

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

DANIELA GUILMARÃES VIEIRA

**O CORPO DA PALAVRA: A TRADUÇÃO
ANTROPOLÓGICA EM *ETNOLOGIA E
LINGUAGEM***

BELO HORIZONTE
2020

Daniela Guimarães Vieira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais,
como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de
Doutora em Antropologia; área de concentração em
Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

Belo Horizonte
2020

306
V658c
2020

Vieira, Daniela Guimarães.

O corpo da palavra [manuscrito] : a tradução
antropológica em etnologia e linguagem / Daniela
Guimarães Vieira. - 2020.

302 f.

Orientador: Ruben Caixeta de Queiroz.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Antropologia – Teses. 2. Dogons (Tribo africana) -
Teses. 3. Linguagem - Teses. 4. Etnologia – Teses .
I. Queiroz, Ruben Caixeta de. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA DE DANIELA GUIMARÃES VIEIRA (MATRÍCULA N.º 2016651231)

Aos 17 (dezesete) dias do mês de dezembro de 2020 (dois mil e vinte), reuniu-se em ambiente virtual, através da plataforma Jitsi com transmissão simultânea pelo canal do Youtube PG-ANTROPOLOGIA UFMG, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Tese intitulada: “**O CORPO DA PALAVRA: a tradução antropológica em Etnologia e Linguagem**”, requisito final para a obtenção do Grau de Doutora em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social - linha de pesquisa: Etnologia Indígena e de Povos Tradicionais. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Ruben Caixeta de Queiroz (PPGAN/UFMG) – Orientador; Antonádia Monteiro Borges (ICS-Universidade de Brasília); Bruna Franchetto (Museu Nacional - UFRJ); Eduardo Pires Rosse (Escola de Música-UFMG) e Edgar Rodrigues Barbosa Neto (FAE/UFMG e PPGAN/UFMG)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Ruben Caixeta de Queiroz, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a doutoranda Daniela Guimarães Vieira para apresentação da sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da doutoranda, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Tese por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente à candidata pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 17 de dezembro de 2020.

Membros da Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

Profa. Dra. Antonádia Monteiro Borges

Profa. Dra. Bruna Franchetto

Prof. Dr. Eduardo Pires Rosse

Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto



Documento assinado eletronicamente por **Ruben Caixeta de Queiroz, Professor do Magistério Superior**, em 17/12/2020, às 19:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Pires Rosse, Membro**, em 18/12/2020, às 04:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonádia Monteiro Borges, Usuário Externo**, em 18/12/2020, às 10:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Membro**, em 18/12/2020, às 12:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Bruna Franchetto, Usuário Externo**, em 22/12/2020, às 18:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0481115** e o código CRC **7C4C5904**.

Para Ester

Agradecimentos

Saúdo primeiramente todas as mulheres, pela coragem.

Saúdo meus mestres, meus professores, mestras e professoras, pelos aprendizados que me ofertaram nas escolas que frequentei, dentro e fora do território acadêmico.

Agradeço ao meu orientador, Ruben Caixeta de Queiroz, às amigas e amigos, colegas, professoras e professores do PPGAN/UFMG, e aos meus familiares.

Algumas pessoas prestaram auxílio em momentos importantes: Alessandra Vieira, Alexandra Elbakian, Ana Mercês, Carmen Regina Maia, Carolina Hofs, Eduardo Rosse, Fernanda Marçolla, Flavia Klausing, Glaucia Caetano, Julianete Azevedo, Laís Lopes, Leopoldo Amado, Maria José Grillo, Paulo de Moraes Farias, Paulo Roberto de Oliveira, Ricardo Avelar, Teresa Cristina Vieira Silva, Vilma Carvalho de Souza.

Resumo

A tese investiga um notável aporte da etnologia africanista para a antropologia, significativo para os estudos da linguagem, da palavra e da voz: a etnografia *Etnologia e Linguagem: a palavra do povo Dogon* (Calame-Griaule, 1965). Esse estudo clássico, cuja contribuição ainda não foi incorporada pela antropologia brasileira, é abordado nessa tese especialmente por meio das noções de pessoa, corpo, palavra e voz, a partir das quais desenvolvem-se reflexões acerca dos limites e das possibilidades da tradução antropológica, considerando seus diferentes contextos.

Palavras-chave: Dogon, palavra, corpo, voz, tradução

Abstract

This thesis investigates a remarkable contribution from Africanist ethnology to anthropology, which is significant for the studies of language, words and voice: the ethnography *Ethnologie et Langage: la parole chez les Dogon* – Calame-Griaule, 2009 [1965] – (Words and the Dogon World – 1986 [1965]). This classic study, whose contribution has not been embraced by Brazilian anthropology yet, is addressed by this thesis mainly through the notions of person, body, word and voice. From these views, we develop reflections on the limits and possibilities of anthropological translation, taking into account their different contexts.

Keywords: Dogon, word, body, voice, translation

ROMANCE DAS PALAVRAS AÉREAS

Ai, palavras, ai, palavras,
que estranha potência, a vossa!
ai, palavras, ai, palavras,
sois de vento, ides no vento,
no vento que não retorna,
e, em tão rápida existência,
tudo se forma e transforma!

Sois de vento, ides no vento,
e quedais, com sorte nova!

Ai, palavras, ai, palavras,
que estranha potência, a vossa!
todo o sentido da vida
principia à vossa porta;
o mel do amor cristaliza
seu perfume em vossa rosa;
sois o sonho e sois a audácia,
calúnia, fúria, derrota...

A liberdade das almas,
ai! com letras se elabora...
E dos venenos humanos
sois a mais fina retorta:
frágil, frágil como o vidro
e mais que o aço poderosa!
Reis, impérios, povos, tempos,
pelo vosso impulso rodam...

Detrás de grossas paredes,

de leve, quem vos desfolha?
Pareceis de ténue seda,
sem peso de ação nem de hora...
– e estais no bico das penas,
– e estais na tinta que as molha,
– e estais nas mãos dos juízes,
– e sois o ferro que arrocha,
– e sois barco para o exílio,
– e sois Moçambique e Angola!

Ai, palavras, ai, palavras,
ídeis pela estrada afora,
erguendo asas muito incertas,
entre verdade e galhofa,
desejos do tempo inquieto,
promessas que o mundo sopra...

Ai, palavras, ai, palavras,
mirai-vos: que sois, agora?
– Acusações, sentinelas,
bacamarte, algema, escolta;
– o olho ardente da perfídia,
a velar, na noite morta;
– a umidade dos presídios,
– a solidão pavorosa;
– duro ferro de perguntas,
com sangue em cada resposta;
– e a sentença que caminha,
– e a esperança que não volta,
– e o coração que vacila,
– e o castigo que galopa...

Ai, palavras, ai, palavras,
que estranha potência, a vossa!

Perdão podíeis ter sido!

- sois madeira que se corta,
- sois vinte degraus de escada,
- sois um pedaço de corda...
- sois povo pelas janelas,
- cortejo, bandeiras, tropa...

Ai, palavras, ai, palavras,
que estranha potência, a vossa!
Éreis um sopro na aragem...
– sois um homem que se enforca!

[Cecília Meireles]

Sumário

INTRODUÇÃO	11
Um momento etnográfico.....	13
Tradução e analogia.....	34
Chegando a campo: traduções em <i>Etnologia e Linguagem</i>	38
CAPÍTULO 1 - SOBRE <i>ETNOLOGIA E LINGUAGEM: A PALAVRA DO POVO DOGON</i> (GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE, 1965)	40
Nota sobre a tradução e as referências a <i>Etnologia e Linguagem</i>	41
Quem é Geneviève Calame-Griaule: breve apresentação	41
<i>Etnologia e Linguagem</i> : primeira aproximação	44
Nota sobre a etnografia Dogon.....	48
A recepção acadêmica de <i>Etnologia e Linguagem</i>	51
A controvérsia em torno de Marcel Griaule	55
Debatendo <i>Etnologia e Linguagem</i> com Mary Douglas e Victor Turner	62
A metafísica dogon: ficção persuasiva ou "metafísica africana"?	72
Chegando a campo: a organização do texto de Calame-Griaule	82
NOTA SOBRE AS QUESTÕES DE GÊNERO EM <i>ETNOLOGIA E LINGUAGEM</i>.....	94
CAPÍTULO 2 - PESSOA E PALAVRA	102
Introdução.....	102
A noção de pessoa dogon	103
O corpo (<i>godu</i>)	104
As sementes das clavículas, o <i>nama</i> e as articulações.....	113
O óleo do sangue	120
Nominação.....	123
O aprendizado da língua.....	131
Plurilinguismo	134
Cuidados com a palavra específicos para meninas.....	135
Os mortos e os ritos de purificação e reparação das "palavras más"	138
O <i>nama</i> e a eficácia das palavras.....	142
CAPÍTULO 3 - VOZ E PALAVRA.....	146
Introdução.....	146
<i>Mí</i> - o corpo da palavra.....	150
Propiciando a criação: o milheto e a palavra.....	156

A saída da voz: o ato de fala como um ato criativo	159
A fala e a tecelagem	163
A "fala" dos desenhos	171
As palavras boas, o óleo do sangue e a eficácia da palavra	176
A voz e o corpo	181
Nota a respeito da "cadeia intersemiótica"	184
CAPÍTULO 4 - O "CRITÉRIO DA HARMONIA": ASPECTOS SONOROS DA PALAVRA DOGON	189
Introdução	189
Aspectos sonoros da voz (<i>mî</i>)	190
A escuta, ou a entrada das palavras	200
Instrumentos musicais falantes	208
A linguagem dos instrumentos	212
Palavra e música	216
Os griots: especialistas da palavra	220
CAPÍTULO 5 - TRADUÇÃO, ANALOGIA, ESTILO	228
Introdução	228
O antropomorfismo dogon	234
O mundo (<i>áduno</i>)	239
As articulações	246
Articulação da palavra	252
CONSIDERAÇÕES FINAIS	257
Pensamento nativo x pensamento antropológico	257
O estilo de pensamento dogon	267
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	275
APÊNDICE	288
Nota sobre o mito Dogon	288
Nota sobre o Glossário	288
GLOSSÁRIO	290

Introdução

Esta tese propõe uma análise pormenorizada de uma etnografia: *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogon* (*Etnologia e linguagem: a palavra do povo Dogon*, 1965, referida a partir daqui simplesmente como *Etnologia e Linguagem*). Escrita por Geneviève Calame-Griaule (1924-2013), foi o resultado dos trabalhos de campo realizados pela autora em 1946, 1954, 1956-1957, 1958 e em 1960.

A primeira edição da etnografia foi publicada em 1965, com duas reedições, em 1987 e em 2009, uma tradução para o espanhol (*Etnología y Lenguaje: la palabra del pueblo Dogon*, 1982), e uma tradução para o inglês (*Words and the Dogon world*, 1986).

A partir de determinado momento, minha pesquisa passou a ter esse texto como âncora. Sugiro que minha relação com esse texto pode ser pensada, em alguns aspectos, como a relação que uma pesquisadora tem com um trabalho de campo. A relação implicada em uma pesquisa feita com um texto, e não com pessoas, intensifica o efeito ilusório de que seja possível apresentar seus resultados sem discorrer a respeito dos processos de subjetivação em campo (Favret-Saada, 2005). Trabalhei na escrita da tese, então, sem a certeza de que iria incluir uma apresentação ou relato pessoal, que é esperado quando se trata de uma pesquisa feita com pessoas. No final do processo de escrita da tese aconteceu algo interessante. Eu havia passado um longo tempo imersa na escrita dos capítulos 2, 3, 4 e 5, que tratam de *Etnologia e Linguagem*, e do que apresento a respeito desse texto-campo. Voltei, então, aos rascunhos desta introdução, que já havia esboçado de forma irregular - fragmentos de uma espécie de "diário de campo" - e procurei sistematizar algumas reflexões a respeito das condições de realização da pesquisa.

Desenvolver a narrativa que faço nesta introdução foi um momento diferente da longa imersão no texto-campo, e realizado após a imersão - era como se eu houvesse voltado de uma viagem. Narro aqui alguns "efeitos do campo", e como tais, apresento algumas das questões que me *afetaram* ao tomar *Etnologia e Linguagem* como objeto principal de pesquisa.

As reflexões metodológicas ensejadas pela redação dessa introdução me recordaram a contribuição de um dos examinadores do exame de qualificação: diante da proposta que apresentei naquela ocasião (tomar como campo, um texto), foi sugerido que a tese só se

definiria no final.¹ Agora, compreendo essa fala como uma ênfase em um dos *efeitos de campo* que descrevo neste texto introdutório - aquele que ocorre quando se toma *alguma* distância, isto é, quando se "volta pra casa" - o momento de sistematizar diários de campo e escrever a respeito do material etnográfico.

Ter um texto como um campo é uma experiência que junta os momentos de observação/experiência/relação e de descrição/análise/escrita. Pode-se argumentar também que, qualquer que seja o campo, esses momentos estarão imiscuídos. Não obstante, de certa forma, só saí de campo quando terminei a escrita: nesse sentido, o próprio ato de escrever fez parte do meu "campo".

Alguns dos efeitos de campo que discuto a seguir, portanto, são afetados por essa especificidade: meu campo é um texto. Em certo sentido, considera-se que ler etnografias também é fazer etnografia. Isso quer dizer que o conhecimento etnográfico é construído não apenas de corpo presente e em relação, mas também por meio da leitura de etnografias, da leitura dos relatos, das narrativas de outras autoridades etnográficas, de outros autores. Porém, apesar da leitura de etnografias poder ser considerada em alguma medida uma forma de fazer etnografia, raramente essa experiência é relatada.

Além disso, as especificidades das condições de uma pesquisa são determinadas por ambas: condições da pesquisa, e condições do sujeito que pesquisa. Minha constituição subjetiva coloca questões que referem-se à minha identidade pessoal; às estruturas e relações sociais nas quais estou situada; e às estruturas e exercícios de poder, explícitos e implícitos, que perpassam nossas vidas. Nesta introdução, narro e reflito a respeito de algumas dessas questões.

Etnologia e Linguagem será apresentada no capítulo 1, junto com algumas questões que emergiram a partir da proposta de tomar essa etnografia como objeto. Os capítulos 2, 3 e 4 apresentam aspectos das noções dogon de pessoa, palavra e voz, que constituem o cerne da discussão apresentada nesta tese. No capítulo 5, retomo alguns tópicos e teço considerações finais. Há outras indicações sobre a estrutura da tese no final desta introdução, bem como uma breve consideração a respeito da prática antropológica enquanto, fundamentalmente, uma prática de *tradução*.

¹ Agradeço ao Professor Edgar Rodrigues Barbosa Neto por essa observação instigante.

Um momento etnográfico

O que me *moveu* em meus percursos de pesquisa, desde o início da minha vida acadêmica, tem um motivo (no sentido daquilo que move) político-epistemológico. Fiz graduação em filosofia, e um ano após iniciar a graduação acadêmica, iniciei-me no estudo da capoeira angola. Cursei essas duas escolas simultaneamente. Durante o dia eu frequentava as aulas de filosofia na UFMG, à noite eu frequentava as aulas de capoeira angola na ACESA.²

Durante esses anos, duas questões fizeram-se bastante presentes.

A primeira questão era um *estranhamento* quanto ao currículo - e currículo é um assunto prioritariamente político-epistemológico: porque não estudávamos autoras e escolas de pensamento não ocidentais? Desde o primeiro período, pareceu-me inconcebível, num mundo globalizado e em vias de um apocalipse ambiental, que o currículo de um curso de filosofia abordasse a história - e os debates - somente do pensamento ocidental; e ainda mais impossível de conceber que pudesse ser assim, dado situarmo-nos no Brasil, país periférico, colonizado, racista, sexista, erguido e capitaneado sob o jugo de desigualdades sociais, econômicas, políticas. Não era só o currículo, o *conteúdo* ensinado, as referências. As questões que se discutiam, e a forma como se discutia, eram distantes, estranhas: *alheias*. A sensação de *distância* diminuiu no decorrer do curso, quando fui ganhando familiaridade com tudo; permaneceu, porém, a sensação de *alheamento*.

Lembro-me com muita vivacidade quando, numa disciplina optativa do curso de graduação em filosofia com poucos alunos, um professor da velha guarda, que nessa altura já se permitia experimentar conexões entre budismo, marxismo, psicanálise e filosofia alemã, literalmente desenhou no quadro e enunciou com todas as letras algo que até aquele momento para mim era uma percepção, mas era uma percepção difusa: que o *único* problema da filosofia ocidental era o corpo.³

Essa foi a segunda questão que me acompanhou durante esses anos.

Olhando para meus percursos, eu poderia dizer que esse momento foi um **momento etnográfico**, no sentido de Marilyn Strathern (2014):

² ACESA é a sigla de Associação Cultural Eu Sou Angoleiro, dirigida por João Bosco Alves da Silva, conhecido como Mestre João.

³ O enunciado, conforme minha lembrança, era uma espécie de síntese que o professor propunha, como se as citadas filosofias/ escolas de pensamento (budismo, marxismo, psicanálise, filosofia alemã) iluminassem umas às outras, de maneira que poder-se-ia dizer que as questões mais fundamentais colocadas por tais escolas pudessem ser bem expressas nessa formulação: que o corpo era o único problema da filosofia ocidental.

Poderíamos dizer que o momento etnográfico funciona como exemplo de uma relação que junta o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise). É claro que a relação entre o que já foi apreendido e o que parece exigir apreensão é infinitamente regressiva, isto é, ela desliza por todos os tipos de escala (e, mesmo na escala mais mínima, a observação e a análise contêm, em cada uma delas, a relação entre as duas). Todo momento etnográfico, que é um momento de conhecimento ou de discernimento, denota uma relação entre a imersão e o movimento (Strathern, 2014, p. 350).

O que observei nesse meu momento etnográfico não foi uma cena visual. O gesto corporal, a expressão facial, o tom de voz do meu professor, e os traçados que fez com giz no quadro, compõem minha lembrança visual, que ficou na memória. Mas o que define esse momento enquanto um momento etnográfico é *o que foi analisado no momento da observação*: observava, naquele momento, um conjunto de conceitos. Observava uma cena conceitual, uma paisagem conceitual. *A necessidade de entender: o que é observado no momento da análise*, desdobra-se desde então, em meu percurso acadêmico.

O *momento da análise* perdura e incide na pesquisa que desenvolvi no doutorado, apresentada nesta tese. Mas não está circunscrito ao período do doutorado, e é essa dimensão que eu gostaria de expor às leitoras e leitores, nesta introdução. A pesquisa que apresento tem um texto como campo. Nesse sentido, meus *momentos de análise* poderiam ser imaginados como mais restritos às atividades de uma pesquisa bibliográfica, silenciosa e solitária, tal como se deu meu processo de pesquisa que, de fato, foi assim. O que desejo apresentar aqui são dimensões que ultrapassam o período do doutorado em si, da pesquisa realizada para a escrita dessa tese.

Pode ter sido excessivo dizer que aquele fora um momento etnográfico, nos termos de Strathern? Pois não sendo eu naquele momento uma antropóloga, mas uma aluna de graduação do curso de filosofia, e não sendo a aula de filosofia uma situação em campo, talvez fosse mais apropriado dizer algo como que aquele momento fora apenas um momento especial de aprendizado, tal como quando dizemos que tivemos um *insight*, ou uma intuição, ou quando aprendemos uma palavra nova, um conceito novo que consideramos ser capaz de dizer muito sobre aquilo que queremos dizer mas não sabemos como dizer.

No entanto, a cena revela algo mais. Na escola da capoeira angola, o que eu ia aprendendo era fundamentalmente um aprendizado no corpo, com o corpo, pelo corpo, para o

corpo, sobre o corpo - definitivamente o corpo não era ali *o problema*, ou pelo menos, certamente não *o mesmo* tipo de problema. Nos dizeres do Mestre Pastinha:⁴

Amigos o corpo é um grande sistema de razão, por detrás de nossos pensamentos achasse um Senhor poderoso, um sábio desconhecido (Pastinha, 1960, sem numeração de página).

A cena da aula de filosofia revela-se como um momento etnográfico, nos termos de Strathern (*supra*), na medida em que, mais do que um momento de *identificação*, de *insight* ou descoberta, aquele foi um momento de *estranhamento*. Se identifiquei o fatídico enunciado do professor de filosofia com alguma coisa, não foi por semelhança, mas por diferença: me dei conta de quão estranha parecia a mim, uma filosofia que se apegava tão fortemente a prescindir do corpo; parafraseando o Mestre Pastinha, a filosofia prescindia do corpo, exatamente, enquanto um *sistema de razão*. No último ano do curso de filosofia, ao cursar disciplinas optativas que aprofundavam-se em alguns textos de Nietzsche, comecei a vislumbrar por quais caminhos passavam essa recusa sistemática do corpo na filosofia.⁵

Se concordamos que o estranhamento - o efeito de campo - é um acontecimento desejável, senão necessário, para a produção de um olhar propriamente antropológico, inicio relatando esses dois estranhamentos que constituem meu percurso de pensamento, e dos quais essa tese é, em alguma medida, um resultado. São estranhamentos que me afetaram e que me movem: a injuriosa organização política-epistemológica do conhecimento acadêmico, em seus muitos desdobramentos, dos quais citei aqui apenas - e não é pouco - a organização curricular do curso de filosofia,⁶ e um estranhamento quanto ao lugar que o corpo (não) ocupava na filosofia ocidental.

⁴ Há um amplo consenso entre angoleiros e angoleiras (praticantes da capoeira angola) em reconhecer o Mestre Pastinha (Vicente Ferreira Pastinha) como a principal referência da capoeira angola. Pastinha escreveu um manuscrito intitulado *Quando as pernas fazem miserê: metafísica e prática da capoeira angola* (1960), que cito aqui, e que retomarei no fim desse texto.

⁵ Os autores da filosofia contemporânea - século XIX em diante - são apresentados apenas nos anos finais do curso. Abordarei essa questão relacionada ao curso de filosofia mais à frente. Quanto às disciplinas que cursei, propunham leituras de Nietzsche concentradas em *O Nascimento da tragédia*, e *A Genealogia da Moral*. Quanto ao pensamento nietzschiano, volto a mencioná-lo no fim da presente introdução, narrando um encontro muito interessante entre Nietzsche e Pastinha, ocorrido no processo de escrita deste texto.

⁶ Retomarei mais abaixo essa organização curricular. Esse estado de coisas vem modificando-se lentamente nas últimas décadas - ingressei no curso há 20 anos atrás - , mas ainda permanece tímido. Sabe-se que projetos de pesquisa em filosofia que não referenciem a filosofia ocidental são (ou eram, até muito recentemente) sistematicamente negados. Se no âmbito da pesquisa ainda são limitados os espaços em que tais estudos possam florescer, pensar numa incorporação dessas referências no currículo do ensino acadêmico de filosofia torna-se ainda mais distante. Não obstante, crescem iniciativas nesse sentido, algumas já bem estabelecidas institucionalmente. A progressiva incorporação da filosofia africana é particularmente notável. Uma tese recente "se apresenta com o objetivo de investigar a filosofia africana e

Pela manhã, eu praticava a filosofia contrapondo-a ao que vinha começando a aprender na capoeira angola, e à noite, nos treinos, eu praticava a capoeira contrapondo-a ao que vinha começando a aprender no curso de filosofia. Retrospectivamente, esses exercícios de pensamento apresentam-se para mim como um tipo de prática própria da antropologia, isto é, realizar comparações sistemáticas - ainda que, num certo sentido, proceder a comparações é uma prática bastante generalizada e não limitada a nenhuma área disciplinar.

Pode ser interessante trazer aqui um relato da filósofa Scarlett Marton, especializada em Nietzsche, sobre o período da sua graduação em filosofia:

Tive embates difíceis com colegas, com eles vivi situações desafiadoras. Éramos estudantes numa sala de aula em que só havia primeiros alunos; oriundos das mais diversas escolas da cidade, todos nos encontramos ali. Excelíamos. Minha maior dificuldade era a educação física. Eu, que por tanto tempo não tive corpo, vivia em espírito. Não foi por acaso que o corpo se converteu numa das minhas indagações filosóficas. Estudar Merleau-Ponty, Bataille e Artaud foram tentativas renovadas de pensar a questão; elucidar o que eu chamo de teoria dos impulsos em Nietzsche, mais uma. Sempre me intrigou o fato de ter um corpo; muita vez, eu o via como um outro, a ponto de com ele me relacionar (Marton, 2003, p. 29-30).

"*Minha maior dificuldade era a educação física*": no meu caso, como não tínhamos aulas de educação física, posso dizer que minha maior facilidade eram os treinos noturnos de capoeira angola; e enquanto Marton afirma que "vivia em espírito", posso afirmar que eu "vivia em corpo". O que me intrigava não era o fato de ter um corpo, mas o fato de que ter um corpo pudesse intrigar tanto o pensamento filosófico, de que pudesse ser *um problema* e para dizê-lo tal como o disse meu professor naquele *momento etnográfico*, o **único** problema. Para mim, o corpo era uma questão, mas não *um problema*.

Eu disse acima que foram dois estranhamentos, mas foram dois estranhamentos *parciais*. Eu não sentia a filosofia ocidental como totalmente *estranha*, assim como não me sentia totalmente *estranha* ao ambiente universitário. A universidade era um *lugar confortável*

como ela propicia a descolonização epistêmica da atividade filosófica" (Dantas, 2018). Proliferam iniciativas de criação de grupos de pesquisa e centros de estudos nas universidades brasileiras. Uma consulta aos anais de encontros acadêmicos na área de filosofia, na última década, demonstra o resultado desse movimento, na multiplicação de pesquisas relacionadas à filosofia africana, bem como iniciativas para aumentar a acessibilidade das fontes, tal como a do Prof. Wanderson Flor do Nascimento (Universidade de Brasília), que criou recentemente uma página na internet que disponibiliza vários livros e textos importantes da filosofia africana. A página obteve ampla difusão, indicando também um crescimento exponencial do interesse no tema, por pesquisadores do campo da filosofia e de outros campos, vinculados ou não a instituições acadêmicas.

para mim: localizada na minha própria cidade natal; lugar frequentado anteriormente pelos meus familiares, e onde era esperado que eu ingressasse; habitada por pessoas brancas como eu. No entanto, a constituição e algumas práticas acadêmicas político-epistemológicas, dentre as quais focalizo aqui a organização curricular do curso de filosofia, constituíam um *lugar de desconforto*, de estranhamento.

Também não sentia a capoeira angola como totalmente *estranha*, assim como não me sentia totalmente *estranha* ao ambiente da escola de capoeira, onde encontrei também um *lugar confortável*. Sentia os múltiplos aprendizados da capoeira como fortalecedores, em todas as acepções possíveis. Parafraseando novamente Mestre Pastinha, aprendia que *o corpo é um senhor poderoso*. Por meio da capoeira, convivi com pessoas, frequentei outros territórios, outros terreiros e outras terras, conheci outras artes, notadamente, artes, práticas, ritualidades *de matriz africana*. No entanto, o fato de ser uma pessoa branca nesses espaços tornava aqueles ambientes *lugares de desconforto*, de estranhamento.

No que tange à questão *do corpo*, o contraponto mais explícito entre as duas escolas - universidade e capoeira - era que uma investigava as potencialidades e as fronteiras do pensamento, e outra investigava as potencialidades e as fronteiras do corpo. É um contraponto grosseiro, na medida em que nem a filosofia e nem a capoeira constituem-se como um discurso único - há debate e heterogeneidade internos -, e igualmente, nem uma nem outra professam uma concepção estanque em relação ao par conceitual corpo/ espírito. Além disso, sabemos que as questões colocadas a partir desse par conceitual não se apresentam de maneira simples, monológica, monossêmica ou inequívoca.

Havia *desconforto e estranhamento* de minha parte em relação a uma e outra escola; porém, se é factível, por meio do contraponto em relação à questão do corpo, simetrizar o estranhamento, por outro lado não é factível simetrizar o desconforto. Ensaiei escrever algumas páginas que constariam aqui, a respeito da escola da capoeira enquanto um lugar de desconforto. Uma das fontes consultadas⁷ na ocasião foi a dissertação "*Conscientização branca em espaços de capoeira: percepções de privilégio entre brancos que convivem com*

⁷ Uma boa introdução ao assunto é o Dossiê Temático "Branquitude" (2014), da *Revista da ABPN* (Associação Brasileira de Pesquisadores Negros). Maria Aparecida Bento (2003) é referida pela maior parte das autoras e autores; Lourenço Cardoso (2014) distingue a "branquitude crítica" da "branquitude acrítica"; Wellington Santos (2019) propõe o uso do termo "negrofilia", que é mobilizado também por Taís Machado (2019). Dieuwertje Huijg (2011) trabalha com ativistas feministas brancas - na definição de Cardoso (2014), "branquitude crítica e ativista". O trabalho de Huijg explicita as estratégias de apagamento da branquitude, e ela conclui que "está ausente a construção do ativismo das entrevistadas a partir do lugar de branca, impedindo também o reconhecimento das vantagens dessa posição racial. Parece que a identidade racial e, subsequentemente, seu posicionamento a partir dela, impedem uma posição racial própria e situada dessas ativistas brancas nessa luta" (Huijg, 2011, p. 110-111). Joyce Lopes (2016) traz uma discussão sensível que amplifica a explicitação de aspectos discutidos por Huijg 2011.

negros" (Courant, 2018). As complexidades do campo etnográfico descritas nessa dissertação recordaram-me que não seria possível abordar meu desconforto na capoeira sem tratar das especificidades das relações pessoais no meu próprio grupo, na minha própria experiência, isto é, sem realizar um estudo etnográfico, cujo objeto principal fosse pensar a branquitude. Uma possível definição da branquitude:

Observados todos esses elementos da branquitude, defino a branquitude como: uma identidade, uma posição estrutural e uma estrutura de poder que produz e dirige o racismo enquanto sistema social num determinado contexto histórico. No Brasil, a branquitude é marcada pelo privilégio material e simbólico. É geralmente caracterizada pela cegueira, silenciamento e naturalização dos privilégios, porém, mesmo as orientações mais críticas da branquitude, ainda estão localizadas numa posição privilegiada. A branquitude é internamente diferenciada em termos de atitudes, classe social, gênero e outros fatores. É um modo de ocupar o espaço; uma forma de conhecer e produzir conhecimento sobre o mundo; é a base da ideologia da democracia racial e do embranquecimento. A branquitude é a protagonista do racismo, e também uma posição privilegiada pelo racismo (Courant, 2018, p. 27).

Minha identificação a uma e a outra escola - universidade e capoeira - era parcial, nos dois casos. Havia nas duas algum estranhamento. Possivelmente, o enfoque epistemologicamente mais adequado e politicamente mais prioritário para tratar dos desconfortos que relato seja uma etnografia da branquitude - em todo seu potencial etnográfico -, um estudo que investigasse o desconforto e o estranhamento tanto na capoeira como na universidade.

(...) o conceito de "branquitude" definida por Bento em 2003 envolve múltiplos componentes do processo social mais amplo do racismo. A Branquitude se refere simultaneamente, às identidades de pessoas brancas; a um sistema de privilégios inerente às opressões; a um processo de silenciar e naturalizar esses privilégios por um determinado olhar; e a um sistema de valores impostos em pessoas negras na forma de branqueamento. Portanto, "branquitude", desde a escrita de Bento, já não mais é definida como uma simples identidade individual, apesar da tendência de grande parte dos estudos posteriores em focalizar no indivíduo branco. Bento ativa e continuamente situou sua definição da branquitude num campo de poder (Courant, 2018, p. 36).

Os contrastes que exploro nesta introdução a respeito dos *efeitos de campo* aos quais dediquei reflexões metodológicas têm como um de seus efeitos o apagamento da *branquitude*,

que redundando na manutenção de privilégios. Procuo trazer alguns elementos que explicitem meu *lugar de enunciação* (Mignolo, 2003), isto é, elementos subjetivos, memórias, histórias e relatos pessoais; não obstante, meu *lugar de enunciação* carece de desenvolvimento a partir do ponto de vista da *branquitude* - a começar por uma reflexão sobre o que seria o *ponto de vista da branquitude*, reflexão que pretendo desenvolver posteriormente.⁸

Refiro aqui um movimento que fiz por alguns anos: enquanto praticava o exercício filosófico acadêmico, buscava empregar conceitos que julgava ter compreendido no exercício da capoeira angola; enquanto praticava o exercício da capoeira angola, buscava empregar conceitos que julgava ter compreendido no exercício da filosofia acadêmica. Não sempre, é claro; conceitos são válidos na medida em que mostram-se potentes para pensar cada situação ou questão em pauta. Na medida em que considerava válido algum elemento, noção ou conceito de uma e de outra escola para pensar a outra, engajava-me em reflexões de lá pra cá, e de cá pra lá.⁹

Dessa forma, assim como meu sentimento de pertencimento ou de identificação a uma e outra escola era parcial, também a possibilidade do estranhamento, da configuração de um *efeito de campo*, no que tange a pensar o corpo em uma e outra escola - e/ou a partir de um e de outro *ponto de vista* - era parcial.¹⁰ Além disso, como referi, a própria questão em pauta - as noções de corpo e de razão - não se colocam ao modo de um dualismo simples nem em uma escola e nem em outra, e em cada uma delas, também, convivem diferentes concepções.

A questão do corpo me instigava. Algumas vezes, esbocei projetos de pesquisa que buscavam pensar o corpo na capoeira angola, mas nesses projetos subsistia uma tensão: eu considerava, ora que me confundiria demasiado comigo mesma, e assim não haveria o *estranhamento* necessário à experiência antropológica; ora duvidava que as ferramentas

⁸ E permanentemente, pois como afirma Lopes (2016): "Conclui-se que a/os branca/os disposta/os a construir relações não hierárquicas devem permanecer em constante estado de autocritica sobre os seus supostos atributos intrinsecamente superiores, sobre os seus privilégios e o que pode vir a ser um traço colonial da branquitude. Ruth Frankenberg (2004), conforme sua vivência de mulher branca estadunidense, enuncia que o seu despertar para o antirracismo nunca é completo. Mesmo tendo uma transformação inicial com grandes proporções, há sempre necessidade de um novo despertar. 'O antirracismo branco talvez seja uma postura que requer vigilância pela vida afora'" (Lopes, 2016, p. 161).

⁹ David Graeber afirma que a "teoria etnográfica" (assim mesmo, entre aspas) tenta tornar explícita uma abordagem que se repete interminavelmente, e que incluiria dois passos articulados: "1) uma tentativa de tanger a lógica interna de um conceito - ou prática - aparentemente exótico (tendo em mente que os conceitos são sempre a contra-cara de uma forma de prática - i.e., os números não são um a priori, mas um efeito da prática de contar; o tabu é um efeito da prática de interditar [*tabooing*]); 2) um esforço de reexaminar práticas menos exóticas e aparentemente mais familiares sob a luz dessa análise, de modo a ponderar se as noções do senso comum são, em algum sentido, parciais, inadequadas ou equivocadas" (Graeber, 2019 [2015]), p. 285, tradução minha).

¹⁰ Refiro-me a identidade e pertencimento, aqui, de forma global: abarcando referências não só a marcadores de identidade de raça, gênero, classe, mas também a dinâmicas psíquicas subjetivas, posicionamentos e afinidades éticas, políticas, religiosas, filosóficas.

conceituais da linguagem acadêmica (irrecorrivelmente tributária da filosofia ocidental - da metafísica ocidental, e em suma, do epistemicídio) pudessem resultar em uma abordagem satisfatória.¹¹

Não obstante, ingressei no mestrado em antropologia, com um projeto que tratava do corpo na capoeira angola. Não o levei à frente. A meu ver, a linguagem acadêmica repelia a linguagem da capoeira, e a linguagem da capoeira repelia a linguagem acadêmica. Nessa época, eu já conhecia algumas abordagens de autorias afro-brasileiras e africanas nas quais poderia, talvez, ter encontrado referenciais teóricos que fundamentassem a discussão que pretendia fazer. Além disso, no processo da pesquisa abortada, talvez eu percebesse que a questão a ser discutida seria não somente "*os limites da autoantropologia*" (Strathern 2014), mas uma visibilização das formações da *branquitude* (Cardoso, 2014). No entanto, embora todos esses problemas fizessem parte da discussão, nenhum desses problemas constituía *a minha questão* - retomarei esse ponto no fim desta introdução.¹²

Voltemos um pouco no tempo.

Ainda na graduação, participei de uma iniciativa do professor Paulo Margutti, que decidiu criar um grupo de pesquisa intitulado "Filosofia no Brasil", após a mudança curricular de 2001, quando a disciplina optativa que então se chamava "Filosofia no Brasil" foi extinta e substituída pela disciplina obrigatória "Lógica II", deixando um lapso no currículo.

Segundo me parece, foi a partir desse acontecimento - note-se bem, uma mudança *curricular* -, dos debates e estudos compartilhados no grupo, que o professor Margutti, que dentre outras disciplinas, lecionava Lógica, inicialmente se dedicou a pesquisar e escrever a respeito da história da filosofia no Brasil, cuja primeira parte foi publicada alguns anos depois, em 2013.¹³ Lendo um artigo recente (Margutti, 2018), percebo o quanto essa iniciativa

¹¹ Sobre a concepção corrente que afirma a filosofia como uma invenção grega, Renato Nogueira observa que "a questão em foco também pode ser formulada nos termos colocados pelo filósofo sul-africano Mogobe Ramose. O filósofo entende que o problema está ligado simplesmente ao epistemicídio sistemático que os povos africanos sofreram devido aos processos de colonização impetrada pelos europeus. Por epistemicídio se deve entender o assassinato de perspectivas intelectuais que não estão dentro dos cânones europeus, no caso sob análise, Ramose, Diop e Bernal convergem para um entendimento comum, a filosofia africana foi invalidada pelos critérios ocidentais de filosofia" (Nogueira, 2013, p. 143).

¹² Antes que eu pudesse avançar nesse processo de pesquisa, a desistência desse projeto foi dinamizada por uma circunstância comum na pós-graduação brasileira: sem bolsa de pesquisa, me vi em um momento em que era indispensável obter renda própria, e assumi um trabalho em tempo integral no meio do mestrado. O trabalho modifica as possibilidades e condições de realizar uma pesquisa, e no meu caso, determinou a mudança do projeto e do tema de pesquisa no mestrado. Nessa época, tornei-me técnica-administrativa da UFMG, por meio de concurso público, e fui designada para a Pró-Reitoria de Extensão, onde atuei em projetos de extensão já consolidados, junto às artesãs e aos artesãos do Vale do Jequitinhonha, com os quais desenvolvi minha pesquisa no mestrado.

¹³ Margutti Pinto. *História da Filosofia do Brasil (1500-hoje). 1a. Parte: O Período Colonial (1500-1822)*, 2013.

determinou meu percurso, pois foi o único espaço discursivo no curso de filosofia onde era possível considerar, *dentro do espaço discursivo acadêmico*,

que a filosofia não seja entendida exclusivamente como uma prática acadêmica rigorosa, mas como um conjunto de práticas pluriformes, cujos resultados podem ser poemas, diálogos, atitudes de vida, ensaios, tratados, obras acadêmicas, etc. Essa prática está sempre ligada a um contexto histórico determinado e reflete isso em seus posicionamentos. (...) Nessa perspectiva, a filosofia não se identifica exclusivamente com a atividade desenvolvida sob essa denominação na Europa e nos EUA (Margutti, 2018, p. 234).

Nesse artigo, "*Filosofia brasileira e pensamento descolonial*" (2018), Margutti retoma este ponto: que para uma mudança nos padrões históricos da produção filosófica acadêmica brasileira, é preciso "uma concepção mais flexível de filosofia". Essa necessidade é colocada como uma condição para a superação do padrão dominante, hegemônico mesmo, da produção acadêmica filosófica brasileira, aquele que tem uma "ênfase no comentário exegético e a ausência de elaborações pessoais" (Margutti, 2018, p. 235), ou seja, o *comentador*:

Para entender a situação em que nos encontramos em termos de prática filosófica no país, convém que nos lembremos das nossas origens coloniais e da tradição ibérica que nos influencia até hoje. (...) A segunda tendência é o *fonsequismo*, que recebeu esse nome porque seu iniciador foi o pensador Pedro da Fonseca, grande comentador de Aristóteles. Essa tendência é marcada pela ênfase no comentário exegético e pela ausência de elaborações pessoais. O espírito sistemático está presente aqui, mas prejudicado pela ausência de elaborações originais (Margutti, 2018, p. 224).

Acredito que muitos estudantes de filosofia no Brasil vivem uma espécie de choque ou estranhamento - e estou pensando aqui, também, na abordagem teórico-metodológica que a antropologia dedica a esses fenômenos, aos efeitos do choque cultural e do estranhamento na prática antropológica -, em relação à estrutura repressora de elaborações originais e pensamento autônomo que encontram no decorrer de suas experiências como estudantes de filosofia acadêmica.

Anterior ao meu ingresso no mestrado, houve um *encontro sedutor* que capturou minha atração pela antropologia. Em dado momento, tomei conhecimento do livro *A Inconstância da alma selvagem* (Eduardo Viveiros de Castro, 2002), que cheguei a mencionar junto aos membros do grupo de estudos "Filosofia no Brasil", que naquela ocasião não o

conheciam; eu tampouco o conhecia, e naquele momento ainda não havia tido formação alguma em antropologia. Mas pareceu-me ter finalmente encontrado *um autor brasileiro que produziu filosofia para além do discurso exegético*, do comentador - e este autor não era da área de filosofia.

O estranhamento que senti e ao qual me referi no início do texto, quanto ao currículo do curso de filosofia, desdobra-se. A estrutura curricular explicita bem os vários aspectos da aceitação desse lugar subalterno e colonizado, de tal forma introjetado nas entranhas, que interdita quaisquer menções de questionamento:

Aqui, o ensino de filosofia nos cursos de graduação é caracterizado pela ênfase nos pensadores europeus e norte-americanos, com pouco interesse pelo que se faz no país nesse domínio. Como se não bastasse isso, os autores estudados pertencem sobretudo aos períodos da Filosofia Grega e da Filosofia Moderna, com pouca atenção concedida à Filosofia Contemporânea, desviando o interesse do aluno em relação ao estudo do momento atual e suas implicações filosóficas. Isso tudo é feito com base na justificativa de que, para se obter uma boa formação filosófica, é necessário conhecer os textos clássicos. Esse conhecimento, evidentemente, é necessário, mas não pode ser o único objetivo de um curso de graduação em filosofia, pois, nesse caso, estaremos apenas desenvolvendo as habilidades exegéticas do aluno. A contrapartida é o desestímulo à elaboração de propostas pessoais. O aluno que tenta alguma coisa nesse sentido é geralmente criticado por praticar o famigerado *achismo*. O mecanismo é o seguinte: o aluno, genuinamente motivado por um dos temas debatidos durante a aula, oferece espontaneamente uma proposta pessoal de solução ao problema filosófico envolvido, dizendo *eu acho que...*; seu professor o vê como um jovem intelectualmente imaturo que está se atrevendo a oferecer alguma hipótese mirabolante sobre o problema discutido e lhe responde que, como aluno, não tem de achar coisa alguma e sim concentrar-se na compreensão do texto do autor clássico que levantou o problema. Com isso, o aluno vê castrada qualquer iniciativa de reflexão autônoma e, ao mesmo tempo, recebe um forte estímulo para se tornar um exegeta (Margutti, 2018, p. 226).

A prática é bastante comum, não apenas nos cursos de filosofia: o uso dos muitos argumentos de autoridade, seja epistemológica, seja das estruturas de poder hierarquizadas das universidades, e assume roupagens e expressões diversas.

Apresento um olhar recente que articula e problematiza um pouco mais algumas das questões que venho mencionando, no decorrer deste breve relato do meu percurso de pesquisa pessoal. O trecho abaixo consta no artigo "*Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de saberes*", escrito a quatro vozes em forma de cartas:

Ao olhar para as linhas constitutivas mais amplas do tempo moderno, fica cada vez mais difícil dissociar a história da universidade das questões modernas do gênero, da raça, da colonização e da escravidão. Só estamos começando a entender e a mapear os efeitos desse processo e a relação dele com o racismo institucional em nossa sociedade e em nossas universidades brasileiras. Sabemos que, ao longo do século XX, as universidades brasileiras trilharam um caminho majoritariamente hegemônico e colonial. E não poderia ser de outro modo. Salvo em algumas áreas e temas pontuais, não construímos de modo afirmativo um estilo brasileiro do intelectual e da formação universitária, como fizeram alemães, franceses, ingleses e americanos. Para mim, uma das marcas do modo colonizado de formação do intelectual brasileiro é que aprendemos a viver com pelo menos dois outros em nós: o outro intelectual do dito Primeiro Mundo, que tomamos por referência, e o outro laico, o povo, que tomamos por objeto. Um outro que investimos em ser mas nunca seremos; e o outro, o povo, que de fato somos, mas investimos em não ser. É um duplo desterramento o tempo todo! Não é geral, claro! Nem é necessariamente determinante de nossos pensamentos e de nossas produções. Penso nisso antes como uma linha estética, entre outras, construída historicamente no meio acadêmico (Carvalho *et al*, 2020, p.150-151).

Carvalho descreve nesse trecho o *duplo desterramento* do intelectual brasileiro - é uma descrição possível para o *estranhamento* que relato na minha relação com o curso de filosofia.

Em seu diagnóstico, Carvalho enuncia o racismo institucional, porém, ao apresentar o *duplo desterramento* enquanto uma oposição entre intelectual do primeiro mundo e o povo laico, nessa formulação *a branquitude* é parcialmente *invisibilizada*. Da mesma forma, a exposição de Margutti (2018), ao opor a filosofia desenvolvida na Europa e nos EUA à filosofia desenvolvida no Brasil, expõe o *desterro*, mas invisibiliza *a branquitude*. Da mesma forma, no contraste que proponho ao relatar meu desterro/ desconforto/ estranhamento, cá como lá, na escola de capoeira e na escola de filosofia, considero os aspectos *epistêmicos*: o foco do contraste está nas formas de conhecer, e nas formas de produção e reprodução desses conhecimentos, dentre conceitos, marcos teóricos/ filosóficos/ existenciais, e meu contraste também invisibiliza *a branquitude*. Falta-nos explicitar o *lugar de enunciação*, do ponto de vista racial.¹⁴

A carta escrita por Carvalho e citada acima - esse artigo foi escrito a quatro vozes, em forma de cartas - é uma resposta à carta escrita pela líder religiosa do candomblé Angola de

¹⁴ Uma possibilidade de explicitação desse procedimento próprio da branquitude encontra-se em: Lopes, 2016. "Lugar de branca/o e a/o 'branca/o fora do lugar': Representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA" - refiro especialmente as páginas 37-40.

Belo Horizonte Makota Kidoiale, que é também mestra docente do projeto Encontro de saberes da UFMG. Ela conta que

Desde o meu primeiro dia dentro da universidade, percebi um clima estranho no ar. Deparei-me com jovens e professores adoecidos mentalmente (...). Pois no decorrer dos Encontros de saberes, ao invés de atrair estudantes negras e negros, a gente estava sem perceber acolhendo os brancos, e o mais interessante disso, era a carência em que esses se encontravam. A necessidade de virem até a nós, denunciava uma carga depressiva. Eles – os brancos – estão doentes. Doenças oriundas dos processos de colonialismo, eles se perderam de si próprios, ao tomarem como referência a cultura do colonizador, ainda nos dias de hoje (Kidoiale, 2020, p. 140).

O diagnóstico de Kidoiale é preciso, e o artigo como um todo propõe uma contribuição para a discussão ainda incipiente a respeito do "sofrimento mental e o adoecimento geral da classe acadêmica no Brasil" (Carvalho *et al*, 2020, p. 135). Aponto que, diferente das outras vozes que trouxe aqui, Kidoiale explicita a *branquitude*. Não obstante, o diagnóstico de sofrimento mental e adoecimento generalizado fica patente nesse artigo, bem como em outras reflexões que abordam as relações entre sujeitos e conhecimentos acadêmicos e "tradicionais" no contexto das experiências recentes de tais encontros sediados nos territórios das universidades, adoecimentos aos quais atribui-se uma multiplicidade de fatores. Penso que os gargalos, os encontros e desencontros que narro nessa introdução testemunham alguns aspectos que enriquecem essa discussão, embora não seja meu propósito desenvolvê-la aqui.

Voltando ao meu percurso, eu havia tido - fora da universidade - uma série de experiências de aprendizado com *intelectuais* - as mestras e os mestres - dentre as quais uma das primeiras foi a relação com meu mestre de capoeira angola, João Bosco Alves da Silva.¹⁵ Os encontros culturais promovidos pela Associação Cultural Eu Sou Angoleiro, dirigida pelo Mestre João, agregavam pessoas representando uma ampla gama de segmentos das culturas de matriz africana, e nesses encontros conheci mestras e mestres, dentre eles o músico

¹⁵ Mais tarde, conheci também dezenas de mestras e mestres de artes e ofícios da região do Vale do Jequitinhonha, com os quais trabalhei em projetos de extensão da UFMG, tanto durante o período do mestrado - minha dissertação de mestrado aborda essas relações -, e por alguns anos após o mestrado, quando os projetos nos quais atuei adquiriram um caráter mais voltado para a pesquisa e a produção de registros escritos e audiovisuais com essas mestras e mestres. Essas atividades me proporcionaram oportunidades de estreitar as relações e de experimentar uma interface entre extensão e pesquisa, por meio de períodos em campo conduzindo entrevistas, registros e gravações que abordavam suas histórias de vida.

senegalês Mamour Ba, com o qual estudei percussão, e um pouco de canto e de dança africanos.¹⁶

Nessa escola - isto é, com este mestre - continuei desenvolvendo minhas reflexões a respeito do corpo: do corpo enquanto um "*sistema de razão*" (Pastinha, 1960). Assim como na capoeira, as práticas aqui também envolviam um complexo exercício psicofísico que trabalhava o corpo, a voz, a palavra, e os múltiplos aspectos da música - ritmos e sonoridades. Com esses dois mestres tive uma relação de aprendizado mais longa e consistente, cerca de dez anos com cada um. Os dois eram particularmente enfáticos em compartilhar os fundamentos epistemológicos de suas práticas, em amplo exercício filosófico, referindo também, por vezes, aspectos históricos, e por vezes, aspectos antropológicos relacionados à capoeira angola e à música/canto/dança de matriz africana.

Finalmente, o projeto de pesquisa com o qual ingressei no doutorado reuniu, assim, alguns interesses e inquietações. Pretendia pesquisar as formas de transmissão de conhecimentos tradicionais (*sensu* Carneiro da Cunha, 2009). Nessa altura, por volta de 2015, o termo "griot" estava sendo mais frequentemente utilizado no Brasil em alguns contextos para designar os mestres das chamadas culturas populares, não somente as de matriz africana. Havia uma política pública denominada "Ação Griô", da época do Ministro Gilberto Gil à frente do Ministério da Cultura. Iniciei uma pesquisa bibliográfica sobre a figura e as práticas dos (assim chamados) griots africanos¹⁷ para elaborar o projeto de pesquisa do doutorado, e essa primeira imersão bibliográfica teve algumas características que considero importante referir, pois explicita condições e dificuldades específicas que uma pesquisadora que pretenda abordar as epistemologias africanas pode encontrar; explicita, também, alguns privilégios de uma pesquisadora branca.

Para ingressar em um programa de pós-graduação, é necessário enquadrar-se em um recorte disciplinar específico - a antropologia -, e em uma das linhas de pesquisa disponíveis - a etnologia dos povos indígenas e tradicionais. Por esse enquadramento inicial, minha busca

¹⁶ A designação *africanos* utilizada aqui pode induzir a erros. O termo não é de todo equivocado, na medida em que é empregado, em alguns contextos, pelo próprio Mamour Ba para designar seu trabalho. As nuances e especificidades das artes que este mestre pratica e leciona são melhor caracterizadas em cada um de seus projetos, e dada a multiplicidade dos mesmos, seria impossível caracterizá-los adequadamente aqui.

¹⁷ Diferentes línguas africanas possuem diferentes termos para designar a figura do "bardo", o griot. Optei por manter a grafia do termo "griot" na forma francesa (griot), e não aportuguesá-lo (griô), uma vez que essa forma francesa é amplamente utilizada na literatura africanista que consultei, em especial, na literatura publicada em língua inglesa (evidentemente, em língua francesa o termo não necessita destaque ou tradução). Pela mesma razão, também optei por não italizar esse termo, opção abraçada também por muitas publicações que tratam dos griots, por exemplo: Belcher, 2004 (*Studying griots: recent work in Mande studies*); Durán, 2007 (*Ngaraya: women and music mastery in Mali*); Keita, 1988 (*Jaliya in the modern world: a tribute to Banzoumana Sissoko and Massa Makan Diabaté*); Hoffman, 2000 (*Griots at war: conflict, conciliation and caste in Mande*).

foi pela produção *etnográfica africanista*: baseada em trabalho de campo realizado em solo africano.

Minha formação acadêmica prévia em antropologia não havia apresentado a *etnologia africanista contemporânea*,¹⁸ muito menos essa bibliografia específica relacionada aos griots, a respeito dos quais havia pouca pesquisa feita no país. Os textos de autorias brasileiras a respeito dos griots africanos que eu encontrava, poucos deles publicados em formato acadêmico, repetiam-se e eram baseados em fontes secundárias. Um dos motivos para isso pode ter sido a barreira da língua: as publicações eram quase todas em inglês e francês, e uma parte menor em outras línguas de origem europeia: italiano, alemão, holandês.

Os griots eram mencionados de forma lateral no contexto de algumas pesquisas acadêmicas em História. Havia poucos estudos especificamente etnológicos, etnográficos ou antropológicos. O possível diálogo com a produção de origem nacional que abordasse os griots era bastante limitado.¹⁹ As bibliotecas universitárias brasileiras não dispunham dos livros que eu começava a mapear como os principais estudos da área a partir das referências bibliográficas - e era inviável comprar os livros, todos importados a preços impraticáveis. Os textos eram meus principais interlocutores, e dentre os textos acessíveis, quase todos estavam na internet.²⁰

A principal palavra-chave investigada nessa pesquisa bibliográfica era "griot", e fui descortinando o panorama de alguns campos de estudo, de suas relações interdisciplinares, do alcance e da frequência com que dialogavam as pesquisas *africanistas* que os abordam. Em suma, uma amostra da sociologia do conhecimento relacionada a este campo específico, confirmando, em linhas gerais, que o maior volume da produção acadêmica que aborda os griots está concentrada de maneira massiva em instituições, financiamentos e pesquisadores europeus e norte-americanos.

¹⁸ Contemporaneamente, há inúmeros estudos etnológicos afro-brasileiros, mas muito poucos feitos na África por brasileiros. Conhecidos precursores na antropologia brasileira são Omar Ribeiro Thomaz e Wilson Trajano Filho. Quanto à etnologia africanista mais antiga, o ensino de antropologia contempla, em geral, alguns textos clássicos de autores britânicos, como Evans-Pritchard, Max Gluckman, Meyer Fortes e Victor Turner.

¹⁹ Há algumas exceções: Barros, 2004; Bernat, 2008; Bueno, 2010; Hofs, 2014; Mattos, 2005; Moraes Farias, 2004. Desses pesquisadores, dois deles desenvolveram suas pesquisas em instituições europeias (Hofs, em Portugal, e Moraes Farias, na Inglaterra). Sublinho que meu interesse estava na etnologia africanista, e não no estudo das manifestações e modos afro-brasileiros de ressignificação/ recriação/ transcrição do termo/ da figura do griot.

²⁰ A interface da tela do computador e a conexão pela rede mundial de computadores foram meu principal meio de pesquisa, do início ao fim do doutorado, e é pertinente lembrar que nem mesmo a pesquisa bibliográfica inicial para a elaboração do projeto poderia ter sido realizada há duas ou três décadas atrás, em solo nacional, quando o acesso à internet era mais restrito; *nem poderia ter sido realizada sem o acesso amplo e regular que tive à internet.*

Uma de minhas intenções era adentrar outros territórios bibliográficos, já que também o currículo do ensino da antropologia, assim como o da filosofia (*mutatis mutandis*) baseia-se na produção euro-americana²¹. A bibliografia antropológica africanista a respeito dos griots era fundamentalmente euro-americana, porém pouco conhecida no Brasil, e achei que poderia oferecer uma contribuição interessante trabalhando com essa bibliografia.

Mas o que os pesquisadores africanos falavam sobre isso? O que a antropologia produzida em África tinha a dizer? Constatar que o debate desse recorte se dava na produção científica do Norte abria a possibilidade de investir em um diálogo acadêmico entre Brasil e África. Voltei-me então para investigar a produção acadêmica africana a respeito dos griots. Porém, se a produção do Norte global era parcialmente acessível, a produção acadêmica africanista de autoria africana mostrou-se bem menos acessível por meio eletrônico, quiçá por meios impressos. Além disso, problemas de outra ordem se impunham: o desenvolvimento da antropologia em África, enquanto disciplina acadêmica, rejeita a denominação "antropologia":

Ao acompanhar os estudos africanos por mais de quarenta anos, há muito tempo uma infeliz evidência se impõe a mim, e cujo estado de coisas, a meu ver, não se modificou. Quer se adote uma definição disciplinar estreita ou ampla, tradicional ou pós-moderna, ocidental, africana ou afro-centrada, francófona, inglesa ou até portuguesa, é forçoso reconhecer que não se identifica, em quase um século, uma tradição científica e profissional em antropologia social ou cultural em qualquer país da África negra, exceto a África do Sul, onde houve duas, anglófona e afrikaneer, mas onde a terceira, (sul) africana propriamente dita, demorou a chegar. Por vezes, o contraste é marcante com outras ciências sociais (sociologia, demografia, ciências políticas), para não mencionar as disciplinas vizinhas de geografia, direito, crítica literária, economia e, é claro, a história (Copans, 2007, p. 337).²²

A produção antropológica africana, além de pouco acessível, estava diluída em outras denominações disciplinares. Busquei conhecer essa produção, mas não encontrei um caminho que pudesse trilhar no sentido de produzir uma pesquisa que dialogasse com a produção antropológica africanista feita por africanos.

Por outro lado, a etnologia indígena brasileira me interessava por nela reconhecer, especialmente nos trabalhos de Viveiros de Castro, uma produção de conteúdo filosófico não

²¹ Isto é, na medida em que privilegia, especialmente no ensino da teoria antropológica e da história da antropologia, a literatura euro-americana - embora a presença da produção nacional esteja plenamente contemplada.

²² Aqui, a tradução da passagem é minha, bem como em todas as demais citações originalmente em línguas estrangeiras que constam nesta tese.

exegético, e um desenvolvimento conceitual que a meu ver abria novas perspectivas a respeito *daquele problema*: o corpo. Além dessas duas atraentes características, a etnologia indígena brasileira se fazia muito presente no ensino da pós-graduação, e por meio dela, abria-se um amplo debate, vinculado à virada ontológica na antropologia. Apostei que poderia haver algum diálogo entre o instrumental teórico desenvolvido pela etnologia indígena brasileira com a etnologia africanista - e de maneira mais ampla, pelos debates que pretendem deslocar de forma consistente as dualidades decorrentes da partição natureza e cultura. Meu projeto inicial para o doutorado, que não previa a realização de trabalho de campo, pretendia então

investigar as categorias nativas relacionadas à produção e transmissão do conhecimento (artes da palavra e dos sons), especialmente a noção de pessoa e o lugar do corpo, entre os griots Mande, estabelecendo, *sempre que possível*, um diálogo com o instrumental teórico desenvolvido pela etnologia indígena brasileira, especialmente no que tange às questões ligadas à constituição da pessoa e à corporalidade (arquivo pessoal).

No primeiro ano do doutorado, dei continuidade à pesquisa bibliográfica, aprofundando as percepções que relatei mais acima, relacionadas à incipiente tradição de estudos africanistas no contexto acadêmico brasileiro. Essas questões, potencializadas por um discurso interno à antropologia - o peso que a autoridade etnográfica continua exercendo sobre o pensamento metodológico da disciplina - fizeram com que eu me voltasse para a possibilidade de realizar um estudo etnográfico em solo africano.

No segundo ano do doutorado, dediquei-me a preparar um campo que eu faria na Gâmbia, pequeno país da África Ocidental, junto aos griots e seus aprendizes. Estabeleci contatos bem sucedidos: me hospedaria na casa de uma liderança local que aparentemente me permitiria boas condições de pesquisa tanto logísticas como relacionais. A contrapartida dessa recepção e hospedagem era que eu desse aulas de filosofia na escola local, uma demanda da liderança com a qual fiz contato. Os problemas de pesquisa que pretendi investigar relacionavam-se às formas de transmissão de conhecimentos tradicionais (*sensu* Carneiro da Cunha, 2009), e nesse sentido, a perspectiva de dar aulas de filosofia poderia vir a ser um interessante contraponto, tendo alguma continuidade com minhas inquietações e interesses.

Continuei meus estudos bibliográficos de forma autônoma. Naquele ano (2017), foi ministrada pela primeira vez no curso de graduação (noturno) em antropologia da UFMG uma disciplina cuja bibliografia era composta exclusivamente pela etnologia africanista, que

acompanhei como ouvinte.²³ Porém, por questões pessoais familiares, atravessadas por questões de gênero, ao fim desse ano fui confrontada com muitos obstáculos para a realização de uma viagem internacional naquele momento, e tive que redirecionar mais uma vez minha pesquisa.

Meu projeto inicial pretendia "investigar as categorias nativas relacionadas à *produção e transmissão do conhecimento*". Nesse sentido, retomo brevemente o contraste proposto mais acima entre a capoeira e a universidade: ao cursar as duas escolas simultaneamente, atentei para as maneiras de conhecer - as metodologias - propostas por cada uma dessas práticas de conhecimento. As duas afirmam sua especificidade e sua sofisticação no aprofundamento dos seus fundamentos: no caso da capoeira, as práticas envolvidas na realização da roda de capoeira, e no caso da filosofia, as práticas envolvidas na realização do debate conceitual. O contraste que apresentam talvez possa ser bem descrito como um tipo de oposição de figura e fundo: o que uma traz ao primeiro plano é o que a outra toma como fundo.

Isso fica especialmente claro se abordamos as formas de transmissão do conhecimento empregadas por cada escola por meio de uma investigação de suas *técnicas do corpo* (Mauss, 2003). Desse ponto de vista, as duas escolas formulam e empregam diretrizes diferentes. Sentada na cadeira com os olhos fixos em uma tela ou página impressa, debatia-me para desenvolver as múltiplas habilidades psicofísicas de permanecer nessa posição e concentrar-me. Gingando, jogando com uma parceira, tocando e cantando, debatia-me para desenvolver as múltiplas habilidades psicofísicas que essas atividades requerem.

As formas de transmissão empregadas pela capoeira, tais como a oralidade, a observação (o *ensino de oitiva*) e a prática em conjunto, são comuns a outras escolas/instituições/ manifestações de matriz africana - as religiosidades, as musicalidades - cujas práticas pedagógicas, de produção e de transmissão de conhecimentos, dialogam de maneira fecunda com pedagogias-contrá-o-estado - e contra o adoecimento do sujeito colonizado. Makota Kidoiale (2020) sublinha essa potência *pedagógica*, que se converte em poderosos dispositivos de cura em um mundo branco adoecido, em cujo diagnóstico a autora refere a matriz epistemológica colonial hegemônica.

Uma possível abordagem das formas de produção e transmissão do conhecimento na capoeira angola enquanto potência de cura que passa pelas *técnicas do corpo* sempre esteve

²³ Com esta menção, pretendo sublinhar um dos aspectos do desconhecimento da academia brasileira em relação à África, que passa também pelo pequeno número de estudos africanistas, e nesse caso específico, da etnologia africanista. São muito raras as referências à antropologia ou às ciências sociais produzidas em África, seja qual for sua autodenominação disciplinar, e nem mesmo a produção euro-americana africanista era contemplada nos currículos da antropologia, a não ser raramente (excetuando-se os textos *clássicos* de antropólogos britânicos). Felizmente, a situação vem se modificando.

presente em minhas reflexões, tanto mais porque tal potência é enfatizada pelos mestres e praticantes em suas falas: parece constituir-se enquanto uma *categoria nativa* - a qual eu, enquanto angoleira, endosso.

Porém, minha especulação foi se constituindo em torno dos fundamentos epistemológicos a partir dos quais cada escola afirma sua especificidade e sua sofisticação: isto é, à qual *racionalidade* cada uma se refere; e se havia descrições abundantes a respeito da racionalidade ocidental, eu me perguntava a respeito da racionalidade que afirma que *o corpo é um sistema de razão* (Pastinha, 1960).

Acredito que o pendor para a reflexão filosófica manifesto pelos mestres com os quais estudei contribuiu para dar manutenção aos interesses que relato aqui. Mestre Pastinha manifesta esse pendor em seu manuscrito - sugestivamente intitulado *Quando as pernas fazem miserê: metafísica e prática da capoeira angola*, cujo trecho inicial diz o seguinte:²⁴

Meus Caros Amigos e Bons Capoeiristas.

Quereis mal a vida e a terra, e uma inconsciente inveja, e porque provoca astúcias conquista aos seus camaradas, ou a seu mestres para satisfazer o eu do conquistador, você mesmo se tiver conhecimento, diz consigo, é verdade porque eu vi; e vi com meus próprio olhos fulano fazer-se prevalecer de um camarada, de corpo fraco, mas ele é desperto e consciente, diz: Eu sem corpo inteiramente e nada mais. Amigos o corpo é um grande sistema de razão, por detrás de nossos pensamentos acha-se um Senhor poderoso, um sábio desconhecido; Corrijo-me as realidades, pela inversão natural da ordem lógica, transformando o passado em futuro. A capoeira no passado não era como hoje procurando os melhores conhecedores nas linhas em que já venho traçando, verifiquei minhas fase, falando em capoeira, nunca mais vi jogar com viola, porque? Há tocadores, mais, perdeu o amor a este esporte mudaram a ideia, e eu não perco minhas ideias, vou firme com os que me acompanham a vencer, vencer para não ser vencido a minha ideia, e ser perfeito em todo sentido fase, por fase, palavras por palavras; os meus amigos reparam-me e sabem que sou homem que não quero me deixar vencer pela idade, e mantenho em forma (Pastinha, 1960, p. 1-2).

Nesse breve trecho inicial, Pastinha explicita fundamentos metafísicos, epistemológicos, políticos, éticos, antropológicos, históricos, psicológicos, que a meu ver

²⁴ Fiz a transcrição do manuscrito, mantendo as seguintes características: pontuação original; emprego de letras maiúsculas e minúsculas original; emprego do singular e do plural original. Atualizei a ortografia de algumas palavras tais como "fase" (no original, "phase"), "detrás" (no original, "detráz"), sistema (no original, "systema"). Também suprimi a redução de algumas palavras, tais como "senhor" (no original, "Snr."). Os manuscritos encontram-se digitalizados e facilmente acessíveis na internet, disponibilizados em alguns sites. Os números de página que refiro estão manuscritas pelo próprio Pastinha no fac-símile.

testemunham o pendor filosófico - e além - de que falava; mas a razão pela qual cito o trecho completo é que gostaria de relatar um encontro singular que ocorreu quando eu já finalizava a escrita desta tese: folheando um livro, havia uma citação de Nietzsche, e fiquei surpresa pela semelhança com as palavras de Pastinha. Tratava-se de um dos discursos da primeira parte de *Assim Falou Zarathustra*, intitulado "Dos desprezadores do corpo". Achei melhor trazê-lo aqui na íntegra, para que se possa apreciar as *confluências* (Santos, 2015, p. 89) entre Nietzsche e Pastinha:

Dos desprezadores do corpo

Aos desprezadores do corpo desejo falar. Eles não devem aprender e ensinar diferentemente, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo — e, assim, emudecer.

“Corpo sou eu e alma” — assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?

Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.

“Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer — é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.

O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles.

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito.

O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu.

Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.

Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria?

Teu Si-mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos. “Que são para mim esses saltos e voos do pensamento?”, diz para si. “Um rodeio até minha meta. Eu sou a andadeira do Eu e o soprador dos seus conceitos.”

O Si-mesmo diz para o Eu: “Sente dor aqui!”. E esse sofre e reflete em como não mais sofrer — e justamente para isso deve pensar.

O Si-mesmo diz para o Eu: “Sente prazer aqui!”. E esse se alegra e reflete em como se alegrar mais — e justamente para isso deve pensar.

Aos desprezadores do corpo tenho algo a dizer. O fato de desprezarem constitui o seu prezar. O que foi que criou o prezar e o desprezar, o valor e a vontade?

O Si-mesmo criador criou para si o prezar e o desprezar, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade.

Ainda em vossa tolice e desprezo, vós, desprezadores do corpo, atendeis ao vosso Si-mesmo. Eu vos digo: vosso próprio Si-mesmo quer morrer e se afasta da vida.

Já não é capaz de fazer o que mais deseja: — criar para além de si. Isso é o que mais deseja, isso é todo o seu fervor.

Mas ficou tarde demais para isso: — então vosso Si-mesmo quer perecer, desprezadores do corpo!

Vosso Si-mesmo quer perecer, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não mais sois capazes de criar para além de vós.

E por isso vos irritais agora com a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar do vosso desprezo.

Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o super-homem!

Assim falou Zaratustra (Nietzsche, 2011, p. 31-32).

Não é meu propósito aqui me deter nas relações entre o pensamento de Pastinha e o de Nietzsche.²⁵ Por ora, desejo apenas indicar as confluências que há entre os dois, no que diz respeito a uma reflexão de cunho filosófico sobre *o corpo*, bem como enfatizar o exercício filosófico do mestre Pastinha, exercício que reconheço também nos citados mestres com os quais aprendi e convivi.²⁶

Em alguma medida, meu conhecimento em filosofia e em capoeira angola foi construído a partir dos exercícios de tradução de uma prática/teoria/metodologia a outra. Um dos aspectos que pretendi explicitar com o relato de meus percursos nesta introdução, foram

²⁵ Estudar os manuscritos de Pastinha é um projeto de pesquisa que já cultivo há muitos anos, e que pretendo levar adiante futuramente, investigando também essa relação com o pensamento nietzschiano. Uma tese de doutorado recente (*Maestrias de Mestre Pastinha: um intelectual da cidade gingada*, Acuna, 2017) debruça-se sobre o pensamento de Pastinha, mas não refere Nietzsche. Pode ser que alguém já tenha mencionado e refletido a respeito dessa confluência, mas não encontrei senão uma única e vaga referência: "(...) and 'the body is a great system of reason' [citando Pastinha], a statement that finds an intriguing resonance with Nietzsche's thought" (Rosa, 2015, sem numeração de página - não tive acesso ao livro, mas a algumas de suas páginas através da visualização parcialmente permitida em www.books.google.com.br. Trata-se da publicação *Brazilian Bodies and Their Choreographies of Identification: Swing Nation*, de Cristina F. Rosa, 2015).

²⁶ Do ponto de vista wagneriano - "somos todos antropólogos", trata-se também de um exercício antropológico.

algumas características *subjetivas* que incidiram nesse exercício, dentre as quais destaco a atenção às noções de corpo de matriz africana e às noções de corpo da filosofia acadêmica, a partir dessas escolas que habitei/ frequentei. O tema do corpo como um *sistema de razão*, para usar a expressão de Pastinha, consiste em uma questão que é mobilizada e discutida pela maior parte dos intelectuais e escolas, acadêmicos ou não, referidos nesta introdução - e como se verá, é um tema sempre presente na etnografia que analiso nesta tese.

Procurei indicar os *efeitos de campo* dessas experiências que retomei aqui, tendo em vista, como afirmo ao descrever no início o *momento etnográfico* na aula de filosofia, que o *momento da análise* perdura e incide no desenvolvimento da pesquisa aqui apresentada. No entanto, não realizei um esforço de sistematização específico em relação a esse *efeito de campo* - a não ser nesta introdução. Ao relatar a desistência do projeto de mestrado que poderia ter sido uma tentativa de sistematização ou de investigação desse *efeito de campo* - o contraste entre a capoeira angola e a filosofia acadêmica - afirmo que nenhum daqueles problemas elencados constituía a minha questão. Olhando para trás, creio que minha inquietação era encontrar linguagens conceituais que fornecessem ferramentas para não recair de maneira trivial em binarismos tais como corpo/ mente, tradicional/ contemporâneo, razão/ emoção, empirismo/ racionalismo, teoria/ prática, natureza/ cultura. A inquietação permanece, uma vez que o problema é da linguagem ontológica ocidental, e por meio *dessa linguagem* realizam-se os debates conceituais.

Um outro *efeito de campo* se refere ao trabalho de sistematização que realizei, e que apresento nesta tese, que tem uma continuidade com o que expus mais acima como as duas grandes questões que se colocaram ainda no período da graduação: me aprofundar nos fundamentos filosóficos das epistemologias de matriz africana, e dar continuidade a uma investigação conceitual sobre o corpo. Acredito que, mesmo se o campo em solo africano tivesse sido possível, essas duas questões apareceriam no resultado de minha pesquisa, por serem as questões que me *movem*, a partir das minhas experiências pessoais, e portanto direcionam em alguma medida as minhas reflexões.

A opção por cursar uma pós-graduação em antropologia, e não em filosofia, estava ligada ao fato de que a antropologia se mostrava mais receptiva que a filosofia em, justamente, "*fazer filosofia com outros povos dentro*" - pois a antropologia sempre foi, de alguma maneira, a tentativa de dar a conhecer outras filosofias e outros modos de vida:

E se a questão é saber o que importa na avaliação de uma filosofia — **sua capacidade de criar novos conceitos** —, então a antropologia, sem pretender substituir a filosofia,

não deixa de ser um poderoso instrumento filosófico, capaz de ampliar um pouco os horizontes tão etnocêntricos de nossa filosofia, e de nos livrar, de passagem, da antropologia dita 'filosófica'. Na definição vigorosa de Tim Ingold (1992:696), que é melhor deixar no original: "anthropology is philosophy with the people in". Por 'people', Ingold entende aqui os "ordinary people", as pessoas comuns (Ingold 1992:696); mas ele está também jogando com o significado de 'people' como 'povo', e mais ainda, como 'povos'. Uma filosofia com outros povos dentro, então: a possibilidade de uma atividade filosófica que mantenha uma relação com a não-filosofia — a vida — de outros povos do planeta, além de com a nossa própria. Não só as pessoas comuns, então, mas sobretudo os povos incomuns, aqueles que estão fora de nossa esfera de 'comunicação'. Se a filosofia 'real' abunda em selvagens imaginários, a geofilosofia visada pela antropologia faz uma filosofia 'imaginária' com selvagens reais (Viveiros de Castro, 2002, p. 127-128, grifo meu).

Nesta tese, procuro conhecer e explicitar as noções dogon, por meio de uma etnografia que tem características densas, e considero que dificilmente levariam a um caminho no qual fosse possível fazer um recorte mais fino, pois sua questão central (a noção dogon de "palavra") não se deixa reduzir, como veremos. O intuito de apresentar a noção de "palavra" dogon implicou também em contextualizar uma série de discursos, ou em discursar a respeito de uma série de contextos, e procurei fazer isso especialmente no capítulo 1 (*Sobre Etnologia e Linguagem*). Meu objetivo não foi refutar ou reinterpretar *Etnologia e Linguagem*, mas percorrer e revisitar várias vezes esse texto, considerado um marco para pensar o tema da linguagem, nas múltiplas questões que o tema suscita. O *objeto* que almejo é, sob vários pontos de vista, um objeto complexo, porque constituído de camadas de traduções. É certo que pretendi investigar o potencial que as noções dogon poderiam ter, senão de *criar novos conceitos* (Viveiros de Castro, *supra*),²⁷ de colocar em movimento e em novas perspectivas a reflexão sobre *o corpo como um sistema de razão* (Pastinha, 1960).

Tradução e analogia

²⁷ "Criar novos conceitos", aliás, seria a atividade filosófica por excelência, para aqueles (tais como Viveiros de Castro) que alinham-se à perspectiva deleuziana no que tange à resposta para a pergunta "*o que é a filosofia?*". Essa questão, que como já se viu, constitui uma das linhas de reflexão implícitas em minhas inquietações, me traz a recordação da maneira como um outro professor do curso de filosofia - dessa vez não me lembro qual - iniciou uma aula, contando uma anedota. Dizia ele que, a caminho da universidade em seu carro particular, fora deixar primeiramente a filha na escola, e a criança, vendo no banco do carro um texto cujo título era *O que é a filosofia?*, perguntou-lhe: "Papai, você é professor de filosofia, não é?" - "Sim" - "Mas então, porque até hoje você não sabe o que é a filosofia?"

Dizer que a prática antropológica é uma prática de tradução é acionar um sem-fim de autorreflexões antropológicas, que por sua vez acionam um sem-fim de referências, muitas delas artísticas e literárias, o que, de certo ponto de vista, lança a tentativa de enunciar um posicionamento a respeito da noção antropológica de tradução para muito além da discussão teórica e metodológica própria da antropologia.²⁸

Eu dizia que a escrita dessa introdução produziu em mim um "efeito de campo", no sentido de que tomei uma distância - um certo tipo de distância - do estudo que fiz nos capítulos 2, 3, 4 e 5 a respeito das noções dogon de pessoa, palavra e voz. Pode ser que isso fique mais claro para as leitoras e leitores, ao constatarem o tom diferente que emprego nesta introdução, e no restante da tese. Um certo distanciamento do meu texto-campo consistiu em uma autorreflexão que proporcionou a emergência de novas questões, as quais elenquei nesta introdução. Nesse sentido, o que esse *efeito de campo* revela são aspectos da *tradução* que efetivamente se concretizou - isto é, como esta tese se definiu, ao final.

Na tentativa de explicitar um pouco melhor o que entendo - ou como estou construindo meu entendimento - por *tradução antropológica*, proponho esboçar aqui um breve comentário, retomando um aspecto do conceito de *invenção* elaborado por Roy Wagner ao longo de *A invenção da cultura*. Observo que este autor começa a elaborá-lo - pois o livro inteiro se dedica a *criar* este conceito - a partir da afirmação de um efeito específico ocorrido na relação de um sujeito (um antropólogo) com uma situação/experiência que lhe é estrangeira, não familiar. Wagner afirma que o objeto de estudo (a situação não familiar) é "inventado", e inventado também pelo próprio efeito do ato de tomá-lo como um objeto de "estudo". Equipara, nesse sentido, a atividade do antropólogo à do cientista e do artista, enquanto simultaneamente estudiosos de seus objetos e inventores de seus objetos, e joga luz sobre a função do artista como "educador" (da *cultura*, é claro):

Um bom artista ou cientista se torna uma parte separada de sua cultura, que se desenvolve de modos inusitados, levando adiante suas ideias mediante transformações que outros talvez jamais experimentem. É por isso que os artistas podem ser chamados de "**educadores**": temos algo - **um desenvolvimento de nossos pensamentos** - a aprender com eles. E é por isso que vale a pena estudar outros povos, porque toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com nossa própria cultura (Wagner, 2015, p. 60-61, grifos meus, aspas do autor).

²⁸ Por meio de um olhar a respeito dos usos do termo "estilo", indico elementos que ajudam a pensar as relações conceituais criadas por esse trânsito de referências, brevemente no capítulo 1, e mais detidamente no capítulo 5.

Wagner inicia abordando um aspecto supostamente muito geral da atividade específica do antropólogo, que consiste em *pensar* a partir de uma situação/ experiência não familiar. O que diferencia o antropólogo seria o fato objetivo de que ele se dedica a essa atividade - assim como um cientista ou um artista diferenciam-se porque dedicam-se a atividades que também podem ter seu caráter comum, geral ou cotidiano reconhecido. O aspecto inventivo da atividade antropológica é explicitado ao mostrar que outras manifestações de conhecimento especializado - cientista, artista - nos oferecem, por meio de sua dedicação e consequente especialização, uma oportunidade de aprender. O que se aprende desses "educadores", então, é um "desenvolvimento de nossos pensamentos".

As noções de *invenção* e *convenção* de Roy Wagner articulam-se em uma "vertiginosa semiótica", como se expressou Viveiros de Castro a respeito, e não é meu propósito discuti-las aqui, mas tão somente indicar a possibilidade de aprendermos, com antropólogos, artistas ou cientistas, a "desenvolver nosso pensamento", ou, em outras palavras, a filosofar com outros povos, já que "toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria". O próprio Wagner, a meu ver, escreve *A invenção da cultura* com o intuito de proceder a um experimento (filosófico) com a sua (nossa) própria cultura, ao tentar explicitar uma ideia (filosófica) alheia, como expõe logo no prefácio:

A ideia de que o homem inventa suas próprias realidades não é nova; pode ser encontrada em filosofias tão diversas quanto o Mu'tazila do islã e os ensinamentos do budismo, assim como em muitos outros sistemas de pensamento bem menos formalizados. Talvez sempre tenha sido familiar ao homem. Entretanto, a perspectiva de apresentar essa ideia a uma antropologia e a uma cultura que tanto querem controlar suas realidades (como o fazem todas as culturas) é complicada (Wagner, 2015, p. 11).²⁹

²⁹ Observo que, se Roy Wagner inicia assim o prefácio - que abre o livro -, poucas páginas depois, na introdução, escreve: "[A respeito da] questão de como meus argumentos estão situados no domínio do discurso teórico (...) minha atitude foi a de evitar, analisar ou circunscrever esse eixo [idealista/ pragmático], em vez de tomar uma posição quanto a ele (...) este trabalho não é 'filosófico', e nem é filosofia" (Wagner, 2015, p. 22-23). Cúmplices, nós sabemos, inclusive pela indicação que o próprio Wagner nos dá ao utilizar aspas quando afirma que *este trabalho não é "filosófico"*, que ele se refere a um *modo de pensar*, ou de expor o pensamento, isto é, à questão de *como os seus argumentos estão situados no domínio do discurso teórico*. Entretanto, o fato de que seu livro situa-se no domínio do discurso teórico (e não estou apontando uma contradição), remete uma vez mais à questão enunciada pela criança, na anedota que contei em nota de pé de página pouco acima: "mas você não sabe até hoje o que é a filosofia?"

Um dos efeitos do desenvolvimento que Wagner dá a esta ideia - de que o homem inventa suas próprias realidades -³⁰ é o de explicar a dinâmica entre realidades (culturas) estranhas e familiares, ou melhor dizendo, entre o fenômeno do *estranhamento* e da *familiarização* (o efeito de campo), como

uma espécie de jogo, se quisermos - um jogo de fingir que as ideias e convenções de outros povos são as mesmas (num sentido mais ou menos geral) que as nossas para ver o que acontece quando "jogamos com" nossos próprios conceitos por intermédio das vidas e ações de outros. À medida que o antropólogo usa a noção de cultura para controlar suas experiências em campo, essas experiências, por sua vez, passam a controlar sua noção de cultura. Ele inventa "uma cultura" para as pessoas, e *elas* inventam "a cultura" para ele (Wagner, 2015, p. 57).

Essa passagem pode ser lida como uma descrição geral possível para o fenômeno da analogia, enquanto procedimento básico de pensamento, tal como é mais comumente empregado na prática antropológica. Wagner descreve esse procedimento como "jogos de fingir".³¹ Tais jogos requerem imaginação, criatividade, e controle - estamos próximos aqui da noção de equivocação controlada, enquanto "um conceito epistemológico que diz respeito a uma teoria da tradução, de como o antropólogo dá sentido ao material que ele está descrevendo nos termos de seu próprio aparelho conceitual, o qual deve ser afetado, deslocado e contaminado pelo aparelho conceitual alheio" (Viveiros de Castro, 2014, p. 158). Nos termos de Roy Wagner:

Não podemos usar analogias para revelar as idiosincrasias de outros estilos de vida sem aplicar estes últimos como "controles" na rearticulação de nosso próprio estilo de vida. O entendimento antropológico se torna um "investimento" de nossas ideias e de nosso modo de vida no sentido mais amplo possível, e os ganhos a serem obtidos têm, correspondentemente, implicações de longo alcance. A "Cultura" que vivenciamos é ameaçada, criticada, contra exemplificada pelas "culturas" que criamos, e vice-versa (Wagner, 2015, p. 58).

³⁰ A "realidade", nesse caso, é a cultura, em todas ou na maior parte das acepções dessa palavra empregadas, contestadas e discutidas por Wagner em *A invenção da cultura*, que são múltiplas, como explana Goldman (2011, p. 206-207).

³¹ "Jogos de fingir": a expressão me remeteu diretamente à capoeira, visto que sua principal atividade é descrita precisamente nesses termos: "jogar capoeira", jogo no qual o caráter "fingidor" é notório. O "jogo" é uma categoria nativa, uma noção-chave utilizada pelos capoeiristas para pensar todas as relações sociais, por meio de procedimentos analógicos, como indica o provérbio: "a roda de capoeira é o mundo".

Chegando a campo: traduções em *Etnologia e Linguagem*

Passo agora a uma apresentação sucinta dos objetivos desta tese, que são múltiplos. *Etnologia e Linguagem* abriu-me um leque amplo de possibilidades, e em primeiro lugar, a possibilidade de conhecer uma das vertentes da *etnologia africanista*. Meu percurso "em campo" - em meu texto-campo - foi marcado, inicialmente, por um *reconhecimento do terreno*, o que me levou a realizar uma espécie de cartografia das questões que essa etnografia coloca.

Pesquisas que têm por objeto uma obra específica em geral situam-se na perspectiva de uma história das ideias. Esse não foi meu objetivo, mas de outra parte é preciso reconhecer que não foi possível deixar de fazer referência a essa perspectiva. Foi necessário, no sentido de *reconhecer o terreno*, que eu conhecesse a inserção e os contextos dessa pesquisa, e além disso, é necessário apresentar os debates que se constituem em torno de um estudo. Sublinho uma razão complementar que justifica essa apresentação, feita no **capítulo 1**: um dos objetivos desta tese é apresentar *Etnologia e Linguagem* ao público brasileiro. Dada a pouca difusão dessa etnografia e da escola griauliana no Brasil, considere-se que seu contexto de produção necessitava ser minimamente traçado, e da mesma maneira, apresentar também a autora Geneviève Calame-Griaule, sua trajetória e suas publicações.³²

Uma vez que *Etnologia e Linguagem* constituiu-se enquanto referência nos estudos ditos etnolinguísticos, é importante mencionar que procuro extrair as consequências do enfoque propriamente etnológico, e não a abordagem etnolinguística, pela qual essa etnografia ficou mais amplamente conhecida e reconhecida, isto é, no sentido da sua contribuição em propor metodologias de pesquisa na interface entre linguística e etnologia. Essa característica da etnografia será detalhada no capítulo 1, seguida de uma amostra dos debates que se fizeram sobre a obra de Marcel Griaule e da escola griauliana, com o intuito de mostrar a dimensão desse debate e algumas de suas implicações. Isso porque a discussão a respeito da chamada "escola de [Marcel] Griaule" incide nas possibilidades de uma leitura de *Etnologia e Linguagem* que procure mostrar sua contribuição propriamente etnológica, o objetivo principal desta tese.

Assim, embora essa seja uma pesquisa que debruçou-se sobre um texto específico, e embora eu apresente no capítulo 1 uma narrativa que tem elementos comuns às narrativas que

³² O fato de que *Etnologia e Linguagem* seja uma etnografia pouco lida no Brasil e ainda não incorporada à bibliografia etnológica no ensino de antropologia foi estimulante, mas também levantou uma questão que considero relevante, embora não tenha a pretensão de respondê-la: porque essa etnografia foi pouco lida no Brasil? Volto a mencionar essa questão no Capítulo 5, indicando algumas pistas que podem ajudar a pensá-la.

debruçam-se sobre *autora e obra* (e sua "escola"), minha proposta não foi fazer uma *história das ideias* antropológicas. A ênfase em explorar a contribuição etnológica da etnografia resulta na apresentação da obra e de seu contexto que intento fazer às leitoras e leitores brasileiros, e também no apontamento de algumas questões que podem ser debatidas atualmente a partir dessa etnografia, na perspectiva da teoria antropológica, e em especial, nas temáticas relacionadas às noções de pessoa, corpo e linguagem ("palavra").

Os **capítulos 2, 3 e 4** constituem um bloco. Neles, o intento foi adentrar o mundo dogon a partir de *Etnologia e Linguagem*. O objetivo foi conhecer, compreender e expor fundamentalmente a noção de palavra dogon, e outras a ela vinculadas, especialmente as noções de pessoa, corpo e voz. No Apêndice ao fim da tese, trago um **Glossário** com a maior parte dos termos em dogon, bem como mais alguns termos e expressões empregados por Calame-Griaule, cuja explicitação adicional me pareceu constituir um apoio bem vindo para aqueles não familiarizados com o texto de *Etnologia e Linguagem* ou com a etnografia dogon. A opção por apresentar esse glossário teve também o objetivo de diminuir o número de notas de pé de página, bem como a repetição de referências em notas, e a conseqüente interrupção no fluxo da leitura. Por vezes, remeto os leitores e leitoras ao glossário, mas indico que ele seja consultado sempre que houver necessidade.

No **Capítulo 5**, a partir das noções discutidas nos capítulos 2, 3 e 4, indico conexões parciais com figuras conceituais trabalhadas mais contemporaneamente nas teorias antropológicas, e faço algumas considerações provisórias que, por força do hábito, chamamos de considerações *finais*.

Capítulo 1 - Sobre *Etnologia e linguagem: a palavra do povo dogon* (Geneviève Calame-Griaule, 1965)

Este capítulo consiste em uma apresentação do meu texto-campo. Início apresentando brevemente a autora da etnografia. Faço uma primeira aproximação ao texto e à literatura etnográfica sobre os Dogon, e em seguida passo à explicitação de alguns contextos nos quais *Etnologia e Linguagem* está implicada: sua recepção acadêmica, as controvérsias em torno de Marcel Griaule e as análises de Mary Douglas e Victor Turner a respeito desse estudo.

Meu objetivo é *contextualizar* a etnografia, não apenas no sentido mais comum, ao apresentar algumas informações históricas básicas e sua recepção acadêmica. Há um conjunto de razões para nos deter um pouco mais nas controvérsias relacionadas a Marcel Griaule, além dos múltiplos vínculos de *Etnologia e Linguagem* à escola griauliana - teóricos, metodológicos, pessoais, históricos - ainda que Calame-Griaule tenha apresentado contribuições originais e consistentes que diferenciam *Etnologia e Linguagem* da escola griauliana, especialmente no aspecto metodológico, tanto do ponto de vista da etnologia, quanto do ponto de vista da etnolinguística.

As reflexões sobre a escola griauliana e sobre seu líder e protagonista apresentaram-se como um mote que possibilita compor relações com outros debates. Inspiro-me nos procedimentos experimentados por Marilyn Strathern em *Fora de Contexto - as ficções persuasivas da antropologia* (2014 [1986]), cuja proposta consiste em percorrer os *contextos* envolvidos em torno de James Frazer (o autor, a obra, sua posição na história da disciplina, sua ficção, seu estilo de escrita, os usos e avaliações de sua abordagem, dentre outros). Strathern indaga-se sobre qual leitura se fez, e qual leitura podia/ pode ser feita da obra de Frazer. Experimentei, então, me deter um pouco mais nas controvérsias em torno de Marcel Griaule. De qualquer maneira, esse movimento foi impulsionado pelo próprio texto-campo, isto é, na medida em que *as escritas antropológicas* (a etnografia, *Etnologia e Linguagem*, e o conjunto de comentários que a referem) enunciam a escola griauliana como um contexto determinante para esse texto.

Além disso, os *contextos* do próprio texto de Strathern (*Fora de contexto*) constituem um horizonte para os debates que procuro apresentar neste capítulo - isto é, os debates colocados em relação, por Strathern, nas questões abordadas em *Fora de contexto*, em

especial aquelas implicadas na crise da representação na antropologia. Penso que tanto a escola griauliana, quanto a obra de Marcel Griaule, quanto *Etnologia e Linguagem* podem ser repensadas e atualizadas a partir das questões levantadas por esses debates, notadamente por uma reflexão a respeito das razões pelas quais um texto etnográfico, assumido enquanto uma *ficção*, torna-se uma ficção *persuasiva*. Para isso, na pista de Strathern, é preciso olhar para a "efetividade do ponto de vista, a maneira como uma ideia foi implementada" (Strathern, 2014, p. 164).

Nota sobre a tradução e as referências a *Etnologia e Linguagem*

Todas as traduções do texto de *Etnologia e Linguagem* são minhas, a partir do cotejamento do texto da terceira edição francesa (2009) e da edição espanhola (1982). Contudo, referenciei as páginas da edição espanhola (1982). Referenciar as páginas da edição francesa de 2009 atenderia melhor ao rigor acadêmico, pois trata-se da redação original em sua última edição (revisada porém não modificada), mas tornaria a consulta inviável para o público brasileiro. Além do idioma espanhol ser mais acessível ao leitor falante de português do que o francês, existe acesso à edição espanhola, integralmente disponível na internet.³³ Para ter acesso à edição francesa de 2009, seria necessário importar o livro, que não é vendido no Brasil, e ao que me consta, ainda não foi comprado por nenhuma biblioteca pública brasileira. Dessa forma, considero que a referência à paginação original constituiria um rigor inócuo e que impossibilitaria o acesso ao texto.

Quem é Geneviève Calame-Griaule: breve apresentação ³⁴

Geneviève Calame-Griaule (1924-2013) foi a primogênita das três filhas de Marcel Griaule. Quando tinha seis anos, Marcel Griaule partiu para a famosa expedição Dakar-Djibuti (1931-1933); desde criança, seu pai incentivou-a a estudar e a acompanhá-lo futuramente em suas viagens. Em 1946, aos vinte e um anos, depois de obter um diploma em Letras Clássicas, ela partiu para sua primeira viagem de campo junto aos Dogon, de cunho

³³ *Etnología y Lenguaje: la palabra del pueblo Dogon* (Madri, 1982) está disponível em fac-símile no site "Internet Archive" (<http://archive.org>), projeto iniciado em 1996, que disponibiliza um grande número de documentos multimídia com acesso aberto. Essa edição espanhola (1982) pode ser acessada e baixada no seguinte endereço: (<https://archive.org/details/CALAMEGenevieve.EtnologiaYLenguajeLaPalabraDelPuebloDogonLibre>).

³⁴ Algumas das informações aqui apresentadas estão reunidas no artigo "*Geneviève Calame-Griaule (1924-2013)*", de Éric Jolly (2015).

exclusivamente linguístico. Estudou variantes da língua dogon e foi a primeira a produzir uma descrição sistemática de sua gramática.

Em 1951, publica seu primeiro artigo: "*Le vêtement dogon, confection et usage*". Em 1954 ela recebe em Paris o dogon Koguem Dolo³⁵, principal intérprete de Marcel Griaule, com o qual trabalha sobre os dados recolhidos na sua primeira viagem no ano de 1946, e na tradução da conhecida narrativa da lebre e da hiena.³⁶ Publica "*Ésotérisme et fabulation au Soudan*", trabalho que segue as ideias de Marcel Griaule em torno de uma cosmogonia fundadora, baseado em análises das narrativas mitológicas presentes no abundante material recolhido por ela mesma e por outros pesquisadores ligados a Marcel Griaule.

Ainda neste mesmo ano de 1954, Calame-Griaule retorna aos Dogon na companhia de Marcel Griaule, e investiga as concepções míticas, simbólicas e representações gráficas da palavra dogon. Essa segunda viagem teria fornecido grande parte dos dados que possibilitaram a escrita de *Etnologia e Linguagem*.

Marcel Griaule morre dois anos depois, em 1956, e Calame-Griaule volta aos Dogon (hospedando-se e trabalhando em *Sangha*, uma das principais aldeias do território dogon, mas também junto a outros povos ao longo do Rio Níger) em 1956-1957, em 1958 e em 1960, na companhia do músico violinista Blaise Calame. Um dos principais objetivos do casal de pesquisadores (os dois se casaram em 1952), que dispunha de um barco e equipamentos para gravação, era fazer registros musicais e estudar as relações entre palavra e música. Essas viagens antecederam a escrita de *Etnologia e Linguagem* (1965).

Entre 1954 e 1964, frequenta as aulas de Émile Benveniste, e entre 1963 e 1966, as de André Martinet, que influenciam seus estudos, nas palavras de Éric Jolly:

(...) o primeiro, insistindo sobre o papel "da subjetividade da linguagem" e sobre a implicação dos fatos linguísticos no conjunto das atividades humanas (Benveniste

³⁵ Sobre Koguem, escreve Calame-Griaule: "Koguem, da mesma idade que Amadigné [um dos principais interlocutores de Calame-Griaule em *Etnologia e Linguagem*] tinha uns trinta anos em 1946. Fez carreira militar (naquela época era sargento). Apesar de seus numerosos deslocamentos e viagens (participou da guerra da Indochina onde lhe fizeram prisioneiro durante algum tempo), conservou grande apego pela tradição dogon. Foi durante muitos anos um amigo fiel, intérprete e informante dos membros das missões Griaule" (1982, p. 321, nota 103). Koguem foi o intérprete das entrevistas dadas por Ogotemmêli a Marcel Griaule, que deram origem ao livro *Dieu d'eau*.

³⁶ Alguns anos depois, Calame-Griaule publica um artigo em coautoria com Z. Ligers, "*L'homme-hyène dans la tradition soudanaise*" (1961), no qual encontra-se uma análise de outra narrativa, "Homem-hiena", personagem de numerosos contos populares do Médio Níger, dentre os quais autor e autora selecionam doze variações para a análise. Calame-Griaule afirma que a hiena é uma "representante privilegiada da Raposa [consultar glossário] em um grande número de narrativas, nas quais ela se opõe a um animal apresentado como um modelo de inteligência e de destreza: a lebre" (Calame-Griaule e Ligers, 1961, p. 112). Para a autora, essas duas personagens, lebre e hiena, pertencem a um ciclo muito popular na África Ocidental (1961, p. 101).

1966); o segundo, destacando a função de comunicação dos gestos, tons, prosódia e estilística (Martinet, 1960) (Jolly 2015, p. 11).

Entre 1960 e 1964, ela frequenta também as aulas de Claude Lévi-Strauss, que conferem-lhe o aporte da análise estrutural e a ênfase nas oposições binárias as quais balizam sua leitura da visão de mundo dogon. Outras influências importantes são os estudos de Marcel Granet (*La pensée chinoise*, 1934), Maurice Leenhardt (*Do Kamo*, 1947) e Marcel Cohen (*Pour une sociologie du langage*, 1956).

Em 1965, dezenove anos após sua primeira estadia entre os Dogon, Calame-Griaule publica *Etnologia e Linguagem*, resultado de sua tese de doutorado; em 1968, publica o *Dicionário Dogon – Dialeto toro*, como tese secundária.

Depois da publicação, ela retorna aos Dogon mais quatro vezes, em 1967, 1969, 1970 e 1983. Colabora com Germaine Dieterlen e Jean Rouch na tradução da língua do *sígi*, sem que seus trabalhos tenham sido publicados; trabalhos estes que corroboram as pesquisas e o trabalho anterior de Michel Leiris (1948)³⁷. Além disso, continua a pesquisar as narrativas, registrando e publicando suas análises, que aproximam-se cada vez mais da análise estrutural de Lévi-Strauss.

Em 1970, Calame-Griaule publica um conto dogon descrevendo minuciosamente os procedimentos empregados pelo contador e inaugura um campo de análise, ao qual se dedicará nos anos seguintes: a análise do gestual dos contadores ("*Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines*"). Em 1977 publica um artigo com os resultados de sua pesquisa sobre o gestual de contadores Tuareg ("*Pour une étude des gestes narratifs*").

Entre 1967 e 1987, ministra cursos de etnolinguística e literatura oral, e orienta diversos pesquisadores no período.

Em 2008 publica o artigo "*Dites-le avec des gestes: comment étudier la gestuelle des conteurs?*", com uma extensa análise, sistematizando suas proposições a respeito do estudo do gestual dos narradores. Aos oitenta e cinco anos, em 2009, faz sua última publicação

³⁷ Leiris, 1948: "*La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français)*". *Sígi sò*, a língua secreta dos Dogon, foi o tema desse estudo de Leiris. Trata-se de uma língua "da sociedade dos homens, que 'para os Dogon de Sanga, é a formação que reúne, em relação ao conjunto das mulheres e das crianças, o conjunto dos homens pertencentes às distintas famílias agnáticas que constituem a comunidade aldeã' (Leiris 1948 [apud Calame-Griaule 1982]). Estão excluídos dessa sociedade as mulheres, as crianças, os meninos ainda não circuncidados, o Hogon e os sacerdotes totêmicos (uma vez que seu caráter essencialmente 'vivo' os exclui dos ritos funerários). Os meninos são iniciados na língua do *sígi* quando são circuncidados, geralmente por ocasião de um *dáma*" (Calame-Griaule, 1982, p. 485). Para *sígi*, *sígi sò*, *Hogon*, *dáma*, consultar glossário.

escrita: um pequeno prefácio para a terceira edição de *Etnologia e Linguagem*, no qual ela faz um balanço do campo e dos temas de estudos inaugurados pela sua pesquisa.

Etnologia e Linguagem: primeira aproximação

Nesta seção o objetivo é apresentar brevemente *Etnologia e Linguagem* a partir de um olhar mais atual, que incorpora críticas e debates feitos ao longo dos anos, para o que seguirei a apreciação crítica de Éric Jolly (2013, 2015),³⁸ que oferece uma análise abrangente, contemplando a quase totalidade das questões colocadas pelos demais pesquisadores consultados.

A primeira edição de *Etnologia e Linguagem* foi publicada em 1965, com duas reedições, em 1987 e em 2009, além das traduções para o espanhol (1982) e para o inglês (1986). A última edição francesa (2009) traz três importantes textos introdutórios. O primeiro, a republicação de um prefácio de Dell Hymes à edição em língua inglesa de 1986. Os outros dois textos são da autora: um posfácio à segunda edição francesa de 1987, e um prefácio à terceira edição de 2009.

Para Jolly (2013), uma apresentação do conjunto da obra seria redundante depois de uma quinzena de resenhas publicadas desde então - algumas das quais comentarei adiante, já que a redundância identificada por Jolly não se aplica às publicações em língua portuguesa. Pouco referenciado no Brasil, este estudo é considerado fundador da etnolinguística, ocupando assim, segundo Jolly, um *lugar singular na etnologia francesa*. Os termos que denominam o campo de estudos *etnolinguísticos* variaram ao longo do tempo. Ainda em 1978, em um texto intitulado "*Maurice Leenhardt, pionnier de l'ethnolinguistique*", Calame-Griaule dizia que

Depois de alguns anos, a etnolinguística está na moda na França. Sob etiquetas diversas, signo da dispersão das pesquisas (etnolinguística, sociolinguística, antropologia linguística, linguística antropológica, e muitas outras), estudam-se as relações entre linguagem, cultura e sociedade (Calame-Griaule, 1978, p. 43).

³⁸ Éric Jolly pesquisou entre os Dogon para sua tese de doutorado publicada em 2004, "*Boire avec esprit: bière de mil et société dogon*". É também pesquisador da história da etnologia e dos arquivos etnográficos. Organizou em 2015 uma volumosa edição dos *Cahiers Dakar-Djibouti* (Marcel Griaule, Michel Leiris, Deborah Lifchitz, Éric Lutten, Jean Mouchet, Gaston-Louis Roux et André Schaeffner), dentre outras publicações sobre os perfis, os estudos e os arquivos destes e de outros etnólogos franceses. Atualmente (2020) é diretor do IMAF (*Institut des mondes africains*), instituto de pesquisa interdisciplinar (história antiga e contemporânea, antropologia, ciência política, arqueologia) cujo trabalho contempla grande parte do continente africano, criado em 2014 pela fusão de três laboratórios de pesquisa: o *Centre d'études des mondes africains* (CEMAf), o *Centre d'études africaines* (CEAf) e o *Centre d'histoire sociale de l'islam méditerranéen* (CHSIM) (fonte: <http://imaf.cnrs.fr/>).

A influência de *Etnologia e Linguagem* no campo da etnolinguística é bem estabelecida, reconhecida na França - e alhures - como um estudo fundador desse campo de estudos. Segundo a percepção da própria Geneviève Calame-Griaule, a etnolinguística desenvolvera-se lenta mas progressivamente, entre a publicação da primeira (1965) e da última (2009) edição de *Etnologia e Linguagem*. No prefácio à edição de 2009, ela menciona algumas pesquisas pioneiras na década de 1970, enfatizando especialmente as teses dos pesquisadores africanos Georges Guédou entre os Fon do Benin e Raphael Ndiaye entre os Serer do Senegal, que voltaram-se para o estudo de temas da etnolinguística, orientados por ela mesma.³⁹

A respeito da constituição da etnolinguística enquanto campo de estudos, é interessante mencionar o surgimento simultâneo, nos Estados Unidos, de um programa de pesquisa semelhante ao proposto por Calame-Griaule em *Etnologia e Linguagem*. A publicação *The Ethnography of Communication* (1964), coletânea organizada por Gumpertz e Hymes, constitui-se retrospectivamente um marco dessa linha de pesquisa nos Estados Unidos, de forma semelhante a *Etnologia e Linguagem*, na França.

Calame-Griaule refere essa emergência simultânea - e sem que soubessem da existência um do outro - em 1986, no posfácio à edição em língua inglesa de *Etnologia e Linguagem* (*Words and the Dogon world*, 1986). Nesse posfácio, a autora faz um balanço das pesquisas sobre a noção de palavra nas sociedades africanas, e sobre a constituição da etnolinguística como um campo de estudos. Dell Hymes é o autor do prefácio de *Words and the Dogon world*, no entanto, não encontrei quaisquer tentativas de debate teórico por parte de Calame-Griaule com essa escola, além do reconhecimento mútuo entre Hymes e ela, e a troca de amabilidades encenada nos citados prefácio (Hymes, 1986) e posfácio (Calame-Griaule, 1986).

No posfácio de 1986, Calame-Griaule afirma que naquela altura já era possível falar em uma *noção de palavra africana*, embasando-se nos elementos recorrentes nas pesquisas realizadas até então. Vinte e três anos depois, o campo de estudos da palavra africana teria se consolidado. No prefácio à edição de 2009, Calame-Griaule comenta as publicações sobre a antropologia da palavra e a literatura oral, essencialmente aquelas conduzidas em África, no

³⁹ Em que pesem as singularidades de cada contexto acadêmico e etnográfico, é interessante apontar aqui que tais pesquisas foram conduzidas por *pesquisadores nativos*, perfazendo então uma *autoantropologia*, e enfatizadas por Calame-Griaule justamente por esse caráter. Tendo sido conduzidas na década de 1970, pode-se considerar então que a concretização de estudos antropológicos conduzidos por pesquisadores nativos, fenômeno relativamente recente, por exemplo, no contexto da etnologia indígena brasileira, já ocorria décadas antes, no contexto etnográfico da etnolinguística francesa.

período transcorrido entre os anos 1980 e 2009, constatando a importância crescente deste campo de estudos.⁴⁰

Além de reafirmar esse *lugar singular na etnologia francesa* ocupado por *Etnologia e Linguagem*, no contexto da etnolinguística, Éric Jolly (2013) discorre sobre alguns aspectos a respeito da constituição da etnografia, como a presença de Marcel Griaule nas primeiras viagens a campo que precederam a escrita de *Etnologia e Linguagem*: a primeira em 1946, exclusivamente linguística, fora feita sob a direção de seu pai - que falece em 1956 - e as posteriores com os mesmos intérpretes e interlocutores principais (entre 1954 e 1960). A publicação da etnografia se dá em 1965, mesmo ano da publicação do póstumo *Le Renard Pâle*, de Marcel Griaule em coautoria com Germaine Dieterlen. O tema da palavra já havia sido trabalhado por ele, a partir das narrativas mitológicas de Ogotêmmeli, em *Dieu d'eau* (1948).⁴¹

Jolly afirma que os trabalhos da escola de Griaule alimentam as duas primeiras partes de *Etnologia e Linguagem*, em particular aquela relacionada à mitologia. A estas informações, Calame-Griaule teria acrescentado as correspondências simbólicas, as classificações, os componentes da pessoa, os níveis de saber e as representações gráficas dos Dogon, dando-lhes, não obstante, uma interpretação psicológica e estrutural, influenciada pela psicanálise e por Lévi-Strauss.

Depois da publicação de *Etnologia e Linguagem*, Calame-Griaule não voltaria a desenvolver os temas trabalhados por seu pai: cosmogonia, pinturas e signos gráficos, taxonomias. Quanto aos quadros de correspondências simbólicas apresentados na segunda parte, alvo de críticas constantes, Jolly pontua que ela não os apresenta como dados fixos, mas como modelos da forma como os Dogon estabelecem as correspondências entre as categorias. Assim, as duas primeiras partes de *Etnologia e Linguagem*, mais pareadas com o trabalho de Marcel Griaule, seriam, por isso mesmo, as menos convincentes – à exceção, pontua ele, das análises semânticas sobre a noção de palavra e do capítulo sobre as representações populares da produção de palavras.

⁴⁰ No prefácio à edição de 2009, Calame-Griaule cita novamente o reconhecimento do seu trabalho por parte do "fundador da etnolinguística americana" (2009: iv), mas novamente, sem fazer menção a um possível diálogo entre os estudos norte-americanos e os estudos franceses. Nesse texto, a bibliografia comentada pela autora consiste inteiramente em publicações em língua francesa e publicadas na França, à exceção de duas publicações, uma de Louvain (Bélgica) e outra de Cologne (Alemanha). As razões para que o campo de estudos da etnolinguística, e mais especificamente, em torno da noção de palavra africana, seja apresentado e comentado por Calame-Griaule dessa maneira restrita poderiam ser melhor discutidas, mas não é meu propósito aqui tratar da escola norte-americana de etnolinguística, da etnografia da comunicação ou da antropologia da palavra.

⁴¹ *Le Renard Pâle* e *Dieu d'eau* são as duas publicações mais famosas de Marcel Griaule (a primeira em coautoria com Germaine Dieterlen). Há um pequeno comentário a respeito desses dois livros no Glossário.

Jolly avalia que a terceira parte da etnografia, “A Palavra vivida”, é de longe a mais importante do estudo, e também a mais original e a mais representativa da obra de Calame-Griaule. Desse ponto de vista, *Etnologia e Linguagem* poderia ser considerada o oposto de *Le Renard Pâle*, na medida em que traz dados etnográficos importantes que teriam permanecido pertinentes, meio século depois.

Calame-Griaule teria tido ainda o mérito de recolher contos e outros textos orais que partiam da realidade observada e registravam as mudanças em curso, ao mesmo tempo que seu pai estava às voltas com uma mitologia e uma cosmogonia Dogon imutáveis e multisseculares (Jolly 2015, p. 8).

Para além dessa observação de Jolly quanto à maior pertinência do que se apresenta na terceira parte do livro, em minha leitura considero que Calame-Griaule não fez essa divisão de forma tão evidente na escrita do seu texto. Pode-se encontrar dados importantes oriundos de sua observação direta - "das situações da vida cotidiana", como nota também Mihaela Bacou (2013) - também nas duas primeiras partes da etnografia, que integra em muitos momentos análise sincrônica e diacrônica. Nas descrições dos desenhos das "modalidades das palavras"⁴², por exemplo, encontram-se descrições dos modos de fazer rituais e das relações sociais atualizadas por eles.

A característica mais notável nesse procedimento - na escrita da autora e na leitura que proponho fazer deste estudo hoje - é o rigor com que segue seu objetivo inicial de submeter toda a forma da escrita ao propósito de analisar a palavra, e como isso resulta em uma organização do texto que não privilegia a descrição de um ritual, ou de uma única performance, ou uma apresentação da organização social ou da cosmologia, nos moldes e formatos mais comumente encontrados nas narrativas etnográficas; antes, sua descrição submete cada uma dessas vigas-mestras do pensamento etnológico à concepção de palavra, fazendo da sua hipótese fundamental - a importância da palavra para os Dogon - uma matriz que dirige e orienta a narrativa e a apresentação do texto.

Por isso, sugiro, como outras autoras, tais como Mary Douglas (1967, 1968) e Nadia Farage (1991), a necessidade de pontuar que a extensa etnografia dificilmente pode ser captada de forma sintética. *Etnologia e Linguagem* oferece seu melhor, afirmam essas autoras, quando lida na perspectiva de um mergulho profundo nas tramas complexas que a compõem.

A leitura de Éric Jolly destaca também suas qualidades em mostrar uma sociedade dinâmica, com conflitos e individualidades, diferente da imagem dos Dogon atribuída à escola

⁴² Para as *modalidades da palavra*, consultar o Glossário no fim da tese.

de Griaule, de uma tradição pura, de uma sociedade sem conflitos. Jolly observa que somente "a política" estaria ausente na abordagem de Calame-Griaule da palavra dogon, lembrando-nos, no entanto, que essa dimensão aparecera como objeto de estudo na etnolinguística somente depois dos anos 1970, na França. *Etnologia e Linguagem* apresentaria, então, uma outra visão dos Dogon, comparada a outras etnografias da escola de Griaule.

Essa avaliação corrobora os pareceres de Mary Douglas (1967, 1968) e de Victor Turner (2008 [1968]), através do debate que fazem com a escola africanista britânica - e que abordarei mais à frente -, na medida em que reconhecem em alguma medida a impossibilidade de Calame-Griaule ter tratado de "questões políticas" àquela altura. Ao mesmo tempo, apontam sua perspicácia em mencionar aspectos relacionados com uma abordagem antropológica "à britânica", quando a etnóloga constata dinamismo, conflitos e individualidades.

Jolly ressalta, por fim, a influência duradoura de *Etnologia e Linguagem*, diferentemente dos trabalhos da escola de Griaule, como referência fundamental para as pesquisas francesas, e africanistas em geral, cujas investigações estejam relacionadas às linguagens e às literaturas, em pesquisas concernentes ou não aos Dogon.

Nota sobre a etnografia Dogon

Contextualizar adequadamente a etnografia Dogon seria tarefa para uma vida inteira. A pesquisadora brasileira Cláudia Neiva de Mattos, em um levantamento bibliográfico realizado nas bibliotecas francesas (em Paris) para sua pesquisa sobre cantos femininos Dogon, afirma que "Os Dogon são um dos povos da África Ocidental que mais pesquisas suscitou. A bibliografia direta e indireta (sobre os Dogon e sobre Marcel Griaule), francesa em sua grande maioria, chega a mais de mil títulos" (Mattos, 2005, p. 144).

Até onde pude apurar, a missão Dakar-Djibuti (1931-1933) foi inaugural do ponto de vista do registro etnográfico academicamente orientado⁴³. Em 1935, Denise Paulme publica *Organization sociale des Dogon*, e neste mesmo ano Marcel Griaule publica, dentre outros, "*Au pays fabuleux des Dogons*" e "*Le curieux totémisme des Dogons de Sanga*". Sua tese de

⁴³ Segundo Mattos, "Era um mundo até então praticamente desconhecido para os europeus, cuja informação sobre os Dogon resumia-se basicamente a dois relatos, escritos por oficiais do exército colonial: '*Le Plateau central nigérien*', de L. Desplagnes, publicado em 1907; e '*Notes sur les Montagnards Habé des cercles de Bandiagara et de Hombori (Soudan français)*', de R. Arnaud, em 1921. Nesses relatos, o povo da falésia ainda era denominado pelo termo fula, Habé" (Mattos, 2005, p. 146). A autora afirma ter baseado-se "fartamente" em Ciarcia, 2003 ("*De la mémoire ethnographique: l'exotisme du Pays Dogon*") para esta e outras referências, as quais verifiquei terem sido revisitadas e aprofundadas em Ciarcia, 2010 ("*L'ethnologue en pays dogon: Un masque du patrimoine?*").

doutorado, *Masques Dogon*, viria a público três anos depois, em 1938.⁴⁴ E dez anos mais tarde, em 1948, Marcel Griaule publicaria seu livro mais conhecido, o controverso *Dieu d'eau – Entretiens avec Ogotêmmeli*.

Haviam passado, portanto, cerca de trinta anos (1935-1965) desde as primeiras publicações acadêmicas sobre os Dogon, até que Calame-Griaule pudesse, em 1965, afirmar na introdução de *Etnologia e Linguagem* que os Dogon eram "fartamente conhecidos etnograficamente". Ela cita o trabalho de Palau-Marti (*Les Dogon*, 1957), onde se poderia encontrar "uma bibliografia metódica".⁴⁵

Há certo consenso na afirmação de que as etnógrafas e etnógrafos franceses ligadas a Marcel Griaule tenham realizado, em conjunto, o trabalho de campo mais longo já dedicado a um único povo (por exemplo, Sutton, 1987, p. 267). Até a publicação de *Etnologia e Linguagem*, os estudos sobre os Dogon tinham sido majoritariamente realizados por pesquisadores da chamada "escola" de Marcel Griaule, ou por pessoas que fizeram parte de suas *missões* – tais como as nomeavam os franceses.

Os estudos de Marcel Griaule e das pesquisadoras e pesquisadores ligados a ele não foram traduzidos para o português. A etnografia francesa é pouco abordada nos currículos do ensino de antropologia e nos estudos produzidos no Brasil (Grossi *et al.*, 2006, p. 17-21), e menos ainda, a etnografia africanista francesa, assim como os debates onde ela viceja, nos quais tomam parte os estudos africanistas norte-americano, holandês, britânico, dentre outros. Essa é uma das razões pelas quais apresento um viés desse debate, ao discutir o artigo de Van Beek na seção "A controvérsia em torno de Marcel Griaule".

Uma contextualização maior do debate em torno da escola griauliana seria interessante, também, do ponto de vista etnográfico, uma vez que a base etnográfica (a etnografia dogon) à qual Calame-Griaule se refere e com a qual discute em *Etnologia e Linguagem* consiste quase que exclusivamente dos estudos feitos por pesquisadores associados à "escola". Isso exigiria um espaço excessivo, pois o debate prolonga-se, e há uma farta bibliografia a respeito.

Além disso, apesar de *Etnologia e Linguagem* ser considerada uma etnografia da "escola de Griaule", tem características que a diferenciam de outros trabalhos da escola.

⁴⁴ Para uma bibliografia completa dos trabalhos de Marcel Griaule, consultar Jolly, 2001: "*Marcel Griaule, ethnologue: La construction d'une discipline (1925-1956)*".

⁴⁵ Não consegui acesso a essa publicação, nem à bibliografia que ela oferece, citada como uma referência completa em termos de bibliografia a respeito dos Dogon - àquela época, é claro - também por outros autores além de Calame-Griaule.

James Clifford afirma que diferentes abordagens são subsumidas sob este rótulo, e sintetiza da seguinte maneira:

Há muitas variantes pessoais, e deve-se distinguir as seguintes posições. O "cerne" da pesquisa desenvolvida entre os Dogon e os Bambara é de [Marcel] Griaule, [Germaine] Dieterlen e [Solange] De Ganay. Calame-Griaule e Dominique Zahan contribuíram diretamente para o projeto, mas a partir de posições metodológicas distintas. [Jean-Paul] Lebeuf, um antigo colaborador, partilha do ponto de vista geral de Griaule, mas seu trabalho está concentrado no Chade. [Jean] Rouch, [Luc de] Heusch e vários estudiosos posteriores permanecem ambivalentemente leais à "tradição". [Denise] Paulme, [Michel] Leiris e [André] Schaeffner, antigos colaboradores no projeto dogon, sempre mantiveram uma distância cética diante do empreendimento, e não devem ser incluídos na "escola" (Clifford, 1998 [1983], p. 224-225).

É pertinente observar que o tema do principal trabalho de Calame-Griaule e de Dominique Zahan, que Clifford afirma terem assumido *posições metodológicas distintas* da escola, é um tema em comum, a "palavra". Dentre os trabalhos que Calame-Griaule refere com mais frequência e consistência em *Etnologia e Linguagem*, a etnografia de Zahan consta como um dos principais (*La dialectique du verbe chez les Bambara* [1963]; resultado de sua tese de doutorado, orientada por Roger Bastide). Para Victor Turner,

A escola e também a família do falecido professor Marcel Griaule fizeram contribuições notáveis não só à etnografia da África Ocidental, como também, e definitivamente, ao estudo dos sistemas de pensamento africano. *Etnologia e Linguagem*, escrito pela filha de Griaule, madame Calame-Griaule, é em muitos aspectos a pedra angular do arco de três décadas de estudo do grupo Griaule entre os Dogon dos penhascos de Bandiagara da região sudoeste da volta do Níger (Turner, 2008 [1968], p. 145).

Outros autores compartilham desta percepção de Turner, de que *Etnologia e Linguagem* seja de alguma forma a última etnografia - "pedra angular" da escola de Griaule. Como última representante da escola, pode ser vista também como uma obra de transição - a meu ver, ela pode ser vista assim especialmente por assumir um *modus operandi* ligado ao estruturalismo levistraussiano, que emerge precisamente na década de 1960.

Mas Calame-Griaule não se detém em incorporar a análise estrutural; além de demonstrar fidelidade aos pressupostos da escola griauliana, por um lado, por outro lado ela

dialoga com importantes nomes da tradição antropológica francesa, como Maurice Leenhardt e Marcel Mauss. Soma-se isso a influência da abordagem linguística - Benveniste, Cohen, Martinet -, que lhe rendeu a percepção generalizada e bem assumida pela maior parte da comunidade acadêmica, e não apenas em França, de que *Etnologia e Linguagem* tenha inaugurado uma abordagem etnolinguística.

Éric Jolly (2013) reforça essa amplitude de percepções em relação ao estudo, em sua resenha à terceira edição de 2009, na qual destaca "a diversidade de influências, por vezes contraditórias, que atravessam essa tese", e cita a composição da banca de defesa de *Etnologia e Linguagem* como uma ilustração parcial disso,

(...), apesar da ausência de Lévi-Strauss, com a presença de Georges Balandier (fundador da antropologia dinâmica), André Leroi-Gourhan (arqueólogo, mas também antropólogo das técnicas), Roger Bastide (sociólogo das religiões e próximo da etnopsiquiatria) e por fim Maurice Houis e André Martinet, todos dois linguistas (Jolly, 2013, p. 3).

A recepção acadêmica de *Etnologia e Linguagem*

Detalho nesta seção a recepção acadêmica, isto é, algumas das apreciações críticas que a etnografia recebeu, por ocasião de cada uma das suas três edições (1965, 1987 e 2009). Por meio das críticas, é possível vislumbrar o conjunto de questões que *Etnologia e Linguagem* mobiliza, bem como observar a persistência de algumas delas, sendo reformuladas e atualizadas ao longo do tempo, como é o caso da contestação da *autoridade etnográfica*, na perspectiva do debate antropológico.

Na primeira edição, Palau-Marti, autora da bibliografia sobre os Dogon publicada em 1957, e referenciada por Calame-Griaule na abertura de *Etnologia e Linguagem* como "uma bibliografia metódica", escreve uma pequena resenha da qual destaco o seguinte parecer:

Mme Calame-Griaule retoma a vasta informação que já existia sobre os Dogon, que complementa e revisa em muitos pontos, por meio de uma experiência direta (Palau-Marti, 1968, p. 106).

Para Palau-Marti, Calame-Griaule teria acrescentado, ao volume de estudos já existente, uma contribuição consistente do ponto de vista propriamente etnográfico: ela destaca precisamente sua autoridade etnográfica.

Por ocasião da segunda edição francesa em 1987, o linguista africanista Emilio Bonvini (1987) publica um comentário inteiramente favorável no *Journal des Africanistes*. Considera-o um “verdadeiro clássico”, que permanecia inigualável no domínio ao qual se propora, tendo inspirado no período entre a primeira e a segunda edição (1965-1987) tantos trabalhos que tornara-se referência privilegiada para o estudo da noção de palavra na África Ocidental. O autor a considera, ainda, precursora ao tratar de problemas como o lugar da mulher e de seu discurso na sociedade; da oralidade como forma de comunicação; e do problema da variação nas formas de literatura oral.

A segunda edição de *Etnologia e Linguagem* (1987) foi antecedida em um ano pela publicação da tradução para o inglês em 1986 (*Words and the Dogon world*). A tradução despertou um debate mais amplo, para além da francofonia. Milton H. Krieger (1987) também reconhece os trunfos do estudo. Tal como outros autores, Krieger critica a condução metodológica da etnografia, desaprovando a escassez de interlocutores - problema para o qual Victor Turner (1968) já havia, muitos anos antes, dado uma resposta mais extensamente formulada, refletindo a partir do seu próprio trabalho de campo entre os Ndembu e da etnografia resultante, a respeito das limitações impostas pelo campo, e das possibilidades e impossibilidades de superação das dificuldades daí advindas.⁴⁶

O linguista Alex K. Dzameshie (1990) conclui de forma semelhante sobre a atualidade de *Etnologia e Linguagem*, reivindicando sua capacidade de ser uma importante fonte para pesquisadores de vários campos, e elogia a clareza da apresentação e da organização da etnografia. Bonvini (1987), Krieger (1987) e Dzameshie (1990) mencionam um tema central pouco contemplado por outros estudiosos - o "lugar da mulher", e o fazem utilizando um termo extemporâneo a Calame-Griaule: o *gênero*.⁴⁷

Para Dzameshie, o maior problema de *Etnologia e Linguagem* é metodológico: novamente, a pequena quantidade de interlocutores é criticada.⁴⁸ Ele menciona a convergência do surgimento dos estudos de etnografia da fala nos EUA, observação feita também por

⁴⁶ Menciono essa resposta mais abaixo, na seção "Debatendo *Etnologia e Linguagem* com Mary Douglas e Victor Turner".

⁴⁷ Sobre *gênero* em *Etnologia e Linguagem*, concentrei algumas observações na Nota sobre as questões de gênero em *Etnologia e Linguagem*, situada entre o presente capítulo 1 e o capítulo 2 desta tese.

⁴⁸ Já adianto que a crítica parece um pouco excessiva, especialmente quando se tem em vista o contexto atual de produção de etnografias, no qual muitas vezes uma etnografia é escrita a partir do diálogo com poucos interlocutores ou ainda, no diálogo entre o etnógrafo e um único interlocutor, como é o caso de *A Queda do Céu* (Kopenawa e Albert, 2015), que cito aqui especialmente como um contraponto a considerar, importante para revisitar também as críticas com esse teor dirigidas a *Dieu d'eau* de Marcel Griaule, produzida a partir do diálogo com Ogotêmmeli.

Mihaela Bacou (2013) e Jean Derive (1990), e pelo próprio Hymes no posfácio de *Words and the Dogon world*, como já referi.

Mihaela Bacou (2013) ressalta a "incontestável atualidade" do estudo, que permanece "uma referência em matéria de método e de questionamento teórico" (2013, p. 65). Essa autora considerou a busca pelo sistema de pensamento dogon, exposto nas duas primeiras partes do estudo, uma abordagem etnocêntrica, mas - assim como Éric Jolly - tece elogios à terceira parte, onde constam "as situações de vida cotidiana". Bacou, diferentemente de outros críticos, não coloca em questão a metodologia de campo de Calame-Griaule (os mesmos e poucos interlocutores, circunscrição à região de *Sangha*), senão que ressalta um aspecto positivo:

Para isso, a autora teve a sorte de poder trabalhar com interlocutores cujos níveis de especialização lhe permitiram explorar todas as dimensões, da mais comum à mais ritualizada, da sociedade dogon e das suas formas de comunicação verbais, que ela complementa com uma observação minuciosa das interações cotidianas (Bacou, 2013, p. 65).

Não é a opinião de Charles Bird⁴⁹, para quem o livro não chega a ser um clássico. Bird também critica a escassez de interlocutores de Calame-Griaule, avaliando que

Parece-me claro, no entanto, que as conclusões às quais Calame-Griaule chegou não são necessariamente baseadas na fala ou na ação dogon (...). O modelo da cosmologia dogon de Calame-Griaule pode ser, na verdade, tanto uma reflexão do pensamento francês quanto do pensamento dogon, mas para aqueles interessados na reflexividade e na *estruturação* do significado, são dados extremamente interessantes (Bird, 1988, p. 243-244, grifo do autor).

Para este autor, tratava-se de uma obra datada cujo interesse, apesar de "servir como fonte de inspiração", se resumiria a uma contemplação do pensamento francês da época, como uma expressão do estruturalismo e do surrealismo, refletindo o momento e o lugar onde foi produzida. Jean Derive (1990)⁵⁰ apresenta uma avaliação oposta à de Charles Bird. Para ele,

⁴⁹ Charles S. Bird é linguista. Iniciou suas pesquisas na década de 1960 e publicou, dentre outros, os seguintes títulos: *Dictionary Bambara-English* (1977); *Explorations in African Systems of Thought* (1980); *The dialects of mandekan* (que inclui Bambara, Dyula e maninka-Mandinka, 1981); *Dictionary Mandinka-English*, 1982; *The Mande hero: text and context*, 1980; *The epic of Son-Jara: a West African Tradition*, 1992.

⁵⁰ Jean Derive é linguista, pesquisador do Laboratório de Linguagem, Línguas e Culturas da África Negra (LLACAN) - derivado de antigos grupos aos quais Calame-Griaule estava ligada - e autor, dentre outros, de

a reedição não teria um interesse somente histórico - por haver se tornado referência para interessados em oralidade e etnolinguística, em África ou alhures -, mas o livro continuava "perfeitamente atual" (1990, p. 169).⁵¹ Derive argumenta que a metodologia inovadora no estudo da palavra, proposta por Calame-Griaule, teria sido elaborada de forma progressiva, mais em função dos problemas que se apresentavam do que de uma teoria preexistente. É completa:

Do ponto de vista teórico, o maior interesse do trabalho foi ter colocado em evidência a importância fundamental da palavra como princípio de estruturação de uma sociedade e como chave de leitura privilegiada para compreender seu funcionamento (Derive, 1990, p. 170).

Dentre as críticas favoráveis e as desfavoráveis, a falha mais apontada está na metodologia em campo empregada pela autora, que nomeia quatro interlocutores principais como fontes da maior parte dos dados apresentados. Partindo desta informação, explicitamente discutida no prefácio - no qual Calame-Griaule chega a responder a essa crítica, já por ela prevista, ao seu procedimento - julgam-se temerárias as afirmações de Calame-Griaule quanto ao “pensamento Dogon”, ou à “mentalidade Dogon”, ou ainda, à “cosmologia Dogon”.

Retomarei essa discussão no capítulo 5, ao final da tese. Por ora sublinho que o teor desta crítica assemelha-se àquela endereçada a Marcel Griaule: que seus dados teriam sido baseados em uns poucos interlocutores privilegiados, aos quais ele teria um acesso também privilegiado: o caráter “iniciático” atribuído a Griaule e sua escola, produzindo um *mito etnológico*; como nota Claude Meillassoux (1991),

O trabalho de Griaule e de sua escola desde *Dieu d'eau* é baseado em uma abordagem de campo que falha em seguir todos os pré-requisitos que ele mesmo havia formulado em seu *Méthode de l'ethnographie* (1957). (...). No nível científico, entretanto, o grupo de pesquisadores frequentemente pareceu-me ser mais uma escola iniciatória do que um laboratório de pesquisa (Meillassoux, 1991, p. 163).

"L'art du verbe dans l'oralité africaine" (2012). Junto com Sandra Bornand e Ursula Baumgardt, é um dos mais expressivos e produtivos pesquisadores em atuação na França no campo de estudos da linguística e das literaturas africanas.

⁵¹ Noto que o adjetivo "atual" foi usado na maior parte das críticas mencionadas aqui, em datas diversas. A etnografia foi considerada "atual" em diferentes momentos e a partir de diferentes pontos de vista. Além do sentido mais geral no qual compreendemos que um texto seja considerado "um clássico" (Calvino, 1981), *Etnologia e Linguagem* parece ser considerada uma etnografia *contemporânea*, a cada uma de suas apreciações críticas.

Embora haja semelhanças, os dilemas de *Etnologia e Linguagem* não são os mesmos dilemas da obra de Marcel Griaule: nesta, no fim das contas, a controvérsia pode estar mais bem descrita nos termos de "quem produziu a melhor ficção persuasiva", como concluiu Peter Ian Crawford (1991, p. 161), na mesma publicação citada acima, em seu comentário a respeito do artigo de Van Beek (1991), assunto da próxima seção.

O estudo de Calame-Griaule tem suas singularidades, tal como apontam a maior parte dos críticos mencionados. Por um lado, *Etnologia e Linguagem* é reconhecida em suas contribuições originais, e por outro lado - por vezes, de forma simultânea, e contraditória -, é situada na escola griauliana, cujo pertencimento é enfatizado especialmente quando se pretende fazer uma crítica que aponte que o resultado do estudo expressa mais o pensamento francês do que o pensamento Dogon, tal como escreveu Charles Bird (1988).

A controvérsia em torno de Marcel Griaule

Para introduzir a imensa controvérsia em torno de Marcel Griaule, farei um comentário a partir da crítica de W.E.A. Van Beek (1991, 2004),⁵² que foi o pivô de uma discussão mais contemporânea sobre a obra de Marcel Griaule - e uso o termo *contemporânea*, novamente, não apenas no sentido cronológico, mas também no sentido da inserção em debates atuais.

Interessa-me reter dessa discussão sobretudo aquilo que se relaciona direta e indiretamente a Geneviève Calame-Griaule e à sua etnografia. Não obstante, a discussão aqui apresentada em torno do artigo de Van Beek constitui uma tentativa de explicitar alguns elementos do *jogo de contextos* (Stutzman, 2013) envolvido na construção (e na desconstrução) de uma ficção persuasiva - isto é, a obra de Marcel Griaule, e as de alguns membros da sua "escola". A controvérsia pode ajudar a elucidar a construção textual de Calame-Griaule em *Etnologia e Linguagem*, na medida em que evidencia-se que Van Beek escolheu não se debruçar e não discutir essa etnografia, exatamente ali onde ela poderia trazer

⁵² Van Beek é atualmente professor aposentado de antropologia da *Utrecht University*, e pesquisador associado ao *African Studies Centre* em Leiden (Holanda). Trabalhou no Mali, Camarões, Namíbia, África do Sul e Sudeste africano, publicando centenas de trabalhos sobre os estudos africanos. Defendeu sua tese de doutorado em 1978. Esteve por mais de um ano contínuo entre os Dogon em 1979-1980, retornando aos Dogon nos dez anos que se seguiram a 1980, para estadias de um a três meses (Van Beek, 1991, p. 143). Para mais informações, bem como o acesso às publicações de Van Beek e às demais publicações do *African Studies Centre* da Universidade de Leiden - um excelente repositório com acesso aberto - consultar: [<http://www.ascleiden.nl/organization/people/wouter-van-beek>].

importantes elementos etnográficos e teórico-metodológicos que diferenciam-se do trabalho da “escola de Griaule”, e assim, complexificar suas afirmativas.

Em 1991, Van Beek publica na revista *Current Anthropology* um artigo intitulado "*Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule [and Comments and Replies]*". Em formato de debate, o artigo apresenta três momentos: o texto do autor, os comentários de variados pesquisadores ao seu texto, e sua réplica a esses comentários.

Em 2004, Van Beek publica na revista *History in Africa* o artigo "*Haunting Griaule: experiences from the restudy of the Dogon*", no qual ele nos conta os bastidores da recepção do seu artigo de 1991 e procura explicitar alguns pontos que julgou necessitarem de maiores explicações.

Para Van Beek (1991), as publicações *Dieu d'eau* (Marcel Griaule, 1948) e *Le Renard Pâle* (Germaine Dieterlen e Marcel Griaule, 1965) pareciam uma "etnografia anômala". Nenhum outro Ogontêmmeli fora produzido, nem em outras áreas etnográficas africanas, nem nas áreas vizinhas, nem entre os próprios Dogon estudados pelo grupo de Griaule; em nenhum outro lugar teria sido encontrado um conjunto de mitos tão intrínseca e coerentemente ligado às instituições sociais. O corpo de monografias antropológicas africanistas do período, em grande parte britânicas na década de 1950 e logo após crescentemente francesas, não apresentaria nada comparável aos Dogon de Griaule. Nessa passagem, Van Beek refere o artigo de Mary Douglas "*If the Dogon...*" (1967) - que comentarei adiante - onde a autora explana sobre a diferença estrutural entre a antropologia inglesa e a francesa, com suas ênfases teórico-metodológicas diferentes, e sublinha a falta de diálogo entre as duas.⁵³

Para Van Beek não se tratavam de abordagens diferentes. Ainda que o fossem, o que se depreende sobre os Dogon em *Dieu d'eau* e *Le Renard Pâle* permaneceria como uma anomalia na etnografia Dogon, insistindo que embora os trabalhos da escola de Griaule tenham de fato atentado prioritariamente aos temas ditos franceses (cosmologia, temas filosófico-religiosos), era digno de nota que nenhum deles apresentasse nada comparável à trajetória iniciática de Griaule.

Nesse momento, ele menciona alguns autores da escola griauliana - "Zahan, Ligers, Le Beuf, Ganay, Rouch, Paulme, Lifchitz, Leiris, e Pâques", mas omite justamente Calame-Griaule. Todas as referências a ela feitas por Van Beek no artigo de 1991 restringem-se aos

⁵³ Adianto que Mary Douglas conclui serem *duas diferentes abordagens* possíveis em antropologia, colocando a questão em outros termos que não a distinção entre *antropologia inglesa e francesa*. Douglas retoma, reavalia e reafirma essa posição trinta anos depois, em "*Réflexions sur le Renard Pâle et deux anthropologies: À propos du surréalisme et de l'anthropologie française*" (2007 [1995]).

dados linguísticos por ela trabalhados, dos quais ele se serve em seu texto. Nenhuma dessas citações refere-se aos aspectos etnográfico, metodológico ou teórico de *Etnologia e Linguagem*. Esse “lapso” é apontado por Mary Douglas (1991) na seção de debate do artigo de Van Beek:

Um dos pontos da contenda é que a versão de Griaule de uma cultura do Oeste Africano não é encontrada em outras partes do Sudão, a não ser pelos pesquisadores ligados a Griaule: ela não seria sudanesa, não seria sequer africana. Assumir essa posição é desacreditar outros trabalhos bem conhecidos. *O relato de Calame-Griaule a respeito das categorias do discurso não pode ser tão sumariamente esquecido*. Não é verdade que a relação corpo-cosmo não tenha sido encontrada em outro lugar: a habitação Fali descrita por Le Boeuf exemplifica exatamente isso. É positivo que Van Beek aprove a notável etnografia moderna de Denise Paulme, bem à frente do seu tempo. Mas falta-lhe senso prático para compreender o alcance de algumas de suas afirmações. Por exemplo, se os Dogon realmente não tivessem o conceito de *nyama* (força impessoal) ou outro equivalente, como eles poderiam falar sobre a eficácia da magia e da prece? (Douglas, 1991, p. 162, grifo meu).

O "lapso" é significativo, tanto mais porque reforça os argumentos que sustentam as especificidades de *Etnologia e Linguagem* no conjunto das etnografias "griaulianas". Douglas (1991) afirma que a ideia de questionar o estatuto científico das publicações de Marcel Griaule (e de Germaine Dieterlen, que compartilha a autoria da póstuma *Le Renard Pâle*) não era novidade, como não era novidade, na antropologia, que os etnólogos procurassem demonstrar, por meio de seus estudos, que os selvagens não eram selvagens:

Uma década anterior assistira aos antropólogos anglófonos, instigados por preocupações semelhantes em reverter o julgamento popular contra "selvagens" - Malinowski para demonstrar que obedecer ao costume não os tornava autômatos, Firth que eles eram capazes de cálculo econômico, Evans-Pritchard que crenças religiosas não eram irracionais (Douglas, 1991, p. 161).⁵⁴

Ela prossegue sem esconder sua antipatia pelo propósito de Van Beek de buscar “comprovar em campo” os dados de Griaule, e seu principal argumento é que embora este autor critique os métodos de Griaule – a construção teórica-metodológica da sua narrativa etnográfica - ele mesmo não havia exposto seus próprios métodos em campo junto aos

⁵⁴ Note-se que Marilyn Strathern, ao atentar para os públicos aos quais dirigia-se James Frazer, mostra que as intenções de Frazer não diferiam - *mutatis mutandi* - desse intento.

Dogon e nem mesmo havia identificado seus interlocutores. Essa posição é compartilhada por R. M. A. Bedaux, outro importante nome da antropologia africanista:

Seu artigo não é científico, porque ele não nos provê as informações necessárias para avaliar suas colocações; o leitor tem que simplesmente acreditar ou não. Uma explanação clara que mostrasse porque Tireli é uma aldeia dogon tão típica que não haveria necessidade de um estudo do alcance das variações intraculturais é negligenciada, assim como histórias de vida detalhadas dos seus interlocutores-chave Dogon, e uma discussão das suas próprias falhas. Isso é especialmente estranho porque ele mesmo levanta o tema dos construtos antropológicos e da precisão dos interlocutores em campo. Tudo se passa como se nos últimos 50 anos não houvessem acontecido inovações nos procedimentos de trabalho de campo antropológico. Apenas quando tivermos acesso à monografia sobre os Dogon que ele prometeu, estaremos em posição de avaliar quem está certo, e a respeito de que (Bedaux, 1991, p. 158).

Jacky Boujou, que assim como Van Beek esteve frequentemente em campo por cerca de dez anos entre os Dogon na década de 1980, e publicou a etnografia "*Graine de l'homme, enfant du mil*" (1984), sublinha a importância da crítica de Van Beek e afirma que ela seria nova no contexto da controvérsia em torno de Marcel Griaule por vir de alguém com sólida experiência em campo. Ele conclui seu comentário afirmando que "Por fim, eu não tenho objeções à visão de Van Beek de que *Dieu d'eau* e *Renard Pâle* sejam 'ficções interculturais' - uma questão de literatura, mais que de etnologia" (Boujou, 1991, p. 160).

Paul Lane e Claude Meillassoux também consideraram procedente o posicionamento de Van Beek, argumentando que ele teria o mérito de "quebrar a hegemonia" dos textos griaulianos sobre os Dogon, ajudando inclusive a "lançar as bases para estudos futuros" (Lane, 1991, p. 163). Meillassoux sublinha ainda o mérito do artigo em expor um "sério problema" da antropologia francesa: a incapacidade de fazer auto-crítica (Meillassoux, 1991, p. 163).

A posição de Ian Crawford parece-me sintetizar a natureza da controvérsia:

O principal problema do artigo de Van Beek é que ele está procurando pela mesma resposta para duas questões fundamentalmente diferentes. Meu problema é que ela se torna uma questão de confiança ao invés de uma questão de verdade. Em quem deveríamos confiar, Van Beek ou Griaule/ Dieterlen/ Rouch? Os argumentos de Van Beek levam-me a pensar que Griaule e ele estão colocando as mesmas questões, e que as diferenças nas respostas implicam que um deles está errado. Pode ser proveitoso reler Griaule e Van Beek para determinar - parafraseando Strathern (1987) - a quem

devemos atribuir a honra de ter produzido a ficção mais persuasiva (Crawford, 1991, p. 161).

O conjunto ilustra bem a gama de posicionamentos possíveis, e ecoa o debate e a crise da representatividade na antropologia, dos anos 1980. Em sua réplica, Van Beek considera que as reações foram em geral positivas. Entretanto, ele não discute o teor dos comentários de Bedaux e Douglas, uma crítica fulminante aos seus propósitos de, digamos para usar a expressão-título do próprio Van Beek no artigo que ele publica alguns anos depois (2004), “*haunting* Griaule” (*haunting*: assombrar, atormentar, perseguir), sem apresentar seus próprios dados com a precisão que ele mesmo exige de Marcel Griaule: "Embora eu aceite a colocação de que somente uma história completa pode ser completamente convincente, os detalhes requeridos por Douglas e Bedaux só poderiam ser apresentados no contexto de uma monografia" (Van Beek, 1991, p. 165). Ele promete a publicação de uma monografia sobre a religião dogon, que no entanto, até hoje, não veio a público.

O que veio a público foi o artigo “*Haunting Griaule*” (Van Beek, 2004), um detalhado relato sobre a história de sua trajetória acadêmica e em campo com os Dogon e seus relacionamentos acadêmicos. Neste artigo Van Beek menciona *Etnologia e Linguagem*, afirmando ter sido o último trabalho publicado pela "escola de Griaule", e que esta seria a única grande pesquisa etnográfica publicada pela escola depois de *Le Renard Pâle* (Van Beek, 2004, p. 49).

Pode-se afirmar que esta seja a última grande etnografia publicada da escola de Griaule; no entanto, ele não comenta o conjunto de trabalhos que se seguiram, na década de 1970, pelos membros do que ele chama o grupo de Griaule, notadamente, as produções de Germaine Dieterlen e Jean Rouch. A afirmação de que *Etnologia e Linguagem* fora "o último grande trabalho publicado pela escola de Griaule baseado em dados de campo", embora correta, passa a impressão de que a "escola de Griaule" teria parado no tempo e cessado de produzir, vivendo do seu passado glorioso, o que não deixa de fazer sentido, tendo em vista que essa fase da etnologia francesa tornou-se algo como uma instituição. A impressão é que Van Beek necessita reforçar de maneira excessiva ou caricatural esse aspecto "mitológico" da etnologia francesa griauliana; vejamos.

Sobre Calame-Griaule, ele diz que após 1965 ela teria publicado, a respeito dos Dogon, apenas “incidentalmente”, e sobre dados dos campos realizados nos anos 1950 e 1960, citando o artigo “*Valeurs symboliques de l'alimentation chez les Dogon*” (1996), no qual Calame-Griaule utiliza dados de campo, de fato, da década de 1960 - especialmente,

dados linguísticos produzidos por ela, que são dados amplamente referenciados pela literatura sobre os Dogon até hoje. O que Van Beek não comenta é que Calame-Griaule complementa seus dados com a leitura de etnografias atuais (Boujou 1984, Douyon 1995, Jolly 1995), apontando suas lacunas e justificando a publicação dessa sua análise de dados "antigos", além de confirmar informações sobre as mulheres (e a alimentação, tema principal do artigo) com Nadine Wanono, pesquisadora do mundo feminino Dogon e que os visitara amiúde na época (1996, p. 83).⁵⁵

Assim, ao mesmo tempo que faz questão de dizer que defende o diálogo acadêmico, ele se exime de comentar a produção intelectual de Germaine Dieterlen e de Geneviève Calame-Griaule posteriores às duas citadas publicações dos anos 1960, onde elas demonstram uma diversidade de interesses teóricos, apresentam dados etnográficos de outros povos, diálogos interdisciplinares, organização de publicações e eventos, além da atuação no ensino.⁵⁶ Note-se que as duas pesquisadoras foram longevas (Calame-Griaule 1924-2015, Germaine Dieterlen 1903-1999), e permaneceram ativas mesmo depois de aposentarem-se de suas atividades acadêmicas.⁵⁷

Algumas páginas adiante, Van Beek volta a citar Calame-Griaule ridicularizando os dados de classificação dos insetos que Marcel Griaule teria recolhido na época, a partir dos quais Calame-Griaule publica um detalhado estudo linguístico em 1987, no livro *Hommages a Marcel Griaule*. Suas críticas, no entanto, carecem de discussão metodológica sobre esses dados. A respeito desse estudo de Calame-Griaule, Michel Cartry manifesta opinião bem diferente:

Este exemplo mostra o rendimento teórico que, na etnologia, pode derivar do exame aprofundado de uma lista de nomes de animais. Tal exame torna possível trazer à luz as características de personagens sagrados que uma investigação excessivamente direta delas não poderia ter revelado (Cartry, 1989, p. 281).

⁵⁵ Nadine Wanono produziu alguns filmes entre os Dogon e foi orientada em seu doutorado por Jean Rouch. As etnografias referenciadas por Calame-Griaule são: Boujou, 1984: *Graine de l'homme, enfant du mil*. Douyon, 1995: *Le Discours marju chez les Dogon (Iréli)* (orientado por Jean Derive); Jolly, 1995: *La Bière de mil dans la société dogon* (orientado por Alfred Adler).

⁵⁶ Para uma bibliografia selecionada de Geneviève Calame-Griaule, consultar Jolly 2015.

⁵⁷ Uma das comentadoras do artigo de Van Beek 1991 termina com esta observação: "No que diz respeito a Griaule, sem dúvida, a vida e a história intelectual de Dieterlen devem ser examinadas mais cuidadosamente no futuro" (Blier, 1991, p. 159). Para um retrato de Germaine Dieterlen, consultar o texto "Duas Germaines e uma Denise: alunas de Mauss" (Grossi, 2006), onde a autora conta que Dieterlen viajava anualmente a *Sanga*, até seus 92 anos de idade. Dieterlen e Calame-Griaule continuaram publicando até idade avançada. Os estudos de Miriam Pilar Grossi, interessados na trajetória de mulheres na antropologia francesa, destacam a presença de cerca de 20 mulheres, somente nas missões griaulianas. Parece haver um olhar menos generoso, por grande parte da literatura antropológica, para as pesquisas e a atuação das autoras aqui citadas.

Diante das críticas (Bedaux, Crawford e Douglas, 1991) por não ter exposto seus métodos de trabalho em campo e nem identificado seus interlocutores, Van Beek discorre detalhadamente sobre seus interlocutores e as condições gerais dos seus períodos em campo com os Dogon no artigo de 2004. Tais informações poderiam ressituar as críticas de Douglas, mas não lhes alteraria alguns de seus melhores argumentos, dentre eles a observação de que Van Beek teria se esquecido do trabalho de Calame-Griaule.⁵⁸

Calame-Griaule publicou uma breve resposta a Van Beek, ainda em 1991. Ela sublinha o “esquecimento” de sua etnografia e questiona, na mesma linha de Mary Douglas, a ingenuidade de seus propósitos e a falta de exposição de seus métodos em campo, além de esclarecer outros pontos, utilizando-se de sua *autoridade etnográfica* para contestar certas afirmações de Van Beek, que reduz esta resposta, no artigo de 2004, a um simples ato de lealdade de Calame-Griaule a seu pai, insistindo mais uma vez em desconsiderar o trabalho da autora junto aos Dogon ou de contra-argumentar sobre suas “descobertas”, tendo para com Calame-Griaule, afinal, uma atitude parecida com a que ele relata que Germaine Dieterlen teve com ele: a recusa ao debate (Van Beek, 2004, p. 62-63).⁵⁹

A crítica de Van Beek ao trabalho de Marcel Griaule foi brevemente apresentada aqui tendo em consideração a amplitude do seu trabalho de campo realizado junto aos Dogon – sua base etnográfica. Muitas das críticas positivas a Calame-Griaule e/ou à escola griauliana foram publicadas por pessoas vinculados às instituições francesas e aos grupos de pesquisa franceses, e busquei apresentar um ponto de vista que não fosse filiado a esses grupos. O artigo de Van Beek pareceu-me apropriado, pela discussão que apresenta, inclusive com a presença de pesquisadores franceses tais como Meillassoux, que não filiam-se a este "grupo". Os posicionamentos de Van Beek e dos demais pesquisadores apresentados aqui, bem como os detalhes de bastidores que ele relata no artigo de 2004 - a própria opção por expô-los, treze anos depois - permitem uma visada sobre as disputas em questão, situadas em um amplo debate.

⁵⁸ É significativa certa recorrência desse "lapso", dentre os críticos mais contundentes da escola griauliana, em "esquecer" do estudo de Calame-Griaule; Jan Jansen, um dos maiores conhecedores do mundo Mande, faz uma análise da missão griauliana em Kangaba (1954), onde ele apresenta seus argumentos para justificar porque a missão poderia ser chamada de "Mande magical mystery tour" (uma referência à música dos Beatles). Em sua análise, Jansen (2000) cita numerosas referências bibliográficas da escola griauliana e de seus estudiosos, do passado e do presente, mas não menciona Calame-Griaule.

⁵⁹ Van Beek conta que, antes de publicar seu artigo em 1991, traduziu-o para o francês e enviou-o a Germaine Dieterlen, que leu o artigo e posteriormente recebeu o pesquisador em sua casa. Segundo seu relato, o diálogo entre os dois transcorreu com cordialidade de ambas as partes, mas sem que Germaine Dieterlen discutisse com ele o conteúdo do artigo.

Essas considerações reforçam, a meu ver, a abrangência e a ponderação das reavaliações, mais recentes e fundamentadas em pesquisas extensivas, de Éric Jolly (2001, 2013, 2015), as quais refiro mais acima, em uma primeira aproximação a *Etnologia e Linguagem*.

Na seção seguinte, considerarei as questões articuladas por Mary Douglas (1968, 1969 e 2007 [1995]) e Victor Turner (2008 [1968]), que fizeram um debate mais aprofundado, do ponto de vista etnográfico, a respeito da escola griauliana e dos dilemas teórico-metodológicos de *Etnologia e Linguagem*. A apreciação de Mary Douglas e Victor Turner nos ajudará a tornar um pouco mais clara a natureza dos dilemas e das disputas que comentei acima, atentando agora para questões mais internas à antropologia, as quais fornecem um pano de fundo importante, a meu ver, para iniciar uma leitura de *Etnologia e Linguagem* tal como a fiz, isto é, buscando compreender melhor o jogo de contextos (Stutzman, 2013) envolvido nas possibilidades de uma leitura atual dessa etnografia.

Debatendo *Etnologia e Linguagem* com Mary Douglas e Victor Turner

Em 1967 e 1968, respectivamente, a antropóloga britânica Mary Douglas publica os artigos "*If the Dogon...*" e "*Dogon Culture: Profane and Arcane*", em ambos discutindo *Etnologia e Linguagem*, juntamente com outros trabalhos a este relacionados. Muitos anos depois, Mary Douglas retorna ao tema no texto "*Réflexions sur le Renard Pâle et deux anthropologies: À propos du surréalisme et de l'anthropologie française*" (2007 [1995]). A antropóloga inglesa reitera o esforço e o sucesso de Calame-Griaule na construção da sua narrativa, saudando sua contribuição etnológica e as características que diferenciam esta etnografia dos trabalhos *Dieu d'eau* (Griaule) e *Le Renard pâle* (Griaule e Dieterlen):

Por sua vez, *Etnologia e Linguagem* traz a marca da prática [training] e da mente da autora. Lúcida, metódica, e penetrante, é um modelo para etnolinguistas, mas não é um livro sobre uma língua do ponto de vista linguístico. Ao contrário, é uma descrição das reflexões dos Dogon sobre a língua em geral e sobre a sua língua em particular. M. Leenhardt havia feito algo parecido na Melanésia muito antes (1947) e D. Zahan entre os Bambara (1963). O estudo é uma notável contribuição ao tema, não apenas pela elegância da apresentação, mas pelos profundos *insights* da autora, assim como dos próprios Dogon (Douglas, 1968, p. 17).

Essa avaliação é partilhada por Victor Turner, que publica também em 1968 uma resenha intitulada "*A palavra dos Dogon*", posteriormente incluída como um capítulo do livro

Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana (2008 [1974]). Turner também enfatiza as questões de método etnográfico, mas diferente das críticas que vimos, faz algumas ponderações tais como reconhecer a vantagem de Calame-Griaule ao ter trabalhado num lugar onde já havia uma equipe e um acumulado de pesquisas desenvolvidas, fato extensamente referido por ela mesma no prefácio e desprezado pelos críticos da sua etnografia. A própria autora relata que conduziu seus diálogos e entrevistas em campo em francês:

Nossas entrevistas foram realizadas em francês, apesar de ter conhecimento suficiente do dogon e sobretudo do dialeto de *Sanga*, para poder acompanhar as brincadeiras dos informantes entre si e **controlar a tradução das respostas**. Referimo-nos ao texto dogon de tais informações, cada vez que julgamos necessário dar ênfase a uma declaração importante, recolhida textualmente. Outras vezes, colocamos entre aspas uma frase francesa referente a uma informação, incluída textualmente, em geral, por seu caráter pitoresco e expressivo, mas também para recordar ao leitor que fazemos todo o possível para permanecer fiéis à informação direta (Calame-Griaule, 1982, p. 14, grifo meu).⁶⁰

Turner avalia que Calame-Griaule tinha conhecimento suficiente da língua para acompanhar e discernir as falas de seus interlocutores. Ele atenta não somente para o reduzido número de interlocutores principais, mas aponta uma dificuldade adicional, da qual serviram-se alguns dos críticos de *Etnologia e Linguagem*:

Todavia, ainda resta uma dificuldade, da qual eu mesmo estou bastante ciente. É o fato de que se pode criar a partir das narrativas e comentários de diversos informantes - como tanto Madame Calame-Griaule quanto eu o fizemos - um quadro relativamente consistente e harmonioso de uma cosmologia, de um sistema ritual, de uma sintaxe de relações entre símbolos, e assim por diante; porém, o leitor raramente é capaz de alcançar, para além da apresentação do autor, as afirmações originais dos informantes, ou diálogos e conversas nos quais elas foram proferidas (Turner, 2008 [1968], p. 146-147).

⁶⁰ Interessante perceber aqui, na parte grifada, a intenção de Calame-Griaule em acompanhar as traduções de seus interlocutores, com o intuito de *controlar* as respostas: um tipo de procedimento que aproxima-se, no nível da tradução da língua nativa para a língua da etnógrafa, do "método da equívocação controlada" proposto por Viveiros de Castro (2004).

Enunciando em 1968 uma questão que tomou a frente do debate antropológico na década de 1980, qual seja, os limites e os dilemas da criação de uma narrativa etnográfica, por outro lado Turner reconhece, não sem alguma ironia, os limites da reflexividade:

É claro que madame Calame-Griaule está bastante ciente destes problemas e os levou em consideração ao fazer sua magistral soma de tudo que pode estar conectado sistematicamente a *sò* ["palavra"]. Eu só os levanto aqui porque é raro encontrar um antropólogo que nos mostre, como fazem os cientistas naturais, toda a sequência de passos desde as observações preliminares até a formulação da hipótese (Turner, 2008 [1968], p. 148).

Em suma, a apreciação de Turner sobre *Etnologia e Linguagem* apresenta suas fragilidades metodológicas de forma matizada, ao mesmo tempo que valoriza a construção da narrativa que privilegia os aspectos simbólicos do pensamento, em suas palavras, "questões e problemas que tem sido ignorados há muito pelos antropólogos que sucumbiram aos encantos da ciência comportamental" (Turner, 2008 [1968], p. 153). Formulada desta maneira, a reflexão sinaliza a interlocução principal que parece ter sido performatizada por Turner neste texto: o autor dirige-se à escola britânica de antropologia.

Em "*If the Dogon...*" (1967) e em "*Dogon Culture: Profane and Arcane*" (1968), Mary Douglas também dialoga com a escola britânica de antropologia, explorando as diferenças de métodos e interesses das etnografias africanistas britânicas e das etnografias francesas (da escola de Griaule). Esses dois artigos de Mary Douglas possuem algumas repetições literais de trechos inteiros e bastante semelhança em seus argumentos, por isso comento-os conjuntamente.

Ela deixa claro seu interesse e sua atração pela etnografia Dogon, afirmando que se eles tivessem sido estudados pelos britânicos, teria resultado em estudos menos pujantes. Atribui algumas das diferenças entre africanistas britânicos e africanistas franceses à concentração de tempo e esforços - que seria muito maior entre os franceses -, e comenta o assombro dos estudantes da *London University* ao ouvirem Germaine Dieterlen falando sobre a pesquisa de longo prazo entre os Dogon. Cita o trabalho de campo realizado por Evans-Pritchard entre os Nuer como "duas breves visitas", se comparados aos anos de campo entre os Dogon, atribuindo parte da pobreza da cosmologia Nuer a esta razão, porém pontua aqui que as diferenças se deviam também a diferentes pontos de vista ou interesses (Douglas, 1967, p. 659).

No que diz respeito diretamente a *Etnologia e Linguagem*, Douglas exalta o trabalho realizado por Calame-Griaule, explicando as razões pelas quais, da escola griauliana, este seria seu trabalho preferido: haveria um pressuposto de base na escola um tanto quanto ingênuo, qual seja, uma generalização da hipótese de que a estrutura social corresponda à estrutura mítica e simbólica, pressuposto que teria sido assumido e ao mesmo tempo combatido por Calame-Griaule - e esta é uma das facetas das "influências, por vezes contraditórias, que atravessam essa tese" (Jolly, 2013). Mary Douglas cita o fato de Griaule/Dieterlen terem afirmado, por exemplo, que o casamento dogon seria *estável*, enquanto Calame-Griaule teria afirmado sua *instabilidade*, criticando assim a apresentação, por parte de Griaule/Dieterlen, de uma sociedade estática e sem conflitos, e ao mesmo tempo, indicando o posicionamento diferenciado de Calame-Griaule. Na mesma linha, afirma que tais trabalhos haviam sido escritos como se seus etnógrafos "acreditassem em tudo que os Dogon dizem", descrevendo sua cosmologia no plano do "*ideal*".

Tais críticas redundam na mesma observação: a de que a estrutura social é analisada de forma superficial pela escola griauliana. Assim, para Douglas, os franceses estariam mais atentos ao mundo de Nommo,⁶¹ ao descrever a estrutura social de maneira sistematizada, estável e isenta de contradições, como um mundo *ideal*, enquanto os britânicos estariam interessados nas contradições e desvios e mais preocupados em registrar a descrição de situações sociais. Tal configuração estaria explicitada no tratamento - àquela época, já célebre - de etnólogos africanistas britânicos da questão da *verdade (truth)*, naquilo que ela relaciona-se com a eficácia mágica e ritual. Tratando deste ponto, Douglas discute aspectos dos trabalhos de Evans-Pritchard sobre os Azande (1937), de Gellner sobre os Berber (1951), de Steiner sobre os Chagga (1955), de Forde sobre os Yako (1958), de Middleton sobre os Lugbara (1960), de Lienhardt sobre os Dinka (1961) e finalmente de Turner sobre os Ndembu (1966).⁶²

Esse conjunto de autores é mobilizado por Douglas para mostrar que a discussão que fazem a respeito da eficácia simbólica e ritual redundante em outra abordagem para os Dogon, os quais *também* reconheceriam a eficácia de formas ritualizadas ou institucionalizadas do discurso, formas pertencentes a Nommo; os Dogon, no entanto, atribuiriam um outro lugar à *verdade*.

⁶¹ Gêmeos andróginos, Nommo e Yourougou (a Raposa), correspondem aos dois princípios básicos da cosmologia Dogon performando um dualismo entre ordem e desordem, de acordo com a interpretação de Calame-Griaule. Todas as análises às quais tive acesso, ainda que não associem Nommo e Yourougou ao par ordem/ desordem, passam pela associação do par mítico a alguma dualidade. Consultar glossário.

⁶² Tambascia assinala o empenho de Mary Douglas em resenhar as etnografias africanistas dos seus colegas britânicos (2011, p. 163).

Para demonstrar o ponto, Douglas utiliza-se da analogia entre o mito da caverna de Platão e os Dogon,⁶³ afirmando que eles estariam "tão convencidos quanto Platão de que o mundo das aparências e das sensações não corresponde totalmente à verdade" (1967, p. 664), porém

Para Platão, o mundo das aparências é confuso e sombrio e o mundo das ideias é claro. Os Dogon invertem a luz e a sombra. Eles situam a verdadeira realidade (o exame da falsidade e das contradições) no domínio sombrio da Raposa Pálida. As aparências formais são colocadas no mundo diurno e iluminado de Nommo (Douglas, 1967, p. 664).

Esta proposição, para Mary Douglas, constitui um "insight fundamental" dos Dogon. Ela lembra que os Dogon pareceriam mais interessados no discurso ele mesmo, argumentando que demonstravam pouca elaboração teórica sobre as muitas formas do não-dizer: o silêncio, a fala do gago, do bêbado, dos mortos - em contraste com a altamente elaborada reflexão sobre o discurso em si e sobre suas diversas modalidades. Para ela,

Sem dúvida, os Dogon reconheceram que por trás do mundo das interações de fala há outras importantes relações a serem conhecidas. Nos níveis em que eles próprios são tão articulados, parecem ter separado completamente o entendimento do comportamento humano manifesto do entendimento das motivações ocultas. Mas eu não tenho dúvida de que no nível menos articulado, porém mais prático, as duas teorias andam juntas, uma complementando a outra (Douglas, 1968, p. 22).

Trata-se, na prática, do oráculo da Raposa, consultado amiúde - quase cotidianamente - pelos Dogon. Douglas ressalta as características desse oráculo, citando as explicações de Denise Paulme no artigo "*La divination par les chacals chez les Dogon de Sanga*" (1937), artigo este continuamente referido - assim como sua monografia, *Organisation Sociale des Dogon* (Paulme, 1940) - por pesquisadoras dos mais diversos posicionamentos, de décadas passadas e da atualidade, como boas fontes de dados etnográficos.

⁶³ Já sugerida anteriormente pela escola griauliana, Douglas utiliza-se da comparação com o pensamento grego antigo não anuindo semelhanças, mas sempre atentando para as diferenças. A (longa) citação aqui transcrita demonstra bem isso, com uma curiosa sugestão ao final que recorda o Pierre Clastres de *A Sociedade contra o Estado*: "O falecido Professor Griaule gostava de insistir que a sabedoria dos Dogon correspondia à de qualquer uma das grandes culturas clássicas que formaram a tradição europeia. (...) uma comparação estreita entre Logos e Sò [a noção dogon de "palavra"] seria fascinante, embora, é claro, os insights não sejam os mesmos nas duas culturas. (...) Aqui, em vez de sublinhar semelhanças, desejo me deter sobre certas diferenças brutas, pois é muito claro que a atitude mental dogon, com toda a sua sabedoria, **nunca poderia ter se tornado a progenitora da civilização moderna**" (Douglas, 1968, p. 17, grifo meu).

Douglas lamenta, a respeito do artigo (Paulme, 1937), a falta de uma descrição do contexto social envolvido em uma situação real de adivinhação, e critica Denise Paulme, Germaine Dieterlen e Marcel Griaule por, no conjunto de seus trabalhos, não terem descrito situações sociais envolvendo feitiçaria, ou as formas que a feitiçaria opera, nem como descrição e nem como discussão. Para Douglas, este também é um problema em *Etnologia e Linguagem*: "Madame Calame-Griaule menciona os feiticeiros por dez vezes, como associados com a impureza, com a noite, identificados através da adivinhação, e coisas do tipo. Mas quem é acusado de feitiçaria, e por que tipo de ofensa?" (Douglas, 1968, p. 23).

Não havendo tais dados a trabalhar, Douglas termina por fazer uma reflexão "à francesa", e deveras ousada, a partir daquilo que identificou como o "*insight fundamental*" do pensamento Dogon: a atribuição de um valor inverso ao mundo das luzes e sombras platônico. Note-se que ela utiliza para enunciar essa hipótese não somente a análise das características e relações das "modalidades da palavra" atribuídas à Raposa e a Nommo,⁶⁴ mas também a "falta de dados" a respeito de situações sociais concretas envolvendo a feitiçaria, e a "falta de reflexão" Dogon sobre o não-dito.

Douglas vai além. Sua interpretação particular dessa problemática relaciona, *também*, pensamento Dogon e teoria antropológica: para ela, o dualismo da cosmologia Dogon tal como apresentado por Calame-Griaule, manifesto na divisão das *modalidades da palavra*, classificadas como palavras de Nommo e palavras da Raposa, constitui uma boa analogia para se pensar as diferenças teóricas e metodológicas entre as formas de fazer etnografia britânica e francesa.

Não apenas a sua interpretação, mas também, portanto, o tipo de uso que ela faz das ferramentas de análise disponíveis: ela procura demonstrar a tese que defenderá ao fim do artigo - qual seja, uma fusão entre as diferentes formas (francesa e britânica, e suas diferentes ferramentas de análise disponíveis) de fazer antropologia - na própria demonstração do seu argumento, isto é, ela argumenta *também* através da sua experiência de pensamento, da sua proposição ousada. Seu texto apresenta então uma harmonia entre forma e conteúdo. Procura fazer um jogo de espelhos astuto com os dualismos em questão - o dualismo platônico, o dualismo Dogon, as formas do fazer etnográfico britânica e francesa, as diferenças entre os Dogon e outros povos africanos na consideração da eficácia ritual e do lugar da verdade -; por isso, é importante referir a observação que ela faz sobre o dualismo "em geral":

⁶⁴ Para as *modalidades da palavra*, consultar o Glossário no fim da tese.

Muitos sistemas duais de cosmologia foram registrados, e também sistemas sociais duais. Atualmente, dualidade em si é um conceito muito grosseiro para a classificação. Neste momento, seria maravilhoso saber se as variedades particulares de dualismo estão associadas a quaisquer variedades particulares de estrutura social. É possível imaginar várias maneiras pelas quais os quatro grupos tribais dos Dogon interagem para produzir uma dualidade social que poderia ser dinamicamente relacionada com sua visão de mundo. Mas quem se contentaria em deixar isso para a imaginação? As relações das linhagens e das quatro tribos poderiam ser sustentadas por uma oposição estrutural direta do tipo Nuer-Tiv, ou poderia ser baseada em um modelo Tallensi de interação complementar, como David Tait desenvolveu uma vez (1950). Não precisa estar baseado em nenhuma oposição estrutural, mas se estiver, gostaríamos de saber em que nível e em que contextos as oposições são superadas (Douglas, 1968, p. 23-24).

Tendo admitido sua atração especial pela Raposa Pálida - "o enigmático princípio de desordem da cosmologia Dogon" (1968, p. 16) e congratulando os Dogon por situarem na face noturna, incerta e enigmática do mundo a *verdade* ("*real truth*"), Mary Douglas conduz a sua reflexão no sentido de convencer o leitor de que os antropólogos ingleses teriam um *modus operandi* e um objetivo final mais identificados com a Raposa (Yourougou), a face noturna.

Para isso, comenta os métodos de criação dos surrealistas, admitindo que a Raposa pálida é "obviamente um emblema para André Breton" e perguntando provocativamente se ela não poderia ser um emblema, também, para os antropólogos ingleses. Comenta também o processo criativo do poeta Raymond Roussel; o foco aqui são as ferramentas utilizadas por esses *escritores* para esquivar-se do mundo "claro e distinto" da razão e da consciência. Por uma manobra diferente mas relacionada, os antropólogos ingleses fariam de suas exaustivas coletas de dados sobre a estrutura social dos povos estudados uma maneira de visualizar a estrutura *ideal* com um propósito diferente dos franceses: para que, a partir desses dados de superfície, sejam então capazes de identificar e problematizar as inconsistências, as faltas, os desvios, as contradições, os movimentos, por fim, o tipo de informação que está, por assim dizer, *além das aparências*.

Douglas ilustra seu argumento admitindo Evans-Pritchard (1937) como um trabalho seminal que abriu um caminho seguido por outros ingleses, que estariam interessados, finalmente, na ligação entre o cosmos e a estrutura social, mas não com a visada platônica: ela nega que tais interesses e procedimentos sejam uma afirmação de um modelo de sociedade composto por infraestrutura e superestrutura, ou que estejam pressupondo que a estrutura

social é um simples espelho da cosmologia. Advoga que seria outro o intento mais nobre da sua linhagem teórica:

O programa é mais ambicioso - uma tentativa de descobrir como os dois são gerados. Começamos assumindo que a sociedade consiste de indivíduos que procuram manipular qualquer situação para suas intenções privadas. Assim, temos nos concentrado amplamente na busca por poder e legitimidade (Douglas, 1967, p. 665).

Douglas declara que "o mecanismo exato de como a *vox populi* torna-se a *vox dei* é o nosso quebra-cabeças preferido", e comenta ainda o trabalho de Daryll Forde (1958), que para ela teria chegado perto de formular uma "hipótese verificável", a de que podia-se esperar que uma estrutura social não sistêmica e harmônica (com uma amplitude e heterogeneidade de atividades e interesses espalhadas em unidades não-congruentes) poderia estar ligada a uma cosmologia de forças místicas de formas pouco definidas e fragmentária.

Douglas afirma, então, que haveria entre os antropólogos britânicos um interesse *pré-cosmológico*, tendo algo em comum com os interesses dos surrealistas e outros artistas que buscam os recantos não conscientes e não controlados pela experiência racional, os quais demonstrariam com isso uma correspondência com as tábuas de adivinhação Dogon que lêem as patas da raposa na areia, descritas primeiramente por Denise Paulme (1937). Ela hesita em incluir Lévi-Strauss entre os "seguidores da Raposa". Ele teria todos os atributos para tal, no entanto, o fato dele trabalhar "no nível cognitivo da experiência" (Douglas, 1967, p. 670) o excluiria do clube.

Em suma, as diferenças entre as práticas etnográficas que Douglas esforça-se por demonstrar exemplificando com as etnografias africanistas francesa e britânica vai além das escolas nacionais, como ela mesma pontua:

Essa linha divisória que os Dogon traçam entre dois tipos de linguagem e verdade também divide a antropologia em duas partes: na parte de Nommo, análises sistemáticas de estruturas simbólicas formais; na parte da Raposa, tentativas sistemáticas de romper o véu das falas registradas e alcançar o conhecimento oculto sobre aquelas áreas obscuras de experiência nas quais as formas simbólicas são formadas e produzem efeitos (Douglas, 1968, p. 23).

Seu objetivo final, no entanto, dirige-se para uma proposta de produção do conhecimento antropológico que busca superar as limitações de um e de outro lado. No lado

francês, a apresentação da mitologia e da cosmologia colocaria em cena o desejo de conhecer mais sobre a experiência social Dogon, o "conhecimento secreto" (*arcane*), o qual somente poderia ser revelado através das "técnicas esotéricas da sociologia" (Douglas, 1968, p. 24).

Na conclusão do artigo de 1967, ela sugere que as diferentes técnicas e interesses de ingleses e franceses visavam alvos também diferentes: franceses mais afeitos às análises das formas (do tipo platônicas), a algo próximo de uma análise estrutural, e ingleses atentos à observação das situações sociais "reais", e a questões relativas à feitiçaria e à política, concluindo que "nesses corredores subterrâneos sentimo-nos mais em casa" (1967, p. 670).

A questão continuou movendo Mary Douglas, em 1995 ("*Réflexions sur le Renard Pâle et deux anthropologies: À propos du surréalisme et de l'anthropologie française*", 2007 [1995]), onde especula quais poderiam ter sido as razões do emprego de técnicas diferentes e dos interesses de estudo diferentes das antropologias africanistas francesa e britânica. Começa por descartar algumas opções, tais como atribuir a existência dessas "duas antropologias" a diferenças culturais entre as duas nações, ou a diferentes formações acadêmicas e tradições antropológicas.

A razão que lhe parece mais efetiva está ligada às distintas fontes dos recursos que financiavam as pesquisas de uns e outros, franceses demandando recursos para salvar do desaparecimento tesouros de outros povos, e ingleses buscando conhecer para colonizar. Outra razão - e as duas razões estão intimamente ligadas - é atribuída ao tipo de exigência feita aos estudantes: dos ingleses exigiam-se estudos demográficos e tabelas de parentesco, e os franceses, ligados aos museus, às coleções e às artes, tinham "mais liberdade", uma liberdade que invejava os estudantes ingleses, conforme relato da autora.

Ela destaca ainda o fato de que somente depois de Lévi-Strauss, é que os ingleses passaram a dar alguma importância à mitologia dos povos por eles estudados. Douglas reforça, neste artigo, suas convicções sobre a existência desse contraste fundamental entre dois tipos de antropologia - note-se, e não entre duas escolas ou tradições nacionais - com um comentário mais aprofundado sobre os trabalhos de Denise Paulme - o artigo "*La divination par les chacals chez les Dogon de Sanga*" (1937), e a monografia *Organisation Sociale des Dogon* (1940) -, afirmando que o artigo de 1937 deveria ter se convertido em uma referência fundamental para os estudos africanistas relacionados aos oráculos. Porém, isso não teria acontecido, porque somente em 1937 Evans-Pritchard publicaria *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, e apenas a partir daí é que teria sido possível um estudo sobre o que os

oráculos fazem - sobre como alteram a política e o parentesco, em suma, o equilíbrio de poder local.⁶⁵

Mary Douglas expressa a avaliação de que o trabalho de Denise Paulme sobre o oráculo da Raposa (1937) oferece uma abordagem teórica inovadora no contexto de uma história das ideias na antropologia - exatamente o efeito que produziram as ideias de Evans-Pritchard sobre bruxaria, que ressoam até os dias de hoje. Afirma que, se o trabalho dela tivesse sido considerado tal como foi considerado o de Evans-Pritchard, seria ainda mais notável que o dele, já que, além de apresentar uma inovação teórica no contexto mais geral da disciplina, estaria apresentando-a contra a corrente cultural vigente em seu meio, a França.⁶⁶

Além disso, e mais importante, Douglas avalia que a abordagem de Denise Paulme estaria não somente contra a corrente intelectual da França, mas também à frente do que se discutia na Inglaterra. Para Douglas, os antropólogos não teriam sido capazes de "reconhecer o papel da Raposa" (Yourougou), que sobressai na análise do oráculo como uma aliada de Nommo, e não como uma dualidade cosmológica tal como foi atribuída aos dois gêmeos andróginos - não somente pela escola griauliana.

Esse ponto parece-me constituir o cerne da crítica, agora reformulada, de Douglas: uma crítica à projeção que os antropólogos - em especial, franceses - fizeram de sua própria cosmologia para a cosmologia Dogon. Não haveria novidade nesta crítica de Douglas, se ela fosse conduzida pelos mesmos caminhos que outros a conduziram, mas ela o faz por uma via diferenciada, isto é, sem assumir um posicionamento rígido como militante de uma ou outra das "duas antropologias".

Nesse artigo de 1995, ela conclui - de forma semelhante à que concluíra nos artigos de 1967 e 1968 - que teríamos aprendido muito mais sobre nós, e sobre os Dogon, se franceses e francesas, e ingleses e inglesas tivessem compartilhado seus pontos de vista. Ela ressalta também o fato de que financiamentos de fontes diferentes teriam constituído um fator determinante, bem como a competição acadêmica e as diferenças de prestígio dos grupos africanistas nos meios universitários francês e inglês.

⁶⁵ Essa tese de Mary Douglas é reforçada pelo reconhecimento que goza a monografia sobre a organização social dogon de Paulme (1940), referenciada até a atualidade por pesquisadoras que posicionam-se de maneiras bastante diversificadas. A difusão desse estudo teria sido prejudicada, também, pela eclosão da Segunda Guerra Mundial.

⁶⁶ Sobre Denise Paulme, ver também "*Denise Paulme-Schaeffner (1909-1998) ou a história de uma determinação*", (Heritier, 1999) publicado na *Revista Ilha* e traduzido por Miriam Pillar Grossi e Carmen Silvia Moraes Rial, bem como "Duas Germaines e uma Denise: alunas de Mauss" (Grossi, 2006), textos que menciono na Nota sobre as questões de gênero em *Etnologia e Linguagem*, que vem a seguir, entre o presente capítulo 1 e o capítulo 2.

Observo, por fim, que o fato de Mary Douglas e Victor Turner terem recepcionado *Etnologia e Linguagem* de maneira cuidadosa e diferenciada, com os textos que comentei, publicados ainda na década de 1960 - antes que fosse possível rotular-lhes como membros de uma vaga escola denominada "antropologia simbólica" - certamente testemunha uma orientação teórica (britânica) que remava contra a corrente da própria antropologia britânica daquela época.⁶⁷

A metafísica dogon: ficção persuasiva ou "metafísica africana"?

Estendo-me um pouco mais a respeito de Marcel Griaule e da sua escola, nesta seção, na medida em que suas proposições ajudam, por contraste, a elucidar a construção textual de Calame-Griaule em *Etnologia e Linguagem*. Ao se dedicar à investigação junto aos Dogon, um dos projetos de Marcel Griaule foi o de proceder a uma generalização metodologicamente ousada: a partir dos estudos sobre os Dogon, os Bambara e alguns outros povos da África Ocidental, ele faria generalizações que o levaram a postular uma "*metafísica africana*".

Em "*Poder e diálogo na etnografia: a contribuição de Marcel Griaule*" (1998 [1983]),⁶⁸ James Clifford analisa o método etnográfico de Marcel Griaule e conclui que, diante das questões postas pela representação etnográfica, os pesquisadores encontravam-se em meio a um dilema de difícil resolução. Ao concluir que a representação etnográfica estava nessa situação-limite, é surpreendente que Clifford tenha, na sequência, feito uma defesa do projeto etnográfico griauliano, referindo-se elogiosamente a *Etnologia e Linguagem*:

Embora Calame-Griaule ainda afirme cautelosamente representar uma "orientação cultural" geral Dogon, **seu prefácio aproxima-se bastante da representação do processo etnográfico especificamente em termos dialógicos**. A teoria da fala que Calame-Griaule brilhantemente compilou é irrecorrivelmente um trabalho colaborativo, continuando o produtivo encontro de seu pai com os habitantes de *Sanga*. Trata-se de

⁶⁷ Christiano Tambascia, em artigo de 2011, "*Marginalidade relativa do africanismo de Mary Douglas: narrativas de uma análise do campo acadêmico britânico*", traz elementos importantes para sustentar essa percepção, na análise que faz do meio inglês e da inserção da própria Mary Douglas entre os africanistas ingleses - tendo ela mesma publicado a monografia *The Lele of the Kasai* (1963). Tambascia cita, por exemplo, uma resenha de Vansina prevendo que essa monografia se tornaria um clássico, e contando como foi recebida com frieza e não entrou nas bibliografias dos cursos ingleses, ao passo que ela própria acompanhava de perto as publicações do campo etnográfico africanista britânico. Assim como comentei mais acima, para o caso de Van Beek em relação a Germaine Dieterlen e Geneviève Calame-Griaule, parece haver um olhar menos generoso por parte de alguns pesquisadores - ou pelo conjunto da literatura antropológica - para as pesquisas e para a atuação das mulheres pesquisadoras, também no contexto acadêmico britânico.

⁶⁸ Texto traduzido para o português e publicado na coletânea *A experiência etnográfica* (1998), originalmente publicado em *Observers observed*, George Stocking (org.), 1983, com o título *Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation*.

uma autêntica criação da "necessidade do pensamento dogon de expressar a si mesmo pela dialética, por um intercâmbio de perguntas e respostas que se interpenetram e se tecem conjuntamente" (Clifford, 1998, p. 224, grifo meu).

É significativo que, mais uma vez, uma defesa consistente e especificamente etnológica do projeto griauliano passe pelo elogio do estudo realizado por Calame-Griaule, tal como fizeram Mary Douglas e Victor Turner. Focado na discussão que coloca em pauta, Clifford vê nas observações metodológicas expostas no prefácio de *Etnologia e Linguagem* um posicionamento e um tipo de prática cuja nomeação - etnografia dialógica - estava sendo gestada no momento que escrevia, e reconhece nesse trabalho uma *autenticidade*.⁶⁹ Voltarei às leituras e reflexões de Clifford mais adiante.

Explicito a seguir o contexto de alguns debates que relacionam-se com a afirmação de uma "metafísica africana" por parte de Marcel Griaule, e que incidem na escrita de Calame-Griaule. Ligada a uma pulsão antropológica mais generalizada, tal como escreveu Mary Douglas, o intento de Marcel Griaule insere-se também no movimento da negritude (francófona). Composta por alguns dos grandes nomes da intelectualidade africana e da diáspora do período pré-independências, como Aimé Césaire, Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon e Léopold Sédar Senghor, Achille Mbembe (2001) analisa o que ele chamou de *a prosa do nativismo* (Mbembe, 2001, p. 182 em diante). A prosa do nativismo seria, para Mbembe, uma configuração retórica com o tema central da identidade cultural:

⁶⁹ Calame-Griaule mostra-se consciente não apenas de algumas das questões abordadas por Clifford, mas também de outras importantes questões de método que não vicejavam em sua época, mais específicas dos estudos que tomam por objeto principal a análise de formas de discurso por vezes chamadas de artes verbais - ou literatura oral, a depender da abordagem de cada autor. Por exemplo: ao discutir "o problema da invenção", isto é, as aberturas permitidas para a criação/inação àqueles que proferem alguns tipos de discursos tradicionais - dos quais os próprios Dogon afirmaram-lhe não serem permitidas inovações -, ela compara três versões recolhidas da oração solene dita pelo patriarca na conclusão de uma cerimônia. Descreve detalhadamente as condições em que cada versão fora recolhida (1982, p. 542-545). Em nota, ela diz que "*infelizmente, não dispúnhamos de magnetófono em 1946*" (1982, p. 543, nota 115). Na página seguinte, revela em outra nota que "*De fato, observamos repetidas vezes que é praticamente impossível que um informante repita exatamente um texto pronunciado em uma cerimônia, ou que um cantor repita as palavras de seu canto, sem música. Claro que teria sido importante dispor do texto gravado de Ogotêmmeli, quando oficiava*" (1982, p. 544, nota 118). Em última análise - e de certo ponto de vista - quaisquer estudos a respeito de textos tradicionais deveriam franquear o acesso não somente às suas transcrições, mas às gravações dessas versões, e também às gravações dos diálogos entre pesquisador e pesquisado. Ressalto aqui o posicionamento da autora em relação a tais questões, um posicionamento alinhado a preocupações mais contemporâneas, próprias de uma etnografia que se pretende dialógica, e de uma reflexão (originada no campo da antropologia) sobre as condições da representação etnográfica - mas também, um posicionamento que alinha-se com discussões contemporâneas metodológicas específicas do campo de estudos das artes verbais, para o qual todo o contexto de enunciação é de fundamental importância, não somente para os fins da análise do material, mas para uma investigação que não ignore os múltiplos aspectos das relações entre pesquisados e pesquisadores.

Esta corrente de pensamento caracterizou-se por uma tensão estrutural, opondo uma tendência universalizante que afirmava o pertencimento à condição humana (igualdade) à outra, particularista, que enfatizava a diferença e a especificidade, frisando não a originalidade, mas o princípio da repetição (a tradição) e os valores autóctones. O ponto em que estas duas tendências políticas e culturais convergiam era a raça (Mbembe, 2001, p.182).

Aos africanos, era designado

um status inferior na hierarquia das raças. Esta negação de humanidade (ou este status de inferioridade) forçou seu discurso a se expressar em uma tautologia: “somos seres humanos como quaisquer outros”. Ou: “temos um passado glorioso que testemunha nossa humanidade” (Mbembe, 2001, p. 182-183).

É digno de nota que Léopold Sédar Senghor seja o autor do prefácio do livro *Hommages a Marcel Griaule* (1987), onde ele afirma, justamente, que o trabalho de Griaule não teria se baseado em uma filosofia preconcebida, mas na escuta atenta e paciente de pessoas, demonstrando o "poder e a complexidade do pensamento negro" (Senghor *apud* Cartry, 1989, p. 277).⁷⁰

Éric Jolly relata uma queda especial de Senghor pela etnologia:

Mesmo que Aimé Césaire se distancie dos “etnógrafos metafísicos e *dogonólogos*” [*dogonneux*] e dos “teólogos excêntricos e belgas” (1955: 38), Leopold Sédar Senghor explicita muito bem os laços que unem a negritude com a etnologia, ao longo dos anos trinta e quarenta (*Ethnologiques*, 1987: V-VI). Estudante do *Institut d'ethnologie* em 1933-34, graduado em 1939, membro da *Society of Africanists* em 1943, Senghor é autor de três artigos linguísticos publicados durante a guerra no *Journal of the Society of Africanists* (Jolly, 2001, p. 176).

O olhar de Léopold Sédar Senghor para a etnologia parece ter sido diferente do olhar de Aimé Césaire, do ponto de vista da *negritude* - o que aponta, também, uma heterogeneidade de posições a partir desse marco. Mas a tautologia apontada por Mbembe no que este autor chamou de *prosa do nativismo* (a afirmação, explícita ou implícita, de que "somos seres humanos como quaisquer outros") perpassa a gama heterogênea de posições internas da *negritude*.

⁷⁰ Não consegui acesso ao livro original (*Hommages a Marcel Griaule*, 1987). A referência é de uma longa resenha crítica ao citado livro, escrita pelo africanista francês Michel Cartry (1989).

Na leitura mais aprofundada das questões específicas da antropologia de Mary Douglas (1991), em sua resposta ao artigo de Van Beek (1991), Douglas afirma que o pendur da produção antropológica em buscar "demonstrar" as bases filosóficas ou qualquer outro gênero de "*marco civilizatório*" faz parte da história da antropologia, desde Malinowski, Firth e Evans-Pritchard: uma espécie de *prosa da antropologia*, então. Mesmo diante dessa observação, para Douglas a questão colocada pela obra de Marcel Griaule permanece aberta:

Tal como está, a crítica [de Van Beek a Marcel Griaule] não propõe nada de novo: a alegação de que os Dogon e o famoso antropólogo francês conspiraram para inventar uma mitologia extraordinária que tinha mais em comum com a Grécia Antiga do que com a civilização africana é muito antiga e, nesse caso, insolúvel (Douglas, 1991, p. 161).

Por mais que hajam tentativas de colocar um ponto final nessas disputas (Bird, 1988; Brumana, 2005; Jansen, 2000; Van Beek, 1991, 2004), tentativas essas de desacreditar definitivamente um ou outro trabalho ou mesmo o conjunto dos trabalhos de Marcel Griaule e/ou da sua escola, novas análises e reflexões continuam sendo publicadas, e a controvérsia continua.⁷¹

A generalização constitui um problema fundamental de método para a antropologia. As bases nas quais se efetuam generalizações - as bases a partir das quais se efetiva o procedimento básico da antropologia, a comparação - são sempre submetidas a um exercício crítico que, na qualidade autorreflexiva própria à antropologia, por vezes parece infundável (Dullo, 2019).

A generalização proposta por Marcel Griaule - o postulado de uma "*metafísica africana*" - modificou-se, mediante diferentes aspectos e perspectivas, teóricas e metodológicas, políticas e epistemológicas, ao longo dos anos; seria melhor falar em generalizações, no plural; seus posicionamentos foram sofrendo alterações (Clifford, 2002; Jolly, 2001). Além disso, e de forma concomitante e relacionada, sofreu inflexões específicas

⁷¹ Refiro-me aqui ao debate ocorrido entre antropólogos e linguistas oriundos de lugares e orientações acadêmicas hegemônicas, isto é, euro-americanas. É fundamental observar que a antiga e insolúvel questão mencionada por Mary Douglas, qual seja, se o pensamento dogon tal como apresentado por Marcel Griaule tem mais a ver com a Grécia antiga do que com a civilização africana, colocaria-se em outros termos - e preocuparia-se com outros problemas - caso se assumisse outro ponto de partida. Um outro ponto de partida possível relaciona-se com a perspectiva defendida por Renato Noguera e outros autores por ele estudados, que colocam em questão a "certidão de nascimento" da filosofia na Grécia antiga, trazendo dados multidisciplinares que demonstram a pujança de escolas de pensamento filosófico egípcias anteriores e contemporâneas aos textos gregos antigos (Noguera *et al*, 2019, p. 436-438).

oriundas da perspectiva da *negritude*.⁷² Em suma, afirmar essa "metafísica africana" era considerado um meio de demonstrar que a suposta "civilização africana" estava em pé de igualdade com a suposta "civilização ocidental", e por meio dessa colocação, defendia-se o conceito da negritude ou, nos termos de Griaule, do "homem negro" ("*l'homme noir*"). Éric Jolly contextualiza:

Ora, este livro [*Dieu d'eau*, Marcel Griaule] aparece em um contexto particularmente favorável: o movimento afro-caribenho unido em torno do conceito de "negritude" está então no auge e é tornado a voz das culturas tradicionais africanas recentemente redescobertas por etnólogos. Além disso, *Dieu d'eau* foi publicado três anos após o trabalho de Tempels sobre a filosofia bantu e um ano após a criação de *Présence africaine*, uma revista franco-africana que, combinando literatura e ciências sociais, tenta passar uma imagem mais gratificante da tradição oral e do pensamento dos africanos. O próprio Griaule escreve quatro vezes nesta revista para denunciar preconceitos sobre a suposta inferioridade dos negros e, ao contrário, para elogiar a extraordinária riqueza da metafísica e dos sistemas cosmogônicos dogon ou bambara. Desde o primeiro número de 1947, defendeu assim as culturas negras ao lado do senegalês Alioune Diop - fundador da *Présence africaine* - mas também André Gide, Jean-Paul Sartre, Leopold Sédar Senghor, Georges Balandier e Theodore Monod. Este mesmo número contém contos e poemas de autores africanos, bem como duas resenhas: uma do livro de Tempels sobre a filosofia bantu e outra do poema *Cahier d'un retour au pays natal*, de Aimé Césaire. No imediato pós-guerra, portanto, não é mais o surrealismo, mas a negritude que reúne, em torno da *Présence africaine*, escritores comprometidos, africanistas e poetas africanos ou das índias Ocidentais (Jolly, 2001, p. 176).

Jolly explicita uma configuração que tornou possível, em certo sentido, que *Dieu d'eau* fosse escrito tal como o conhecemos, com o formato de um diálogo - com todas as suas especificidades - entre Marcel Griaule e Ogontêmmeli.

⁷² Negritude, panafricanismo e afrocentrismo são três conceitos que, a meu ver, necessitam de uma explicitação cuidadosa, dado o polissemismo e os múltiplos usos que deles se fizeram e se fazem atualmente. Refiro aqui a perspectiva *francófona* da *negritude*, tal como ela se colocava nas décadas de 1950-1960. Há uma série de estudos que divergem a respeito de como essa perspectiva da negritude (francófona, das décadas de 1950-1960) se colocava, de como ela foi recebida na época, e de como ela pode ser vista aos olhos contemporâneos. Dentre tais estudos, referencio a perspectiva de Souleymane Bachir Diagne, filósofo senegalês, no texto traduzido para o português "*A negritude como movimento e como devir*" (2017 [2014]). Para o afrocentrismo, além do já citado Renato Noguera (2011, 2013) e Noguera *et al* (2019), ver também o texto de Paulo F. de Moraes Farias: "*Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural*" (2003).

Recentemente, Jolly publicou o artigo "*Dogon virtuels et contre-cultures*" (2014), no qual apresenta uma ampla revisão e análise a respeito da diversidade de recepções, da difusão e dos usos contemporâneos do texto griauliano que agregam um importante elemento à análise da "*efetividade do ponto de vista*" (Strathern). Jolly inicia citando pesquisas antropológicas recentes que tratam da patrimonialização da cultura dogon, do surgimento de um neo-tradicionalismo próprio das elites urbanas, e da multiplicação de espetáculos turísticos em escala local, regional ou nacional, no Mali. As pesquisas mostram que tais movimentos internos atuais nutrem-se, em parte, das publicações etnológicas da escola de Griaule. Mas o objetivo do seu artigo é outro: ele investiga a apropriação de elementos culturais dogon

(...) por diferentes movimentos estrangeiros, alternativos e transnacionais: New Age, neoevemeristas, afrocentristas e vanguardas literárias, artísticas ou musicais. Reinterpretando os escritos de Marcel Griaule ou sua exegese subsequente, esses vários movimentos transformam a cultura dogon em um arquétipo de uma tradição original e autêntica, guardiã de um passado paradisíaco ou extraterrestre e, finalmente, em um reservatório de símbolos universais com conotações espirituais ou esotéricas. Dessa utopia inventariada por escrito, eles podem, portanto, extrair pistas para uma verdade oculta, provas gráficas ou mitológicas de suas teorias históricas, ensinamentos metafísicos de acordo com sua filosofia, um ideal artístico "primitivo" ou insígnia de sua própria identidade (Jolly, 2014, p. 41).

Jolly chama a atenção para a mundialização desse fenômeno, quando afirma a existência de uma *world culture* dogon.

Ao contribuir para a disseminação de um punhado de símbolos descontextualizados e altamente valorizados, todos provenientes da obra de Griaule, esses movimentos ou comunidades transnacionais estão participando do surgimento de uma *world culture* dogon baseada não em práticas neo-rituais, mas na circulação, consumo, manipulação, exibição e compartilhamento planetário de uma seleção de imagens, objetos, mitos e segredos primordiais carregados de significado, espiritualidade e mistério. Representações da sabedoria ancestral, da primeira arte ou do conhecimento milenar, essas "peças escolhidas" da tradição são de fato incorporadas a uma imaginação global, um mercado internacional e uma herança universal (Jolly, 2014, p. 42).

Em *Fora de contexto*, Marilyn Strathern analisa alguns estudos de James Frazer e procura demonstrar *como são criadas ficções persuasivas*. Ela refere-se à recepção acadêmica

e à recepção do público leitor não especializado, e nos dois casos, refere-se fundamentalmente aos leitores ingleses. Griaule alcançou públicos maiores e mais diversificados: como Jolly detalha no artigo (2014), as publicações de Marcel Griaule difundiram-se de forma muito ampla, encaminhando-se para configurar uma "*world culture*" - e nesse sentido, pode-se dizer que tiveram um efeito *persuasivo* particularmente potente. Pensando no alcance das narrativas de Frazer e Griaule, podemos especular diversas razões pelas quais Griaule tenha tido uma difusão muito maior - inclusive porque uma comparação entre os dois, nesse sentido, teria importantes limitações, dadas as diferenças entre suas obras, suas abordagens, metodologia, e o tempo histórico em que vicejaram. Aponto que, sem dúvida, o fato da obra de Marcel Griaule ter sido incorporada, ter sido ressignificada, apropriada e reapropriada por correntes as mais diversas da negritude/ do panafricanismo/ do afrocentrismo é uma das razões mais fortes da sua permanência e da ampliação da sua difusão.

Strathern analisa uma ampla gama de características da escrita etnográfica de James Frazer, e sublinha uma delas: o *estilo*. Ela afirma que

Embora ainda haja algum debate a respeito dos argumentos do próprio Frazer, *eles são com frequência condenados por seu estilo*. (...) o antropólogo moderno tende a fazer objeções à estrutura narrativa de Frazer. (...) De fato, é muito adequado que *seja seu estilo a incomodar* o antropólogo moderno, pois o que está em questão é, acima de tudo, o tipo de livro que ele escreveu (Strathern, 2014, p. 169, grifos meus).

A meu ver, Strathern diz *estilo*, aqui, referindo-se ao estilo de escrita *antropológica*, e nesse sentido, preocupa-se com questões relacionadas à cientificidade, à legitimidade, ao valor de verdade desse tipo de discurso. Ao mesmo tempo, e conforme as características do *estilo de análise dela própria* (Strathern), ela fala também do ponto de vista dos aspectos *literários* desses textos, que refere-se às competências de cada texto - e no regime de autoria no qual vicejam os textos acadêmicos, costumamos nos referir às competências de cada autora e cada autor - em expressar-se com *estilo*.

Portanto, Strathern refere-se ao *estilo* em pelo menos duas acepções principais, a cientificidade - melhor dizendo, a aceitação e a (boa) avaliação dos pares, do campo disciplinar de conhecimento ou ciência - e a estética (*lato sensu*) do texto - o que ela chama de *persuasão*. Essas duas acepções principais, elas mesmas, se imiscuem.

As razões da força persuasiva da ficção etnográfica de Marcel Griaule podem ser encontradas em uma tal ênfase *no estilo* de sua escrita - isto é, para aqueles que a consideram

persuasiva - ontem ou hoje, e pelas mesmas razões que ontem ou por razões diferentes das de ontem. Seu estilo, contestado por alguns, porém referendado por vozes bastante significativas, presta-se a um amplo e controverso debate. Por outro lado, Marcel Griaule não foi, tal como James Frazer, um autor/ uma obra deixada totalmente de lado pelos seus pares - no círculo especializado da produção acadêmica em etnologia - em nenhum momento. O fato é que muitos "*antropólogos modernos*" - tal como os nomeia Strathern - utilizaram-se dos estudos de Marcel Griaule de maneira muito proveitosa do ponto de vista da produção de teoria antropológica.⁷³

Como escreve James Clifford:

É impossível aqui avaliar muitas das críticas específicas dirigidas a Griaule (...) [Clifford enumera diversas razões para tal, e conclui:] Mas nosso conhecimento sobre as influências dogon no processo etnográfico permanece fragmentário. (...) O historiador se pergunta que tipo de verdade Griaule e os Dogon com quem ele trabalhou produziram, em que condições dialógicas, dentro de que limites políticos, em que clima histórico (Clifford, 2002, p. 184-185).

As perguntas do historiador enumeradas por Clifford são perguntas que dirigem-se a pesquisadores que fizeram trabalho de campo. Diferente de Frazer, Griaule possui *autoridade etnográfica*, e é isso que *convence "o antropólogo moderno"*. Ainda que essa autoridade seja contestada de várias maneiras - quanto ao caráter colonial e violento da sua atuação junto aos Dogon ou quanto a limitações metodológicas de suas práticas em campo e etnográficas -, não se desconhece que *houve uma relação*, e nesse caso, uma relação resultante de um trabalho de campo longo, intenso e conduzido em equipe.

Não se deixa, então, de reputar a Griaule a sua autoridade etnográfica - Clifford o faz, mesmo quando reconhece a impossibilidade de se avaliar rigorosamente os discursos expressos nas etnografias griaulianas. Pois enquanto ele afirma que "esses compêndios não representam o modo como 'os Dogon' pensam", emenda a seguir que

⁷³ Para ficar num único exemplo, Michel Cartry e Alfred Adler publicaram em 1971 um influente artigo na revista *L'Homme*, "La transgression et sa dérision", cujo principal material analisado é o mito dogon exposto em *Le Renard Pâle*. A respeito desse artigo, Viveiros de Castro escreve que "O artigo de A. Adler e M. Cartry sobre o mito Dogon está na origem da importância conferida [por Deleuze e Guattari em *O Anti-Édipo*] aos materiais Dogon; ele é citado em momentos cruciais da análise. Esses dois antropólogos, junto com A. Zempléni, leram atentamente o rascunho do terceiro capítulo do *Anti-Édipo* (...). Ao mesmo tempo, as idéias de Deleuze e Guattari tiveram uma influência determinante sobre o estudo de Adler e Cartry (op. cit., p. 37 n. 1)" (Viveiros de Castro, 2007, p. 111). Interessante mencionar que a abordagem de Deleuze e Guattari do mito Dogon em *O Anti-Édipo* constitui um ponto de inflexão decisivo no argumento do próprio Viveiros de Castro no texto citado, *Filiação intensiva e aliança demoníaca* (Viveiros de Castro, 2007).

(...) mas dizer que estas verdades dogon são invenções específicas (e não partes ou distorções da 'cultura dogon') é levá-las a sério, como construções textuais, evitando tanto a celebração quanto a polêmica (Clifford, 2002, p. 185).

No caso de Marcel Griaule, os modos de evitar a polêmica, no limite, sempre estarão vinculados a um reconhecimento da sua autoridade etnográfica. Nesse sentido, encontramos então nos limites mesmos da legitimidade da antropologia enquanto disciplina. A antropologia não abre mão do ponto de partida empírico oferecido pelo trabalho de campo (seja em primeira mão, condição necessária para os antropólogos "modernos", seja em segunda mão, para a dita antropologia de gabinete). Clifford encerra esse texto dizendo que, diante do dilema da representação etnográfica, "os pesquisadores lutam para improvisar novos modos de autoridade" (Clifford, 2002, p. 223). A autoridade etnográfica permanece como lastro da antropologia, enquanto âncora empírica.

A presunção de uma homogeneidade intracultural enquanto um obstáculo para a generalização foi discutida pela escola griauliana - sobretudo, ao que me parece, por Calame-Griaule, em breves passagens do prefácio a *Etnologia e Linguagem*, e em passagens igualmente breves em artigos posteriores (Calame-Griaule 1982; 1991; 1996). Mas esse problema não parece ter incomodado a ponto de gerar reflexões tais como as que se fizeram décadas depois, no debate da *virada reflexiva* (Dullo, 2019) e nem teve um efeito autocoercivo e/ou autorreflexivo nas pesquisas da escola. Talvez, dentre outras razões, porque considerassem razoável sua base empírica.

Eduardo Dullo (2019) aponta um interesse pelo método comparativo renovado atualmente na antropologia, que havia sido amplamente questionado a partir do problema da unidade da cultura - quais seriam as entidades a ser comparadas? -, e da recusa de abordagens holísticas dos conceitos de cultura e de sociedade. A ideia da etnografia enquanto uma ficção persuasiva tinha como um de seus principais problemas

a *generalização* decorrente da presunção de homogeneidade cultural e/ou social. Este problema gerou propostas extremamente prolíficas, como as de Abu-Lughod (1991:149ss), de uma "etnografia do particular", e a de Clifford (2016:48), do "dialogismo e a polifonia". (...) Esta proposta já indicava, em si, uma mudança de ênfase atrelada a outro debate teórico (menos norte-americano e mais britânico) do período, com frequência menos enfatizado no cenário brasileiro, o da oposição entre "descrição" e "análise". Poderíamos indicar que o sucesso das críticas americanas de

Abu-Lughod e Clifford, entre outras, deslocaram a balança para o polo da **descrição densa e em profundidade de caso empírico** em detrimento da análise comparada de uma variedade de casos (Dullo, 2019, p. 222, grifo meu).

Clifford falava, quanto à escrita etnográfica griauliana, que é preciso evitar tanto a celebração quanto a polêmica. Evitar a celebração do texto griauliano pode ser mais difícil do que evitar a polêmica. Se as razões para a polêmica restringem-se aos meios atentos à reflexividade e ao método - ao público acadêmico, aos cientistas humanos e sociais -, e se esse mesmo público emite vozes e argumentos que o celebram ou que o rejeitam, é preciso observar que as razões para a celebração, isto é, para a apropriação e reapropriação desse conjunto de textos, multiplicam-se e diferem bastante umas das outras, *conforme o público leitor*.

Na perspectiva dos modos de recepção do público e de apropriação e reapropriação dos estudos de Marcel Griaule, é notável que seus textos permaneçam persuasivos atualmente, com uma difusão global que extrapola em muito as questões às quais procurei me ater - a respeito de métodos etnográficos e ficções persuasivas. A generalização proposta por Marcel Griaule - *a metafísica dogon* - mostrou-se uma poderosa ficção persuasiva, ao longo do tempo - tendo em vista, suplementarmente, que os usos que se fizeram da obra de Griaule estenderam-se muito além dos domínios da antropologia. Como afirma Strathern, o que devemos observar é a "*efetividade do ponto de vista, a maneira como uma ideia foi implementada*" (Strathern, 2014, p. 164).

Se me estendo aqui a respeito de Marcel Griaule, é porque alguns aspectos da forma de apresentação e das escolhas narrativas de *Etnologia e Linguagem* podem ser creditados às aspirações (não consensuais, é certo) *da escola de Griaule*, sejam mais, ou menos, ligadas à sua personalidade - um "personagem autoconfiante e teatral" (Clifford, 2002, p. 179) -, que culminaram na narrativa que afirma a intenção *de sua escola* em "elevar" a sociedade Dogon ao estatuto de "civilização". Com este objetivo, teriam proliferado indevidamente comparações com elementos das ditas *civilizações* antigas das quais teria se originado o Ocidente, especialmente o mundo grego antigo.

A crítica de Clifford endereçada a Marcel Griaule - "esses compêndios não representam o modo como 'os Dogon' pensam" (2002, p. 185) - corresponde, em linhas gerais, à principal crítica feita por alguns ao estudo de Calame-Griaule. Porém, o mesmo James Clifford encerra sua reflexão sobre o método etnográfico de Marcel Griaule fazendo um elogio a *Etnologia e Linguagem*:

A teoria da fala que Calame-Griaule brilhantemente compilou é irrecorrivelmente um trabalho colaborativo, continuando o produtivo encontro de seu pai com os habitantes de Sanga. Trata-se de uma autêntica criação da "necessidade do pensamento dogon de expressar a si mesmo pela dialética, por um intercâmbio de perguntas e respostas que se interpenetram e se tecem conjuntamente" (Clifford, 2002, p. 224 [o trecho entre aspas é do prefácio de Calame-Griaule a *Etnologia e Linguagem*, citado por Clifford]).

Chegando a campo: a organização do texto de Calame-Griaule

(...) qualquer investigação sobre as práticas da antropologia tem de reconhecer a força da observação de Geertz (citado por Boon 1982: 9): "O que faz o etnógrafo? - ele escreve". Se formos nos voltar para a prática, não há nada melhor do que olhar para a escrita antropológica (Strathern, *Fora de contexto*, 2014, p. 165).

Nesta seção, apresento a organização do texto e as escolhas narrativas de *Etnologia e Linguagem*. Elas expressam inúmeras condicionantes que lhe dão um "ar de época", de acordo com as inquietações da etnologia francesa daquele período (décadas de 1950-1960). Outras condicionantes dizem respeito às filiações teóricas que podem ser identificadas no texto, como mostra a análise retrospectiva mais recente de Éric Jolly (2015) e a reavaliação da própria autora (Calame-Griaule, 2009), e também por constrangimentos tais como os financiamentos das missões francesas e o ambiente acadêmico, tal como analisados por Mary Douglas (2007 [1995]).

Calame-Griaule conta que, quando da preparação do texto (que originalmente era sua tese de doutorado) para a publicação, o índice lhe dera muito trabalho, pois buscou seguir a recomendação de Lévi-Strauss de que "o índice de uma obra deveria informar perfeitamente sobre seu conteúdo", e que ela esforçara-se por conformar-se a este preceito (Calame-Griaule, 2009, p. III). Isso nos permite fazer algumas observações significativas a partir da forma como o texto foi organizado. Lévi-Strauss foi um interlocutor importante para Calame-Griaule, e muito próximo dela nos anos imediatamente anteriores à publicação de *Etnologia e Linguagem* (1965), nos quais ela frequenta suas aulas, e ele publica *O Pensamento Selvagem* (1962) e o primeiro tomo das *Mitológicas* (*O cru e o cozido*, 1964). A etnografia tem mais de seiscentas páginas, e foi dividida em quatro partes assim intituladas:

Parte I: A teoria da palavra

Parte II: Mitologia da palavra

Parte III: A palavra vivida (fenomenologia social)

Parte IV: A palavra e os meios de expressão não verbais

Cada uma dessas quatro partes é dividida em alguns capítulos. Farei algumas observações sobre cada uma das quatro partes em separado, já introduzindo alguns dos temas que serão desenvolvidos nos próximos capítulos da presente tese.

Parte I: "A Teoria da Palavra"

Essa parte contém seis capítulos, iniciando com o breve "*A noção de 'palavra' e seus limites*", no qual a autora menciona, reunidos, todos os aspectos da noção de palavra que conseguiu inventariar entre os Dogon; é dedicado à análise semântica da palavra. Esse capítulo inicial busca uma primeira aproximação ao objeto de estudo fazendo também uma espécie de síntese dos temas que serão desenvolvidos ao longo de todo o trabalho. Calame-Griaule menciona a existência das quarenta e oito *modalidades da palavra* a ela explicadas por seus interlocutores, as quais discutirá na Parte II - "*Mitologia da palavra*", que seriam "correspondentes às distintas circunstâncias da vida social e da psicologia individual" (1982, p. 28).

Bem ao modo de uma *ciência do concreto* (Lévi-Strauss, 1962), ela explica que os Dogon, ao observarem a realidade material de forma consciente, teriam empreendido um "esforço secular que resultou num sistema ordenado de classificação dos seres e das coisas, cujas partes comunicam-se integralmente entre si, mediante laços simbólicos" (1982, p. 31).

A palavra é apresentada também como sinônimo de *ação empreendida*, no sentido imaterial - por exemplo, o efeito que a palavra produz no ouvinte - , e no sentido material, como o resultado de um ato, tal como um objeto fabricado. O ato, assim, equivaleria à materialização da palavra.

(...) da linguagem à palavra em si, do pensamento ao ato, o termo *sò*: abarca um significado muito amplo, enquadrando o discurso tanto em seu processo de forma (análise, expressão, projeção) como em seu processo de socialização (1982, p. 29).⁷⁴

⁷⁴ Calame-Griaule faz referência, nessa passagem, às análises de Maurice Leenhardt em *Do Kamo*, quando ele diz que "o objeto também significa palavra, pois do ponto de vista técnico, consiste em uma manifestação do indivíduo" (Leenhardt *apud* Calame-Griaule, 1982, p. 28). As reflexões de Leenhardt em *Do Kamo* já serviram de inspiração também para uma série de autores contemporâneos, ao tratarem da noção de pessoa,

Sua proposta de estudo era investigar a palavra como um *fato social total*. Uma abordagem holística, mas ao modo maussiano: uma ênfase na palavra como produção e reprodução da vida social, e não uma ênfase no modo do pressuposto da *sociedade* enquanto uma unidade totalizadora: "Do ponto de vista social, a palavra é também a expressão das regras que tornam possível a vida em sociedade e cujo conhecimento se transmite mediante ensino oral" (1982, p. 30). Note-se que Calame-Griaule não fala em produção da *sociedade*, mas da vida social, uma perspectiva que me parece mais próxima do entendimento de uma *socialidade* (Strathern) do que de uma *sociabilidade*.

Os demais capítulos da Parte I tratam de forma abrangente da **noção de pessoa**: 2- "*A palavra e a pessoa*"; 3- "*A palavra no corpo humano*"; 4 - "*Fisiologia da fecundidade através da palavra*"; 5 - "*Relações simbólicas das palavras e das técnicas*"; 6 - "*O verbo dos mortos*". Para justificar porque sua etnografia sobre a palavra inicia-se com uma descrição da noção de pessoa dogon, no capítulo 2 a autora afirma que "a palavra, tal e como a concebem os Dogon, se desagrega em múltiplos elementos paralelos aos da pessoa" (1982, p. 39).

No prefácio, Calame-Griaule explica porque avaliou que era incontornável considerar a *pessoa* para abordar a palavra dogon. Ela conta que desde sua primeira estadia em campo (1954), "de cunho exclusivamente linguístico", surpreendera-se com o interesse dos interlocutores Dogon pela sua própria língua, pelas sutilezas da diferenciação entre os dialetos dogon⁷⁵, e pelos mais insignificantes detalhes da linguagem; pelo esforço contínuo de reflexão que dedicavam ao vocabulário para tentar relacionar as palavras entre si, aplicando suas múltiplas "etimologias populares", bem como pela importância atribuída às relações verbais, com numerosas regras, e o empenho que aplicavam em relacionar a "palavra" de um "indivíduo" com sua personalidade (as aspas são do texto original, 1982, p.11). Daí que ela resolve, inspirada na abordagem linguística de Émile Benveniste,

dos quais destaco Marilyn Strathern (2006, *O Gênero da Dádiva*) e Tânia Stolze Lima (2002, "*Que é um corpo?*"). Em *Fora de Contexto: as ficções persuasivas da antropologia*, Strathern recupera as observações de Crick (1985), que "descreve como convenientemente irônica a recuperação recente de Leenhardt, antecessor de Lévi-Strauss em Paris, cujo trabalho está pronto para ser descoberto pela era pós-estruturalista (Clifford 1982: 2; cf. Young 1983: 169)" (Strathern, 2014, p. 192).

⁷⁵ "Se os dialetos dogon apresentam diferenças consideráveis de vocabulário e morfologia, cada um deles, como vimos, é dividido em uma série de subdialetos cujas variações são muito menores, mas no entanto, muito claramente sentidas. Ainda mais diferenças sutis emergem dentro desses subgrupos" (Calame-Griaule, 1956, p. 68). A autora utiliza essa nomenclatura, "dialeto", para se referir à língua dogon, bem como para se referir a toda a gama de variantes das línguas faladas pelos Dogon, que são mutuamente incompreensíveis em muitos casos. Em meu texto, optei por seguir a autora no uso do termo "dialeto". Remeto ao glossário que se encontra no fim da tese, verbete "dialetos", para maiores detalhes.

(...) iniciar nosso estudo da palavra tomando o homem como ponto de partida, pois consideramos que para os Dogon o indivíduo cria a palavra em seu próprio corpo e em seu próprio psiquismo, e ao exteriorizá-la, atua sobre outros corpos e outros psiquismos, impondo, pois, um circuito ininterrupto de intercâmbios que pressupõe o funcionamento de toda comunicação (1982, p. 11).

A etnógrafa procura justificar sua abordagem metodológica - tomar a palavra como um *topos* dominante - expondo ao leitor que teria partido de uma percepção etnográfica consistente, qual seja, o *interesse* pronunciado dos seus interlocutores em investigar e refletir sobre a sua própria língua. O primeiro capítulo termina com alguns exemplos da maneira como seus interlocutores tratavam as questões linguísticas, buscando sempre as ligações entre os símbolos e os signos, manifestando também uma característica "sistemática" e totalizante.

Além dos antropólogos e linguistas citados como suas referências ao tomar a palavra de um povo como tema central de um estudo etnolinguístico (Benveniste, Boas, Granet, Leenhardt, Sapir), sabe-se que a etnologia francesa nos anos 1960 era abundantemente afiliada a Marcel Mauss.⁷⁶ A noção de pessoa foi um ponto de partida e uma via de análise da palavra dogon por uma série de razões, motivadas tanto pela formação da autora, de inspiração maussiana, quanto pelo que ela julgou encontrar em campo.

Assim, no capítulo 2 dessa primeira parte da etnografia, temos uma extensa descrição dos componentes da pessoa e dos componentes da palavra. O capítulo 3 dedica-se à formação da palavra no corpo, assunto extensamente elaborado pelos Dogon. Descreve em detalhes o processo necessário para a *emissão vocal*: o papel de cada órgão na formação da palavra, e o caminho da palavra emitida, bem como os efeitos da palavra naquele que a recebe, o ouvinte, atentando por fim à gesticulação e às posturas de corpo que acompanham a emissão vocal e nela influem. O capítulo 4 foi dedicado às descrições relativas ao papel da palavra na fecundidade, tema de destaque em toda a etnografia, assim como as onipresentes relações entre homens e mulheres e a atribuição de gênero a tudo quanto existe.

⁷⁶ No contexto etnográfico da etnologia sul-americana, o conhecido texto de Seeger *et. al* (1979) liga "a tradição de Mauss" diretamente a uma opção por focalizar a categoria de "pessoa", de uma maneira que me parece adequada para descrever o posicionamento de Calame-Griaule: "A outra tradição - a tradição de Mauss - (...) Ao trabalhar sobre e com as 'categorias nativas', faz uma opção epistemológica que nos parece definir a especificidade da Antropologia. Tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido (...) tomar a categoria 'pessoa' como focal (...) deriva da percepção de que pessoa é um rótulo útil para se descreverem as categorias nativas **mais centrais - aquelas que definem em que consistem os seres humanos** - de qualquer sociedade" (Seeger *et al*, 1979, p. 6, grifo meu). Retomo a referência nas considerações finais.

O capítulo 5 aborda as palavras e as técnicas, mostrando a importância da palavra enquanto objeto fabricado ou ação empreendida. As técnicas comentadas são a forja, a tecelagem, a culinária, a agricultura e o parto. Para Calame-Griaule, "a palavra representa uma síntese de todas as atividades do homem; (...) Todo produto da atividade humana é uma 'palavra', sendo a mais alta o fruto do trabalho interior do corpo humano: a criança" (1982, p. 99). O capítulo 6 trata da palavra dos mortos e consiste em uma reafirmação da vivacidade da palavra, da sua capacidade de dar vida e de como tal potência depende de haver resposta à palavra emitida, todo o processo dependente do aporte de água, atributo dos vivos (os mortos estão fundamentalmente privados de água).

A respeito da Parte I de *Etnologia e Linguagem*, destaco a seguinte passagem:

O homem manifesta sua humanidade mediante a palavra; esta o distingue do animal e do objeto inanimado. Se a palavra é inerente ao homem (efetivamente, não se pode imaginá-la sem que a produza um suporte humano), **possui, também, vida própria, uma personalidade que é algo assim como um duplo da do ser humano** (1982, p. 39, grifo nosso).

No trecho, aproxima-se a palavra com o que é próprio do "humano".⁷⁷ Esse é um dos aspectos da questão de fundo de Calame-Griaule em *Etnologia e Linguagem*, quando anuncia que Marcel Griaule "sabia perfeitamente que o Verbo significava algo mais", e que sua proposta com *Etnologia e Linguagem* era então "responder a essa pergunta implícita" (1982, p.10). A palavra dogon parece ser então uma daquelas "categorias nativas mais centrais - aquelas que definem em que consistem os seres humanos" (Seeger *et al*, 1979).

Em *Etnologia e Linguagem*, o preceito maussiano de tomar especificamente a categoria nativa de "pessoa" como focal é realizado, e reforçado a partir da fala nativa: "A palavra, tal e como a concebem os Dogon, se desagrega em múltiplos elementos paralelos aos da pessoa" (1982, p. 39). Esta é a hipótese mais geral e implícita que a autora busca desenvolver como pano de fundo: a possibilidade de, ao tomar a palavra dogon como categoria nativa focal, contribuir para a constituição de uma teoria etnográfica da "palavra". Essa tese sustenta-se fundamentalmente no fato da palavra ser indissociável da noção de pessoa. Reside aí a especificidade do que Calame-Griaule chamou, vinte anos mais tarde, de a "palavra africana", ao fazer um balanço dos estudos publicados em seu meio acadêmico, e

⁷⁷ Há várias questões a serem tratadas a respeito do "humanismo" referido por Calame-Griaule, as quais serão abordadas no capítulo 5.

enunciar de forma assertiva a ligação inequívoca das noções de pessoa nos estudos *da palavra africana* (Calame-Griaule, 2009 [1986], p. 570).

Assim, as indicações desse tipo de abordagem maussiana, via *noção de pessoa*, foram o caminho trilhado pela autora na sua investigação do "algo mais" que o Verbo significava, apontado por Marcel Griaule. James Clifford reconhece que, nos "compêndios extraordinários" que são os trabalhos de Marcel Griaule e de Calame-Griaule, respectivamente, "*ouvem-se dois acordes da sinfonia Dogon, uma explicação mítica do cosmos, e uma teoria nativa da linguagem e da expressividade*"; para ele,

Griaule distinguia princípios comuns subjacentes às três áreas epistemológicas africanas, e isso lhe permitia usar os Dogon e seus vizinhos como exemplos privilegiados do *homme noir* - microcosmos do pensamento, da civilização, da filosofia e da religião "africanos". Um **movimento característico**, de partes para todos, para todos mais inclusivos, era o principal modo de representação etnográfica de Griaule. **Isso espelhava os estilos de pensamento dogon e neles achava confirmação**, com suas correspondências simbólicas englobantes entre o microcosmo e o macrocosmo, o corpo e o cosmos, os detalhes do cotidiano e os padrões míticos (Clifford, 2002, p. 181, grifos meus).

O *movimento característico* do modo de representação etnográfica de Marcel Griaule pode ser percebido também em *Etnologia e Linguagem*. A escrita etnográfica de Calame-Griaule demonstra esse movimento "de partes para todos, para todos mais inclusivos" identificado por Clifford, no sentido de que há simetria, proporção, ordem e coerência nas classificações dogon - isto é, há padrões que se repetem no próprio discurso nativo, bem como nas correspondências simbólicas descritas pela autora. Essas características repetem-se também em diversos outros níveis na escrita etnográfica de Calame-Griaule, e tal como percebe Clifford, é muito provável - ainda que não seja *comprovável* - que esse movimento espelhava o pensamento Dogon - "*e neles achava confirmação*".

Parte II: Mitologia da palavra

A Parte II trata da mitologia da palavra e é composta de três capítulos. No capítulo 1 - "*A revelação mítica da palavra*", a autora pretende oferecer uma breve introdução à mitologia dogon, baseando-se nas publicações de Germaine Dieterlen e Marcel Griaule.⁷⁸ Ela declara,

⁷⁸ São as seguintes: *Dieu d'eau* (Griaule), *Le Renard pâle* (Dieterlen e Griaule) *Parenté et mariage* (Dieterlen), para diferentes versões do mito dogon, e *Mythe et organisation sociale* (Dieterlen), para o mito mande. Não

no entanto, ter aqui um objetivo específico: indagar "se nos temas míticos acharemos os conceitos psico-fisiológicos da palavra, com as correspondentes estruturas inconscientes, tal como as descrevemos nas páginas anteriores" (1982, p. 111). Atenta a este objetivo específico, a autora esforça-se por indicar, no breve resumo que apresenta do universo mítico dogon, algumas dessas "correspondentes estruturas inconscientes" que buscava. O capítulo é curto e busca introduzir o leitor nas narrativas míticas, por meio das interpretações da autora, cuja leitura é influenciada pela psicanálise: o complexo de Édipo, por exemplo, funciona para Calame-Griaule como um contraponto possível para pensar o que ela apresenta como a psicologia dogon (1982, p. 120). Segue um excerto:

Os personagens do "drama" da criação são: *Amma*, o deus criador, "pai" das criaturas; a "mãe", representada pelo "ovo do mundo" (*áduno tálu*), composto por uma placenta dupla fecundada pela "palavra" de *Amma*; os primeiros seres criados, dois gêmeos andróginos, um deles se mostrando rebelde contra a autoridade paterna [*Yourougou*] e o outro manifestando-se como salvador que reorganiza por sacrifício próprio o mundo alterado pela atuação do primeiro (cujo ato mais grave foi o incesto com a Terra, a partir de um pedaço da "placenta" original que levava consigo no momento da sua "descida" prematura). *Nommo*, o salvador, condenado a morrer e logo a ressucitar, desceu à terra com uma arca onde estavam os primeiros homens, assim como todas as plantas e os animais destinados a povoar o universo. Contudo, seu irmão-inimigo foi transformado em uma espécie de raposa [a raposa pálida], condenado a viver uma existência miserável. Sua influência nefasta está em perpétua luta com a de *Nommo*, os princípios opostos que encarnam e disputam o homem e o mundo (1982, p. 112).

Neste capítulo é introduzida a principal hipótese com a qual serão trabalhados os dados a respeito das 48 *modalidades da palavra*, que serão objeto dos capítulos 2 e 3 da Parte II. A hipótese de Calame-Griaule é que é possível entender a mitologia - e as "correspondentes estrutura inconscientes" - dos Dogon por meio da oposição entre *Nommo* e *Yourougou*, os dois irmãos gêmeos andróginos filhos de *Amma*, *Nommo* associado à ordem e ao divino, e *Yourougou* associado à desordem e ao humano, ou de forma ainda mais geral, às forças opostas que dominam o mundo (recordemos aqui toda a elaboração do argumento de Mary Douglas vista mais acima, na qual ela esforça-se por contestar precisamente esta hipótese fundamental de Calame-Griaule a respeito do pensamento dogon).

obstante, utiliza algumas outras referências como o artigo que escreve com Ligers em 1961, "*L'homme-hyène dans la tradition soudanaise*".

No capítulo 2, "*Ordenação das palavras*", ela analisa primeiro as 24 modalidades da palavra de Nommo, em seguida as 24 modalidades da palavra da Raposa (Yourougou), oferecendo em seguida um grande quadro sintetizando as "correspondências" de todas as 48 modalidades da palavra. O capítulo é um extenso e laborioso exercício de análise simbólica estrutural.⁷⁹

A nota final deste capítulo 2 chama a atenção, porque em poucas palavras Calame-Griaule situa todo o trabalho de ordenação dos dados realizado no extenso capítulo como um quadro mutável, variável, "inclusive para a região de Sanga e mais ainda a respeito das demais regiões do país Dogon" (1982, p. 212, nota 261). Se houvesse sido lida desta maneira, talvez sua análise não teria suscitado tantas críticas; para ela, os dados reunidos eram suficientemente significativos, por demonstrarem como os Dogon relacionam as categorias entre si - o que nos reconduz ao pensamento lévisstrausiano.

No capítulo 3, "*A representação simbólica das palavras*", ela se detém nas representações gráficas que quase todas as 48 modalidades da palavra possuem, sendo tais representações apenas uma "categoria particular" das muitas produzidas pelos Dogon; os desenhos, pinturas e esculturas relacionados às palavras são realizados em lugares especiais, eleitos segundo uma "relação simbólica" (1982, p. 215). Para ela,

O repertório dos desenhos e das figuras simbólicas que detalhamos a seguir parece-nos suficiente para demonstrar que os Dogon, além de ordenar todos os elementos do universo em rigorosas categorias sentem, também, a necessidade de "representá-los" graficamente, plasticamente, e inclusive poderia dizer-se que "dramaticamente" (1982, p. 216).

Destaca-se neste último capítulo da Parte II a descrição do processo de criação dos desenhos, processo mencionado pelos Dogon para falar também a respeito de outras de suas atividades criativas, inclusive para descrever o processo de criação/ formação da palavra no corpo humano, com quatro fases distintas que vão do esboço ao produto final e bem acabado.⁸⁰

⁷⁹ Segundo Éric Jolly, a organização dessa segunda parte e a elaboração desse quadro teria consumido grande parte do esforço em dar ordem aos dados, e consistiu em um exercício de aplicação da análise estrutural que procurou ser bastante fiel às propostas de Lévi-Strauss (Jolly, 2015).

⁸⁰ O tema das "*quatro fases da criação*" será mencionado algumas vezes ao longo da tese, e também consta como um verbete no Glossário.

Partes III e IV: "A palavra vivida - (fenomenologia social)" e "A palavra e os meios de expressão não verbais"

A Parte III ganhou este curioso subtítulo: "*fenomenologia social*". Anos depois, Calame-Griaule reavalia que o uso do termo pode "ter sido um pouco abusivo" (2009 [1987], p. 570). Já na introdução, a autora sente a necessidade de explicar-se, em uma das muitas vezes em que antecipa críticas:

Sem dúvida, reprovar-nos-hão por não haver iniciado por aí [isto é, pelos comportamentos observados na realidade vivida] e por não haver passado da experiência aos conceitos teóricos, o que estaria mais de acordo com o método fenomenológico do qual nos valem. Posto que somos conscientes de tal objeção, argumentaremos que tal método tem sua justificação, sobretudo em uma cultura que se estuda pela primeira vez (...). Pareceu-nos também, que a interpretação dos fatos expostos na "fenomenologia social" requeria o conhecimento das grandes diretrizes de orientação do pensamento dogon e foi unicamente com vistas a evitar repetições inúteis que atuamos desta forma (1982, p. 12).

Como vimos, Victor Turner já havia sublinhado, diferentemente de outros críticos, as vantagens de se trabalhar com um povo já anteriormente estudado, bem como sublinhado um aspecto de autocritica que Calame-Griaule manifesta a respeito das limitações metodológicas do seu trabalho. A avaliação de Éric Jolly sobre esta parte do estudo complementa bem o ponto:

Com suas 250 páginas, a terceira parte sobre "a palavra vivida" é de longe a mais importante, mas também a mais original e a mais representativa da obra de Calame-Griaule. Sem jamais perder de vista a realidade observável, as evoluções em curso e as singularidades individuais, a autora descreve, a partir de observações pessoais ou de testemunhos individuais, os mecanismos de aprendizagem linguística, as trocas verbais da vida cotidiana (com suas regras e seu gestual), as expressões sonoras das emoções e os diferentes usos da palavra (poético, amoroso, religioso, eufêmico, catártico, agonístico, terapêutico...). Combinando anedotas significativas, narrativas de informantes, observações detalhadas, extratos de cantos e brincadeiras conjugais, o magnífico capítulo sobre "a palavra na vida amorosa" fornece por exemplo uma descrição saborosa e uma análise fina e inédita dos flertes juvenis, das trocas verbais entre esposos e das relações entre os sexos (Jolly, 2013, p. 2).

A Parte III está dividida em cinco capítulos: 1- "*O cuidado da palavra*"; 2- "*A palavra na vida amorosa*"; 3- "*A palavra na vida social*"; 4- "*A palavra na vida religiosa*"; 5- "*A arte da palavra*". Se a análise de Jolly está correta, e lembrando do preceito de Lévi-Strauss que Calame-Griaule tinha em mente - de organizar a divisão do texto e a titulação do índice da forma mais fidedigna possível - observa-se que a opção de Calame-Griaule, nessa Parte III, foi por uma etnografia clássica, trabalhando sobre os grandes temas da tradição etnológica francesa: a noção de pessoa e corpo, a sociedade, a religião, e o tema da sua predileção e no qual se especializou, a "arte da palavra", que aqui abarca a linguística e a literatura.

O tema das artes é complementado na **Parte IV** da etnografia, denominada *A palavra e os meios de expressão não verbais*, composta por dois capítulos: 1) "*Relações entre a palavra e a expressão plástica*", e 2) "*Relações entre a palavra e a expressão musical*". Embora significativamente situados à parte dos outros temas tratados, os dois capítulos não compõem mais que cinquenta páginas, demonstrando o *caráter complementar em relação ao núcleo etnográfico* que representa a Parte III acima referida com seus cinco capítulos robustos. Ademais, o capítulo sobre a expressão musical, pleno de importantes *insights*, traz uma nota da autora advertindo que algumas das ideias ali presentes já haviam sido publicados em 1957, portanto oito anos antes, em parceria com o violinista Blaise Calame, com quem a autora casara-se em 1952.⁸¹ Importante notar que, imediatamente após a defesa da sua tese, o casal parte mais uma vez para pesquisas em campo. Pode-se considerar este último capítulo, também, como uma indicação dos rumos que sua pesquisa seguiria, e verificar retrospectivamente o desenvolvimento de uma reflexão coerente no conjunto de sua obra.

A organização do texto de *Etnologia e Linguagem* apresenta-se então como uma narrativa que procura corresponder às convenções da etnologia francesa (e não somente francesa) daquele tempo: esforça-se por demonstrar ordem, racionalidade, simetria; o esforço de organização do índice é o corolário da sistematização cientifizante que paira sobre o texto. Este é um dos aspectos mais apontados pelas críticas: a sistematicidade expressa na etnografia parece excessiva. Por vezes, Calame-Griaule procura enfatizar a sistematicidade como uma decorrência *do pensamento dogon*, invisibilizando restrições próprias de seus pressupostos e das condições da pesquisa. Por outro lado, um exame mais detalhado mostra, para além dessa impressão do conjunto como um todo excessivamente sistematizado e coerente, as muitas ocasiões em que a autora antecipa críticas pontuando questões-chave de suas escolhas metodológicas, que desestabilizam a força dos argumentos arrolados pela crítica.

⁸¹ Calame e Calame-Griaule, "*Introduction à l'étude de la musique africaine*" (1957).

Embora Calame-Griaule tenha optado por não produzir "*mais uma monografia*" sobre os Dogon e justificado sua opção em iniciar pela teoria (Parte I), passar pela análise simbólica (Parte II) e somente em seguida apresentar seus dados etnográficos de primeira mão (Parte III), invertendo a ordem mais comum da escrita etnográfica, nas palavras dela, "*para evitar repetições inúteis*" (o que não convenceu a crítica), a forma com a qual ela constrói sua narrativa não deixa de ser tributária desses modelos paradigmáticos da escrita etnográfica.

A leitura que faço, e que ecoa as diversas leituras críticas sobre *Etnografia e Linguagem*, é de um esforço para enquadrar os conteúdos na forma mais racionalmente organizada possível. Em todos os níveis da escrita de Calame-Griaule, seja no todo da obra, seja em um capítulo, em uma seção ou em um parágrafo, esse esforço é entrevisto mais ou menos explicitamente. Sugiro que o problema de tais *modelos de escrita etnográfica* não reside apenas no seu quociente de validade, isto é, na determinação de sua maior ou menor validade - seu valor de uso no mercado da teoria etnológica, em discussão e disputa pela crítica.

Inspirada pela leitura de Marilyn Strathern em *Fora de contexto*, procurei explicitar neste capítulo alguns contextos da produção de *Etnologia e Linguagem*: a qual público autora e etnografia dirigiram-se, como seu estudo foi recebido, quais premissas da teoria antropológica o informaram, bem como um breve exame dos métodos e do estilo etnográfico de Calame-Griaule - e de Marcel Griaule, na medida em que *Etnologia e Linguagem* vincula-se de múltiplas maneiras à escola griauliana.⁸²

Ao longo dos próximos capítulos 2, 3, 4 e 5, sempre procurando prestar atenção ao texto (o texto como campo), e não verificar em campo ou em dados de campo produzidos por outros a pertinência dos fatos relatados pela etnógrafa de *Etnologia e Linguagem*, procuro apresentar as noções dogon de palavra, voz e pessoa, enquanto *invenções específicas* de uma *construção textual*, nas expressões de James Clifford. A meu ver, *Etnologia e Linguagem* transborda os formatos nos quais sugeriu-se enquadrar essa etnografia, por meio da riqueza dos dados que apresenta, e que pretendi explorar.

A exposição que faço nos capítulos 2, 3, 4 e 5 das noções dogon permitirão retomar, no capítulo 5, a discussão a respeito das possibilidades e limites da tradução antropológica, buscando explorar mais alguns aspectos da pergunta colocada aqui, qual seja, se é possível

⁸² Nesse sentido, faltou mencionar um "público ausente": os americanistas. No capítulo final, farei uma menção ao fato de *Etnologia e Linguagem* aparentemente ter sido uma etnografia pouco lida entre os americanistas, em especial, pelos americanistas brasileiros.

falar de uma "metafísica dogon", a partir do exposto em *Etnologia e Linguagem* - isto é, em quais termos - não griaulianos - é possível falar de uma "metafísica dogon".

Nota sobre as questões de gênero em *Etnologia e Linguagem*

É fundamental pontuar aqui o interesse que os Dogon suscitaram na autora pelas relações entre os sexos, enfatizado por Bonvini (1987) Dzameshie (1990) e Krieger (1987), em suas resenhas a *Etnologia e Linguagem* - todos do mesmo período, quando o debate feminista se fazia presente. O capítulo sobre a vida amorosa consta como de excepcional originalidade da autora (Jolly 2015, dentre outros). Ao longo de todo o estudo, transparece o interesse que Calame-Griaule nutre pelas relações entre os sexos, e pela *ambivalência* sempre relacionada à mulher dogon, e tratada como uma característica forte - um padrão que se repete em distintos aspectos das relações sociais dogon -, de suma importância para a compreensão de suas dinâmicas. Quando aborda as relações de gênero entre os Dogon, algumas vezes a autora faz referências explícitas à psicologia freudiana⁸³.

Em várias passagens de *Etnologia e Linguagem*, Calame-Griaule disserta sobre suas interpretações a respeito do que ela chama de "dominação masculina"; no entanto, tais observações não são acompanhadas de referências a debates propriamente feministas. Em 1965, o termo "gênero" não era empregado - o primeiro emprego do termo data de 1963 (Haraway, 2004 [1991], p. 216), e o debate do que conhecemos hoje por estudos de gênero ainda não era assim nomeado, nem suas categorias haviam sido colocadas.

Para ficar num único exemplo, *O Segundo Sexo*, livro de Simone de Beauvoir que tornou-se um clássico da literatura feminista, foi publicado em 1949, e talvez pudesse ter sido uma referência para Calame-Griaule, pois fazia parte do círculo intelectual e acadêmico

⁸³ E/ ou à psicanálise lacaniana. Algumas pistas complexificam bastante um olhar para as interpretações psicologizantes dos Dogon que Calame-Griaule apresenta em *Etnologia e Linguagem*. Por exemplo, Éric Jolly afirma que ela assistiu às aulas de Émile Benveniste por uma década (1954-1964), exatamente o período em que gestava *Etnologia e Linguagem* (Jolly, 2015, p. 11). Benveniste, por sua vez, é tido como "a exceção francesa" no contexto histórico do Estruturalismo. Num artigo recente, Machado (2015) comenta o seguinte: "A fundamental inovação de Benveniste, que lhe confere o reconhecimento de ser a exceção francesa, é explicada pelo fato de articular sujeito e estrutura, assim como fez Lacan posteriormente no campo da Psicanálise. (...) É um posicionamento paradoxal que Benveniste compartilha com Lacan no que pese as devidas diferenças que separam ambos os pensadores, pois, a rigor, a estrutura não se volta para o sujeito e para a própria enunciação. (...) Na década de cinquenta, há outro texto que, além de ser fundamental no que diz respeito à teoria da enunciação, é particularmente importante para o diálogo de Benveniste com a Psicanálise. (...) é importante frisar que se trata de uma colaboração feita a convite do próprio Lacan e publicada no primeiro volume da revista *La psychanalyse*, em 1956. Lacan solicita a intervenção de Benveniste devido ao seu interesse pela questão do sujeito, questão que, nos anos cinquenta, os aproximou. O objetivo do artigo de Benveniste é comentar a tese lacaniana de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem" (Machado, 2015, p. 12-13).

francês da época, e uma vez que ela menciona em várias passagens a "dominação masculina" como uma característica evidente e central da sociedade dogon. Cito aqui um único e emblemático exemplo: quando relata que, no mito, *Amma* criou a primeira placenta e a fecundou com seu verbo, ela faz uma afirmação bastante generalizante e sujeita a, no mínimo, maior explanação: "Essa preexistência do elemento masculino sobre o elemento feminino pode ser uma forma de justificar o regime patriarcal" (1982, p. 112, nota 8).

Algumas vezes, Calame-Griaule expressa posicionamentos compatíveis com um perfil feminista, ainda que atravessado por contradições e oscilante em alguns momentos. De maneira imbricada, consistentes dados etnográficos apresentam uma *estética de gênero*. Ao dissertar sobre o período da infância, quando a criança aprende a falar fundamentalmente com a mãe, e portanto no dialeto de origem da mãe, que amiúde vem de outra aldeia e fala outro dialeto, ela observa que

Portanto, o homem possui duas camadas essenciais de vocabulário: a primeira, feminina, procede da mãe e é a mais antiga (ainda que se modifique a seguir mediante uma troca dialética), corresponde às "coisas de dentro", a mulher, o interior do corpo, a vida doméstica; a outra, masculina, procede do pai e refere-se às funções masculinas, ao exterior, à floresta e ao dinamismo. Enquanto o jovem indivíduo adquire a linguagem, alude-se a oposição e o complemento existentes entre homens e mulheres (1982, p. 291).

Não é exagero lembrar que mesmo os estudos etnográficos produzidos nas décadas seguintes aos anos 1960 padecem da dificuldade de expor de maneira explícita o tema do *simbolismo de gênero*, isto é, tal como o define Marilyn Strathern:

(...) "gênero" como substantivo não qualificado refere-se a um tipo de diferenciação categorial. Não me estou referindo a identidade de gênero, a menos que o explicito. Seja ou não considerado inato o caráter sexual de um corpo ou da psiquê de uma pessoa, a apreensão da diferença entre "os sexos" assume invariavelmente uma forma categorial, e é a isso que gênero se refere (Strathern, 2013, p. 19, nota de pé de página).

Já na abertura de *O Gênero da Dádiva*, Marilyn Strathern escreve que "Poucos etnógrafos podem evitar as questões das relações de gênero. Poucos até hoje julgaram necessário desenvolver algo que se possa chamar de uma teoria do gênero" (2013, p. 19). Calame-Griaule, tal como muitos outros etnógrafos, não pôde evitar as questões das relações de gênero, e a meu ver, também não pôde evitar apresentar alguns posicionamentos que, hoje,

poderiam ser considerados feministas. Mas tais posicionamentos convivem, em sua etnografia, com afirmações que soam frontalmente contraditórias com uma posição feminista, aos nossos ouvidos contemporâneos. Somado à complexidade do tema da interseção entre feminismo e teoria antropológica, tal como se constata a partir da obra fulcral de Marilyn Strathern, optei por não discutir os posicionamentos de Calame-Griaule no que diz respeito ao debate dos estudos de gênero e de suas interseções com a teoria antropológica, pois exigiria uma abordagem que não é possível fazer em poucas páginas, quiçá em um único capítulo. Apesar disso, é importante registrar, rapidamente, que *Etnologia e Linguagem* apresenta um material rico para um estudo relacionado às questões de gênero, como aponta Dzameshie:

(...) pesquisadores da linguagem e do gênero encontrarão informações intrigantes sobre o que Calame-Griaule chama de "o equilíbrio precário entre homens e mulheres Dogon", a posição das mulheres na sociedade dogon, a afirmação verbal do poder dos homens, e como essas características incidem nas variações de uso da linguagem por homens e mulheres (Dzameshie, 1990, p. 606).

Krieger (1987) faz uma observação importante a respeito das interlocutoras mulheres; Calame-Griaule enumera seus principais interlocutores na introdução de *Etnologia e Linguagem*, e dentre eles não há nenhuma mulher. Ao longo da etnografia, ela menciona que algumas informações por ela requeridas foram conseguidas, através de seus interlocutores, com mulheres com as quais eles tinham relações de parentesco que lhes permitiam falar sobre determinados assuntos, notadamente sobre as relações entre os sexos. No entanto, a autora não cita nominalmente nenhuma interlocutora mulher, e Krieger aponta então para a dúvida que fica para o leitor a respeito desse aporte, e a respeito da "visão das mulheres dogon" - ou da falta dela -, para além do que era possível a Calame-Griaule descrever e inferir apenas por meio de observações.

O gênero é a questão central: qual a contribuição das informantes mulheres, e como suas palavras moldaram esse relato da vida Dogon? (...) Existe uma sabedoria feminina ampla, desafiando os homens, que são os sacerdotes, teólogos e griots Dogon? Os informantes fundamentam a integridade da sensível arte da descrição e interpretação cultural; o valor e a confiabilidade do livro poderiam ser determinados com mais firmeza se o acesso da autora às mulheres Dogon, e aos seus termos, fossem esclarecidos (Krieger, 1987, p. 233, grifo do autor).

Por outro lado, não se deve deixar de ter em mente que Calame-Griaule tinha cerca de vinte anos de contato com os Dogon quando publicou *Etnologia e Linguagem*, o que multiplica suas oportunidades de observação em campo. A etnografia é rica em descrições mais densas que dizem respeito a situações nas quais as mulheres são protagonistas; um bom exemplo são suas observações em relação aos cuidados com os filhos pequenos, trato exclusivo feminino, para as investigações sobre a aquisição da linguagem.

Um de seus artigos anteriores a *Etnologia e Linguagem*, escrito em parceria com Germaine Dieterlen (Calame-Griaule e Dieterlen, 1960: "*L'alimentation dogon*"), trata com muita minúcia da alimentação, atividade quase exclusivamente feminina. Trinta e seis anos depois, Calame-Griaule publica um artigo revisando e complementando com novas análises linguísticas esses dados (Calame-Griaule, 1996: "*Valeurs symboliques de l'alimentation chez les Dogon*"), no qual afirma que pouca coisa mudara com a passagem do tempo indicada, apoiando-se em etnografias recentes sobre os Dogon, incluindo uma etnografia escrita por um pesquisador dogon (Denis Douyon, "*Le discours manu chez les Dogon [Iréli]*"), a qual, segundo ela, mostra a permanência do papel da mulher como protagonista no preparo dos alimentos. Junto a tais etnografias, Calame-Griaule soma o aporte do trabalho da pesquisadora Nadine Wanono, que acumulara naquela data (1996) alguns anos de investigações junto ao mundo feminino dogon, cujo trabalho também confirmava a cozinha enquanto lugar de protagonismo feminino (Calame-Griaule, 1996, p. 82-83). Para ela,

Esses dados, complementados por um estudo lexical sobre as noções de "comer" e "beber" e sobre os sabores, são colocados em paralelo com as grandes preocupações culturais dos Dogon (a pessoa, a palavra, a fertilidade) para colocar em evidência a visão simbólica dos elementos do mundo natural que estão envolvidos na alimentação (Calame-Griaule, 1996, p. 81).

Essa atenção com a alimentação Dogon demonstra um interesse pronunciado em temas femininos. Como vimos, Calame-Griaule relata que preparar o índice de *Etnologia e Linguagem* lhe dera muito trabalho, por ter seguido a recomendação de Lévi-Strauss de que "o índice de uma obra deveria informar perfeitamente sobre seu conteúdo" (Calame-Griaule, 2009, p. III). Na conclusão de *Etnologia e Linguagem* - que cito pouco mais abaixo -, e ao longo de toda a etnografia, a perspectiva do antagonismo dos sexos é afirmada como a principal base etnográfica à qual ela atribui "um conceito dualista do mundo" dogon.

No entanto, o tema não é diretamente referido no índice, o que a meu ver explicita as limitações, oscilações e contradições na abordagem de Calame-Griaule naquilo que diz respeito ao que conhecemos hoje por estudos de gênero.

O tratamento dado por Calame-Griaule ao material dogon relativo às relações entre homens e mulheres segue basicamente duas orientações: interpretações psicológicas/socioculturais que tomam teorias psicanalíticas como um paradigma válido para os Dogon, e as descrições que afirmam a ambiguidade da mulher. A mulher possui duas palavras; é doadora de vida e de morte; é indecisa e hesitante, inconstante; suas palavras são as mais doces, benfazejas e harmoniosas, mas também originam todo tipo de discórdia entre o casal e entre os parentes.

O tema da ambiguidade abre o capítulo dedicado à palavra na vida amorosa, e é reiterado em toda a etnografia, como uma chave interpretativa utilizada pela autora. No fim desse capítulo, ela afirma que descreveu as relações entre homens e mulheres em sua profunda ambiguidade, a qual lhe parecia então "uma das características mais originais da cultura dogon" (1982, p. 380), ampliando o alcance dessa chave interpretativa, que de característica feminina passa a característica das relações entre homens e mulheres.

Na conclusão, ela reconhece textualmente que o antagonismo dos sexos tinha atraído particularmente sua atenção ao longo do estudo. Para ela,

Seja qual for a ótica sob a qual consideremos a cultura dogon, voltamos a cair, efetivamente, sobre tal antagonismo complementar que determina um conceito dualista do mundo. Encontramos em sua base a própria pessoa, homem ou mulher, tanto em sua sexualidade quanto em seu psiquismo. O que denominamos "os polos de identificação" da pessoa [os *kikinu*], agrupam-se de dois em dois, em machos e fêmeas, e o indivíduo está dividido em duas "metades", devendo normalmente uma delas levar a dianteira, segundo o sexo "dominante" (1982, p. 601).

O que se depreende dessa passagem é que, para Calame-Griaule, o dualismo dogon - o "conceito [dogon] dualista do mundo" - fundamenta-se sobretudo pelo dualismo sexual - pelo "antagonismo complementar" dos sexos. Ela faz referência aos *kikinu* (sobre os quais falaremos adiante, no capítulo 2 e nos próximos capítulos), tomando-os aqui pela maneira como os interpretou - "polos de identificação", afirmando que cada indivíduo deve, em sua condição "normal", levar um dos sexos na dianteira. Junte-se uma tal colocação com as abundantes descrições a respeito da ambiguidade da mulher/ da pessoa dogon, e temos aqui uma robusta possibilidade de discussão de gênero em suas interseções com a teoria

antropológica. Desenvolver uma investigação com esse foco resultaria em outra tese, mas eu não poderia deixar de indicá-la.

Há outra importante perspectiva a ser mencionada aqui, além da suposta (ausência de) perspectiva das mulheres dogon: considerar a inserção de Calame-Griaule dentre as etnólogas francesas "alunas de Marcel Mauss." Historiadores da antropologia consideram que a etnologia francesa contemporânea inicia-se com Marcel Mauss. Em sua pesquisa a respeito da invisibilidade das mulheres antropólogas no século XX, Miriam Grossi afirma haverem cinco gerações de antropólogas francesas:

Nos dedicamos a duas gerações de antropólogas francesas: a nascida na primeira década do século XX, **que nomeio a geração das alunas de Mauss (Denise Paulme, Germaine Dieterlen e Germaine Tillion)**, e [a segunda geração] nascida nos anos 1930/1940, geração que se forma no pós-guerra e que terá um papel importante na produção antropológica contemporânea. Desta segunda geração fazem parte Nicole-Claude Mathieu, a grande pioneira dos estudos teóricos sobre gênero na França, Françoise Héritier, primeira mulher eleita para o Collège de France, especialista da África negra e do parentesco, Martine Segalen, a grande dama dos estudos sobre a família camponesa e contemporânea na França, Jeanne Favret-Saada, uma das antropólogas da geração 68, que é das mais conhecidas mundialmente por sua contribuição metodológica a respeito dos processos de subjetivação em campo (Grossi, 2010, grifo meu).⁸⁴

Calame-Griaule faz parte da segunda geração. Há relatos de que Marcel Mauss - assim como Marcel Griaule - incentivava a presença, o estudo e o trabalho das mulheres em suas aulas, e incentivavam também que fossem a campo. Sobre a primeira das citadas alunas de Mauss, Denise Paulme, Françoise Héritier dá o seguinte testemunho (em texto traduzido por Miriam Grossi):

Fidelidade também à questão das mulheres, essas grandes esquecidas, na sua época, pelo trabalho etnográfico. Não que as mulheres estivessem ausentes, mas aparecem sempre como objetos, nunca como sujeitos de fala. Em 1960 ela edita "Mulheres da África negra", primeira grande obra senão feminista, ao menos onde o olhar etnológico é centrado nelas (Héritier, 1999, p. 90).

⁸⁴ "Antropólogas no século XX: uma história invisível". *Diálogos transversais em antropologia*. Conferência proferida na UFSC, Florianópolis, em 28/04/2010. Disponível em: <https://miriamgrossi.paginas.ufsc.br/disciplinas-2/conferencias-2/>. Acesso em 02/06/2020.

Denise Paulme é autora de uma etnografia já citada no capítulo 1, *A Organização Social Dogon* (1940), resultado de sua primeira pesquisa de campo - à qual seguiram-se muitas outras nos anos seguintes. Como destaca Mary Douglas, sua abordagem no artigo de 1937 sobre a adivinhação dogon é muito próxima à de Evans-Pritchard - e no entanto pouco ouvimos falar de Denise Paulme.⁸⁵ Paulme organizou o acervo do Museu do Homem de Paris, e casou-se com o etnomusicólogo André Schaeffner, pesquisador ligado à escola griauliana. Foi a responsável pela edição do *Manual de Etnografia* de Marcel Mauss.⁸⁶

No texto "Duas Germaines e uma Denise: alunas de Mauss", Grossi relata as entrevistas que fez com Germaine Dieterlen, Germaine Tillion e Denise Paulme, que antecederam Calame-Griaule, a quem Grossi faz uma única menção nesse texto, como companheira de Dieterlen em campo com os Dogon (além de Jean Rouch e Solange de Ganay).⁸⁷ As "alunas de Mauss" têm em comum, além da dedicação de toda uma vida e a paixão pelo trabalho etnográfico e etnológico, a busca por

realizar uma de suas demandas, a de incluir a fala e a visão das mulheres na antropologia, seja através do olhar das antropólogas, seja através da escuta e da atenção sobre as mulheres nativas. Foram elas que introduziram a temática do gênero na disciplina francesa com livros como *Le harem et les cousins*, *Femmes d'Afrique noire* ou *Ciné-rituel des femmes dogon*. No entanto, os textos que escreveram não foram recuperados como textos fundadores da antropologia feminista na França. Estes textos, como outros de suas obras, ficaram relativamente restritos a leitura de especialistas. Pouco conhecidas fora dos círculos que frequentavam e relativamente ausentes nos textos de referência sobre a antropologia francesa nos textos que lemos e ensinamos no Brasil, elas tiveram, no entanto, um papel de grande relevância na formação dos antropólogos franceses na segunda metade do século XX (Grossi, 2006, p. 253).

Desejo apontar que, embora Calame-Griaule não tenha deixado suficientemente explícito o objetivo de ensaiar uma abordagem *feminista* - tal como as autoras a entendiam

⁸⁵ Como indiquei em nota no capítulo 1, também a antropóloga britânica Mary Douglas padeceu de uma invisibilização ou marginalização do seu trabalho, especialmente da sua monografia *The Lele of the Kasai* (1963), que como detalha Christiano Tambascia (2011), foi recebida com frieza e não entrou nas bibliografias dos cursos ingleses, ao passo que ela própria acompanhava de perto as publicações do campo etnográfico africanista britânico.

⁸⁶ Tal como muitas outras mulheres que se dedicaram à produção intelectual na história da antropologia, mesmo quando produzem e publicam um estudo de autoria própria, registram-se trabalhos de organização, revisão, edição do trabalho intelectual produzido pelos antropólogos homens (muitas vezes, seus cônjuges). Não tenho notícia de uma publicação antropológica de autoria feminina que tenha sido organizada, editada, revisada pelo cônjuge-pesquisador do sexo masculino.

⁸⁷ Grossi escreve que "Germaine Dieterlen voltou a Sanga praticamente uma vez por ano, tendo feito sua última viagem ao Mali no último ano de sua vida, já com 92 anos" (Grossi, 2006, p. 249).

naquela época - em *Etnologia e Linguagem*, a leitura dessa etnografia permite afirmar com segurança que esse foi um objetivo implícito.

Capítulo 2 - Pessoa e palavra

Introdução

O texto de Calame-Griaule traz, além de farto material proveniente do seu próprio trabalho de campo, referências consistentes a outros estudos, das quais muitas vezes ela oferece breves resumos com o intuito de contextualizar determinado tópico, o que acrescenta ainda mais ao volume de informações apresentado na etnografia. Os estudos etnográficos específicos sobre os Dogon publicados antes de *Etnologia e Linguagem* (1965) são os mais utilizados, em sua maior parte produzidos pela escola de Griaule, e notadamente os de Germaine Dieterlen e Marcel Griaule.

Além dos estudos sobre os Dogon, destaca-se uma etnografia sobre os Bambara, *La dialectique du verbe chez le bambara* (1963), de Dominique Zahan. Este estudo, em particular, parece ter muitos pontos em comum com *Etnologia e Linguagem*, pois também aborda a "palavra", em uma população vizinha aos dogon.⁸⁸ Até onde pude apurar, *Etnologia e Linguagem* e *La dialectique du verbe chez le bambara* permaneceram como as únicas etnografias a enfocarem a "palavra" de um povo da África Ocidental, por décadas após as respectivas publicações.

Além disso, apesar da autora ter negado em diversos momentos que tenha tentado oferecer uma visão exaustiva de algum dos "tópicos" por ela trabalhados, de que sua intenção não era multiplicar exemplos, em muitos momentos a multiplicação de exemplos é necessária pela própria natureza da narrativa etnográfica que ela se propôs apresentar, uma vez que a opção por abordar um povo a partir da escolha de um "topos dominante" - no caso, a *palavra* - pressupõe buscar oferecer uma visão de conjunto sobre esse *topos* que é idealmente exaustiva - mesmo que um tal projeto seja impossível de ser realizado.

Calame-Griaule refere-se explicitamente à base etnográfica anteriormente constituída sobre os Dogon, para organizar sua narrativa descritiva, para propor seus argumentos

⁸⁸ A categoria classificatória conhecida por Mande é uma referência importante e há um pequeno tópico sobre ela, no glossário ao fim desta tese, ao qual remeto o leitor neste momento, pois considero fundamental mencionar que a literatura antropológica africanista utiliza e discute exaustivamente o pertencimento - atribuído ou auto-declarado, do ponto de vista sociológico e identitário - de populações da África Ocidental ao Mande. O glossário foi proposto como modo de evitar que explicitações mais longas influíssem negativamente na fluidez do meu texto, ou que fosse necessário esclarecer o significado de alguns termos a cada ocorrência.

analíticos e para situar seus exemplos. Algumas vezes, parece esforçar-se por exaurir um tópico, multiplicando seus exemplos e aprofundando análises, especialmente quando julga que o ponto não tenha sido abordado por estudos anteriores, na tentativa, então, de preencher a lacuna.

Assim, há dificuldades em apresentar a noção de palavra dogon em um texto muito mais curto como o que apresento aqui, tendo em vista a extensão da etnografia, tanto mais se pressupomos que as possíveis leitoras e leitores desta tese serão majoritariamente falantes de português, e provavelmente de origem brasileira, e quando sabemos que a etnografia africanista de forma geral ainda é pouco lida no Brasil, e menos ainda, especificamente os trabalhos da escola francesa sobre os Dogon da década de 1960.

Este capítulo inicia com uma exposição sucinta dos principais tópicos relacionados à *noção de pessoa* dogon, tal como apresentada em *Etnologia e Linguagem*. Não é possível falar *da palavra* (sò) dogon sem falar dos componentes *da pessoa*: as sementes das clavículas, os *kikinu*, o *nama*, o óleo do sangue, as articulações, pois *a palavra* também possui suas sementes, seu *kikinu*, seu *nama*, seu óleo, suas articulações. Assim, pareceu inevitável me deter nessa exposição de tais componentes da pessoa e da palavra. Como sintetiza Calame-Griaule, "Neste estudo [em *Etnologia e Linguagem*] estabelecemos uma verdadeira teoria dogon sobre a palavra, enfocada do ponto de vista das relações entre palavra e pessoa" (1982, p. 11).

A proposta deste capítulo fundamenta-se, portanto, no intuito de "levar a sério" a fala *da etnóloga*, na medida em que tomo o texto de Calame-Griaule como "meu campo", mas ao mesmo tempo, procurando mostrar também que essa afirmação - a indissociabilidade entre pessoa e palavra no pensamento dogon - parece ter sido bem estabelecida para esse contexto etnográfico.

A noção de pessoa dogon

Se a palavra é inerente ao homem (com efeito, não se pode imaginá-la sem que um suporte humano a produza), possui também vida própria, uma personalidade que é algo assim como **um duplo da do ser humano**. A palavra, tal e como a concebem os Dogon, se desagrega em múltiplos elementos paralelos aos da pessoa; por isso mesmo, não se pode empreender uma análise de sua natureza sem antes descrever os componentes da personalidade onde se situa (1982, p. 39, grifo meu).

Uma aproximação mais atenta, como a que pretendo fazer, da noção de palavra dogon seria então impossível sem uma apreciação da noção de pessoa. A proposição da indissociabilidade entre pessoa e palavra é ressaltada: a palavra possui *vida própria* - aquilo que ela chama de *personalidade: como um duplo da do ser humano*.

Calame-Griaule inverte de forma deliberada a ordem de apresentação dos dados que seria a esperada: inicia com a teoria, à qual segue-se a descrição (que ela chamou de *fenomenologia*). A autora comenta essa escolha narrativa na introdução, quando justifica-a apoiando-se na etnografia dogon que a precedeu, mas também, e de forma complexa (como indiquei no Capítulo 1), nas análises e conclusões às quais ela mesma chegou, e inicia, portanto, com o que poderia ser sua conclusão: concluir que a palavra "possui vida própria, como um duplo da do ser humano". A inversão, está claro, serve aos propósitos da narrativa construída, mas também nos informa sobre o rendimento da noção de pessoa para adentrar o mundo dogon.

Dois teses principais sobressaem da exposição de Calame-Griaule em *Etnologia e Linguagem* sobre a noção de pessoa dogon: a primeira, de que a pessoa não é inequivocamente delimitada, e a segunda, de que é marcada por um forte dualismo cotidianamente atualizado:

Portanto, a pessoa não está fechada, mas aberta ao mundo que penetra por todos os seus poros, para dizê-lo de alguma forma. Outro elemento surpreendente: a dualidade do ser; a ambivalência macho/ fêmea acha-se no núcleo do "eu", e apesar dos esforços da sociedade para eliminá-la, volta a surgir sob distintas formas, mas sempre como fator de desequilíbrio. O pensamento dogon acha-se dominado por esse sentido de dualismo, necessitando classificar tudo por pares opostos e complementares. A classificação dos elementos da pessoa nos brinda com um exemplo característico (Calame-Griaule, 1982, p. 55).

O corpo (*godu*)

O corpo (*godu*) é o primeiro *componente da pessoa*, descrito como "a parte visível do homem, pólo de atração de seus princípios espirituais (que possuem uma existência independente, como se verá mais adiante)" (1982, p. 39-40).

A escolha por nomear o "corpo" como "a parte visível", ou por distinguir temporariamente em função da análise que se pretende fazer, dizendo "*a parte visível*", é uma saída largamente utilizada pelos etnólogos e etnólogas para falar sobre noções de corpo não ocidentais. Esta saída traz em seu cerne um dos problemas fundamentais da linguagem

ontológica ocidental em relação à divisão corpo/ alma, que é a de pressupor que o "corpo tem uma existência própria, é algo físico ou objetivo e, por isso, independente das relações que mantém com outros corpos" (Lima, 2002, p. 3).

Esse efeito permanece, mesmo quando se pretende justamente contrapor o pressuposto, como é o caso nos textos de Lima (2002) e de Calame-Griaule, isto é, quando se pretende descrever/ investigar uma noção diferente de corpo/ de pessoa.

O corpo (*godu*) é formado pelos quatro elementos:

Assim como as demais coisas existentes no mundo, a substância de tal corpo consta de quatro elementos: água (sangue e líquidos do corpo), terra (esqueleto), ar (sopro de vida) e fogo (calor animal). Um **contínuo intercâmbio**, de profundo sentido para os Dogon, acontece entre o corpo humano e os quatro elementos do mundo exterior que mantêm a vida; também o compõem os alimentos que ingere; a água que bebe, o ar que respira, o sol que o esquenta, são outros tantos aportes do mundo exterior à sua substância (1982, p. 40, grifo meu).

Essa composição *substancial* do corpo visível (*godu*) baseia a maior parte das descrições apresentadas na etnografia. Pode-se dizer que os quatro elementos estão presentes em todas as passagens que referem-se às relações entre o corpo e a palavra. A respeito dos quatro elementos na constituição da *matéria sonora* (o som, dito *o corpo da palavra*, que abordarei nos Capítulos 3 e 4), a autora escreve em nota:

Semelhantes distinções podem soar artificiais. No entanto, são uma realidade para os Dogon; pareceria-lhes inconcebível não poder localizar os quatro elementos na base de tudo quanto vive (1982, p. 56, nota 60).

Assim, afirma-se que corpo da pessoa (corpo visível) e corpo da palavra (aspectos sonoros) são constituídos pelos quatro elementos. Por um lado, parece factível afirmar que os quatro elementos constituem a base da descrição dogon do que chamamos de mundo físico ou material. Por outro lado, uma tal descrição exerce em nosso pensamento uma atração que tende a considerar outras noções na chave da distinção material/ imaterial, tais como a noção de corpo como um corpo biológico, como objeto independente, o que redundaria na separação entre corpo e alma.

O *contínuo intercâmbio* de que fala Calame-Griaule entre os quatro elementos e o corpo é referido também em relação à formação dos dialetos e sub-dialetos⁸⁹ que compõem a língua dogon: "*não é de se estranhar que os Dogon nos digam que o idioma é influenciado*" (1982, p. 292), isto é, influenciado pelas condições geográficas e climáticas, pela fauna e flora de uma região, por exemplo: a planície mais úmida ou a região mais montanhosa. Dessa forma, as características ambientais e muito notadamente os diferentes cereais que cada microrregião fornece influenciariam a formação do corpo e da *palavra*, afetando inclusive as variações dialetais, ao ponto da autora chamar tais explicações de "teoria geográfica da língua" (1982, p. 292).

As microvariações geoclimáticas afetariam, assim, "*o caráter*" da língua. Os Dogon afirmam que os dialetos falados na planície são *femininos*: por serem mais suaves, menos nasalizados, seriam mais harmônicos e musicais, o que justificaria, em parte, a exclusividade do uso de tais dialetos para as canções. Calame-Griaule observa que

Existe, também, uma classificação "hierárquica" dentro dos próprios grupos dialetais. Assim, o povo de baixa Sanga [da parte mais plana da aldeia principal, Sanga] e sobretudo o de Dini, falam com o nariz e isso permite que os de alto Sanga (sobretudo os habitantes dos Ogol) zombem deles, gabando-se estes últimos de possuir maior pureza linguística (1982, p. 294, nota 23).

A "teoria geográfica" incide sobre a língua, as pessoas e os animais: as serpentes das escarpas rochosas

(...) mordem mais que as da planície. E o caráter dos homens é mais afável; a gente de Sanga se autoconsidera "mais má", e mais séria, já que sua vida é mais difícil e o cultivo mais penoso (...). Tais diferenças manifestam-se nas peças de vestuário, curtas e sóbrias nas escarpas, largas, amplas e rebuscadas na planície (1982, p. 292).⁹⁰

Apesar de buscar soluções para descrever o *contínuo intercâmbio* entre o corpo e os quatro elementos, no seguimento do texto referente à composição do corpo, a imagem do *homo duplex* é reforçada: "o corpo é a base de intercâmbios biológicos e manifestações

⁸⁹ Conforme já indicado, sigo Calame-Griaule no uso do termo "dialeto" e "sub-dialeto". Remeto ao glossário que se encontra no fim da tese, verbete "dialetos", para maiores detalhes.

⁹⁰ Aqui, assim como em muitas outras passagens da etnografia, Calame-Griaule reporta alguns de seus artigos que procuraram tratar tópicos específicos em detalhe, tais como o vestuário ("Le vêtement dogon, confection et usage", 1951); os dialetos ("Les dialectes des Dogon", 1956); a alimentação ("L'alimentation dogon", 1960).

psíquicas...". Porém, a autora prossegue afirmando que "a juízo dos Dogon, não se deve separar [o corpo] das reações psicológicas que são exteriorizadas e os acompanham" (1982, p. 40). A tradução proposta para a parte visível do corpo (*godu*) simplesmente por "corpo", revela então um aspecto equívoco.⁹¹

Na sequência ela afirma que "o corpo é o eixo dos complexos fenômenos da palavra, nos quais a maioria dos órgãos desempenham um papel". Em relação à "parte visível do corpo"⁹² (*godu*), a autora destaca os seguintes componentes:

- O **sangue**, que tem ele mesmo partes distintas, sendo a mais importante o "óleo do sangue" - do qual falaremos adiante -, fundamental na produção das palavras, e que será extensamente referido em toda a etnografia, assim como os quatro elementos:

O sangue, associado ao elemento água, rega o corpo e lhe dá vida, assim como a água dos rios e dos pântanos dá vida à terra; é considerado o veículo da força vital. Distinguem-se no sangue partes diferentes, e seu complemento essencial é o óleo do sangue (1982, p. 41).

- O **sexo**, "que possui sua própria autonomia, já que lhe corresponde determinado setor dos princípios espirituais do indivíduo" (os *kikinu*, dos quais falaremos mais abaixo);

- A **imagem do corpo projetada** na sombra, no reflexo, e que pode aparecer em sonhos. Veja-se a definição apresentada por Calame-Griaule para o termo usado para falar de tais "imagens intangíveis":

A palavra *bibile*, derivada de *bile*, "voltar", daí "transformar-se em", "converter-se", significa "metamorfose", daí "milagre, coisa surpreendente", e refere-se também ao que seja suscetível de aparecer ou desaparecer sem que se saiba porquê ("alma", fantasma, reflexo) e por extensão "imagem" (uma fotografia é um *bibile*) (1982, p. 41).

Calame-Griaule não dá maior atenção a este termo, mas indica que, no mito, quando a arca baixou do céu trazendo os primeiros ancestrais dos Dogon, se diz que Nommo fez um "milagre": *bibile*,⁹³ ao conceder a palavra aos humanos, que até então

⁹¹ Tal como mencionado em nota pouco acima, a solução de tradução de conceitos nativos por "corpo" é largamente empregada. Proponho, a seguir, uma leitura mais atenta aos possíveis equívocos (*sensu* Viveiros de Castro) contidos nessa tradução realizada por Calame-Griaule em *Etnologia e Linguagem*.

⁹² Grafo a expressão "parte visível do corpo" entre aspas, assim como outras expressões a seguir, indicando com as aspas que tratam-se de expressões empregadas textualmente por Calame-Griaule.

⁹³ Consultar o glossário, para "*Nommo*", "*bibile*" e outros termos.

expressavam-se fazendo gestos, mediante sons desarticulados ou grunhidos... desconheciam as técnicas, alimentavam-se de frutos e de carne crua, bebiam a água do "primeiro lago" e viviam em cavernas (1982, p. 114).⁹⁴

Assim, ao conceder a palavra aos homens, Nommo operou uma transformação radical. A palavra é de origem divina; a palavra foi revelada; a palavra supõe uma transformação para os ancestrais dos Dogon, uma passagem da natureza para a cultura.

Encontra-se em Germaine Dieterlen⁹⁵ uma referência relacionada às "imagens intangíveis" (*bibile*) citadas por Calame-Griaule, que por sua vez afirma que todas elas - a sombra, o reflexo, a imagem que aparece em sonhos - são consideradas "manifestações dos princípios espirituais" (os *kikinu*, dos quais falaremos em seguida):

O *kikinu sáy* (...) não parece estar localizado em um órgão, mas distribuído por todo o corpo, do qual é o duplo móvel *yàlabile*, termo que expressa a independência desse duplo e a faculdade que possui para sair de seu suporte (Dieterlen, 1973, p. 206).

No trecho, o termo *yàlabile* é traduzido por Dieterlen como "duplo móvel", o que indica suas propriedades: não estando localizado em nenhum órgão, nem fixado ao suporte corporal, o princípio espiritual chamado *kikinu sáy* é descrito por Dieterlen em termos de sua mobilidade e de sua duplicidade, propriedades que a levam a traduzir o termo como "duplo móvel". O *kikinu sáy* é descrito em *Etnologia e Linguagem* como um princípio extremamente móvel, deslocando-se entre o corpo da pessoa, os altares a ele dedicados, os reservatórios de água de cada família, além da possibilidade de perderem-se.

Todos os *kikinu* são duplos, macho e fêmea. O termo *kikinu* é do dialeto *toro*, explica a autora; no dialeto *tombo* se diz *kindu kindu*, e fica mais clara sua etimologia, uma repetição, uma duplicação do termo *kindu*, relacionado ao termo *kínu*, que significa nariz, sopro, vida.

Este último termo (*kínu*) é utilizado também para falar do "nariz das sementes":

⁹⁴ Em 1956, no artigo *Les dialectes des Dogon*, Calame Griaule escreve que "O mais velho destes quatro ancestrais, *Amma Sérou*, recebeu no Mande a revelação de linguagens humanas; antes, os homens não tinham voz; eles se entendiam por meio de gestos e sons inarticulados, à maneira de crianças ou surdos-mudos" (Calame-Griaule, 1956, p. 63). Quanto aos ancestrais que a autora refere, consultar o verbete "antepassados da arca" no Glossário.

⁹⁵ "*L'Image du corps et les composants de la personne chez le Dogon*" (Dieterlen, 1973) é um artigo que consta na publicação resultante do Colóquio sobre a noção de pessoa na África negra (Dieterlen, G. e Bastide, R., 1973, *La notion de personne en Afrique noire*).

Quando o vegetal é um cereal, a "palavra" correspondente localiza-se na semente (*kínu*, "nariz"); uma vez que a palavra é uma germinação dos princípios vitais do homem, e a germinação da semente, uma palavra (1982, p. 127).

Calame-Griaule identifica também outros "jogos de palavras" relacionados ao termo *kindu-kindu (kikinu)*: *kème*, organizar; *kíne*, fígado; e *kini*, sombra (1982, p. 42-43).⁹⁶

Sobre os *kikinu*, Calame-Griaule afirma tratar-se de "noção complexa e muito mais difícil de captar que a de *nama*" - da qual trataremos em seguida -, e que foi sendo esclarecida progressivamente através das pesquisas de Marcel Griaule e de Germaine Dieterlen, que a princípio distinguiram dois, depois quatro, até chegarem ao número de oito *kikinu*. À "falta de termo melhor", ela explica, nestes trabalhos o termo foi traduzido por "*almas*" - tradução que Calame-Griaule considera inadequada - ou "princípios espirituais".

Os oito *kikinu* vão em pares, o que suscitou o comentário da autora de que os componentes da pessoa ofereciam um "exemplo característico" dessa qualidade do pensamento dogon por ela identificada, e que mencionei pouco acima: um "sentido de dualismo, necessitando classificá-lo todo por pares opostos e complementares" (1982, p. 55). Os *kikinu*, "princípios dinâmicos da vida psíquica" ("não se os concebem como se estivessem estáticos"), "parecem estar vinculados a um lugar alheio à pessoa" (1982, p. 45). Móveis, os *kikinu* manifestam-se como polos de identificação que parecem neutralizar-se de dois em dois (1982, p. 44).

Para Calame-Griaule, os deslocamentos dos *kikinu* são a manifestação da vida psíquica: as mudanças de estado são descritas nos termos da movimentação desses *princípios espirituais*. É como se os *kikinu* estivessem em repouso nos órgãos associados, e agissem de acordo com a situação psíquica. A expressão das emoções é descrita, pelos Dogon, literal e precisamente em termos da perda temporária dos *kikinu* (1982, p. 47; 300). A perda permanente dos *kikinu* acarreta a morte do indivíduo.

⁹⁶ Gostaria de sugerir aqui uma especulação, dado que não tenho nenhum conhecimento da língua dogon. O termo *yàlabíle*, "traduzido" por Germaine Dieterlen como "duplo móvel", parece ser a junção dos termos *yàla* + *bíle*. O termo *yàla* significa "sinal": "diz-se *nani yàla*, 'marca do *nani*', a um **sinal** corporal que faz notar que uma criança tenha realmente herdado a força vital de seu *nani*" (Calame-Griaule, 1982, nota 5, pg. 217). O termo *bíle*, como vimos na citação acima, significa converter-se, transformar-se, metamorfose. Daí que *yàlabíle* poderia ser entendido como "marca, sinal da transformação"; ou "testemunha da metamorfose". O termo *yàla* é utilizado também para referir-se à segunda fase de um conjunto de quatro fases referido pelos Dogon quanto à elaboração de um desenho (*búmō, yàla, tónu, t'óy*: rastro, **sinal**, esquema, desenho completo (1982, p. 217). Essas *quatro fases da criação* (ver glossário) de um desenho são referidas também em relação a uma série de "atividades criativas", tais como o aprendizado linguístico e o processo de iniciação, indicando um uso bem estabelecido do termo *yàla* enquanto expressão inequívoca da ideia de "sinal", e indicando ainda a natureza processual dessa ideia, já que o termo é usado em um conjunto de fases que descrevem um processo de consecução, de criação, de algo que surge, transformando-se.

Há quatro *kikinu* de corpo (*godu kikinu*), e quatro *kikinu* de sexo (*òjò kikinu*): é sobre os *kikinu* de sexo que a autora refere-se ao afirmar que o sexo - enquanto componente do corpo visível - "possui sua própria autonomia". Os *kikinu* de sexo habitam o próprio sexo e raramente o abandonam. A eles são dedicados os altares individuais erguidos nos momentos de excisão e circuncisão e no casamento (Dieterlen, 1973, p. 207), enquanto que os *kikinu* de corpo habitam o reservatório familiar de água.⁹⁷

Os *kikinu* movimentam-se em forma de vento e penetram o corpo através da respiração (Calame-Griaule, 1982, p. 43).⁹⁸ As passagens abaixo se referem a algumas relações entre os *kikinu da pessoa* e os *kikinu da palavra* (dos quais trataremos mais adiante):

Assim como a do ser humano, a morte da palavra consiste na perda de seus *kikinu* que saem pelo nariz do locutor para irem-se para suas residências, sobretudo ao reservatório de água, onde, aparentemente, "conversam com Nommo". O reservatório familiar é de fato o grande depósito das palavras de toda a família, e quando se extrai água deste último e em seguida leva-se o cântaro à casa, "todas as palavras resultam renovadas" (1982, p. 64).

Quando acontece a dispersão e o agrupamento dos elementos da pessoa, os *kikinu* das palavras caminham atrás dos do "eu"; os quatro elementos da palavra desagregam-se junto com os do corpo; o único a subsistir é o vento. É ele quem "vagueia" o *kikinu* do morto quando abandona o lugar que ocupa no reservatório para manifestar-se entre os vivos, sobretudo em sonhos" (1982, p. 103-104).

Os oito *kikinu da pessoa* - os quatro *kikinu* de corpo e os quatro *kikinu* de sexo - estão caracterizados como pares - macho e fêmea -, sendo um *kikinu* "fêmea inteligente" e o outro "fêmea torpe", um *kikinu* "macho inteligente" e o outro "macho torpe". Além de suas manifestações visíveis na forma das *imagens intangíveis (bibile)*, os *kikinu* podem ser vistos no olhar, e lhes dão expressão (1982, p. 45). Para Germaine Dieterlen, a "bissexualidade" dos *kikinu* "implica, a nível espiritual, a presença em cada indivíduo do princípio fundamental da gemelaridade (...), e por outro lado a fertilidade, tanto a nível físico como a nível intelectual e psíquico" (Dieterlen, 1973, p. 207).

⁹⁷ Calame-Griaule escreve em nota que "A cada família corresponde um reservatório particular de água nas vizinhanças da aldeia: tem um papel importante, sobretudo como um 'depósito' dos princípios espirituais [os *kikinu*] da família" (1982, p. 45, nota 28).

⁹⁸ Quando alguém espirra, se diz: "Segura seu nariz!". Calame-Griaule escreve que "caso contrário, o espirro poderia expulsar brutalmente o *kikinu* que está dentro do corpo, e acarretar a morte do indivíduo" (1982, p. 461).

Cada um dos *kikinu* tem uma série de atributos e são ordenados e classificados por Calame-Griaule, que apresenta um quadro sintetizando seus dados. Reproduzo abaixo esse quadro (tabela).⁹⁹

	<i>kikinu</i>	Equivalente psicológico	Residência teórica	Órgão de ação	Lugar de espera
Corpo	+ Δ	razão	H cabeça M reservatório	cérebro -----	costas -----
	+ <i>O</i>	afetividade boa	H reservatório M fígado	fígado -----	H ombro direito M ombro esquerdo
	- Δ	anti-razão	H animal interdito M santuário	crânio -----	sombra -----
	- <i>O</i>	afetividade má	H santuário M animal interdito	fígado	penumbra
Sexo	+ Δ	dinamismo sexual procriação	H altar de cabeça M altar de corpo	pâncreas -----	H testículos M seios
	+ <i>O</i>	amor, desejo	H altar de corpo M altar de cabeça	----- -----	H testículos M rins
	- Δ	frigidez esterilidade (menstruações)	H sexo M -----	baço -----	(permanecem nos órgãos sexuais)
	- <i>O</i>	desacordo impotência sexual	H sexo M -----	baço -----	

Legenda:

+ significa "inteligente" (*sày*)

- significa "torpe" (*bómone*)

Δ significa "macho" (*ána*)

O significa "fêmea" (*yà*)

H significa "para um homem"

M significa "para uma mulher"

Na análise que faz dos *kikinu*, Calame-Griaule se esforça em caracterizar a "vida psíquica" dogon, fazendo uso das bases da psicologia freudiana, e menciona Jung e Lacan (1982, p. 49-52). Por vezes, interpreta os dados como uma descrição da psiquê tal como nas

⁹⁹ O quadro encontra-se em: CalameGriaule, 1982, p. 48 (edição espanhola), ou Calame-Griaule, 2009, p. 41 (edição francesa). As lacunas, indicadas ou não pelo travessão, são do original.

teorias psicológicas, fazendo corresponder a caracterização dos *kikinu* enquanto pulsões inferiores e superiores, isto é, incoscientes e conscientes; traça uma correspondência entre os *kikinu* com o super ego.¹⁰⁰ Para ela, os *kikinu*, no entanto, não poderiam ser traduzidos por "almas". A expressão "princípios espirituais" também não lhe agradava, mas a manteve, como ela refere, "por falta de termo melhor".

A característica dos *kikinu* que colocava em relevo, para a própria autora, a inadequação dos termos "alma" ou "princípios espirituais", ao que tudo indica, era a *agência* dos *kikinu*, o que ela chamou de sua "autonomia" em relação à pessoa. As ações dos *kikinu* descritas pelos Dogon indicam a possibilidade de se falar dos *kikinu* tanto como *afecções* - já que afetam a pessoa, determinando comportamentos e características - quanto *capacidades* - já que, se não determinam suas ações, são índices das possibilidades de suas ações no mundo.¹⁰¹

Ao mesmo tempo, os *kikinu* apontam para processos de individuação. A criança recebe seus *kikinu* ainda na vida intra-uterina, e a eles são dirigidos os ritos funerários e os cultos aos ancestrais. Os *kikinu* não são transmitidos aos seus descendentes.¹⁰² Além disso, os *kikinu* são responsáveis pelas mudanças de estado (chamada por Calame-Griaule de "*crise*") que caracterizam a vocação sacerdotal de um homem, por exemplo, dentre muitas outras manifestações que denotam processos de individuação.

No esforço por encontrar soluções descritivas para o que os Dogon lhe dizem e fazem, a etnógrafa ora aplica soluções demasiado familiares ao nosso linguajar, que terminam informando mais sobre o seu pensamento e seus pressupostos, ora recorre a expressões alternativas tais como chamar o corpo "polo de atração" e "eixo de fenômenos complexos da palavra". Observa-se assim os muitos transbordamentos presentes na escrita de Calame-Griaule, a oscilação e a contradição entre seguir uma orientação metafísica que desconecta com muita facilidade corpo e espírito - a nossa -, e as tentativas de produzir uma descrição mais atenta ao conceito nativo. No entanto, a observação de que "a juízo dos Dogon, não se

¹⁰⁰ As interpretações psicológicas/ socioculturais de Calame-Griaule tomam as teorias psicanalíticas como um paradigma válido para expor, organizar e pensar os dados etnográficos dogon, sem que a autora proceda a uma crítica ou (auto) reflexão a esse respeito.

¹⁰¹ A inspiração aqui é a expressão "feixe de afecções e capacidades" (Viveiros de Castro, 1996, p. 128), utilizada por este autor no contexto da etnologia ameríndia. Discuto a referência no Capítulo 5.

¹⁰² Germaine Dieterlen (1973, p. 219-224) descreve como o feto recebe seus *kikinu*, na vida intra-uterina, por meio dos peixes oferecidos pelo marido à mulher grávida, pescados no lago de sua família (os *kikinu* são dados por Nommo, que habita as águas). Ao comer os peixes, são transmitidos os *kikinu* ao feto. A descrição, que merece ser consultada, abarca desde os peixes ofertados à esposa por ocasião de sua primeira menstruação, aqueles ofertados no momento em que se toma conhecimento da gestação, até o resguardo após o parto (e descreve outros ritos conexos). Não haveria espaço aqui para reproduzi-la. Retomo essa indicação nos Capítulos 4 e 5.

deve separar [o corpo] das reações psicológicas que são exteriorizadas e os acompanham" (1982, p. 40), mostra como, a juízo da etnóloga, tais "reações" já se encontravam, *a priori*, separadas.

As sementes das clavículas, o *nama* e as articulações

As clavículas são chamadas de suporte do esqueleto, e acredita-se que seus ossos foram criados em primeiro lugar (Dieterlen, 1973). Para os Dogon, as clavículas contêm oito sementes, quatro de cada lado, que "representam" os principais cereais da região; Calame-Griaule escreve que

Tal símbolo expressa a "consustancialidade" do homem e da semente, sem a qual ele não poderia viver [e complementa]: sua "rega", sua "secura", sua "germinação" simbólicas determinam a vida profunda do indivíduo (Calame-Griaule, 1982, p. 41).

Quando a criança nasce, ainda não possui sementes nas clavículas. Apenas quando recebe seus nomes é que recebe as sementes, que vão sendo formadas e fortalecidas com a ingestão do leite materno e posteriormente dos cereais e alimentos, por um lado, e por outro, com a aquisição e o desenvolvimento da linguagem; a completa maturação das sementes das clavículas acontece quando a pessoa se casa (1982, p. 289). Dieterlen afirma que o posicionamento das sementes nas clavículas

(...) realiza-se à medida do desenvolvimento do indivíduo, e só é completamente fixa quando o osso estará definitivamente soldado ao resto do esqueleto, ou seja, aos vinte e dois anos, idade da maturidade. Quando o indivíduo é adulto, diz-se que as sementes estão no seu lugar. (Dieterlen, 1973, p. 210).

O conteúdo clavicular não é o mesmo para todas as pessoas. No caso mais comum, a criança tem as mesmas sementes - dos mesmos cereais - que os seus pais, sendo oito sementes no total, e quatro de cada um dos genitores, do pai à direita e da mãe à esquerda, o que aponta para a dupla filiação. Gêmeos e crianças *kuno* (nascidas sem que a sua mãe tenha menstruações desde o parto precedente) recebem uma dupla dotação. Sacerdotes recebem oito sementes suplementares no momento de sua entronização. Os homens denominados impuros (*íne pùru*, literalmente, homens impuros) têm em seu conteúdo clavicular sementes diferentes, condição transmitida por um de seus ascendentes, de quem se herda parte do *nama*. Tal

condição os tornam aptos a realizar atividades consideradas impuras, como a lida com os cadáveres e a construção e manutenção da casa das mulheres menstruadas. Os homens não-impuros (*ine ómo*, literalmente, homens vivos) seguem uma série de abstenções das quais os homens impuros estão liberados. Em suma, nas palavras de Germaine Dieterlen,

Desde a vida intrauterina até a morte, ao longo da evolução física e social da pessoa, associada aos ritos individuais - nascimento e imposição do nome, circuncisão e excisão, casamento e morte -, como ao desenvolvimento dos ritos coletivos (*Sigui*), a posição das sementes no interior do osso será momentaneamente modificada seguindo um processo preciso. Os movimentos das sementes são, neste caso, associados às mudanças de status do portador. A estabilidade do conteúdo clavicular é gravemente perturbada quando o indivíduo, tendo rompido um interdito, está em estado de impureza *pùru* (Dieterlen, 1973, p. 210).¹⁰³

As sementes das clavículas ficam imersas em água, podendo germinar a qualquer momento. Tal germinação produz *nama* (quando traduzido, emprega-se a expressão "força vital"), que circula então em todo o corpo, por meio do sangue. O *nama* das sementes das clavículas origina-se do *nama* dos alimentos e particularmente dos cereais ingeridos; "as clavículas são a origem da força vital do indivíduo *e de sua palavra*" (1982, p. 68, grifo meu).

Os Dogon dizem que "*o nama das sementes consumidas é que conserva a palavra*", e Calame-Griaule conclui que "a palavra recebe seu *nama* nas clavículas, assim como parte de seu elemento água, posto que o restante [da água necessária para produzir a palavra] vem do sangue" (1982, p. 69).

Na criança, então, as sementes das clavículas desenvolvem-se acompanhando a aquisição e o aprimoramento da linguagem e a diversificação da dieta alimentar.¹⁰⁴ Quando adulto, se um Dogon vai viver no estrangeiro, e então aprende e passa a utilizar a língua estrangeira, as sementes de suas clavículas se enriquecem, mediante a ingestão de alimentos e de *palavras* diferentes. Os Dogon consideram que viver no estrangeiro é positivo, e gera

¹⁰³ Tanto Calame-Griaule quanto Germaine Dieterlen detalham as espécies vegetais que compõem as sementes das clavículas; as relações dessas sementes com seus cultivos; os diversos usos alimentares e rituais dessas espécies, os quais não serão mencionados aqui. As autoras escreveram, também, um extenso e detalhado artigo em coautoria sobre a alimentação dogon, "L'alimentation dogon" (1960), abundantemente referido por Calame-Griaule em *Etnologia e Linguagem*.

¹⁰⁴ Trato novamente deste ponto mais à frente, na seção sobre o aprendizado da língua.

prestígio para quem o faz - desde que seja após os trinta anos de idade, quando então todas as mudanças não lhe abalarão sua "estrutura básica" (1982, p. 294-296).¹⁰⁵

O prestígio que tem aquele que retorna está relacionado com o incremento do seu *nama* através do aprendizado e da utilização de uma nova língua. O *nama*, portanto, fica estocado nas clavículas, sob a forma de água, e é responsável por regar as sementes e fazê-las "germinar", mas também *circula* no sangue. As características do *nama* são assim sintetizadas por Germaine Dieterlen:

(...) divisível e transmissível, suscetível de variações qualitativas e quantitativas, sensível a toda impureza da qual se impregna e que ele comunica imediatamente a seu suporte; perigoso quando é liberado do seu suporte habitual. O *nama* não fica exatamente no sangue do homem, mas circula com ele nas suas veias. Quando o homem está em seu estado normal, ele é distinto do sangue sobre o qual ele nada, como o óleo sobre a água (Dieterlen, 1973, p. 213-214).

Tenhamos em mente que o *nama* é o "componente da pessoa"¹⁰⁶ que tem mais relações com a constituição, os caminhos e a eficácia da palavra, na medida em que participa da movimentação da palavra dentro e fora do corpo.

Calame-Griaule afirma que o termo *nama* é diretamente emprestado do bambara: *n (i) -ya-ma* (1982, p. 42, nota 13). Observo que o termo *nyama*, segundo pude apurar, é amplamente empregado na literatura antropológica - passada e recente - referente aos povos do mundo Mande, sempre presente em discussões sobre a palavra, os cantos, os discursos, as narrativas. Vejamos algumas delas. Sobre os griots¹⁰⁷, Lucy Durán (2007) escreve que

Os *jeliw* (sing. *jeli*), muito conhecidos também como griots, são os famosos músicos/genealogistas/ historiadores profissionais dos povos Mande da África Ocidental. Suas tradições musicais e épicos orais foram amplamente estudados (ver bibliografia). Seu discurso sobre a maestria gira em torno do termo *ngara* (às vezes grafado *nwara*), geralmente traduzido como "mestre *jeli*", no coração do qual está a noção de poder

¹⁰⁵ Calame-Griaule observa que "trocar de língua equivale a trocar seus 'quatro elementos básicos', aqueles que recebe de sua região natal, e por conseguinte, a trocar sua própria substância, suas origens, sua cultura" (1982, p. 294).

¹⁰⁶ Observo, novamente, que o uso de aspas pretende ressaltar e indicar que trata-se de expressão (aqui, "componente da pessoa") utilizada por Calame-Griaule.

¹⁰⁷ Como já indiquei na introdução, optei por manter a grafia do termo "griot" na forma francesa (griot), e não aportuguesá-lo (griô), uma vez que essa forma francesa é amplamente utilizada na literatura africanista que consultei, em especial, na literatura publicada em língua inglesa (evidentemente, em língua francesa o termo não necessita destaque ou tradução), e pela mesma razão, também optei por não italizar esse termo, opção abraçada também por muitas publicações que tratam dos griots, algumas referidas em nota na introdução.

esotérico ou força vital, *nyama*, que é "um tema constante na sociedade Mande tradicional" (Charry 2000: 64) (Durán, 2007, p. 570).¹⁰⁸

Durán refere, sobre a raiz do termo:

A raiz *nga*, *nya* or *ngwa* originada no proto-Mande denota olhos, maneira, ou meios, e é o coração do termo *nyama* - força ou energia invisível (oculta). O *ngara* manipula o *nyama* por meio das palavras e da música, enquanto o *ngana* (muitas vezes traduzido como "herói") deixa sua marca na sociedade por meio de ações (ver Keita 1995a: 84) (Durán, 2007, p. 572).

Em outro artigo, mais recente, a mesma Lucy Durán escreve que

A maioria das diversas etnias do Mali têm seus próprios músicos griot - cada um com suas próprias tradições musicais e instrumentos especiais, embora haja algum repertório compartilhado. Músicos, juntamente com ferreiros e artesãos do couro, são conhecidos coletivamente como "*nyamakalaw*" ou "manipuladores de energia invisível". Isso reflete as atitudes em relação à música, compreendida como poderosa e até perigosa, capaz de fazer coisas inexplicáveis acontecerem, como troncos de árvores se partirem enquanto um cantor interpreta textos antigos da era do império do Mali (Durán, 2015, p. 7).

Outra renomada pesquisadora do universo dos griots na África Ocidental, a antropóloga Barbara Hoffman¹⁰⁹ oferece mais algumas referências, num artigo recente (2017) no qual ela analisa a reorganização política atual dos griots :

Como mediadores, os *nyamakalaw* eram famosos por seu domínio dos poderes ocultos. Para os griots, esse poder reside em suas palavras, conceituadas pelo povo Mande como imbuídas de uma força, conhecida como *nyama*, que pode causar doenças físicas e mentais e até matar o indivíduo (Camara 1976; Leynaud & Cisse 1978; McNaughton 1988). Nesse sentido, o papel do griot excede a definição padrão de mediação como "intervenção de terceiros em um conflito com o propósito declarado de contribuir para a sua redução ou resolução por meio de negociação", e sem uso de força (Zartman & Touval 1985:31) (Hoffman, 2017, p. 107).

¹⁰⁸ A tradução desta passagem é minha, assim como todas as demais passagens citadas neste capítulo (bem como nos próximos capítulos, e em toda a tese), sempre que o texto citado estiver escrito em língua estrangeira.

¹⁰⁹ Autora de *Griots at war: conflict, conciliation, and caste in Mande* (2000), uma etnografia sobre um grande encontro de griots de diversas etnias em Kita, pequena cidade próxima a Bamako (capital do Mali).

Dessa forma, o *nyama* é uma noção comum ao mundo Mande, estreitamente ligada à linguagem oral e musical.¹¹⁰ Mas voltemos aos Dogon, e à noção de *nama*: parte do *nama* de uma pessoa vem de seu *nani*, isto é, o antepassado que transmite parte de sua "força vital" a um recém-nascido. Muitas vezes, descobrir quem é o *nani* de uma criança não é um processo simples e imediato. Utiliza-se a adivinhação para chegar a saber quem é o *nani* da criança.¹¹¹ Segundo Germaine Dieterlen, ao *nama* recebido de um *nani* acrescenta-se o *nama* que fora recebido do *nani* de seu *nani*, remontando às gerações da sua linhagem. Outra parte do *nama* vem

(...) de um ancestral imortal *bínu*, intermediário entre Nommo e seus descendentes, protetor do clã – lembramos que os Dogon são patrilineares e patrilocais; uma menina vem sempre da linhagem do seu pai -; do último sacerdote falecido deste culto e de todos os que o precederam. Na criança estão presentes as forças emanando dos ascendentes que vêm de um parentesco mais amplo que aquele da linhagem, o clã (parentesco dito *mène*, de *mè*, placenta) (Dieterlen, 1973, p. 214-215).

Para Dieterlen, seria mais apropriado empregar a palavra *nama* no plural, já que ele é constituído de todas essas partes, e ela afirma que algumas delas são incompatíveis entre si, como um amálgama. Calame-Griaule não detalha essa composição herdada do *nama*, que menciono aqui para dar uma dimensão da discussão que essa noção suscita.

De toda maneira, ambas autoras concordam e oferecem inúmeros dados mostrando que o *nama* é a noção por meio da qual os Dogon formulam todo o discurso a respeito da integridade da pessoa, integridade que necessita ser constantemente promovida através de sacrifícios e libações regulares às potências doadoras do *nama*, e de reparações e purificações quando devidas. O *nama* aumenta ou diminui de acordo com circunstâncias diversas, das quais destacam-se a alimentação e as palavras trocadas e especialmente, as palavras "que entram", palavras ouvidas.

O *nama* da palavra circula no corpo através do sangue, assim como o *nama* da pessoa, ou seja, a água é o elemento fundamental para a circulação do *nama* - e também para sua produção, já que ela faz as sementes das clavículas germinarem e, com isso, "liberarem" seu *nama*, que é então transmitido ao sangue. Mas a ingestão de um líquido como a cerveja de

¹¹⁰ Volto a tratar da noção de *nyama* e da literatura sobre os griots no Capítulo 4.

¹¹¹ Sobre o *nani*, consultar o glossário.

milheto aporta mais *nama*,¹¹² já que além de água, contém o *nama* do milheto (Calame-Griaule, 1982, p. 59). Para Germaine Dieterlen, "a saúde é concebida como um equilíbrio, uma estabilidade física do *nama* com relação ao sangue" (Dieterlen, 1973, p. 214).

A impureza de uma pessoa pode ser transmitida por contágio (por exemplo, ao compartilhar um recipiente para beber água), ou pode ser transmitida pela sua fala, e nesse caso o veículo de tal transmissão é o *nama* de suas palavras. Calame-Griaule descreve alguns gestos e ritos de algumas formas de juramentos, que envolvem gestos específicos, banhos e contatos físicos como o dos pés com a pedra localizada na porta do cemitério, e escreve que "os Dogon explicam que a eficácia de tais juramentos deve-se a que o *nama* nefasto de tais potências invocadas penetra naquele que jurou ao mesmo tempo que seu *nama* pessoal sai" (1982, p. 472).

O centro das palmas das mãos e das plantas dos pés é chamado de *náy damá* ("interdição do sol"), considerado o ponto de união dos vasos sanguíneos e a porta de saída do *nama*. Tais pontos são denominados "fígado do pé" e "fígado da mão". O termo *kíne* (fígado) é utilizado para designar, também, o núcleo central, o interior de um objeto (1982, p. 69-70).

Como vimos mais acima, Calame-Griaule associa, dentre outros, o termo *kíne* (fígado) aos *kindu-kindu* (*kikinu*). Chamado também de "órgão-mãe" (*kíne nà*) e pela autora de "eixo da pessoa", ela observa que os Dogon

traduzem amiúde *kíne* por "coração", quando se trata do fígado. (...) os Dogon são perfeitamente conscientes da importância que têm as trocas bioquímicas que ocorrem no fígado, assim como a sua relação para com o equilíbrio orgânico. Posto que o fígado reage ante tudo que acontece ao indivíduo, relacionam-no com a afetividade (1982, p. 69-70).

Para Germaine Dieterlen, o fígado é a "sede privilegiada do *nama*" na pessoa (1973, p. 217). Pessoa e palavra têm alguns componentes em comum: os *kikinu*, as sementes, as articulações, o *nama*. Isto é, a pessoa tem seus *kikinu*, e a palavra também tem seus *kikinu*; a pessoa tem suas sementes, e a palavra também tem suas sementes; assim por diante. Dentre tais componentes em comum, o *nama* apresenta-se como o componente mais instável, mais dinâmico, mais móvel, menos duradouro.

Sobre o corpo visível (*godu*), resta falar de uma noção que me parece muito relevante para os Dogon, a noção de **articulação**:

¹¹² Sobre o sangue e o aporte de *nama* através da "gordura" dos cereais, conferir a seção "O óleo do sangue", *infra*.

As articulações, por permitirem o movimento e o trabalho, são o signo da condição humana. Além disso, as articulações são privilégio dos vivos: os mortos estão endurecidos e já não podem dobrar os membros; suas articulações se rompem se forçadas. O jogo das articulações determina o andar de cada indivíduo, cuja observação ajuda a definir o caráter da pessoa. Finalmente, consideram que desempenha um papel importante no amor e na procriação (Calame-Griaule, 1982, p. 41).

As articulações constituem as partes do corpo, isto é, determinam um critério de divisão do conjunto "corpo" em partes, que procede de acordo com uma localização particular das articulações. Descritas como vinte e duas articulações, o número chama a atenção de Calame-Griaule por ser mencionado nas narrativas míticas como "o número-chave do universo, base da classificação de todas as espécies", de acordo com informações de Germaine Dieterlen.¹¹³

Na Parte 2 da etnografia Calame-Griaule analisa, uma a uma, as quarenta e oito *modalidades da palavra*, e cada uma dessas modalidades tem um nome e um número.¹¹⁴ A modalidade denominada "*Palavra da conta do corpo humano*" ostenta o número 19, que seria a soma das articulações do corpo, excetuando-se o sexo (para um corpo masculino, o sexo somaria mais 3, resultando em 22). Ela identifica nesta palavra a "ideia geral" de "número essencial, base da pessoa completa" (1982, p. 152-153).¹¹⁵

Em sua análise de cada uma das modalidades da palavra, a autora faz uma série de associações. Esta modalidade - a "*Palavra da conta do corpo humano*" - está associada à cabeça do fígado. Calame-Griaule escreve que

A parte mais importante do fígado é a cabeça (*dógu kîne*, "fígado que levanta a cabeça"); é a que se oferece como sacrifício em um altar - daí seu nome *tómbo* [dialeto *tómbo*], *òmolo kinde*, "fígado do altar". Relaciona-se com a alegria. Por outro lado, a vesícula biliar (*gal'â*, de *gá:lu*, "amargo") inspira a tristeza e o medo, mas também a verdade "amarga como o cailcedrato" [um vegetal amargo] (1982, p. 70).

¹¹³ Aqui, Calame-Griaule referencia os artigos *Parenté e mariage chez les dogon* (1956), e *Notes sur le totemisme dogon* (1962), os dois de autoria de Germaine Dieterlen.

¹¹⁴ Sobre as modalidades da palavra, as quais já foram mencionadas no Capítulo 1, remeto mais uma vez ao Glossário.

¹¹⁵ Esse tópico será retomado no Capítulo 5, onde discuto com maior detimento as articulações enquanto componente da pessoa e da palavra.

Também a chamada "palavra boa" (*sò elu*) relaciona-se à cabeça do fígado, mas a "Palavra da conta do corpo humano" distingue-se dela: na verdade, trata-se da resposta à *palavra boa*. São as falas de agradecimentos, por exemplo, nos dizeres: "Que *Amma* lhe retribua dezenove vezes", que pode ser interpretado como "Que *Amma* lhe restitua integralmente, em sua plenitude, completamente", reforçando a ideia de que a concepção de um corpo completo é relacionada ao número de articulações reconhecidas pelos Dogon. Calame-Griaule cita também a seguinte expressão: "*Para mim, isto soma nove!*", o que quer dizer "basta", "já chega!". O número nove evocaria novamente a completude, por ser a soma das articulações do corpo, excetuando-se os dez dedos das mãos.

Os intestinos são responsáveis, junto com o pâncreas, por extrair o que há de "nutritivo" nas palavras, e as articulações recebem uma boa parte dessa nutrição, cuja distribuição é feita pelos intestinos, sendo esta a função que lhes cabe no "mecanismo da palavra no corpo": não a de formar palavras, como outros órgãos tais como o fígado, o coração, o cérebro, o pâncreas, o baço; diferentemente, os intestinos selecionam e distribuem os elementos nutritivos que provêm da palavra. Importante notar aqui, o fato de que *as articulações* são referidas com tal importância no processo de recepção da palavra enquanto alimento. Os intestinos "encarregam-se essencialmente em repartir os alimentos e a palavra, enviando o mais substancial às articulações e, conseqüentemente, impulsionando sua força ao corpo" (1982, p. 96).

As articulações contêm "*óleo*" que lhes dá flexibilidade, daí que fiquem duras quando a pessoa morre (1982, p. 311). Assim, são doadoras de uma qualidade importante - a viscosidade - para um elemento fundamental do corpo, o óleo do sangue:

Ao passar pelas articulações, o óleo [do sangue] recebe uma matéria pegajosa e viscosa, análoga à clara de ovo; é *dí:bòro dú*, "a água que se pega abaixo" (o líquido sinovial); é ele que dá ao esperma o seu aspecto viscoso (que encontraremos novamente nas águas fetais) (1982, p. 88).

O óleo do sangue

Um aspecto que impressiona na etnografia de Calame-Griaule é a descrição detalhada do que ela chama de "mecanismo da palavra no corpo humano". Os Dogon descrevem abundantemente os processos que chamamos fisiológicos.

O sangue inclui todos os líquidos do corpo. Distinguem-se o sangue bom, vermelho ou branco, e o sangue mau, preto ou branco. O sangue bom vermelho é o sangue em si, que corre

pelas veias, junto com o óleo do sangue, e a fina capa oleosa em sua superfície é chamada de sangue bom branco. O sêmen também é chamado de "*sangue bom branco do homem*" e de "*sangue do matrimônio*". O sangue mau branco é o pus. O sangue mau preto é o sangue derramado, aquele que se extrai com a ventosa de chifre de vaca em tratamentos; o sangue menstrual; e o sangue que se urina em enfermidades. A placenta é formada por sangue bom. Fora do corpo, torna-se sangue mau e apodrece.

O óleo do sangue é formado a partir da gordura dos cereais que a pessoa consome. Qualquer semente, quando pilada, solta uma gordura esbranquiçada e oleosa, chamada *yù sì*, ("gordura do milho"). O óleo do sangue está presente no sangue, nas articulações e no fígado:

O fígado não contém gordura (*sì*), mas óleo (*nì*) e água; tal óleo é o mesmo que o do sangue. Quando se assa o fígado de um animal, este incha-se por causa da água. É preciso fazer um corte para extraí-la, então o óleo sai, o qual mesclado com a água dá caldo, por isso o fígado é tão agradável ao paladar (1982, p. 410, nota 84).

O fígado, "sede privilegiada do *nama*" (Dieterlen, 1973, p. 217), também é fonte de óleo do sangue. Quando se está dormindo, o óleo do sangue é espesso, está em repouso. Não se deve acordar alguém bruscamente, ou a pessoa se sentiria enraivecida - o que tem relação direta com o fígado. Deve-se acordar alguém suavemente, para que o óleo do sangue se derreta lentamente, com calor moderado.

Junto com a água, o óleo do sangue é o protagonista dos processos reprodutivos. Quando um homem deseja uma mulher, as sementes das suas clavículas germinam, e o óleo é pressionado e empurrado até a região lombar, chamada de "*leito do óleo do sangue*", acumulando-se nos rins, onde formará o sêmen, "*sangue branco bom*"; o óleo das articulações participa conferindo-lhe a "matéria pegajosa e viscosa". O desejo esquenta o sangue, e o calor faz com que este perca parte de sua água, bem como coloca o óleo em movimento.

Chamando a atenção para a maneira como as palavras influem sobre a fecundidade, Calame-Griaule apresenta uma explicação detalhada de como as boas palavras contribuem para a formação do "*sangue branco bom*" e fecundante do homem, o sêmen, e escreve que ele é considerado um "verdadeiro extrato de todas as boas palavras que encerra o corpo do homem, e cujo elemento básico é o óleo do sangue" (1982, p. 91).

O calor produzido por todas as boas palavras proferidas entre o casal derrete lentamente o óleo do sangue, que vai acumulando-se nos rins. Também os nervos extraem

óleo de todas as partes do corpo para acumular-se nos rins na produção do sêmen. A mulher, ao que parece, detém tal potência criativa com menor dispêndio: "A mulher possui as 'coisas boas' em seu útero, isto é, em potência ela é dona de todas as riquezas e da felicidade que se possa dar a seus filhos" (1982, p. 91). O aporte de óleo do sangue ao ato sexual - e ao feto que será formado - também vem da mulher, mas aparentemente em menor grau. Atribui-se o aporte de água à mulher.

Calame-Griaule afirma que

Para os Dogon, a palavra não significa apenas alimento do corpo, exaltação da força vital e semente das relações sociais, mas também é fecundante, no sentido literal da palavra, quer dizer, é necessária para a procriação (1982, p. 87).

Sua análise do papel das palavras na fecundidade compõe um quadro de observações e descrições "fisiológicas" detalhado, mas vai bem além destas. O capítulo "*A Palavra na vida amorosa*" aborda a narração noturna ordinária dos *élume* (contos, narrativas) entre os jovens, a regulação da corte à mulher, as brincadeiras verbais entre os noivos, a criação de um "*ambiente sonoro*" propício para os casais (1982, p. 92 nota 19), os "*cantos que não têm vergonha*", a regulação dos diálogos do casal, dentre outros temas.

A autora afirma que o ato sexual transcorre em silêncio, que não se fala durante o coito, uma vez que é necessário um gasto muito grande tanto de óleo quanto de água, de ambas as partes, e assim não seria necessário, ou desejável, gastar mais óleo ou mais água com palavras proferidas. Ademais, "aquele que abusa [da prática sexual], vê como vai minguando sua força vital, perde seu 'óleo' e sua água em grandes quantidades, emagrece e envelhece rapidamente" (1982, p. 357).

O óleo do sangue tem um papel fundamental nas explicações dos Dogon sobre o que Calame-Griaule chama de "o mecanismo da palavra no corpo humano", porque toda palavra dita pressupõe um gasto de óleo (e de água). A importância do óleo do sangue é tamanha que a autora chega a afirmar que ele é "uma espécie de quintessência", por suas propriedades lubrificantes e nutritivas.

Para os Dogon, o que define se uma palavra é ou não boa ou agradável (*sò elu*) é sobretudo a quantidade de óleo que ela contém - que tem sua fonte no óleo do sangue - o qual também contribui para torná-la mais ou menos eficaz, isto é, determina a potência de sua

agência no mundo, seja no diálogo que se estabelece com as divindades, seja com as pessoas (1982, p. 495).¹¹⁶

Os Dogon distinguem a palavra ordinária da palavra que Calame-Griaule chamou "poética". Os modos de discurso ("gêneros" verbais) descritos no capítulo "*A palavra poética*" são analisados pela autora sob o prisma do óleo do sangue, isto é, ela analisa alguns meios estilísticos empregados pelos Dogon, segundo eles, para conferir mais *óleo* às palavras. Tais modos discursivos situam-se entre a palavra ordinária e o canto, no que tange à quantidade de óleo que empregam e fazem circular (1982, p. 496).

Eficácia da palavra religiosa (as preces), sedução da palavra poética: quanto mais óleo contiver a palavra, maior será seu potencial de atração, isto é, mais plena será a escuta/recepção dessas palavras, e mais efetivas as transformações geradas naquele que escuta.

Nominação

Calame-Griaule não descreve a nominação dogon na parte dedicada à noção de pessoa, logo no início da etnografia, mas o faz no capítulo 3 da Parte III, intitulado "*A palavra na vida social*", que traz descrições dos distintos "*usos sociais*" da palavra: os cumprimentos, as formas de desculpar-se, as alusões e eufemismos, a "expressão social das emoções", o "valor social do silêncio", a expressão da agressividade e da zombaria, a conciliação e a justiça, os ensinamentos, linguagens convencionais e línguas secretas, e por fim, um exame do lugar do mudo na sociedade dogon. A autora afirma que sua intenção não era oferecer uma lista exaustiva das situações sociais da palavra, mas oferecer alguma matéria para seu objetivo mais geral, enunciado como a "interpretação da cultura dogon" (1982, p. 438), ainda que essa escolha narrativa não deixe de lhe causar incômodo: ela reconhece que a denominação do capítulo fora "um tanto imprecisa" (1982, p. 438), e explica que decidiu iniciá-lo com uma seção sobre os nomes, "com o propósito de facilitar a apresentação" das demais seções do capítulo.¹¹⁷

¹¹⁶ A "palavra boa" e a eficácia da palavra serão retomadas no final do capítulo 3.

¹¹⁷ A "imprecisão" da denominação, e o incômodo expressado pela autora, parecem indicar uma desestabilização do próprio conceito de "social" - e a reboque, dos conceitos de sociedade e de cultura, das noções de socialidade ou sociabilidade. Além disso, denotam a dedicação às conformações sugeridas por Lévi-Strauss a Calame-Griaule, de que "o índice de uma obra deveria informar perfeitamente sobre seu conteúdo" (Calame-Griaule, 2009, p. III). Ou seja, um rigor na exposição, uma tentativa de levar certo tipo de organização racionalista do pensamento à sua melhor expressão, valorizando também a integração entre forma e conteúdo.

O intento de "facilitar a apresentação" explica-se pela análise que a autora propõe, quando considera que o conjunto dos nomes dogon corresponde "aos distintos comportamentos psicológicos dos indivíduos frente aos quatro aspectos das relações sociais" (1982, p. 393), isto é: os *kikinu* da pessoa,¹¹⁸ considerados aqui como quatro - *kikinu* de sexo e de corpo são agrupados, tomando para essa análise seus atributos fêmea inteligente, fêmea torpe, macho inteligente, macho torpe. Esses quatro tipos de *kikinu* corresponderiam à estrutura social dogon. A autora não chega a problematizar essa estrutura, que postula quatro importantes divisões - "o pertencimento totêmico, a família paterna, a família materna e a classe de idade" (1982, p. 393), as quais lhe pareciam consensuais e bem estabelecidas na literatura etnográfica dogon, e sua pertinência é por ela reforçada a partir dos seus próprios dados.¹¹⁹

Trazer a descrição dos nomes individuais dogon para o contexto da "palavra na vida social", além de sugerir as correspondências citadas acima, que ela chama de *corte sincrônico*, permite-lhe, em sua colocação, esboçar um *corte diacrônico*: numa mesma geração, toda classe de palavras tinha circulação livre, enquanto entre as gerações existiam numerosas regras, sendo reforçada sempre a primazia do mais velho sobre o mais jovem, e do homem sobre a mulher.¹²⁰ Para Calame-Griaule, as formas de nomação

trazem à tona o *conceito de personalidade* e o papel que desempenham seus distintos elementos nos comportamentos sociais de um indivíduo com relação aos distintos grupos aos quais está vinculado (1982, p. 385, grifo meu).

Além dos nomes coletivos da família indivisa, do clã e da tribo,¹²¹ há quatro nomes individuais. O uso de cada um dos nomes é reservado a diferentes categorias de pessoas. O

¹¹⁸ É inevitável aqui solicitar ao leitor que observe novamente o quadro apresentado mais acima sobre os *kikinu*.

¹¹⁹ Sobre o uso do termo "totêmico" em *Etnologia e Linguagem*, não problematizado por Calame-Griaule, é interessante observar que, em *O Pensamento Selvagem*, publicado três anos antes que *Etnologia e Linguagem*, Lévi-Strauss faz a seguinte menção: "Quando muito é possível, nos casos tradicionalmente diagnosticados como 'totêmicos', discernir uma ampliação relativa do esquema classificatório no nível das espécies, sem que a natureza e a estrutura do esquema sejam realmente mudados. Ainda assim nunca estamos seguros de que essa ampliação seja uma propriedade objetiva do esquema e não o resultado das condições particulares nas quais é feita sua observação. Os trabalhos do saudoso Marcel Griaule, de G. Dieterlen, de G. Calame-Griaule e de D. Zahan feitos entre os Dogon e entre os Bambara demonstram, ao longo de seu desenvolvimento por um período de 20 anos, como categorias 'totêmicas', primeiro isoladas para obedecer às consignas da etnologia tradicional, tiveram de ser progressivamente relacionadas pelos observadores a fatos de uma outra ordem e agora aparecem apenas como uma das perspectivas sob as quais é apreendido um sistema de várias dimensões" (Lévi-Strauss, 2008 [1962], p. 185).

¹²⁰ Remeto à "Nota introdutória a respeito das questões de gênero em *Etnologia e Linguagem*", localizada entre os capítulos 1 e 2 desta tese.

¹²¹ Não será aqui o lugar para discorrer sobre as divisões grupais que estavam em voga na etnografia dogon daquela época, nem sobre os problemas envolvidos com as categorias de "família indivisa, clã e tribo", que

primeiro nome é o "*nome proibido*", dado pelo sacerdote de seu *bínu*, através de um rito no qual a mãe, junto com uma anciã do *gínna* da família, leva a criança ao santuário, levando uma oferenda do milheto chamado "*milheto do binu*".¹²² Germaine Dieterlen (1973) acrescenta que esse rito ocorre cerca de sete semanas após o nascimento da criança, ao término do resguardo da mãe e do recém-nascido, durante o qual nem o pai nem nenhum homem pode entrar no cômodo onde ficam, pois os dois encontram-se em estado impuro (*púru*). Ao término do resguardo, a mãe faz uma série de ritos purificadores, antes de dirigir-se ao *gínna* da família do pai da criança para a imposição do seu nome. Somente o sacerdote pode pronunciar este nome. Para Calame-Griaule,

Ao receber os nomes, a criança converte-se em um ser social, em uma pessoa que se distingue das demais. (...) Acontece quando tem algumas semanas (sete, em geral), e não parece poder observar nessa idade uma franca alteração na sua forma de gritar. Não obstante, já possui mais 'voz' e desperta ao mundo exterior, vê melhor, ouve melhor e se dá conta da presença de sua mãe. É então que a sociedade o reconhece como indivíduo, nomeando-o. (1982, p. 289).

As razões da escolha deste nome são objeto de especulação por Calame-Griaule e sobre isso ela reporta também o estudo de Denise Paulme, *Organisation sociale des dogon* (1940), além de referir no início do capítulo que já existiam várias publicações dedicadas total ou parcialmente aos nomes individuais dos Dogon (Dieterlen, 1941, 1956; Paulme, 1940; Paulme e Lifsys, 1953), nas quais ela se apóia. Mas Calame-Griaule também presencia uma nomeação e descreve a cena. Em resumo, as autoras consideram que a escolha do nome secreto reflete as circunstâncias relacionais vividas pela família do recém-nascido naquele momento - especialmente, as tensões latentes, e a imposição deste nome secreto pode ser uma ocasião de resolução ou amenização de conflitos.

A escolha dos nomes individuais também recai sobre opções que possam propiciar boa sorte ao recém-nascido. Calame-Griaule afirma que este é um "procedimento fartamente conhecido", e exemplifica com o nome "flor de karité", que

(...) pertence na realidade à categoria de nomes que intentam desvalorizar a criança: a flor de karité é efêmera e frequentemente cai sem dar fruto algum; uma mãe cujos

também não são problematizados por Calame-Griaule, e aos quais ela remete a outras publicações. Nessa passagem, ela exemplifica com os nomes (coletivos) de um de seus interlocutores, "Ambara, da família e do distrito de Tabda, clã Dolo, tribo Dyon" (1982, p. 386, nota 3).

¹²² Sobre o *bínu* e o *gínna*, consultar o glossário.

filhos morreram todos com pouca idade dará este nome ao recém-nascido para "dizer à morte que uma criança não é uma simples flor que cai" (1982, p. 389, nota 12).

Com o foco na linguagem, no entanto, a atenção de Calame-Griaule recai sobre o uso do dialeto *jámsay* para a escolha do nome. Todos os nomes eram dados em *jámsay* ou em *tombo*; os falantes desses dialetos poderiam conceber nomes nos mesmos, mas não os habitantes de Sanga, falantes do dialeto *tòro*, e que não nomeavam as crianças em seu dialeto. Os Dogon explicaram que "se o nome é dado em nossa língua, ele transforma-se em palavra; se é em *jámsay*, se transformará em nome" (1982, p. 388). *Jámsay* e *tombo* eram por eles reconhecidos como os dialetos mais antigos. Todos os cantos utilizavam tais dialetos, ditos línguas fêmeas, por terem uma sonoridade mais suave e melodiosa; os Dogon diziam que o nome fica "mais bonito" e "mais conveniente" com tal sonoridade.

Além do nome secreto, há mais três nomes individuais: 1) aquele dado pela "grande família indivisa paterna", que é o "*nome cotidiano*" ou "*nome semente*", com o qual a pessoa é geralmente chamada. Seu uso não ocorre entre pais e filhos, e a esposa não pronuncia o nome do esposo; 2) o nome dado pelos parentes uterinos, geralmente o avô ou o tio uterino, usado pela família materna; e 3) o nome dado pela classe de idade, um apelido, que não pode ser pronunciado diante dos pais ou de pessoas da geração subsequente.

Considera-se nefasto dar a uma criança o nome de um morto, a menos que este já tenha sido esquecido. Também evita-se repetir nomes no contexto de uma mesma família, seja o nome paterno ou o nome materno.

Pessoas em estado "impuro" não têm seus nomes pronunciados - mulheres menstruadas, iniciandos e os "homens impuros"¹²³ quando encarregados dos defuntos. Nesses estados, são chamados por termos específicos (1982, p. 389). Usa-se ainda um outro nome, o nome *duplicado* (isto é, repetido). Um pai o utiliza quando quer demonstrar, sem faltar aos bons modos, sua insatisfação com os parentes.

O uso do nome duplicado, ou a não pronúncia do nome de alguém por esquecimento, bem como a troca despercebida (não intencional) do nome têm por efeito diminuir o *nama* da pessoa. Da mesma forma, pronunciar o nome de alguém aumenta o seu *nama*. Assim, também

¹²³ *Íne pùru* (literalmente, "homens impuros") são aqueles que possuem um conteúdo clavicular diferente, com sementes diferentes, condição que é transmitida por um de seus ascendentes, de quem se herda parte do *nama*. Tal condição os tornam aptos e designados a realizar atividades consideradas impuras, como a lida com os cadáveres e a construção e manutenção da casa das mulheres menstruadas. Os homens impuros (*íne pùru*), devido ao seu conteúdo clavicular diferente, estão liberados de uma série de abstenções que são seguidas pelos homens não-impuros (*íne ómo*, literalmente, homens vivos).

em relação aos nomes individuais, o *nama* é a noção por meio da qual os Dogon falam sobre modificações ocorridas na pessoa por meio das trocas verbais.

A respeito dos nomes individuais, Calame-Griaule propõe uma correspondência entre estrutura social e estrutura de nominação, no que tange ao que ela chamou de corte sincrônico. O nome secreto, dado pelo sacerdote totêmico do seu *bínu*, só pode ser pronunciado pelo mesmo, e explicita seu "pertencimento totêmico" (1982, p. 393). Germaine Dieterlen, por sua vez, afirma que geralmente este é o nome do seu *naní*.¹²⁴

O nome ordinário é dado pelo "patriarca da grande família indivisa paterna" e o vincula ao seu *gínna*. O nome da mãe é dado pela família uterina e o vincula a esta família.¹²⁵ Finalmente, o nome da classe de idade é empregado entre amigos de idades próximas. Dessa forma, para Calame-Griaule, os nomes individuais "refletem as quatro divisões principais da sociedade dogon", os distintos grupos aos quais um indivíduo está vinculado.¹²⁶

A esta constatação, amparada na literatura precedente, ela acrescenta uma contribuição sua, a partir de uma análise na qual os *kikinu* são considerados então "como se fossem os elementos do 'eu'", observando que a cada um desses quatro nomes corresponde um dos quatro *kikinu* da pessoa, assim:

nome secreto: *kikinu* inteligente fêmea

nome ordinário: *kikinu* inteligente macho

nome da mãe: *kikinu* torpe fêmea

nome da classe de idade: *kikinu* torpe macho

Assim, a autora considera que "os quatro nomes correspondem aos distintos comportamentos psicológicos dos indivíduos frente a esses quatro aspectos das relações sociais". Uma tal observação recorda uma das críticas mais recorrentes à escola griauliana, segundo a qual a profusão de aspectos simétricos e correspondentes parece ser um excesso cometido pelos seus etnógrafos. Mas é interessante observar que, no mesmo trecho onde

¹²⁴ *Naní* é um antepassado; consultar glossário.

¹²⁵ Calame-Griaule menciona alguns detalhes sobre a relação da criança com a família materna, notadamente com o tio uterino, por exemplo, em relação a distribuição de alimentos, e com relação ao comportamento da família materna ao receber a visita dessa criança - comportamento, linguagem empregada, prestações devidas, tais como a distribuição de alimentos. Parece que, na casa materna, a criança tem maior liberdade de comportamento, de fala, e tem acesso franqueado a alimentos, notadamente à carne. Além disso, pode apropriar-se de objetos.

¹²⁶ A correspondência dos nomes individuais com a estrutura social dogon proposta pela autora é a seguinte: pertencimento totêmico, nome secreto; família paterna, nome ordinário; família materna, nome utilizado pelos parentes uterinos; classe de idade, apelido.

enuncia essa correspondência, Calame-Griaule puxa uma nota explicando que, para Germaine Dieterlen, as relações entre nomes individuais e *kikinu* correspondente seria invertida para homens e mulheres, e sobre essa possível inversão afirma que "Não foi possível comprovar essa informação, parece-nos que isso se deve mais ao afã de simetria dos Dogon que a uma explicação psicológica" (1982, p. 392, nota 28), reputando então o afã de simetria *aos Dogon*, e não aos seus etnógrafos.

Até aqui, fizemos uma breve incursão pelos principais tópicos relacionados à noção de pessoa dogon, tal como apresentada em *Etnologia e Linguagem*. O intuito foi demonstrar que noção de pessoa e noção de palavra apresentam-se como indissociáveis, na medida em que é impossível falar da *palavra* (*sò*) dogon sem falar dos "componentes da pessoa": as sementes das clavículas, os *kikinu*, o *nama*, o óleo do sangue, as articulações, já que a palavra também possui suas sementes, seu *kikinu*, seu *nama*, seu óleo, suas articulações.¹²⁷

A indissociabilidade das noções de pessoa e de palavra foi uma via de abordagem escolhida pela etnógrafa, mas ao mesmo tempo, uma via indicada pelos dados etnográficos - e literalmente, pelos próprios Dogon, como relata Calame-Griaule no prefácio:

Outro importante informante, oriundo de outra região, foi o notável e enigmático Manda, sacerdote totêmico de Orosongo, em terras *tombo* (centro da planície dogon). Com este eminente erudito, ao mesmo tempo um sábio (o que para os Dogon significa o mesmo), tratamos principalmente do aspecto "teórico" da palavra. De fato, Manda é o que chamaríamos em nossas sociedades um "teólogo"; seu principal interesse não está baseado no abstrato (posto que o pensamento Dogon sempre parte de algo concreto), mas na parte metafísica das noções. Foi ele quem nos abriu *o caminho das relações existentes entre a palavra e a pessoa* e quem nos facilitou também o grosso do quadro das correspondências, que depois repassamos detalhadamente, comentando-as (1982, p. 13, grifo meu).

Parece adequado afirmar que a noção de pessoa dogon não pode ser descrita como uma bipartição de corpo-alma, evitando assim alguns dos termos empregados por Calame-Griaule, quando ela separa o aspecto fisiológico do psicológico. Ainda que a autora tenha oscilado em afirmar e infirmar tal separação, infirmando especialmente quando reporta de maneira mais literal o que seus interlocutores lhe disseram, o uso da terminologia é constante e a separação é reiterada em passagens decisivas, onde se intenta enunciar de forma mais elaborada a conceituação dogon a respeito da noção de pessoa.

¹²⁷ Neste capítulo, abordamos os *kikinu* da pessoa. Os *kikinu* da palavra serão abordados nos capítulos 3 e 4.

Nesse sentido, nota-se que o corpo visível (*godu*), chamado por Calame-Griaule de "polo de atração", prefigura modos de descrição e campos conceituais mobilizados contemporaneamente, notadamente a ideia de pessoas partíveis, tal como exposta, por exemplo, no artigo "Fractalidade e troca de perspectivas", onde José Antônio Kelly Luciani afirma que "a natureza partível da pessoa amazônica requer pouca demonstração" (2001, p. 101), e logo puxa uma nota onde esclarece que

Isso não quer dizer que "uma parte da pessoa" no contexto melanésio seja equivalente à alma ou a qualquer outro aspecto da pessoa ameríndia. *A equivalência que quero estabelecer não diz respeito ao que pode ser anexado ou desanexado, mas, precisamente, à possibilidade de separar aspectos da pessoa.* É a propriedade comum da divisibilidade que estou sugerindo. Mais do que isso, é apenas em certos contextos que aspectos da pessoa que seriam de outro modo fundidos ou indistinguíveis, tornam-se distinguíveis, desintegrados da pessoa plena e assim separáveis dela (nos exemplos abaixo podemos ver como a morte desintegra a pessoa em partes ou aspectos que na vida são ou inseparáveis ou indistinguíveis) (Luciani, 2001, p. 128, grifo nosso).

Uma noção de pessoa nos termos da "pessoa partível", tal como descrita por Luciani, isto é, concebida como tendo componentes diversos, e a observação de que existe um trabalho ativo e permanente, sempre atualizado - a necessária fabricação do corpo - para integrá-los, parece adequada para descrever a pessoa dogon.¹²⁸

Assim é que Germaine Dieterlen (1973) dedica uma seção de seu artigo sobre a noção de pessoa dogon para uma atenciosa descrição dos ritos relativos à concepção, gravidez, parto e imposição dos nomes, e como desde a primeira menstruação da jovem esposa já iniciam os ritos de integração dos componentes da pessoa, isto é, antes que essa esteja grávida. Durante a gestação, por meio dos peixes que ela recebe de seu marido, os *kikinu* do feto vão aos poucos reunindo-se. A imposição dos nomes conclui uma primeira etapa desse processo que dura até os vinte e dois anos, quando as sementes das clavículas estão completamente formadas e amadurecidas.

Esse processo de formação da pessoa/ fabricação do corpo termina no jovem adulto, mas os cuidados relativos aos componentes da pessoa são objeto de ações permanentes e variadas. O estudo da noção de palavra feito por Calame-Griaule dedica atenção a esses

¹²⁸ Luciani não menciona em seu artigo, mas considero importante registrar, quanto à noção de pessoa nesses termos de "pessoa partível", a referência ao estudo de Vanessa Léa (2012 [1986]), "*Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mèbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*".

processos, sempre privilegiando em suas descrições e análises aquilo que tange à palavra. Tais processos de fabricação do corpo emergem como protagonistas nessa etnografia, envolvendo, sem exceções, a manipulação dos componentes da pessoa, sejam as sementes das clavículas, sejam os *kikinu*, seja o *nama*, e amiúde todos eles.

O aprendizado da língua

Assim descrevem os Dogon o nascimento de uma criança e a primeira "saída" da voz:

"A criança que nasce, primeiro sai a água, a criança sai depois, começa a falar. A criança dentro do ventre da sua mãe está no ninho, é como se estivesse na água. A criança que nasce, primeiro sai a água, a criança cresce como a planta. A criança que sai colocou sua voz, é como as palavras da semente que germina" (1982, p. 288, nota 2 [trata-se de uma fala inteiramente citada no original dogon pela autora]).

Reencontramos aqui o tema da semente, tão enfatizado e reiterado pelos Dogon. A descrição da emissão vocal do recém-nascido aponta para a potência criadora da palavra. Aqui, a voz do recém-nascido impulsiona a existência, como a "*semente que germina*". A semente, por sua vez, nesta colocação parece ter sido fecundada pela palavra: "*como as palavras da semente que germina*". A irrupção da palavra no mundo é, poder-se-ia talvez dizer, a imagem de todo ato de criação, condição necessária para que o mundo seja criado.

Calame-Griaule enfatiza a importância desta "primeira experiência do verbo" para os Dogon, descrevendo o rito¹²⁹ que se segue ao nascimento: uma das mulheres presentes no momento do parto enche sua boca de água e asperge sobre a criança, que então "grita", e com isso recebe "oficialmente" a palavra. O ritmo de aspersão da água é importante: regular e progressivo, implica que desta mesma maneira será seu aprendizado da linguagem (1982, p. 288).

Antes de ingerir água pura, leite materno ou qualquer outro alimento, o recém-nascido ingere água de *sá* (*Lannea acida*), uma bebida fermentada e doce feita com os frutos dessa árvore que verdeja na seca, a preferida de *Nommo*. O rito busca propiciar à criança vida pujante e palavras "doces": utiliza-se amiúde a expressão "*boca doce*" para designar aquele que emprega bem as palavras, proferindo palavras agradáveis.

Como vimos, a criança só adquire as sementes das clavículas quando recebe seu nome, algumas semanas mais tarde. A aquisição e maturação das sementes das clavículas acompanha a progressiva ingestão dos alimentos, notadamente os cereais, que acontece através da ingestão do leite materno e em seguida, na introdução alimentar, dos alimentos sólidos. Até provar o milho, as sementes das clavículas de uma criança são descritas como tenras,

¹²⁹ Utilizo a denominação "rito" para descrever este procedimento que visa proporcionar e propiciar ao recém-nascido a palavra e seu bom desenvolvimento. Utilizo a mesma palavra, "rito", para denominar outros procedimentos citados neste texto. É importante mencionar aqui que ao longo da etnografia, Calame-Griaule descreve variados "ritos", procedimentos que visam uma variedade de objetivos, tais como: prevenção, purificação, reparação, cura, confirmação, incremento/aumento/ crescimento, etc.

úmidas, moles e esbranquiçadas, como o leite. Quando prova o milho, o que acontece por volta dos dois anos de idade, o *nama* do milho começa a endurecê-las; é quando suas palavras começam a ser entendidas. Diz-se que as sementes da jovem noiva virgem estão completas, mas ainda úmidas e macias, como se não estivessem completamente maduras. O primeiro ato sexual as fortalecerá e lhes dará o *óleo* que ainda lhes faltava (1982, p. 349). O amadurecimento das sementes das clavículas, portanto, depende diretamente da dieta alimentar, e no caso das meninas, também do ato sexual - que está diretamente relacionado ao alimento.

A relação entre alimento e sexo é reiterada muitas vezes. Quando uma mulher casada deseja reclamar que há muito tempo seu marido não tem relações sexuais com ela, não podendo dirigir-lhe a palavra diretamente, recorre a um amigo em comum, e lhe diz: "Faz muito tempo que meu marido não toca seu prato" (1982, p. 354). O sêmen é uma espécie de alimento para as mulheres, seu *óleo* é considerado nutritivo. Diz-se que as mulheres engordam quando têm relações sexuais, enquanto que os homens emagrecem. Cozinhar e oferecer-lhes comida seria, então, uma espécie de contra-prestação (1982, p. 334).

O amadurecimento das sementes das clavículas acompanha *pari passu* o aprendizado e o desenvolvimento da linguagem (1982, p. 289). Tal concepção do desenvolvimento da linguagem e da diversificação da dieta como co-dependentes é reiterada quando os Dogon dizem que "*a palavra é alimento*", e que "*a palavra possui sementes*". Como vimos, também a pessoa possui sementes, que dependem por sua vez de sementes vegetais (dos cereais ingeridos) para desenvolver-se a contento. As sementes são um componente da pessoa, da palavra e também das "potências espirituais":

As orações frequentemente são acompanhadas de libações, oferendas de alimentos e consumo ritual, além dos sacrifícios mais importantes, nos quais, por outro lado, é a oração que parece acompanhar o sacrifício. Mas em geral, parece que tanto as oferendas quanto as palavras têm a mesma importância, reforçando-se mutuamente, e cujo propósito comum consiste em "alimentar" e "dar de beber" às potências espirituais (e sobretudo aos mortos, como poderemos ver mais à frente), mediante uma oferta de óleo, de água e de sementes, já que, segundo o conceito dogon, estas estão tanto nas palavras como nos alimentos materiais (1982, p. 455, grifo meu).

Calame-Griaule afirma ainda que

(...) efetivamente, os seres sobrenaturais estão concebidos à imagem exata dos seres humanos do ponto de vista psico-fisiológico. Possuem os mesmos princípios espirituais e as mesmas "sementes". As "clavículas" de *Amma* desempenham um papel considerável no mito (1982, p. 458, nota 44).

Depreende-se que a ideia de **semente** é fundamental para a cosmologia dogon, precisamente como o reservatório de toda potência de crescimento, de vida e de movimento; diríamos, a imagem da potência criativa do cosmos.

Até que aconteça o desmame, a criança aprende a língua de sua mãe, ordinariamente um dialeto diferente do que se fala em sua aldeia, já que a regra de casamento dogon é virilocal. Após o desmame, a mãe deixa de ensinar-lhe em sua língua e a criança abruptamente passa a aprender o dialeto falado na aldeia, isto é, o dialeto da família paterna. Com cerca de quatro anos, meninos passam a acompanhar o pai, e meninas acompanham a mãe em seus trabalhos diários; nessa idade, já comunicam-se no dialeto paterno de maneira definitiva. Todavia, as crianças não se confundem e utilizam de fato o dialeto do pai, o qual é falado por todos os membros da sua família e da sua aldeia, ainda que a mãe por vezes fale com elas em seu próprio dialeto, o que ocorre amiúde.

Calame-Griaule ressalta a atenção dos Dogon, inicialmente da mãe, em acompanhar a aprendizagem linguística de seus filhos, e o empenho em lhes fazer falar de forma correta e clara. A importância de manifestar uma fala em acordo com os muitos critérios dogon de clareza, harmonia e correção - os quais abordarei nos próximos capítulos - foi encontrada por Calame-Griaule em diferentes escalas de sua vida social:

De maneira que na última fase desse **parcelamento linguístico**, a língua se funde com a palavra individual, que é o que positivamente deve fazer um indivíduo ao empregar a mesma linguagem que os demais membros de seu grupo. Os Dogon expressam-no dizendo: "Cada qual fala como lhe apraz", ou "cada qual possui sua palavra". A palavra *sò* implica todos esses matizes (1982, p. 27, grifo meu).

O que a autora chamou de *parcelamento linguístico* é enfatizado em toda a gama das relações sociais que transcorrem na aldeia, e profundamente marcado pela regra de virilocalidade, já que as mulheres seguem falando seus próprios dialetos até muitos anos depois de casadas. Dessa forma, o pertencimento aos seus locais de origem é cotidianamente lembrado. Calame-Griaule comenta que, em caso de ofensas entre homem e mulher, os Dogon

dizem que jamais se dará razão a uma mulher diante do marido, o que explicam dizendo que "*a casa é do marido*" (1982, p. 309).

A onipresença do *parcelamento linguístico* exige dos Dogon um esforço permanente de desenvolvimento de suas capacidades linguísticas, condição muito marcada pela virilocalidade, mas que também a ultrapassa:

É evidente que cada dogon conhece sobretudo os dialetos mais próximos, uma vez que, por uma ou outra razão, se vê obrigado a permanecer em uma zona mais afastada. Por outro lado, existem dialetos que podem ser considerados línguas de relação: o *jámsay* e em menor grau o *tómbo*, entendem-se e falam-se em grandes áreas (1982, p. 295-296).

A análise de Calame-Griaule sobre as zombarias entre as aldeias reforça a percepção da importância do *parcelamento linguístico*. Praticada

(...) entre os habitantes das aldeias pertencentes a uma mesma região linguística ou por aqueles que vivem nos bairros de uma mesma aldeia, observando-se nesta ocasião matizes mais finos; debocha-se tanto da pronúncia, do acento, do vocabulário característico daquela aldeia, como do caráter e dos defeitos típicos dos seus habitantes, como se tais defeitos estivessem relacionados com sua forma de falar (1982, p. 291).

Há uma constante atenção aos aspectos do falar corretamente, portanto, que incide sobre o aprendizado e sobre a experiência comunicacional, desde a infância. Erros de linguagem, chamados de "*esquecimento da boca*", são reprimidos pelo riso e pela zombaria, e quando se é adulto, são considerados graves, pois demonstram que a pessoa não "*domina*" sua palavra (1982, p. 291, nota 16). A acentuada importância do falar corretamente exprime-se também na comparação que fazem do mudo com a criança - e com os antepassados, antes da revelação da palavra: "Assim como eles, emite grunhidos que são denominados '*palavra de coruja*'" (1982, p. 437).

Plurilinguismo

Calame-Griaule escreve também sobre as relações dos Dogon com outras línguas afirmando que, "assim como muitos africanos, eles viajam muito e deslocam-se com facilidade por razões econômicas ou familiares" (1982, p. 295). Dessa forma, muitos dogon

falavam diversas línguas, além dos dialetos e sub-dialetos dogon. As relações que mantinham com os povos vizinhos - comerciais, religiosas, dentre outras - são mencionadas, e as línguas mais conhecidas pelos Dogon eram, nessa ordem, o peul, o bambara, o soninke e outras do grupo Mande. Com os Bozo, com os quais mantinham intercâmbios de natureza variada, havia uma relação especial, que se chamou na literatura daquela época de "aliança catártica" ou *parents à plaisanterie* ("relações jocosas"); sempre que se encontravam, mesmo à distância, trocavam os insultos protocolares, relacionados sobretudo aos órgãos sexuais e aos alimentos (1982, p. 298).

Saber falar corretamente e dominar completamente a própria língua é de suma importância para os Dogon. Se alguém - uma mulher casada ou um homem vivendo no exterior - esquece sua língua, é desprezado e suas famílias lamentam-no profundamente. Zomba-se de que tais pessoas "*trocam a palavra por comida*", o que é um grave insulto, mas Calame-Griaule observa que "trocar de língua equivale a trocar seus 'quatro elementos básicos', aqueles que recebe de sua região natal, e por conseguinte, a trocar sua própria substância, suas origens, sua cultura" (1982, p. 294).

Mas o aprendizado de línguas estrangeiras é benéfico, pois aumenta o *nama* da pessoa, como já mencionado, desde que ocorra após aproximadamente os trinta anos, quando então sua fala estará tão consolidada que aprender uma outra língua não afetará de forma negativa a pessoa. Também as sementes das clavículas são incrementadas através da mudança alimentar, quando se vive em outro lugar. Os jovens dogon esforçavam-se por ter a experiência de viver no exterior, com o intuito de aprender novos idiomas, mais que para obter bens materiais; aqueles que não deslocavam-se reclamavam com seus pais que buscavam prover todas as suas necessidades para que não partissem: "Por acaso podes dar-me também a palavra?" (1982, p. 295).

Cuidados com a palavra específicos para meninas

Há cuidados com a palavra específicos para meninas e mulheres. Quando a menina tem três anos, seu lábio inferior é perfurado e recebe um pequeno anel de cobre amarelo. O anel é colocado no lábio inferior, pois a mandíbula inferior é a que movimenta-se na fala, com o objetivo de controlar a saída da palavra, de tornar-se seu guardião. É a primeira das intervenções que buscam promover o domínio da palavra e das emoções, já que para os Dogon, afirma Calame-Griaule, a mulher é mais propensa a desequilíbrios emocionais e a falar em demasia.

Com cerca de seis anos, quando a menina já domina a linguagem e já passou pela excisão do clitóris, as orelhas da menina, uma de cada vez, são perfuradas. Serão oito argolas no pavilhão auricular mais uma no lóbulo da orelha. Até que a menina se case, usará talos vegetais em suas orelhas, da mesma planta utilizada para fazer as vassouras: a intenção é reforçar o caráter protetor das argolas, que afastam as más palavras, como as vassouras varrem as impurezas das casas.¹³⁰ Quando se casa, recebe as argolas de alumínio definitivas, responsáveis, então, por atrair e reter as boas palavras aos ouvidos, segundo características atribuídas a este metal.

Quanto à palavra dos homens, a prevenção em relação às más palavras inscrita em seus corpos resume-se a somente uma argola pequena na orelha esquerda, e Calame-Griaule não descreve a colocação dessa argola; ela explica que "o homem gaba-se de não necessitar de argolas, pois sua 'palavra' é forte o bastante por si mesma, e possui um caráter suficientemente estável de forma a repelir a palavra má" (1982, p. 303).

Com dez ou doze anos, se a menina ainda comete erros de gramática e pronúncia, os adultos dizem que está na hora de colocar argolas no nariz: uma no centro, e outras duas nas laterais das narinas. A argola do centro destina-se a atrair as palavras com "*bom aroma*", e as das laterais destinam-se a afastar as palavras "*com mau aroma*". Os Dogon dizem que a palavra possui um odor, e relacionam odor e som "a tal ponto que em dogon se diz: '*ouvir um odor*'", e também: "*ouvir o mau odor da tua palavra é ruim para mim*" (1982, p. 63). A palavra agradável cheira bem.

A perfuração do nariz completa o amadurecimento linguístico da menina e segundo Calame-Griaule, "corresponde a um verdadeiro ensinamento, que ela recebe ao mesmo tempo". A autora no entanto não se detém sobre tal ensinamento. A colocação das argolas no nariz indica que a menina está pronta para o casamento (1982, p. 302).

Mas a limação dos dentes é praticada por homens e mulheres. Depois do casamento, os dentes incisivos superiores são limados para que "teçam"¹³¹ melhor as palavras, e os de baixo são conservados, pois "cortam" as palavras:

Os dentes são os guardiões das palavras, e cada um desempenha um papel relacionado com sua forma. Os incisivos ("dentes da frente") "cortam" as palavras (limando-se os

¹³⁰ A erva utilizada para fazer vassouras também é utilizada em outros ritos de purificação, por vezes junto ao carvão, na purificação do rompimento de um interdito, no qual utiliza-se ainda vegetais amargos friccionados em todo o corpo, e no rito mais simples de purificação de palavras más, quando friccionam-se o carvão e as ervas somente na língua e nos dentes, "guardiões da palavra" (1982, p. 308, nota 83).

¹³¹ A relação entre a tecelagem e a fala é amplamente referida pelos Dogon e explorada por Calame-Griaule em diversas passagens da etnografia, e será abordada nos próximos capítulos.

de cima); quando uma criança nasce durante uma discussão com outra família, dá-se-lhe o nome de *ínu gídu* - "que seus dentes (isto é, os incisivos) detenham" (as más palavras). Os caninos (*áma làbu*, "talhados por Deus") influenciam na ira: quando se apertam os dentes, a respiração passa pelos caninos e a palavra torna-se sibilante. Enquanto os molares (*á ã bomú*, "pé da mandíbula"), estes mastigam as palavras e impedem que saiam quando são más (1982, p. 75).

Calame-Griaule destaca o papel protagonista das mulheres em ritos de purificação das "*palavras más*". Para a autora, o protagonismo feminino demonstra a tese que ela procura defender em diversas passagens, de que muitas das instituições sociais dos Dogon buscam reforçar o que ela chama de primazia dos homens sobre as mulheres. Suas análises apóiam-se em numerosos argumentos, de ordem sociológica ou simbólica. Referencio tais ritos, na medida em que indicam uma preocupação mais evidenciada com a palavra das mulheres.

O primeiro é denominado "dançar o *ána kèmenem*", isto é, a "dança da vergonha", executada quando ocorre um insulto grave entre pessoas de duas famílias diferentes. A autora descreve a realização desse rito, presenciado por ela. Considera um fato significativo que uma mulher, geralmente a irmã do ofensor, seja a protagonista da dança da vergonha, na qual ela percorre toda a aldeia cantando e dançando de maneira "ridícula" (isto é, vergonhosa), levando uma cesta velha que será depois arremessada ao cemitério.¹³²

O outro rito, dessa vez envolvendo todas as mulheres de uma aldeia, ocorre quando, durante a realização do rito funerário - o *dáma*,¹³³ duas mulheres brigam agredindo-se fisicamente. Toca-se um tambor que sinaliza para os homens o ocorrido; eles vestem-se com as máscaras e percorrem a aldeia, e então as mulheres devem permanecer dentro de suas casas, até que paguem uma "multa", sob a forma de cauris e de vestimentas valiosas; tais valores são usados para "dar de beber aos mortos", o que encerra o rito.¹³⁴

Os dois ritos falam da intensidade da participação feminina na reparação das palavras más, da presença da ação dos antepassados naquilo que está relacionado às palavras más, e da necessidade de satisfazê-los para que não influenciem de forma negativa o mundo dos vivos.

¹³² Para a descrição completa da "dança da vergonha", consultar pgs. 312-316 (1982).

¹³³ Para *dáma*, verificar o glossário.

¹³⁴ Para a descrição deste rito, consultar pgs. 317-318 (1982). Os cauris eram usados como moeda.

Os mortos e os ritos de purificação e reparação das "palavras más"

As purificações e reparações devidas quase sempre contam com um intermediário, que pode ser o "chefe de família, um ancião sábio, um ferreiro ou 'parentes jocosos'" (1982, p. 308). Uma pequena ofensa pode ser expiada com um rito que consiste em morder três vezes um pedaço de carvão e em seguida cuspi-lo, na presença do ofendido; então, o intermediário fricciona a língua do ofensor, por três vezes, com a mesma erva com a qual se produzem as vassouras.

Calame-Griaule aponta que uma ofensa entre marido e mulher tende a culpar a mulher, pois "a casa é do marido" (1982, p. 309). Já as ofensas entre dois homens de gerações diferentes tende a culpar o mais jovem deles; quando, no entanto, o homem ou o mais velho reconhece sua culpa, respectivamente, em relação à mulher ou a um homem mais jovem, estes "devolvem as desculpas" para que cesse todo rancor, reafirmando a hierarquia homem/mulher e mais velho/mais jovem. Todavia, os ritos de purificação e reparação, de atos e de palavras, quando trata-se de uma ofensa mais grave, direcionam-se para o apaziguamento dos mortos.

Um rito utilizado para reparar uma ofensa do mais novo em relação ao mais velho consiste no recebimento, pelo intermediário, de algodão e cauris. Os Dogon dizem que o algodão tornará os corações "brancos" (pacificados, sem rancor) novamente. Em seguida sacrifica-se um frango em frente ao *gínna*, e no mesmo lugar se derramará água no dia seguinte. Tal sacrifício é oferecido aos antepassados, que tendo saciadas sua sede e sua fome, deixarão então de intervir na possível maldição que o mais velho tenha jogado ao mais novo por este o ter ofendido - maldição esta que, em sua forma mais grave, pode acarretar em sua morte: quando os pais amaldiçoam seus filhos, se diz tratar-se de "uma ofensa que ao correr das gerações e do tempo, é tão grave que só se pode apagá-la com a morte dos culpados" (1982, p. 470).

Quando a ofensa é muito grave e é necessário obter o perdão dos antepassados, o intermediário escolhido é o ferreiro. Calame-Griaule puxa uma nota aqui remetendo a estudos que abordam a figura do ferreiro, cujo

papel de ligação entre os vivos e os mortos é uma característica de sua personagem e de sua ambivalência, fartamente conhecida em toda a África Ocidental e inclusive em outras regiões (...); ele pertence ao mundo terreno e ao mundo subterrâneo (...); possui uma técnica que lhe assegura o domínio dos quatro elementos (...). Dentre todas as

ferramentas, sua marreta é a que comporta maior valor cultural, serve para trabalhar os metais brutos e para dar forma às ferramentas agrícolas (1982, p. 310).¹³⁵

O ferreiro vai até a porta da casa da pessoa ofendida e bate três vezes com sua marreta, que produz um som agudo, alto e claro, considerado purificador. O ofendido é obrigado a aceitar tais desculpas sob pena de que nenhum ferreiro mais atenda sua encomenda.¹³⁶ Depois, o ferreiro recebe arroz e "todos se dão por satisfeitos". Se a ofensa aos antepassados for muito grave, ambas as partes e seu intermediário ferreiro vão realizar o mesmo rito na porta do cemitério.

A agência dos mortos/ antepassados está presente em todos os ritos de reparação de ofensas - "palavras más". Os Dogon descrevem a palavra dos mortos fundamentalmente por meio da sua "secura":

(...) o morto e sua palavra têm sede; para saciar-se, ameaçam "beber" a água e o sangue, isto é, a vida, dos humanos (...). A palavra dos mortos é muito mais seca [que a dos vivos], posto que contém somente a pouca umidade que tenham recebido das libações (1982, p. 105-106).

A secura da palavra é dita também da "palavra difícil de entender", e seu contrário é a "palavra fácil", dita "palavra úmida". Também se diz que tem a palavra "seca", aquele que não sabe defender-se de acusações, que não tem habilidade com as palavras (1982, p. 415).

A primeira libação feita aos mortos consiste numa vasilha de barro (*búno*) que é colocada no altar familiar para que o morto possa beber. O encarregado de cuidar desta vasilha é seu *nani*, o descendente que herda parte da força vital - o *nama* - do morto (assim que tem idade suficiente para fazê-lo). Há outras libações feitas aos mortos, como a oferenda denominada "água do caminho", na qual derrama-se mingau de milho no caminho do

¹³⁵ Numa palestra recente (2004), o africanista Paulo F. M. Farias discorre sobre categorias sociais antigas que permanecem na memória e influenciam relações sociais atuais no Mali. Uma dessas categorias são os *niamakalaw*: carpinteiros, coureiros, griots e ferreiros. Sobre esses últimos, Farias afirma que "É importante lembrar que, nessa classificação, 'ferreiro' é uma tradução bastante empobrecida da palavra *numu*. Na verdade, o *numu* é tradicionalmente concebido como sendo um transformador – um transformador do mundo físico e do mundo supranatural – pois ele transforma minerais em armas e instrumentos agrícolas, mas também tem um papel importante nos rituais, um papel religioso. Então, dizer simplesmente que ele é um 'ferreiro' é reduzi-lo a uma condição de simples artesão no sentido que damos a essa palavra no mundo ocidental moderno. Mas esse sentido da palavra não reflete o papel que é tradicionalmente atribuído a essa categoria de especialistas" (Farias, 2004, sem numeração de página).

¹³⁶ Os Dogon são majoritariamente agricultores, dependentes do trabalho do ferreiro para obter suas ferramentas.

cemitério, na véspera do dia do mercado. Nesse dia, a cerveja é derramada bem cedo, antes que os vivos, no mercado, comecem a beber a cerveja (1982, p. 483).¹³⁷

Calame-Griaule combina seus próprios dados com os dados apresentados por Germaine Dieterlen em *Les Âmes des Dogon* (1941), onde esta última autora escreve que

Supõe-se que a viagem da alma seja muito longa e ocorra por um caminho "onde faz mais calor e a atmosfera é mais seca que a do Sudão"... na maior parte das vezes acontece de a viagem ser longa... e a alma necessita de vários assistentes, distribuídos entre várias gerações, que amenizarão a sede que sente (Dieterlen *apud* Calame-Griaule, p. 483).

Os Dogon falam sobre dar de beber aos mortos ou à sua palavra de forma indistinta, e em continuidade, afirmam que as palavras que acompanham as libações dão-lhes água, óleo e sementes. A respeito das libações, das oferendas de alimentos e das palavras destinadas aos mortos é preciso observar que elas ressaltam um aspecto da noção de palavra dogon: *a necessidade inegociável de resposta*. Em diversos momentos na etnografia, Calame-Griaule procura enfatizar a ideia geral de que a palavra dos mortos

(...) ronda sem destino pelo mundo até o infinito; perde-se como o vento. Sedenta, ressecada, errante, privada de interlocutor para sempre, busca nostalgicamente uma resposta, algumas gotas de umidade e vida (1982, p. 106).

Embora tanto a "palavra dos mortos" quanto a "palavra das brigas" sejam consideradas "palavras de vento", isto é, simultaneamente, que são transportadas pelo vento e que ressecam como o vento produzindo sede e fome, e não chegam de forma adequada a seu destino, a diferença fundamental entre as duas consiste na trajetória que tais palavras percorrem. A trajetória que as palavras perfazem no mundo é detalhada pelos Dogon, e toda uma descrição de seus caminhos, desde sua produção no corpo, é apresentada na etnografia. A palavra dos mortos não chega a lugar algum, não tem princípio nem fim, nem direção certa. A palavra das brigas, por sua vez, volta-se sobre si mesma, de forma que os envolvidos numa contenda falam sem conseguir que o outro o ouça, suas palavras "não coincidem" (1982, p. 106). A "palavra das brigas", também chamada "palavra fendida", traz problemas exatamente por não encontrar seu destino, por não obter sua resposta, daí *também* a necessidade premente de reparação, que mostra a importância suprema da resposta, ou seja: da audiência.

¹³⁷ A semana dogon é constituída de cinco dias, e o último dia da semana é o dia que o mercado abre.

Disso depreende-se que o mais fundamental, na vida da palavra, é obter resposta, e antes, necessariamente, obter audiência, chegar a um destino:

Prosseguindo seu caminho, a palavra alcança sua meta, isto é: o ouvinte. Claro que se não fosse por ele, jamais haveria nascido; os Dogon opinam que não pode existir mensagem alguma sem um ouvido para captá-la. Quando alguém fala sozinho, trata-se-o como louco, e perguntam-lhe ironicamente: "onde está seu companheiro?" (1982, p. 79).

Ouvir, ser respondido, supõe estar vivo; e mais que isso, obter uma resposta "boa" - uma "*palavra boa*" - promove bem-estar, como testemunha o gesto corriqueiro de tocar as narinas, apertando o nariz para impedir a passagem do ar, que exprime a vontade de repelir as más palavras de um interlocutor (1982, p. 306).

O nariz é alvo de cuidados especiais relacionados à palavra, como a colocação das argolas referida acima, e tais cuidados são descritos em função do *odor* das palavras.¹³⁸ Palavras más cheiram mal; as mães ensinam muito cedo às crianças as regras de higiene bucal, pois o bom ou mau hálito está relacionado à emissão de boas palavras: "Limpar a boca e os dentes é limpar sua palavra" (1982, p. 304). Daquele que tem mau hálito, diz-se que repele o seu interlocutor. O mau odor está relacionado à morte:

Com efeito, para os Dogon, a palavra possui um odor: som e odor, cuja origem comum é vibratória, assemelham-se muito, a tal ponto que em dogon diz-se: "ouvir um odor". A "palavra" má causa uma impressão desagradável no ouvinte, que associa-a àquela que produz um mau odor. E para os Dogon, todo mau odor evoca a ideia de morte. A "palavra má" "não carrega sementes" "nem vida"; ao invés de ajudar a viver, chega como um tufo de morte. Daí o significado da expressão "ouvir o mau odor da sua palavra é ruim para mim". Por seu turno, a palavra benéfica cheira bem; possui um odor vivo, um odor a óleo e a cozinha, o que os Dogon consideram o mais delicioso dos perfumes, já que evoca tanto o alimento como a fecundidade: as duas formas de vida (1982, p. 63). [Em nota]: A palavra boa (...) alimenta pelo seu óleo, sua água, suas sementes. Diz-se: "a palavra boa alimenta meu corpo"; uma palavra vã carece de "alimento", ou "não possui carne" (1982, p. 63, nota 78).

O nariz, a boca, os dentes e as orelhas, todas as partes do corpo relacionadas à entrada e à saída das palavras, são portanto alvo de intensos cuidados específicos, permanentemente

¹³⁸ Recordemos que a palavra em dogon para "nariz", *kínu*, também significa sopro, vida, e é empregada para falar do "nariz das sementes".

requisitados, extensamente elaborados. A palavra é considerada um alimento porque tem o poder de nutrir ou de desnutrir, mediante o aporte de óleo, de água e de sementes; e sua atuação sobre o corpo do ouvinte é descrita por meio de características de sabor, de odor ou de cor: a palavra má "é como a pimenta para o fígado"; a palavra sincera é "branca"; a palavra boa "é doce como o mel", a palavra do griot é "salgada", tem sabor adicional, e assim por diante (1982, p. 63).

O *nama* e a eficácia das palavras

A capacidade de transformação da palavra é descrita, pelos Dogon, por meio da noção de *nama*. Para explicar a eficácia da "palavra do curandeiro", Calame-Griaule faz referência à noção lévi-straussiana de eficácia simbólica (1948), que sugere que a efetividade da palavra xamânica - assim como a da psicanálise - viria de uma vaga *propriedade indutora*, decorrente de processos homólogos que ocorreriam a nível orgânico e psíquico, consciente e inconsciente (Lévi-Strauss, 2008 [1948], p. 217; Calame-Griaule, 1982, p. 469).

Mas a atenção de Calame-Griaule, ao falar sobre a palavra do curandeiro, não está voltada para processos de cura pela palavra. A autora explica que vai somente mencionar a fórmula verbal básica e geral utilizada pelos Dogon, já que "o assunto requer um estudo particular e detalhado, que não terá lugar aqui" (1982, p. 467). Dessa forma, lança mão da noção lévi-straussiana de eficácia simbólica sem, no entanto, aprofundar-se no que seria uma discussão específica sobre o que ela chamou de a "palavra do curandeiro". Assim, no rito de cura, a palavra e o medicamento feito à base de plantas empregado na cura do doente não se separariam, pois

Efetivamente, existe uma "palavra" na planta que remedia, e sabemos que tal palavra tem uma função significativa que lhe é atribuída dentro do sistema das categorias simbólicas do mundo (1982, p. 468).

Tal sistema - extensamente embora é claro não exaustivamente descrito pela autora na etnografia, notadamente na Parte II, onde ela analisa a classificação das quarenta e oito *modalidades das palavras* - descortina uma vasta gama de aspectos do conhecimento, ou tal como a autora opta por referir-se, da "*cultura*" dogon.

O *nama* é o protagonista também em relação à eficácia da palavra de cura:

No mecanismo da impureza, também existe a compensação de um vazio devido a um *nama* nefasto. Existe grande semelhança entre a enfermidade e a impureza, já que amiúde consideram a primeira como uma consequência da segunda (1982, p. 469, nota 81).

Já vimos como a impureza é referida como o contágio e a perda do *nama*, e esta perda passa pela palavra na medida em que *ouvir* más palavras debilita a pessoa, tornando-a vulnerável. É exatamente assim, aliás, que a autora explica porque a enfermidade é considerada uma "palavra má", referindo a fala dogon "a palavra má é a enfermidade, a palavra boa de *Nommo* a afugenta" (1982, p. 469). A natureza instável do *nama* fomenta os cuidados com aquilo que se ouve, e com aquilo que se fala. O *nama* da palavra corresponde ao *nama* daquele que fala de maneira mais direta e implicada do que os demais componentes comuns entre pessoa e palavra, e ao mesmo tempo, é o componente mais dinâmico.

Os cuidados com o corpo indicam que os Dogon consideram crucial controlar o fluxo das palavras, sua "entrada" e sua "saída", através de intervenções no corpo visível (*godu*). Aparentemente, os cuidados com a entrada e a saída das palavras incidem mais intensamente sobre as mulheres, especialmente os cuidados com a entrada (as orelhas) do que com a saída, que também é objeto de cuidados para os homens (limação dos dentes). A necessidade de controlar o fluxo de palavras advém da *efetividade da palavra em modificar os corpos*. Palavras "sem sementes" ou "sem filhos" ou "sem alimento", expressões amplamente empregadas, são falas sem eco, sem repercussão, sem efeito algum no ouvinte. Tais palavras não influenciam relações e nem geram fecundidade, por isso são palavras "vazias" (1982, p. 58).

Calame-Griaule afirma, e reitera muitas vezes, que para os Dogon, a palavra é fecunda e criadora. Em sua exposição da teoria da concepção dogon, esforça-se por demonstrar que a atuação da palavra é considerada necessária para a produção da criança, na medida em que ritos e cuidados com o corpo visam o nascimento de um bebê muito antes de sua concepção, e na medida em que as brincadeiras e canções preparam os jovens casais para a vida em comum, antes do casamento. Numerosas prescrições sobre a comunicação verbal regulam as relações entre homem e mulher; o óleo e a água necessários para que o ato sexual seja fecundo estão diretamente influenciados pelas boas palavras, e por tais razões, a autora afirma que o ato sexual é, ele mesmo, "a palavra por excelência".

A palavra é sempre portadora de uma potência criativa, expressa de forma direta quando se diz que *tem sementes*. Por sua vez, as sementes das clavículas figuram um corpo

que é permanentemente fabricado, instável e determinado pela dieta alimentar: mas também o aprendizado da língua acompanha *pari passu* a diversificação da dieta que desenvolve as sementes das clavículas. Nesse sentido, a palavra também é alimento, e nutre através do aporte de suas sementes e de seu *nama*.

O *nama* pode ser entendido como uma *agência* entre sujeitos humanos e não-humanos.¹³⁹ O *nama* transporta, transmite, comunica, contagia; o *nama* age, produz, modifica, transforma, aumenta e diminui; o *nama* é, em nossos termos, energia pura, e como tal, traduzido por "força vital".¹⁴⁰ O *nama* veicula, põe em movimento; as conexões entre os sujeitos são feitas por meio do *nama*. Entendo que a noção de *nama* expressa a ideia de conectividade, a concepção de um cosmo todo todo conectado.¹⁴¹ Se o *nama* é o *idioma da agência*, então as sementes talvez possam ser entendidas como a expressão de uma agência em potencial: onde há a ideia de potência criativa, de potencial de criação, tal ideia é expressa pelos Dogon em termos de *semente*.

O regime de produção e reprodução do corpo, como vimos, é todo voltado para a manutenção e o incremento do *nama* e das sementes das clavículas, promovendo a integridade, a conectividade e a potência criativa da pessoa, objetivo também dos cuidados com a palavra. O *nama* não é dado: reportam-se como suas fontes a alimentação, as palavras e os antepassados, fontes que necessitam cuidado permanente. Assim, também a parcela do *nama* que origina-se nos antepassados não é dada, mas fabricada; e nem mesmo a parte que origina-se no "*corpo que engendra outros corpos*"¹⁴² - a parte do *nama* que vem da mãe e do pai, também ela não prescinde de ser produzida, conforme a teoria da concepção dogon.

Uma vez proferida, a palavra percorre um caminho, e deve ter resposta; a palavra sem resposta é inconcebível, o monólogo é considerado falho, a palavra dos mortos não encontra resposta: a linguagem supõe estar em relação, e estar em relação é estar vivo, ou no caso das libações, oferendas e ofertas verbais aos mortos, é ser vivificado, é obter resposta-relação. A palavra modifica os corpos, cria e transforma relações sociais.

¹³⁹ Digo *sujeitos* humanos e não humanos, aqui, apoiando-me no que dizem os Dogon: que os instrumentos musicais, as potências espirituais, os mortos, bem como alguns objetos, possuem/ veiculam o *nama*.

¹⁴⁰ "Força vital" é uma tradução possível para *nama*, adotada por Calame-Griaule, seguindo a proposta de Marcel Griaule que discute a noção, pela primeira vez, em *Masques Dogons* (1938).

¹⁴¹ Digo que o *nama* conecta os sujeitos num sentido amplo, o que não quer dizer que, por meio dos efeitos do *nama*, não sejam produzidos distanciamentos e rompimentos, por exemplo, quando um *nama* nefasto é veiculado. A ideia de conectividade está presente na concepção do "*intercâmbio contínuo*" dos quatro elementos, que Calame-Griaule afirma constituir a base das explicações dos Dogon a respeito da constituição do corpo e da palavra. Além disso, algumas passagens da etnografia afirmam-no de maneira explícita: "A juízo dos Dogon, atuar sobre o grupo humano significa atuar paralelamente sobre o cosmo" (1982, p. 549). Retomo o tema no Capítulo 5.

¹⁴² A expressão "um corpo que engendra outros corpos" foi empregada para falar sobre o corpo africano, no texto "*Un corps fait de regards*" (Taylor e Viveiros de Castro, 2006, p. 148-199).

Os regimes de produção e reprodução do corpo e da palavra, vislumbrados na apresentação dos seus componentes (o *nama*, as sementes das clavículas, os *kikinu* e as articulações) visam a criação de condições para que se realize a melhor experiência possível em termos de trocas verbais, seja com pessoas humanas ou não humanas. Os cuidados com a palavra, explicitamente formulados e expressos de variadas formas, salientam o valor da agência da palavra, da sua capacidade de ação, ação minuciosamente observada e teorizada pelos Dogon em seus aspectos, por assim dizer, virtuais - a ideia de potência, expressa pela onipresença das sementes - e atuais - a ideia de eficácia, de capacidade de transformação: o dinamismo e o vitalismo da noção, também onipresente, de *nama*.

Capítulo 3 - Voz e palavra

Introdução

No capítulo precedente, fiz uma exposição sobre a noção de pessoa dogon, passando em seguida a alguns aspectos da noção de palavra. Vimos como não é possível abordar a palavra dogon sem abordar a noção de pessoa, e vimos também como a noção de pessoa dogon demonstra um investimento nos regimes de produção e reprodução do corpo, constituídos enquanto experiências vividas e pensadas cotidianamente, no intuito de promover a potência e a agência do corpo.

O esforço do capítulo presente é dar continuidade ao exame da noção de palavra, focando agora a noção de voz (*mí*). Tratam-se de noções copiosamente descritas e analisadas em *Etnologia e Linguagem*. Calame-Griaule inicia a exposição sobre os componentes da palavra da seguinte maneira:

Manifestação humana fundamental, a palavra **é como a projeção sonora** da personalidade do homem no espaço; procede de sua essência, pois é por meio dela que se revela seu caráter, sua inteligência, sua afetividade. Expressão da vida psíquica individual, a palavra é ao mesmo tempo propulsora da vida social, o canal pelo qual dois "eus" entram em comunicação (...). O **corpo da palavra é constituído pelo som**, a matéria sonora (*mí*) formada pelos quatro elementos, assim como o corpo humano (1982, p. 55-56, grifos meus em negrito, italizado da autora).

Neste capítulo, o objetivo não é apresentar uma síntese a respeito da noção de voz dogon. Se assim fosse, seria necessário abarcar a maior parte da exposição feita nessa etnografia, e além dela. Seleccionei alguns aspectos que pareceram significativos, no sentido de investigar *os efeitos produzidos pela visada estruturalista e racionalista de Calame-Griaule em seu material etnográfico*. As noções de palavra e voz são abordadas pela autora em chaves dicotômicas e simétricas, e com isso a ambiguidade e fluidez do material etnográfico por vezes pode ser colocada em segundo plano.

Prosseguiremos examinando a noção de palavra, voltando-nos para a noção de voz. Buscar caracterizá-las em separado não é de todo equivocado, na medida em que estamos nos referindo propriamente a duas noções dogon: *mí* (voz) e *sò* (palavra). As equivocações

multiplicam-se, no entanto, na mesma medida que multiplicam-se as operações de tradução, das quais a primeira é, literalmente, a tradução dos termos *mí* e *sò* para "voz" e "palavra", tradução que não é equivocada em si - aparentemente, não há opção melhor do que utilizar *voz* e *palavra* para traduzir tais termos - seja para o francês, língua da etnógrafa e do texto original da etnografia, seja para o espanhol, língua de uma das versões do texto com a qual trabalhei, seja para a nossa língua portuguesa.

Sempre que traduz os termos *mí* (voz) e *sò* (palavra), Calame-Griaule utiliza aspas, que a meu ver cumprem a função de lembrar constantemente o leitor da dose de equivocidade contida na operação de tradução do termo, e mais significativamente, do conceito nativo. Tal prática de escrita/ grafia empregada pela autora denota sua intenção de manter sempre presente, para o leitor, o fato de que toda tradução é imperfeita; em outros termos, mostra que Calame-Griaule procurou manter presente o coeficiente de equivocidade da operação de tradução, e refiro-me aqui às dimensões linguística, etnográfica e conceitual da tradução.

Não obstante, dada a amplitude do emprego do termo *sò* (palavra) entre os Dogon, percebe-se que este conceito trata de uma noção muito mais plurívoca do que *mí* (voz), o que a princípio faz parecer que a *voz* seja um dos aspectos da palavra, isto é, que a noção de palavra abarca a noção de voz, esta subsumindo-se àquela; e tal impressão é reforçada pelas dualidades ordinárias, tais como percepção/ intelecto, como se a voz dissesse respeito à percepção e a palavra à intelecção ou ao significado:

Mí é a voz viva, o som produzido por uma laringe (ou por um mecanismo simbolicamente similar aos órgãos da fala, como no caso dos instrumentos musicais); o termo nunca será aplicado a sons que não passem de "ruídos" (*síne*). Este último termo opõe-se a *mí*, segundo o critério da harmonia, e a *sò* ["palavra"], segundo o critério do significado (1982, p. 26, grifos meus).

Ao mencionar o *critério da harmonia* enquanto distintivo entre voz (*mí*) e ruído (*síne*), a autora puxa uma nota referindo-se a um artigo dedicado à música, que publicara anteriormente (1957),¹⁴³ a partir do qual afirma ter redigido o capítulo de *Etnologia e Linguagem* onde trata mais explicitamente da música ("*Relações entre a palavra e a expressão musical*"). Abordarei o *critério da harmonia* e a música no capítulo 4.

¹⁴³ "Introduction a l'etude de la musique africaine" (1957), artigo escrito em co-autoria com Blaise Calame, músico com o qual Calame-Griaule conduziu pesquisas tanto antes quanto depois da publicação de *Etnologia e Linguagem*.

O *critério do significado*, que opõe "voz" (*mí*) e "palavra" (*sò*), parece indicar uma separação radical dos aspectos semânticos, que diriam respeito somente à noção de palavra, e não à voz. Porém, uma vez que o *critério da harmonia* inclui diferenciações relativas ao significado, como veremos, é lícito indicar aqui, desde já, que a disjunção entre os aspectos que dizemos fonéticos e os aspectos que dizemos semânticos, disjunção induzida pelas nossas categorias de análise, produz alguns equívocos que pretendo observar mais de perto, com o objetivo de explorar a amplitude conceitual da noção de voz dogon.

O termo *sò* (palavra) também é usado na acepção "vocábulo". Nesse caso, se diz "**uma palavra**" (*sò túru*). Nesta acepção, "os vocábulos dividem-se em sons ou 'vozes' (*mí*)" (1982, p. 27). Aqui, sons e vozes são sinônimos - o que indica a importância da característica fonética, na acepção da palavra enquanto um vocábulo. Nesta acepção, o termo *mí* (voz) é usado para sublinhar *a natureza da emissão vocal*, diferenciada segundo as características da vocalização. Tais características são notadas e utilizadas para classificar *uma* palavra - um vocábulo - assim como são notadas e utilizadas para classificar um discurso ou uma forma do discurso (que são outras acepções possíveis para a *palavra - sò*).

Os sons referidos como vozes são emitidos por um ser vivo, que possui estruturas anatômicas (laringe, órgãos da fala) que lhe permitem emitir um som do tipo "voz viva,"¹⁴⁴ ou

¹⁴⁴ Calame-Griaule afirma que os Dogon "dividem o mundo em duas categorias: a dos 'seres que falam a palavra' e a dos 'seres que não falam a palavra'" (1982, p. 26). Crianças e animais pertencem à segunda categoria, o que para a autora é forte indicativo de que por "palavra" os Dogon entendem a "faculdade de falar uma linguagem articulada e dotada de significado, tal e como a utiliza a pessoa adulta". Ela escreve: "O animal, assim como a criança, carece de *sò* [palavra]; ambos expressam-se mediante o verbo *sòmie*, '*chorar*, '*gritar*'. Mas **todos têm algo em comum: a 'voz' (*mí*)**, a faculdade de poder emitir **sons próprios dos seres vivos e de determinados objetos** tais como instrumentos musicais que também possuem uma 'palavra', *sò*" (1982, p. 26, grifos meus). Retomando o assunto no capítulo sobre a música, no final da etnografia, a autora afirma que "os animais jamais produzirão palavra alguma" (1982, p. 592). Não obstante, a comunicação com os animais é referida não apenas nas narrativas - muitas delas analisadas por Calame-Griaule, com detimento, em outras de suas publicações -, mas nos fenômenos relacionados à caça, aos medicamentos e processos de enfermidade e cura, bem como na relação dos Dogon com os seres "sobrenaturais". A pesquisadora Denise Dias Barros, em *Itinerários da loucura em território Dogon* (2004), descreve as relações frequentes e estreitas que os Dogon têm com os "seres da mata", os "seres da água", e também os animais, que podem, por exemplo, enlouquecer um caçador se este não respeita interdições ou não atende a um pedido do animal (Barros, 2004, p. 70). Barros escreve: "No imaginário dogon, os porcos-espinhos - *kimen* - são homens que vivem sob a terra, adquirindo forma humana quando a penetram (Kervran, 1993). Vivem em falhas profundas das rochas que recordam o *dilu*, fendas de onde sai um vapor quente considerado emanações dos ancestrais. Do intestino do porco-espinho, faz-se um medicamento amargo (sabor que possui valor de purificação) usado para acalmar as dores do parto" (Barros, 2004, p. 89). Sobre os "seres da mata" referidos por Barros, Calame-Griaule nomeia-os como "gênios" e menciona-os rapidamente: "(...) os Dogon crêem na existência de gênios de diferentes tipos, que povoam a floresta, as árvores, os lugares desertos (...). Desempenham um papel na vida religiosa, posto que são objeto de crenças e ritos variados. Esses seres menores e sobrenaturais, foram um tanto ignorados nas publicações dos últimos anos sobre os Dogon, já que pertencem ao nível popular da crença, o qual explica, entretanto, os inumeráveis informes coletados ao respeito, durante as primeiras pesquisas. **Sem pretender adentrar-nos aqui no tema**, recordemos tão somente que distinguem-se três categorias (...)" (1982, p. 451-452, grifo meu). As três categorias de seres são os *Yéban* ou *yébéné*, os *jinu* e os *ándumolū*. Encontra-se também em Barros (2004) menções a essas três categorias de seres (e a outras). Os *Yéban* ou *yébéné* são "pequenos gênios com forma humana, delgados e

mecanismo similar" (tais como os mecanismos produtores de som dos instrumentos musicais). O que chama a atenção aqui é a diferença desse similar, ou seja, o fato dos instrumentos musicais serem classificados, no que tange ao som que produzem, na mesma categoria de seres vivos, considerados então como emissores de vozes, tal como as "vozes vivas". Isso sugere que os instrumentos musicais tenham algum grau de subjetividade ou agência. Uma diferença de natureza - poder-se-ia dizer, talvez com algum exagero, uma *diferença ontológica* - é encontrada nessa concepção dogon da "voz" - sempre grafada entre aspas por Calame-Griaule.

Mas isso não é tudo:¹⁴⁵ o termo *mí* "refere-se, também, às 'notas' musicais e expressa os distintos matizes do vocábulo francês 'ton'" (1982, p. 27, nota 8).¹⁴⁶ Não apenas os distintos matizes do termo "tom", ou seja, *mí* não é apenas um termo multívoco e que envolveria dificuldades na tradução do dogon para o francês. As vozes são diferenciadas segundo uma série de critérios de diferenciação sonora que articula diferentes aspectos do som, isto é: os critérios de diferenciação sonora dos Dogon, conforme descritos por Calame-Griaule, sendo

com a cabeça gorda; primeiros proprietários do solo e donos dos animais selvagens" (Calame-Griaule, 1982, p. 452). Sobre os *yébéné*, Barros refere-os como "seres da mata" (2004, p. 99, 130, 149), e menciona uma narrativa na qual um recém-nascido abandonado na mata é encontrado pelos *yébéné* que "conduziam os leões", que decidem levá-lo e cuidam dele até tornar-se adulto, quando dizem que deve voltar para viver entre os humanos (Barros, 2004, p. 129-133). Para Barros, nessa narrativa, "O filho retorna da mata – possível alusão aos processos de iniciação – enriquecido pelos dons dos *yeben*, riqueza que transfere à mãe que passa a nutrir também os filhos da co-esposa. Abundância e distribuição aparecem como valores fundamentais. Os leões, ansiosos para degustar a cerveja e curiosos com os efeitos que ela exercera sobre seu protegido, embriagam-se, ficam agressivos e provocam medo, e este, a loucura" (Barros, 2004, p. 134). As relações que os Dogon têm com os animais, portanto, não parecem expressar uma separação ontológica radical entre o mundo animal e o mundo humano. Existe uma comunicação ativa com os animais, que não é performada e nem descrita nos termos da "palavra". Barros cita algumas referências etnográficas, indicando que, quando a comunicação e as relações entre os animais e os Dogon são descritas, amiúde se refere a noção de *nama*, e focada em seu tema - a loucura -, relata que "Segundo um de nossos entrevistados dogon, o *nama* manifesta-se no batimento do coração quando alguém se assusta, isto é, 'quando a pessoa sente medo o *nama* a prende'. (...) Esta ligação [do *nama*] com movimento e metamorfose apareceu, igualmente, quando tentavam nos explicar como sabem que o cavalo tem *nama*: 'à noite, quando tudo está em silêncio, o cavalo pode se transformar numa pessoa e, se você o surpreende neste momento, ele pode enviar uma coisa, e aí você vai ficar louco ou vai ocorrer algo muito ruim'" (Barros, 2004, p. 71). No entanto, as possíveis linguagens ou falas dos animais não são abordadas por Calame-Griaule em *Etnologia e Linguagem*, e procurei indicar aqui que a questão suscita interesse e demanda investigação.

¹⁴⁵ "Isso não é tudo": faço referência, aqui, às observações de Eduardo Viveiros de Castro quanto à recorrência dessa expressão nos textos - no pensamento - de Lévi-Strauss, e indica um movimento do pensamento deste autor: "O movimento assinalado pela pequena frase ocorre com muito maior frequência do que ela; ela é opcional, mas ele parece-nos necessário, intrínseco ao procedimento lévisstrausiano, procedimento que jamais termina, ao contrário do que se costuma preguiçosamente ensinar, com o estabelecimento de oposições binárias; na verdade, começa por elas, e começa precisamente por complicá-las" (Viveiros de Castro, 2010, sem numeração de página: "Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo". Conferência ao Colóquio *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, Museo Nacional de Antropología, México). A observação me parece conveniente para descrever o movimento *do pensamento dogon* que expressa-se na escrita de Calame-Griaule, e as sutilezas que procuro indicar nas páginas iniciais deste capítulo, apontando as flutuações de significado nas homônimas implicadas nos termos (e conceitos) dogon, e em suas traduções para o francês, em *Etnologia e Linguagem*, e para o português no presente texto, isto é, na dimensão linguística da tradução, bem como nas dimensões da tradução etnográfica e conceitual.

¹⁴⁶ Em tempo: não identifiquei diferenças entre o significado de *ton* (francês) e *tom* (português).

diferentes dos critérios da etnógrafa, colocam para a pesquisadora o desafio de lidar com uma outra lógica de diferenciação e classificação dos aspectos do som - dentre eles, o tom, mas também o timbre, a entonação, dentre outros aspectos assim reconhecidos por *nós*.

Se há diferenças entre a maneira como os Dogon caracterizam tais aspectos do som e a maneira como *nós* caracterizamos os mesmos aspectos do som, há ainda outras diferenças: a gama de aspectos do som por eles reconhecida e descrita é diferente da gama de aspectos do som que reconhecemos. Há outra lógica de diferenciação do som, portanto; outras categorias de classificação dos sons - o que pressupõe uma outra forma de conceber o próprio som ou o fenômeno sonoro. Como Calame-Griaule lidou com essa dificuldade? Para encarar essa questão, vamos examinar as descrições a respeito da voz (*mí*), no presente capítulo, e nos estender a respeito dos aspectos sonoros, no próximo capítulo (capítulo 4).

***Mí* - o corpo da palavra**

Ao descrever os componentes da palavra, Calame-Griaule inicia por *mí* (voz), aludida pela autora como o *corpo* da palavra ("a matéria sonora, o som"), que assim como o corpo humano visível (*godu*), é constituído pelos quatro elementos: água, terra, ar e fogo (1982, p. 56). Na analogia constituinte do pensamento dogon entre pessoa e palavra - "A palavra, tal e como a concebem os Dogon, desagrega-se em múltiplos elementos paralelos aos da pessoa" (1982, p. 39) - a voz é a parte tangível, material, equivalente a *godu* (parte visível do corpo humano).

O que poderia parecer uma descrição material da voz - da emissão vocal, da matéria sonora - enquanto suporte material da palavra, baseada nos quatro elementos, revela-se mais opaca do que parece à primeira vista. Abundam referências à água e ao ar na emissão vocal - basta pensar na saliva (água) e no fôlego (ar) necessários ao ato de fala. Dentre os quatro elementos, a água é o mais implicado na produção da palavra/voz, seja pelo aporte de vapor, sua parte visível, seja pela importância do óleo do sangue (o sangue está ligado ao elemento água) no seu modo de expressão.

Quanto aos outros elementos, Calame-Griaule afirma que a terra confere o "peso" e o sentido à palavra: "equivalente ao esqueleto do corpo humano, pressupõe a estrutura do discurso". O fogo, por sua vez, "é o calor da palavra, e depende das condições psicológicas do sujeito falante" (1982, p. 56), quando se descreve, por exemplo, que a palavra é aquecida e fervida no fígado, transformando-se em vapor d'água. Os diferentes tipos de discursos empregam diferentes combinações dos elementos na formação e no percurso da palavra.

Essa descrição da formação da palavra enquanto constituída pelos quatro elementos também indica que o pensamento dogon não distingue de maneira abrupta o fisiológico e o psicológico, o material e o imaterial. A descrição pode parecer forçar a atribuição de simetria entre corpo humano visível e corpo sonoro-material da palavra, impressão que parece ter sido prevista por Calame-Griaule: é nesse trecho que ela coloca uma nota de pé de página admitindo que "Tais distinções podem soar artificiais. No entanto, são uma realidade para os Dogon; pareceria-lhes inconcebível não poder localizar os quatro elementos na base de tudo quanto vive" (1982, p. 56, nota 60).

Além dessa observação pontual, é importante mencionar que Calame-Griaule discorre sobre os quatro elementos na composição da voz-palavra baseando-se nas explicações que os Dogon lhe fizeram da formação da palavra no corpo, e por outro lado, baseia-se também em sua interação com o material etnográfico da escola griauliana - que naquele momento incluía o volumoso aporte do material mítico compilado por Germaine Dieterlen e Marcel Griaule em *Dieu d'eau* (1948) e *Le Renard Pâle* (1965).

A autora oferece uma descrição completa da formação da palavra no interior do corpo; a origem e o emprego de cada um dos quatro elementos; qual deles sobressai em cada situação específica: uma descrição detalhada, sequencial e rigorosa, isto é, uma descrição *científica*.¹⁴⁷ Diríamos então que para os Dogon, o ato de fala - a expressão física da voz, a emissão vocal: o *corpo* da voz - constitui um fenômeno que chamamos *orgânico*, que tal como outros processos corporais que chamaríamos de orgânicos, é observado, descrito e caracterizado nos termos de sua ciência (no sentido de conhecimento) do corpo humano. Estamos lidando aqui, portanto, com um conhecimento empírico sistematizado, isto é, com um tipo de conhecimento que dizemos *científico*.

Os enunciados básicos da ciência dogon do corpo humano são formulados, coordenados e associados de acordo com as diferentes combinações dos quatro elementos e de seus movimentos. Tais movimentos são descritos como helicoidais, em trajetória espiral, dos quais falaremos adiante. A composição básica da matéria é constituída pelos quatro elementos - "localizados na base de tudo quanto vive". Essas proposições básicas resultam do exame das descrições da formação da voz no corpo humano e informam sobre conceitos centrais do pensamento cosmológico dogon, na medida em que se referem a fenômenos para além do orgânico ou fisiológico. Isso recorda uma noção grega, a *physis*: o "princípio instaurador de

¹⁴⁷ A descrição merece ser consultada (Calame-Griaule, 1982, p. 76-77). Reproduzi-la aqui seria um despropósito e fatalmente recairia em extensas paródias que se assemelhariam a transcrições, recurso que procurei utilizar com parcimônia.

tudo o que aparece, em seu aparecer"; "a emergência enquanto tal do que de algum modo emerge, é" (Bocayuva, 2010, p. 402; 407). Fernando Rey Puente (2010) traduz o termo *physis* por "*devir natural*" (Puente, 2010, p. 506).¹⁴⁸

O exame da noção dogon de voz - e de palavra - é um ensejo para se falar em uma teoria daquilo que aparece, daquilo que vem a ser, do "devir natural". Em uma das *modalidades da palavra*, pertencente à série de *Nommo*,¹⁴⁹ a modalidade da palavra de número 22 chama-se "A palavra da força das coisas criadas por *Amma*". O 22 é o número da criação, correspondente às 22 partes do corpo humano, isto é, a criação completa.¹⁵⁰ Sua descrição traz a **noção de "força constringedora" (*sème*)**:

Amma criou o mundo e colocou parte de sua força em cada coisa; não se trata aqui da força vital (*nama*), senão da força constringedora (*sème*); posto que as coisas desenvolvem-se ao capricho de *Amma* e o homem, ainda que lhe custe reconhecê-lo, está obrigado a adaptar-se e a utilizá-las ou neutralizá-las, mas não pode modificá-las. (...) A "palavra que força" (*sò sème*) é a que nos obriga a atuar em um determinado sentido, uma vez que possui uma autoridade que não admite réplica. [Em nota:] Na mesma ordem de coisas, dizem: *bíre sème*, "trabalho forçado" (que se lhes obrigam a fazer); *jónu sème*, curandeiro que os força (a comprar seus remédios), etc. (1982, p. 157; nota 113).

A noção de *sème* ("força constringedora") fala daquilo que não se modifica pela ação humana, daquilo que emerge, que desenvolve-se ao capricho de *Amma*. A noção parece se aproximar de um *devir natural* - a noção grega de *physis* - ou apenas *devir*: a ideia de força que cria, que desenvolve, que movimenta, modifica, força essa presente em cada coisa. A

¹⁴⁸ Ambas as referências, Bocayuva e Puente, constam na *Kriterion: Revista de Filosofia* 51(122), em número especial organizado por este último e dedicado ao conceito de *physis*. Fernando Rey Puente é professor de Filosofia Antiga na UFMG, e desenvolveu pesquisas em torno da *physis* grega. Uma exposição amadurecida de uma aproximação entre o conceito grego de *physis* e um conceito não ocidental de "natureza", tal como sugiro de maneira esboçada aqui, pode ser encontrada no artigo "*A physis e o pensamento ameríndio*" (2011), que "busca confluências entre a *physis* pré filosófica e o xamanismo dos índios Galibi-Marworno"; "Assumindo que para o que nomeamos natureza existe um plano originário – captado seja pelo pensamento selvagem, de Lévi-Strauss (1962), ou pela ontologia anímica, de Tim Ingold (2000; 2006)", o autor procura desenvolver a tese de que "fora do arco hegemônico do pensamento ocidental **há, entretanto, percepções alternativas da natureza análogas à *physis***" (Andrade, 2011, p. 79, grifo meu). Retomo a referência à *physis* no Capítulo 5.

¹⁴⁹ Quanto às *modalidades de palavra*, remeto novamente ao Glossário. A análise de Calame-Griaule a respeito das 48 *modalidades da palavra* classifica-as em duas séries, associadas aos gêmeos da narrativa mítica *Nommo* e *Yourougou* (a Raposa pálida).

¹⁵⁰ Já mencionado no capítulo precedente, ao tratar das articulações do corpo humano - que somam 19, excetuando-se o sexo (masculino, tomado como referência, que soma 3); 19 + 3 = 22, número que corresponde então ao corpo humano completo.

noção de *nama* ("força vital"), ao contrário, indica o que é passível de modificação, de atuação, e de criação através da ação humana.

Em cada coisa, formada pelos quatro elementos, há então um devir que não se modifica pela ação humana. Dos quatro elementos, o mais preponderante na formação da palavra é a água, e o vapor que sai da boca observado em dias frios é identificado pelos Dogon como a "parte visível da palavra; enquanto *corpo da palavra*, a materialidade visível da voz é o vapor" (1982, p. 56). A descrição do aspecto material *do som*, do som enquanto uma manifestação física, enfatiza de muitas maneiras a água enquanto o elemento que suporta, que veicula, que transmite a vibração sonora.

Sendo preponderante na formação da *palavra* - do corpo da palavra -, a água define os padrões de movimento da palavra segundo seus próprios padrões de movimento, que são descritos como um *movimento helicoidal*. A descrição de movimentos físicos microscópicos como *helicoidais* é recorrente entre os Dogon. Calame-Griaule escreve que

A importância da espiral no pensamento dogon foi descoberta por Marcel Griaule em *Dieu d'eau*; ele descrevia a espiral como a propulsão helicoidal da vibração, transportando a um só tempo a água, a luz e o som (1982, p. 75, nota 24).

Mas para além dessa referência a *Dieu d'eau*, Calame-Griaule apresenta seus próprios dados a respeito de movimentos helicoidais.

O movimento de *formação* da palavra no corpo humano:

O movimento transmitido à palavra mediante a "fervura" da água dentro do fígado pressupõe um movimento vibratório que se desenvolve em forma de espiral. Portanto, o caminho da palavra é igual ao da água: "O que ferve gira, a palavra fala em *ódu tònolu*" (1982, p. 75). A expressão, literalmente caminho em ziguezague, refere-se a uma dança que imita o andar ondulante da serpente em cujo ritmo as máscaras entram em praça pública (1982, p. 75, nota 25).

O movimento do *percurso* da palavra, depois que "sai", depois que é proferida:

A palavra da verdade se move como uma espiral regular, cuja direção é retilínea. Ela é representada com três linhas e espiguetas uniformes cujos elementos são iguais em sua totalidade. Acredita-se que a espiral se move da direita para a esquerda e alcança normalmente o ouvinte (1982, p. 76).

O movimento do "sangue" (sêmen) e da "água" no momento da concepção:

Para que haja a concepção, o "sangue bom branco" [sêmen] deve torcer-se no útero na forma de espiral ascendente da esquerda para a direita, enquanto que o óleo e a água da mulher descendem em sentido contrário. O encontro de ambas espirais provoca um choque que separa o óleo da água, formando, a princípio, uma bola em meio ao elemento líquido (1982, p. 89).¹⁵¹

O movimento helicoidal está na imagem da formação do mundo, como narra o mito:

A semente de *Digitaria exilis* (*p'õ p'lu*) é aquela que, ao brotar, criou o universo; implica a criação de *Amma*. Tal semente é minúscula e totalmente estriada à base de finíssimas linhas que, aos olhos dos Dogon, significam a imagem da espiral desenroscada, logo do broto, mediante o qual propagou-se o mundo (1982, p. 161).

Para Calame-Griaule, o desenho da modalidade da palavra denominada "*Palavra da força das coisas criadas por Amma*", em sua fase final (denominada *t'õy*¹⁵²), expressa o

signo ondulado representando a criação, melhor dito, o ato de criar, posto que *Amma* criou à mercê de sua palavra. Este signo é o mesmo que o da água, da palavra e finalmente da espiral nascida do movimento vibratório inicial que ocorreu no princípio do universo. A "criação foi realizada em *ódu tònolu*", isto é, em zigzag regular; em outros termos, "em palavra" (1982, p. 255).

A autora encontra a espiral também nos desenhos tecidos na manta chamada "*aliado vermelho*", insígnia do sacerdote totêmico Yébéné (cada função do sacerdote totêmico tem por insígnia uma manta especial).¹⁵³ Nessa manta, reproduzida abaixo (**Figura 1**) ela identifica que "o caráter dinâmico da manta está em sua disposição alterna e, diríamos, 'em espiral' (se se projeta no espaço o movimento cuja repetida disposição é a projeção plana)" (1982, p. 572-573).

¹⁵¹ Quando o ato sexual não resulta em uma gestação, diz-se que o giro das duas substâncias, masculina e feminina, se deu em sentido contrário e, em vez de continuar girando e formar a bola, desenroscaram-se (1982, p. 90).

¹⁵² Sobre as quatro fases de criação de um desenho, ver o Glossário.

¹⁵³ A manta é detalhadamente analisada por Calame-Griaule (1982, pgs. 566-574).

Figura 1



Por fim, o movimento helicoidal é referido no texto que dedica à "linguagem da dança" (1982, p. 574-578). Dentre alguns outros exemplos de movimentos coreográficos, os quais a autora chama neste momento de "técnicas à base de gestos", ela descreve o movimento do portador da máscara que representa a descida da arca: "quando gira sobre si mesmo mantendo a máscara em posição horizontal, dá a volta ao mundo assim como a arca que baixou girando sobre si mesma, em espiral" (1982, p. 575).

Assim, se Calame-Griaule afirma que o movimento helicoidal foi "descoberto" por Marcel Griaule em *Dieu d'eau*, por outro lado ela apresenta uma base etnográfica razoável para sustentar a afirmação da importância da espiral no pensamento dogon, o que vai ao encontro do seu projeto enunciado na introdução da etnografia: de que seu objetivo era preencher lacunas de pesquisas anteriores, dentre as quais as de Marcel Griaule, que em suas investigações entre os Dogon discernia "um Verbo de origem divina, cósmica, criador e fecundante", e que ele "sabia perfeitamente que o Verbo significava algo mais"; com

Etnologia e Linguagem, recordemos, ela se propõe a "responder a essa pergunta implícita" (1982, p.10).

O movimento helicoidal, cuja manifestação mais evidente e ordinária - ou empírica e diretamente observável - está na fervura da água, constitui uma espécie de paradigma do movimento de toda criação. A água, enquanto o elemento mais implicado na produção da palavra - e na produção/ criação/ manifestação de todas as coisas -, rege seus padrões de movimento - tanto os movimentos invisíveis quanto os visíveis, microscópicos ou macroscópicos; tanto os processos de formação/ produção/ criação, quanto os movimentos de percurso/ trajetória/ deslocamento. O movimento helicoidal está presente também nas narrativas míticas sobre a palavra, tanto a palavra revelada aos ancestrais dos Dogon quanto a palavra divina criadora, o "*verbo*", a "palavra de *Amma*" que criou o mundo; e ainda, na imagem da teoria dogon da concepção humana, e na imagem da descida da arca do mito de origem.

Se tomamos o movimento helicoidal como uma espécie de *paradigma de todo ato de criação*, isto é, como a descrição de toda criação em seu movimento de atualização, podemos dizer que as descrições do ato de fala apresentam-se sob o mesmo paradigma, um padrão de manifestação ou *dever natural* que é observado, pelos Dogon, em muitos outros processos de vir-a-ser.

Ao lado de outros atos criativos, como os desenhos, a tecelagem, o ato sexual e a alimentação, *o ato de fala constitui igualmente um ato criativo em seu próprio contexto*, e é corroborado enquanto tal, também, nas narrativas míticas. O ato criativo da fala é corporalmente constituído, minuciosamente descrito e pensado em seus termos físicos, materiais, orgânicos, desde sua parte visível até suas profundezas microscópicas ou invisíveis.

Propiciando a criação: o milheto e a palavra

*Búlu*¹⁵⁴ é o nome de uma cerimônia ou festa da sementeira, em Sanga; na região de Wazouba, chama-se *águ*. Em Wazouba, desenha-se nessa festa "o episódio fundamental da revelação da palavra" na fachada do santuário totêmico (1982, p. 219, nota 12). Em Sanga, a cerimônia inclui o rito de se lançar do alto da escarpa algumas espigas de milheto, rito conduzido pelo *Hogon* ou pelo sacerdote totêmico, para que os campos e a colheita sejam férteis. Na véspera do dia em que o sacerdote lança espigas de milheto do alto do morro, propiciando a sementeira, também em Sanga se faz um desenho no santuário. Calame-Griaule

¹⁵⁴ Para o termo *búlu*, remeto ao Glossário, bem como para dois outros termos que ocorrem neste parágrafo, *bínu*, e *Hogon*.

escreve que "efetivamente, o nome detalhado do desenho é 'desenho dos *kikinu* da palavra do milho que sustenta o *bínu*'" (1982, p. 253, nota 110). Nesse desenho (**Figura 2**), há três linhas de espiguetas que se encontram no alto:

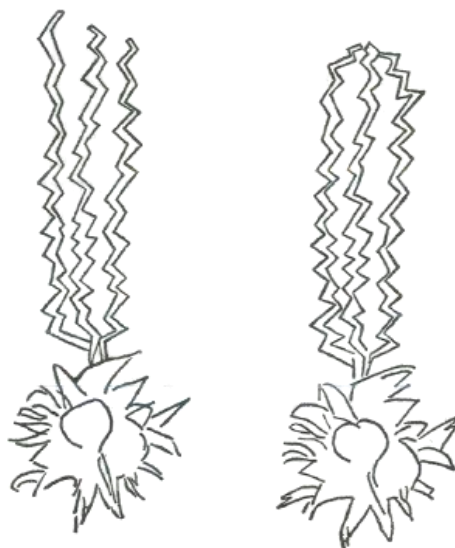


Figura 2

O encontro das três linhas no alto pode ser visto na última fase de execução do desenho (versão finalizada, fase 4, desenho à direita da Figura 2)¹⁵⁵. Calame-Griaule observa que

Este último detalhe simboliza a custódia dos princípios espirituais (*kikinu*) dos cereais pelo sacerdote, durante o ano, enquanto que a abertura do *tònu* [versão ainda não finalizada, fase 3, desenho à esquerda da Figura 2] mostra que os *kikinu* das palavras e das sementes espalham-se pelo mundo (1982, p. 252).

Os *kikinu* da palavra haviam sido definidos pela autora em termos dos seus aspectos sonoros (1982, p. 59-64). Mas aqui, os *kikinu* das palavras fazem mais do que expressar diferentes aspectos sonoros que a percepção auditiva diferencia e avalia. Tanto as sementes dos cereais quanto as palavras possuem seus *kikinu*, e eles "*espalham-se pelo mundo*".

¹⁵⁵ Diz-se que o desenho tem 4 fases de confecção: "rastros, sinais, esquemas e discurso" (*bùmó, yàla, tònu, t'óy*). A "versão finalizada" é o desenho *t'óy*, "discurso", ou seja, a última fase do processo, fase 4, conforme descrição no glossário; na citação que virá abaixo, menciona-se a fase 3 do processo, o *tònu*, "esquema".

Tal como os *kikinu* da pessoa, pensados enquanto princípios de individuação, os *kikinu* da palavra, pensados aqui como os atributos das palavras, são índices de padrões de organização, isto é, são formas possíveis de manifestação de um conjunto de atributos desejáveis. Os Dogon buscam propiciar esses padrões ou ideais. Os desenhos, ritos e fórmulas verbais para propiciar a cultura do milheto são performados nas ações do sacerdote de manipulação dos *kikinu* do milheto. Essa manipulação dos *kikinu* indica então a intenção de que a materialização do milheto seja a melhor possível; a intenção é direcionada aos *kikinu* do milheto. Os Dogon dizem: "milheto, água e palavra vão juntos". Calame-Griaule os chama de "a trindade inseparável sem a qual não existiria vida alguma" (1982, p. 76).

O desenho da trajetória da palavra (**Figura 3**, abaixo) mostra uma linha tripla resultante da germinação da semente, para a autora, a imagem dessa *trindade inseparável*: "as três linhas caminham paralelamente e se unem quando alcançam o ouvido do ouvinte" (1982, p. 76). No desenho, a primeira figura (à esquerda) mostra as três linhas caminhando paralelas, e se encontram no alto, quando "alcançam o ouvido do ouvinte"; é a "palavra boa". Na figura do meio, as três linhas também caminham paralelas, regulares e retilíneas; é a "palavra da verdade", e também alcança o ouvinte: o movimento é para o alto, como o movimento do broto saindo da semente. Na figura da direita, a linha tripla não alcança o ouvinte, sua trajetória é curva, é uma palavra "vazia" e "sem sementes": a "palavra falsa".



Figura 3

Na Figura 2 (mais acima, no desenho à direita), quando as três espiguetas de milheto encontram-se no alto, é como se a palavra tivesse chegado a seu destino: em um caso, no ouvido do ouvinte, no outro, a eficácia do propiciamento dos *kikinu* dos cereais, pelo sacerdote.

A palavra, tal como o milho cultivado, é tratada como *coisa criada*. A melhor manifestação possível daquilo que se deseja "criar" se dá, no caso do rito com as espigas do milho, na boa colheita que suas sementes possam proporcionar, e no caso da palavra, em sua destinação final e bem qualificada, isto é, que a palavra seja ouvida e que surta bom efeito.

Quando não é ouvida ("palavras dos mortos") ou não é bem ouvida ("palavras de brigas"), a palavra padece de incompletude, e torna-se uma palavra nefasta. Depois de descrever alguns gestos tais como apertar as narinas ou o pavilhão auricular, Calame-Griaule afirma que

O significado dos distintos gestos acima demonstra a importância que se dá à resposta para dar vida a uma palavra, uma vez que não responder com palavras pressupõe negar sua existência, assim como o sentimento concreto do mecanismo da palavra e da sua própria realidade (1982, p. 306).

Se podemos nos expressar nesses termos, parece ser que o que se diz dos *kikinu* das palavras é análogo ao que se diz do *nama* da pessoa e do *nama* da palavra, quanto aos ritos e práticas de propiciamento dos *kikinu* ou do *nama*: com o intuito de *garantir a maior eficácia possível* de ações, de procedimentos, de intenções, os ditos princípios espirituais estão invariavelmente ligados às potências e às potencialidades - afecções e capacidades - do corpo, no que diz respeito aos *kikinu* e *nama* da pessoa, e no que diz respeito à palavra, estão ligados à sua eficácia: à melhor manifestação possível daquilo que vem-a-ser, daquilo que resulta de um ato criativo. Se não é possível modificar, nas coisas, aquilo que constitui seu *dever natural* - sua força constrangedora, *sème* -, constituem-se no entanto diversos protocolos de atuação que incidem na força vital, o *nama*, e nos princípios espirituais, os *kikinu*.

A saída da voz: o ato de fala como um ato criativo

Quando nasce, e pela primeira vez a criança "coloca sua voz", dela se diz que "é como as palavras da semente que germina". A germinação da criança que acaba de irromper no mundo, ao sair do ventre materno, inicia pela sua voz:

A criança leva uma vida "aquática" no ventre materno, estranhamente silenciosa; este silêncio intrauterino oferece um contraste surpreendente com a **explosão de voz** que solta quando nasce, o que demonstra que possuía órgãos preparados para a palavra; uma palavra que terá que assimilar em fases sucessivas, até alcançar a perfeição. A transformação do silêncio em expressão sonora ocorre ao mesmo tempo que a

passagem da vida "aquática" dentro da água-mãe à vida independente e ao ar livre (1982, p. 114, grifo meu).

A criança "coloca sua voz", ocorre uma "explosão de voz", e ela mesma "é como as palavras da semente que germina": o que está em questão é *o ato de criação*, é a manifestação mesma da "matéria" no mundo, é a visibilização do que estava invisível - melhor dizendo, a audição do que estava silencioso -, é a percepção do que encontrava-se oculto, mas no entanto se podia *prever*: pode-se prever que a criança, ao sair do ventre, irá "colocar sua voz"; pode-se prever que a semente irá germinar; pode-se prever que o milho irá desenvolver-se a contento.

Tal previsibilidade consiste então em um conhecimento prévio de alguns processos de vir-a-ser. A noção de *força constrangedora (sème)*, mencionada mais acima, elucida a *previsibilidade*, e nesse sentido, o que está em questão é o ato de criação: no sentido daquilo que vem a ser, que emerge, não enquanto uma geração espontânea, mas enquanto o resultado de uma disposição, de uma conformação, de um processo que se pode prever, já que nele atua a *força constrangedora*, que determina o curso das coisas independente da ação humana: "Amiúde, compara-se a palavra à chuva: *mì*, voz, relaciona-se com *mi*, chover. (...) A palavra em potência, ainda sem expressar-se, mas a ponto de sê-lo, comparam-na às nuvens carregadas de chuva que vai cair" (1982, p. 70).

Quanto aos atos criativos que dependem da ação humana, o que define o poder criador desses atos é o aporte de *nama*, cuja origem é sempre *orgânica*, por meio do aporte dos quatro elementos e dentre eles, especialmente da água, veículo privilegiado do *nama*.

Sobre os atos criativos das representações plásticas, Calame-Griaule faz uma reflexão sobre o que os antecede, de acordo com a maneira como os Dogon os descrevem - através das *quatro fases da criação (bùmó, yàla, tònù, t'óy)*, e considera que

O pensamento antecede, necessariamente, a palavra e o ato. Para fabricar um objeto, é preciso concebê-lo primeiro. Por isso, a ideia da coisa, a juízo dos Dogon (o qual expressam dizendo "o desenho da coisa"), existe antes da própria coisa e com toda precisão o *tònù* do desenho (aquele que comporta as duas fases anteriores ao esboço) existe antes que o objeto criado (ou a palavra expressa), já que a fase *t'óy* coexiste junto com a finalização do objeto, a expressão da palavra, a "saída" do ser criado pelas mãos de seu criador ou das palavras da boca do locutor. Trata-se da representação plástica que expressa tal gestação da ideia criadora, transformando-se em ato ou em verbo; dela emana simbolicamente a "palavra" no mais amplo sentido de expressão de todo ser (1982, p. 565-566).

O que isso nos diz *em relação à saída da voz*? Enquanto manifestação da materialidade da palavra, assim como outras manifestações visíveis/ audíveis/ perceptíveis de atos de criação, a saída da voz pressupõe um processo detalhadamente teorizado. Tudo que acompanhamos até aqui em relação às descrições dos Dogon sobre a voz e a palavra nos indica que não podemos abordar a voz sem expor e compreender a teoria do vir-a-ser, as descrições minuciosas dos atos de criação, de como as coisas manifestam-se materialmente no mundo - da *physis*. As noções dogon de palavra e voz indicam um modo de conhecer o mundo que é atento aos processos de vir-a-ser, ou dito de outra forma, que privilegia o conhecimento dos modos de expressão da força constrangedora (*sème*), por um lado, e por outro lado, da força vital (*nama*).

Nesse sentido, note-se que a ideia de semente é, novamente, muito importante para pensar a palavra: os Dogon dizem que "as palavras são como sementes secas dentro do corpo" (1982, p. 64). Tal como as sementes, necessitam de água para "despertar", para manifestar toda sua potência: quando o ato de fala produz saliva na boca,

as palavras recobram vida e, com esse aporte de água, recuperam seus princípios espirituais (*kikinu e nama*). (...) sua ação pode comparar-se com uma germinação (1982, p. 64). [E ainda:] a palavra é uma germinação dos princípios vitais do homem, e a germinação da semente, uma palavra (1982, p. 127).

Segundo a narrativa mítica, o corpo dos ancestrais só manifestou plenamente suas afecções e suas capacidades depois de receber água, alimentos *e a palavra*:

O mito dogon insiste que o "homem foi criado sem palavra" (...). Quando a arca "baixou" [do céu], o corpo desses primeiros homens estava "inacabado"; já continha todos os órgãos internos, mas estavam "secos"; os pulmões pendiam qual esponjas ressecadas pela coluna vertebral, aguardando a água e o sopro do verbo que havia de chegar. Depois de comer e beber, esse ser primitivo sentiu incharem-lhe os órgãos, tornando-se úmidos, e seus pulmões dilataram-se para que pudesse respirar melhor. Mas todos os órgãos só puderam alcançar seu significado definitivo, mediante a aprendizagem da palavra (1982, p. 114).

No mito, o vir-a-ser dos primeiros ancestrais só se efetivou "mediante a aprendizagem da palavra", que completa um processo que é descrito de forma propriamente *orgânica*, um

processo de formação do corpo por meio de uma transformação dos órgãos pelo aporte de água, alimento e palavra.

O momento de recepção da primeira palavra pelo antepassado *Binou Sérou* foi narrado pelos Dogon a Calame-Griaule como uma descrição *orgânica*: "A palavra chegou como um vento, entrou em seu ouvido, desceu até o fígado, sentou-se, saiu pela boca" (1982, p. 115). Ao descrever a formação da palavra no corpo humano, a autora comenta minuciosamente o papel de cada órgão ou estrutura do corpo: cérebro, clavículas, fígado, coração, pulmões, pâncreas, baço, boca.

Todas essas partes são traduzidas da língua dogon pela autora pelos termos usuais, enumerados acima. No entanto, a laringe recebe uma tradução diferente: "plataforma do nariz, dos olhos, dos ouvidos e da boca". Sobre a laringe, ela escreve que

Após a fase visceral, alcançamos a expressão da palavra propriamente dita. O vapor de água, elaborado nas profundezas do corpo e carregado de significado, adquire uma consistência sonora; essa transformação acontece na laringe. Consideram a laringe como o ponto de conexão de ambos os pulmões; é aí que se forma a "voz", desempenhando a laringe o papel de caixa de ressonância (1982, p. 74).

É na laringe que a voz se forma, por uma *transformação* do vapor de água produzido nas vísceras e já parcialmente determinado com algumas de suas características (por exemplo, a voz será ríspida se o fígado está demasiado aquecido por uma afecção emocional); a língua dá ritmo à palavra. Afirma-se que laringe e língua são os dois órgãos de maior utilidade para expressar a palavra (1982, p. 254). A aludida *transformação* do vapor de água, que se condensa para produzir a voz, dá mostras de uma implicação mútua entre palavra e voz, de um coeficiente de indiscernibilidade entre voz e palavra, não somente pelo fato evidente de que a palavra é expressa por meio da voz, mas porque esse vapor "elaborado nas profundezas do corpo" está "carregado de significado".

A maneira como Calame-Griaule descreve, aqui, o momento de *materialização* da palavra (o vapor de água é o momento da manifestação visível da palavra) no ato de fala, reassocia o que chamamos de percepção com o que chamamos de intelecto. O vapor de água, ao emergir das profundezas das vísceras carregado de significado, extrai esse significado de todo o corpo, ou dito de outra maneira, com o concurso de vários órgãos. Assim, a noção de voz não diz respeito somente aos aspectos perceptivos da palavra, isto é, ao aspecto visual (vapor d'água) e sonoro do ato de fala.

A voz é formada na "plataforma" de encontro dos órgãos associados à percepção (excetuando-se o tato, a pele). Mas porque a laringe ostenta esse nome composto, que denota uma *encruzilhada*¹⁵⁶ dos órgãos associados à percepção (nariz, ouvidos, boca, olhos)? "Ponto de conexão de ambos os pulmões, é aí que se forma a 'voz', desempenhando a laringe o papel de caixa de ressonância" (1982, p. 74). A descrição recai aqui sobre aspectos propriamente físicos, sobre o *design* da laringe como um mecanismo produtor de som na medida em que o formato de caixa de ressonância propicia essa função.

A laringe é comparada à roldana do tear (1982, p. 133). Veremos mais abaixo, ao tratar da tecelagem, que a roldana do tear chama-se *sò kèru*, "palavra secreta", pois seu chiado em volume baixo e contínuo corresponde à palavra de *Nommo*, a primeira manifestação do verbo.

O nome da laringe-roldana, "palavra secreta", e o nome da laringe do corpo humano, "plataforma de encontro", bem como o episódio de criação da palavra por *Nommo*, através de uma "transformação" (*bíbile*), a meu ver, apontam para o que chamei logo acima de *coeficiente de indiscernibilidade* entre a palavra e a voz. Depois de passar pela laringe, a voz chega à boca. Vejamos o que ocorre quando a voz chega à boca.

A fala e a tecelagem

A palavra representa uma síntese de todas as atividades do homem [nessa passagem, a autora refere por "atividades" as seguintes técnicas: forja, agricultura, parto, tecelagem, culinária] (...). Todo produto da atividade humana é uma palavra, sendo a mais alta o fruto do trabalho interior do corpo humano: a criança (1982, p. 99).

No seguinte trecho, Calame-Griaule resume uma parte da narrativa mítica:

A partir do momento em que *Nommo* foi criado, recebe de seu pai o domínio da palavra, posto que seu reino identifica-se com a água, elemento fundamental para a formação do verbo. Ao ter que ensinar a palavra aos humanos, *deverá formulá-la de forma humana, expressá-la ou, como dizem os Dogon, "fazê-la sair"*: tal palavra, que até então referia-se somente aos elementos, tomará corpo e "voz". É aqui que

¹⁵⁶ Calame-Griaule utiliza o termo *carrefour*, que designa um cruzamento de ruas - uma noção espacial -, uma *encruzilhada*, esquina, um cruzamento agitado ou movimentado, local de passagem, mas também de encontro, de troca, de relação e implicação mútua. Pareceu-me significativo relatar aqui que, certa vez, esse termo (*carrefour*) foi empregado pelo senegalês Mamour Ba (que tem como uma de suas línguas maternas o francês), como uma tentativa de síntese, no contexto da explicitação de aspectos complexos de uma situação de diálogo musical em um conjunto instrumental percussivo. A possível tradução para o português brasileiro como "encruzilhada" aciona, por outro lado, um campo semântico e semiótico cujas referências estão ligadas às religiosidades de matriz africana no Brasil e ao pensamento reflexivo produzido a partir de seus contextos.

surge o símbolo da revelação da palavra aos homens, mediante a técnica da tecelagem; formular sons e agrupá-los em uma ordem coerente, de acordo com as leis da linguagem, pressupõe, definitivamente, "tecer" a palavra (1982, p. 113, grifo meu).

Quando *Nommo* ensina a palavra aos ancestrais, o momento decisivo da revelação/ensinamento é descrito pelos Dogon nos termos de uma "saída da palavra". Para ensinar aos humanos, *Nommo* "deverá formulá-la de forma humana, expressá-la": a "forma humana" é uma forma de expressar-se, ela condiciona a saída da palavra; essa expressão acontece por meio de uma técnica, a tecelagem.

Seria possível dizer então que o que humaniza a palavra é sua saída, ou em outros termos, que ao "tomar corpo e voz", a palavra se humaniza? A saída da palavra concretiza-se na expressão da voz - e aqui, como em outras passagens, a autora coloca o termo *voz* entre aspas, sempre indicando, a meu ver e como já apontei, estar ciente da dose de equivocidade contida nos esforços de tradução. Antes de falar da "forma humana", atentemos para duas passagens: a transformação, que se materializa na saída, e a tecelagem, forma (meio, maneira) de humanização da palavra utilizada por *Nommo* no momento da revelação.

Quando *Nommo* fez a palavra "sair", ele fez uma transformação (*bibile*).¹⁵⁷ Calame-Griaule menciona algumas associações que apontariam analogias com essa transformação: o nascimento da criança, que sai do ventre materno, meio aquático silencioso, sem emissão de voz, para o meio aéreo no qual seu primeiro ato é emitir sua voz.¹⁵⁸ A descida da arca com os primeiros antepassados, segundo a autora, é em tudo análoga ao nascimento de uma criança. Quanto a isso, Calame-Griaule estende-se em várias passagens da etnografia, além de afirmar que "os Dogon o sabem perfeitamente" (1982, p. 114, nota 13).

O desenho do "episódio fundamental da revelação da palavra (ou seja, a forma como a criança 'recebe' a palavra ao nascer)" (1982, p. 219), feito no primeiro dia da festa da sementeira (*búlu*), consiste numa figura humana - o antepassado - com as orelhas bastante aumentadas, "para demonstrar sua importância com relação à revelação da palavra" (**Figura 4**):

¹⁵⁷ Reproduzo citação já mencionada no Capítulo 2: "A palavra *bibile*, derivada de *bíle*, 'voltar', daí 'transformar-se em', 'converter-se', significa 'metamorfose', daí 'milagre, coisa surpreendente', e refere-se também ao que seja suscetível de aparecer ou desaparecer sem que se saiba porquê ('alma', fantasma, reflexo) e por extensão 'imagem' (uma fotografia é um *bibile*)" (1982, p. 41).

¹⁵⁸ Interessante pensar que, enquanto dizemos do parto que a mulher "deu à luz", talvez os Dogon dissessem não que a criança viu a luz, mas que manifestou a palavra: o contraste entre vida intrauterina e vida fora do ventre por eles sublinhado está entre som e silêncio, e não entre luz e sombra.



Figura 4 - o antepassado Binou Sérou recebendo a chuva, palavras e sementes

Com efeito, uma palavra não ouvida e/ou não respondida não existe/ não possui vida. No desenho, a função do gancho é

engancha a chuva benéfica que cai sobre a cabeça do antepassado e introduzir em seus ouvidos as palavras que ela traz consigo. (...) [Para Calame-Griaule, o desenho] recorda aos homens que devem a *Nommo* a chuva, os cereais e as palavras. Se prescindirem desse desenho, já não haveria chuva nem os cultivos; os homens estariam famintos e sedentos e careceriam de voz e de verbo (1982, p. 219).

Aqui, a autora não colocou o termo *voz* entre aspas, e ao invés de escrever "palavra", escreve "verbo". Aparentemente, o termo "verbo" faz referência à palavra associando-a à ideia de palavra *revelada*. Note-se nessa passagem a associação fundamental entre a chuva, as palavras e os cereais - "milheto, água e palavra vão juntos" - elementos vitais e dados aos

homens por *Nommo*, o *deus da água*: as palavras "vão junto" com a chuva e os cereais, delas depende igualmente a vida humana.

Ao iniciar a descrição das representações gráficas (desenhos) das palavras, a série atribuída a *Nommo* inicia com um desenho antigo do qual se diz que foi desenhado, primeiramente, por *Binou Sérou* - o antepassado que primeiro ouviu a palavra -, e que consiste no arco-íris traçado por *Nommo* quando a arca baixara trazendo as primeiras chuvas (e com elas a palavra, e os cereais). Tal desenho

(...) é, também, a imagem da tecelagem, sempre tão estreitamente vinculada ao verbo. Dizem que a palavra de *Nommo* é indefinida, como a tira de pano não cortada; quando se termina de tecê-lo começa-se outro pedaço; assim pois as palavras sucedem-se desde o princípio da humanidade; "as palavras de *Nommo* não se cortam" (*nòmò sò:-go pálele*). (...) Tal representação equivale ao anúncio destas palavras antes que se expressem e antes que localizem um interlocutor, assim como o arco-íris é o anúncio da chuva (1982, p. 221).

A roldana do tear chama-se *sò kèru*, "palavra secreta", pois seu chiado uniforme corresponde à palavra de *Nommo*, a primeira manifestação da palavra. Do conjunto sonoro do tear se diz que "é a voz de *Nommo* que fala em voz baixa" (1982, p. 567). Recordemos que "no corpo humano, a laringe, onde formam-se os sons, é o símbolo da roldana do tear" (1982, p. 133). Palavra secreta, plataforma de encontro (laringe), chiado contínuo, tecido que não se corta: a irrupção da voz resiste a toda tentativa de corte, de fracionamento, de rateamento, e eu acrescentaria: a toda tentativa de *racionalização*.

O ensino/ a revelação da palavra aos ancestrais por *Nommo* consiste numa transformação que formata, que conforma, que dispõe as palavras *que saem*. Quando nasce uma criança, o rito de espargir água em seu rosto no momento em que a criança *coloca sua voz* pela primeira vez também é associado à tecelagem: os dentes da mulher que serviram para "cuspir" a água são associados ao rastelo do tecelão que separa os fios e permite tecer (1982, p. 288).

A vultosa presença da semente enquanto recurso explicativo para uma série de fenômenos observados pelos Dogon, comentada um pouco mais acima, testemunha o lugar considerável ocupado pela ideia de *fazer sair* - tal como o broto sai da semente - na imaginação dogon. Recordemos a descrição da seguinte semente, e a imagem do broto:

A semente de *Digitaria exilis* (*p'õ pîlu*) é aquela que, ao brotar, criou o universo; implica a criação de *Amma*. Tal semente é minúscula e totalmente estriada à base de finíssimas linhas que, aos olhos dos Dogon, significam a imagem da espiral desenroscada, logo do broto, mediante o qual propagou-se o mundo (1982, p. 161).

Em sua última fase de execução (*t'õy*), o desenho é chamado de "criação liberada" (1982, p. 217).¹⁵⁹ A noção de *força constrangedora - sème -*, a ideia de que as coisas se desenvolvem "ao capricho de Amma" e que a ação humana não pode modificá-las, endossam essa percepção da importância da imagem da semente e da ideia de saída ou criação liberada.

A noção de palavra diz respeito ora a ações, ora a pensamentos, ora à expressão vocal/verbal. A tecelagem aparece como uma das formas mais recorrentes de descrever o modo de funcionamento da expressão *vocal/verbal*. É na boca - no ato de fala - que as palavras, depois de serem produzidas nas vísceras e ascenderem até a laringe, transformando-se em vapor de água carregado de som, se dispõem de maneira tal que possam sair, ser expressadas e ouvidas. A *transformação* dos sons em palavras completa-se na boca, mediante a "técnica" da tecelagem.¹⁶⁰ Trata-se de uma técnica completa e complexa, descrita na longa citação que segue:

Vimos que os órgãos da boca outorgavam aos sons seus caracteres definitivos, diferenciando-os entre si. Compara-se este trabalho com um tear, ponto por ponto. Antes de tudo, as hastes que o sustentam estão representadas pelos nervos cranianos (hastes posteriores) e pelos nervos das mandíbulas (hastes dianteiras). Os dentes recordam o pente, e a língua a lançadeira, posto que se move de um lado para outro na boca, sem cessar; a roldana, de onde vem o conhecido chiado do tear, equivale à "garganta", ou seja, o lugar específico da laringe onde se forma o som (diríamos as cordas vocais); os liços do tear estão representados pela úvula [a "campainha" da garganta], que sobe e desce quando se está falando; as próprias palavras são os fios que o tecelão transforma em tecido. Inclusive, o rolo utilizado para envolver o tecido que o artesão segura está representado pelas palavras que o locutor "retém" dentro de si para que possa delas sempre dispor na sequência; o que significa, sem dúvida, o ato mediante o qual selecionamos as palavras que pronunciamos entre todas aquelas

¹⁵⁹ Ao descrever as quatro fases seguidas pelos Dogon quando da feitura das representações gráficas, Calame-Griaule escreve o seguinte, a respeito da última fase: "4° - *t'õy*, para terminar, é o 'desenho' em si, completo, claro e detalhado. Corresponde à criação acabada ou, **como dizem os Dogon**, 'liberada'" (1982, p. 216-217, grifo meu).

¹⁶⁰ Sobre a tecelagem, Calame-Griaule observa, em nota, que "As relações míticas entre a palavra e a tecelagem foram amplamente desenvolvidas por Marcel Griaule em *Dieu d'eau*. Esta associação é praticamente universal e poderia-se dar múltiplas referências. Para África, ver sobretudo D. Zahan: *La dialectique du verbe*" (1982, p. 96).

possíveis. **O ato de falar é ele mesmo comparável à tecelagem;** de fato este caracteriza-se pelo movimento horizontal, alternado e regular de ambas as mãos, que lança a lançadeira da esquerda para a direita e da direita para a esquerda, qual o vai e vem vertical de ambos os pés que alternam o nível dos fios. É a figuração das perguntas e das respostas, cujo intercâmbio expressa-se com a mesma palavra usada para o movimento da tecelagem: *ninelemo* [transcrevo a nota número 7 que ocorre aqui:] Esta palavra procede da raiz *nìne*, "cruzar duas vezes" ou "cruzar um sobre o outro"; daí *nínele*, "descruzar" e *ninelemo*, "fazer (cruzar-se e) descruzar-se", fazer alternativamente o mesmo gesto com cada mão ou com cada pé (tecelão, flautista, etc.); cantar a duas vozes que respondem uma à outra, etc... [término da nota]; no interior da palavra de um indivíduo, existe igualmente um movimento contínuo dos tons ascendentes aos tons descendentes, das palavras masculinas às palavras femininas, etc.; a seu turno, no tear, os liços fazem chiar a roldana provocando dois tons. Assim, encontra-se na teoria da palavra e do tecido a noção fundamental da música dogon: a alternância das partes complementares do *tòlo* e do *nà* [consultar glossário] que se correspondem e se enredam, tecendo o ritmo e a melodia de números e de sons, tanto masculinos quanto femininos, reproduzindo na escala sonora o eterno diálogo do homem e da mulher (1982, p. 96-97, grifo meu).

O trecho citado traz diversos elementos, alguns dos quais já foram mencionados, e outros que serão objeto de análise mais adiante. Início comentando a "*forma humanizante*": a tecelagem é a forma pela qual *Nommo* revela aos ancestrais a palavra, daí Calame-Griaule chamá-la de forma *humanizante*. Enquanto uma técnica, um modo de funcionamento complexo e completo em si mesmo, a tecelagem como a *imagem* dos processos implicados no ato de falar apresenta-nos algo mais que uma *forma*: ela traz elementos dinâmicos, ela figura propriamente um tipo de sistema: "é a figuração das perguntas e respostas". A tecelagem oferece a *imagem* do ato de fala ou, em outros termos, ela se apresenta como uma *figuração*, uma analogia do ato de fala.

Nesse sentido, pensá-la enquanto um dispositivo pode ser mais produtivo do que pensá-la como uma forma; no lugar de "forma humanizante", poder-se-ia dizer, *dispositivo de humanização*. Pois é por meio dela que ocorre a *transformação* das palavras de *Nommo*, a *tradução* da palavra divina (*palavra secreta, chiado contínuo, palavras que não se cortam*). A noção de dispositivo traz em si as ideias de movimento e de transformação que caracterizam os procedimentos envolvidos na tecelagem, ao mesmo tempo que contempla o que estou denominando aqui um tipo de sistema, a *figuração das perguntas e respostas*.

Diz-se, no trecho da citação destacado em negrito, que "o ato de falar é ele mesmo comparável à tecelagem". A tecelagem - a emissão vocal/verbal estruturada - é o dispositivo

por meio do qual se dá a expressão da linguagem humana. As associações relativas ao mecanismo da palavra no corpo humano são enumeradas na primeira metade do trecho, e as associações relativas ao mecanismo da palavra enquanto linguagem verbal articulada são enumeradas na segunda metade do trecho: a estrutura dual da fala/ escuta (e da pergunta/ resposta), e a estrutura dual de diferenciação dos sons (tons altos e baixos, padrões musicais *tòlo e nà*).

O ato de fala não é comparável à tecelagem do ponto de vista de *um sujeito que fala*, mas enquanto um fenômeno - o ato de enunciação em si - que é explicado nos termos da técnica da tecelagem, e portanto, **como um dispositivo, um sistema-fala**. Notemos que este *sistema-fala* tem suas informações básicas estruturadas de forma dual - ou binária: a estrutura de perguntas e respostas, os tons altos e baixos.

Uso aqui o termo "sistema" com um significado particular, apoiando-me em algumas colocações de Gregory Bateson:

Podemos dizer que “mente” é imanente aos circuitos cerebrais que são completos dentro do cérebro. Ou, ainda, que a mente é imanente a circuitos que são completos dentro do sistema: cérebro mais corpo. Ou, finalmente, que a mente é imanente ao sistema mais amplo – homem mais ambiente. Em princípio, se desejamos explicar ou entender o aspecto mental de qualquer evento biológico, nós devemos levar em conta o sistema – ou seja, a rede de circuitos fechados dentro dos quais aquele evento biológico é determinado. Mas quando procuramos explicar o comportamento de um homem ou algum outro organismo, esse “sistema” normalmente não apresenta os mesmos contornos do self – no sentido em que o termo é comumente (e diversamente) entendido (Bateson, 2019 [1971], p. 268).

A contextualização do argumento de Bateson pode ser melhor entrevista no seguinte excerto:

No último quarto de século, houve avanços extraordinários em nosso conhecimento sobre o que é o ambiente, o que é um organismo, e, especialmente, o que é a mente. Esses avanços têm vindo da cibernética, das teorias de sistemas, teoria da informação e ciências correlatas. Nós agora sabemos, com grau considerável de certeza, que a antiga questão sobre se a mente é imanente ou transcendente pode ser respondida em favor da imanência. O caráter holístico e mental do sistema (...) é parcialmente determinado pelo seu próprio comportamento prévio. (...) A mensagem material (isto é, transformações sucessivas de diferença) deve passar pelo circuito total, e o tempo necessário para que a mensagem material retorne ao lugar de onde partiu é uma

característica básica do sistema como um todo; (...) Assim, em nenhum sistema que apresenta características mentais pode uma parte ter controle unilateral sobre o todo. Em outras palavras, as características mentais do sistema são imanentes – não a alguma das partes, mas ao sistema como um todo (Bateson, 2019 [1971], p. 266-267).

Compreender então o fenômeno da fala como um evento biológico, nos termos de Bateson, seria compreender um *sistema-fala*, e não um ato de fala executado por um sujeito - o que nos jogaria no confuso limbo da noção de *self*. Embora Calame-Griaule refira-se, em determinado momento na passagem citada, ao "interior da palavra de um indivíduo", o que a autora tem em conta nesse momento não é propriamente uma noção de sujeito ou indivíduo; trata-se do discurso em si, do que proponho chamar aqui de *sistema-fala*.

Conforme o trecho já citado mais acima:

Ao ter que ensinar a palavra aos humanos, [Nommo] *deverá formulá-la de forma humana, expressá-la ou, como dizem os Dogon, "fazê-la sair"*: tal palavra, que até então referia-se somente aos elementos, tomará corpo e "voz". É aqui que surge o símbolo da revelação da palavra aos homens, mediante a técnica da tecelagem; formular sons e agrupá-los em uma ordem coerente, de acordo com as leis da linguagem, pressupõe, definitivamente, "tecer" a palavra (1982, p. 113, grifo meu).

Aqui, a autora afirma que o sistema-fala equivale ao que conhecemos por "leis da linguagem", entendendo por linguagem a formulação de sons e seu agrupamento em ordem coerente. A voz que toma corpo; a voz que sai, a voz que expressa, expressa-se de maneira *inteligível*. O caráter inteligível das palavras, em sua constituição e em sua expressão, é descrito nos termos de uma configuração imaginada e figurada pelos Dogon de maneira comparável à tecelagem:

Assim o homem, artesão de sua própria palavra, forja a matéria no interior de seu corpo; mas o vapor de água carregado de som que é o produto desse mecanismo interno, ainda não é o verbo inteligível; uma outra técnica atuará em sua chegada à boca: a tecelagem (1982, p. 96).

A inteligibilidade da linguagem verbal, tanto em sua possibilidade mesma de constituir-se, quanto em sua capacidade de fazer-se inteligível, é imaginada nos termos desse dispositivo que descreve o *sistema-fala*, a tecelagem. Maxilares, dentes, língua, toda a estrutura ligada à boca está envolvida na constituição do sistema-fala.

A voz, então, só se constitui enquanto tal - enquanto corpo da palavra -, e só se manifesta enquanto corpo, como expressão e manifestação material, quando chega à boca, estruturada segundo a técnica da tecelagem, que constitui em si um sistema nos termos de Bateson, o *sistema-fala*: a inteligibilidade da linguagem verbal articulada parece simultânea ao ato de fala.¹⁶¹

Mas não é apenas o ato de fala que constitui uma palavra *inteligível*: Calame-Griaule escreve que os Dogon disseram-na que "os desenhos representavam palavras" (1982, p. 218). Vejamos um aspecto da "fala" dos desenhos.

A "fala" dos desenhos

Quase todas as modalidades da palavra têm sua representação gráfica, isto é, um desenho, uma pintura ou uma escultura, e a autora observa que os desenhos das modalidades das palavras constituem uma categoria particular das muitas representações gráficas produzidas pelos Dogon. As representações gráficas das 48 modalidades da palavra foram analisadas, uma a uma, no Capítulo 3 ("*A representação simbólica das palavras*", p. 215-281) da parte II (*Mitologia da palavra*) da etnografia. Embora o capítulo componha a parte intitulada como "mitologia", as análises das representações gráficas combinam diversos dados etnográficos, para além das narrativas mitológicas, recolhidos *in situ* pela autora, tais como descrições detalhadas de alguns ritos.¹⁶²

Seleciono aqui um exemplo que nos informa a respeito da "fala" dos desenhos. Calame-Griaule reporta que os Dogon consideram as serpentes terrestres que habitam cavernas e fendas rochosas como ressurreições de ancestrais. Narrativas míticas relatam que antigamente, em vez de morrer, as pessoas transformavam-se em serpentes terrestres. Há também serpentes aquáticas associadas a *Nommo*.

¹⁶¹ O tópico será novamente tratado no Capítulo 4, e desenvolvido no Capítulo 5.

¹⁶² É notável o espaço que as análises dos desenhos ocupam em *Etnologia e Linguagem*. Feitos em suportes variados, em sua maioria são executados em locais tais como santuários e altares, nas paredes e no chão. Há muitos outros suportes para os "desenhos", que segundo nossas categorias, são expressões visuais/ plásticas/ gráficas. Porém é fácil perceber, pelas descrições da autora, que se tratam de desenhos bastante diferentes entre si, em suas execuções, funções e significados. A análise que ela faz da manta do sacerdote, por exemplo, é um exemplo de outro tipo de desenho, este não figurativo como a maior parte dos desenhos que correspondem às *modalidades da palavra*, mas exclusivamente gráfico. Gostaria de indicar aqui que esses desenhos, e os dados apresentados por Calame-Griaule que descrevem suas execuções e as situações (ritos) sociais nas quais estão implicadas, apontam para conexões surpreendentes com desenvolvimentos da teoria antropológica relativa às artes indígenas ameríndias, especialmente no que tange às análises que debruçam-se sobre a *cadeia intersemiótica do ritual*, e notadamente, quando exploram modos de tradução (analogia, transformação) entre o visual e o sonoro. Não haveria espaço aqui para apontar essas conexões, e pretendo desenvolver essa possibilidade futuramente. Não obstante, reuni algumas indicações a respeito, no fim deste capítulo, em Nota intitulada "*A cadeia intersemiótica*".

A serpente do *Lébé* - antepassado associado ao sacerdote *Hogon* - pode assumir tamanhos variados, e se diz que vem lambar o *Hogon* todas as noites para transmitir-lhe sua força (1982, p. 135, nota 33). O desenho da serpente do *Lebé* tem lugar no santuário mais reservado de todos, o da terra. Esse desenho só pode ser visto pelo *Hogon* e pelo sacerdote. É o desenho da "*Descida da arca de Yourougou por Binou Sérou*". Conta-se que *Binou Sérou* traçou a primeira tábua de adivinhação à imagem desta arca, tendo sido o primeiro adivinho da técnica de adivinhação pelas patas da raposa (*Yourougou*, a Raposa pálida).¹⁶³

Na análise que faz dessa modalidade da palavra ("*Palavra do traçado da descida da arca de Yourougou por Binou Sérou*"), cujo reservado desenho é o da serpente do *Lebé*, Calame-Griaule afirma que

Trata-se aqui da preparação da tábua de adivinhação e da explicação das perguntas; é uma palavra muda: o adivinho pensa "em seu coração" para colocar os feixes nos compartimentos; o cliente receberá as respostas das suas perguntas no dia seguinte, mas tal resposta pertence a outra categoria de "palavras"; trata-se aqui da palavra interior, a "palavra que está no fígado", isto é, o pensamento, tal e como já vimos (1982, p. 142).

Na análise do desenho, a autora contrapõe essa serpente invisível do *Lebé* com as serpentes visíveis do *bínu*, representadas no "desenho da *palavra boa*", que consta de uma serpente macho se o *bínu* é macho, ou fêmea se o *bínu* é fêmea.

As serpentes são diferenciadas pela posição em que são desenhadas e pelo padrão geométrico - macho vertical e triangular, fêmea horizontal e quadrado. O desenho (**Fig. 5**) fica na parte externa do santuário do *bínu*. O contraste entre essas serpentes visíveis e a serpente invisível do desenho do santuário do *Lébé* sugere a Calame-Griaule o contraste entre instrumentos sonoros e instrumentos silenciosos (isto é, em repouso). As serpentes visíveis, fêmea e macho, estão ligadas à "palavra boa" (*sò edu*), aquela que fecunda e que não pode separar-se das sementes e da chuva.

[A "palavra boa"] É, também, uma palavra musical e [os Dogon] opinam que os instrumentos musicais acham-se simbolicamente na imagem das serpentes; primeiro

¹⁶³ Essa técnica de adivinhação foi descrita primeiramente por Denise Paulme no artigo "*La divination par les chacals chez les Dogon de Sanga*" (1937). Para Denise Dias Barros, cuja pesquisa de campo se deu nos anos 1990, a técnica de adivinhação pelas patas da raposa é "a mais renomada" (Barros, 2005, p. 170), mas existem diversas técnicas de adivinhação. Barros afirma que "É freqüente o recurso a diferentes modos de adivinhação para se tomar uma decisão, buscar o sentido de ansiedades e inquietações, para conhecer a causa de uma doença ou acidente e para se assegurar que a vida continuará ainda por algum tempo" (Barros, 2005, p. 170).

os tambores, relacionados aos antepassados; as trompas, visíveis nas sinuosidades do corpo dos répteis; finalmente as flautas, sendo estas, por sua vez, serpentes. Ao serem executados fora do santuário, os desenhos são a representação visível de tais instrumentos para todos, quando tocam na aldeia; então, a "palavra boa" representada é a palavra exteriorizada. O traçado de tais desenhos renova a força vital da "palavra boa", proporcionando-lhe água e sementes necessárias para viver. Aumenta, também, a "voz" dos instrumentos musicais, e em particular a do tambor de axila (*gombóy*) [em nota, a autora acrescenta que este tambor possui a voz mais "alta"]. Pois **os tambores são "a voz dos antepassados"**, a imagem das serpentes (1982, p. 226-227, grifo meu).



Figura 5 - as serpentes da "palavra boa" (macho à esquerda, no alto detalhe da fêmea)

Aqui, a voz dos instrumentos é diretamente ligada à voz dos antepassados, na forma visível das serpentes do *bínu*. O silêncio dos instrumentos, ou dito de outra forma, a voz dos

instrumentos em repouso, é associado à "palavra interior", aquela que não é expressa pela voz; ao pensamento, "a palavra que está no fígado"; e à adivinhação.¹⁶⁴

O traçado dos desenhos constitui mais uma maneira de propiciamento da *força vital* (*nama*) da palavra, renovando-a:

Executar um símbolo gráfico de uma palavra pressupõe, conseqüentemente, dizer essa palavra, prover-se de força vital para falar. Se se descuidasse desses desenhos, já não seria possível pronunciar as palavras e estas permaneceriam dentro do corpo; "teríamos", dizem os Dogon, "os *kikinu* das palavras, mas não seu *nama*" (1982, p. 563).¹⁶⁵

O *gombóy* (tambor de axila) protagoniza um rito no qual o "olho" do tambor é encostado na parte fendida da língua da serpente desenhada no santuário do *bínu*. Da fenda de sua língua, a serpente transmite seu *nama* ao *gombóy*, que, sendo dentre todos os instrumentos o primeiro do conjunto a tocar, transmite então o *nama* aos demais instrumentos da orquestra.¹⁶⁶ Por meio do *nama* que produzem, que conservam e que transmitem, os desenhos contribuem então para produzir, também, as *vozes dos instrumentos musicais*.

As relações entre os desenhos e as vozes dos instrumentos musicais que propiciam a renovação e o aumento da força vital são descritas em termos "concretos e visíveis" por meio do óleo de *sá* (*Lannea acida*) que lubrifica os instrumentos e lhes dá voz:

O óleo é precisamente o elemento comum aos distintos instrumentos que "cantam", mas trata-se desta vez de um corpo concreto e visível, o óleo de *sá* (*Lannea acida*) que é utilizado na sua fabricação e cujo uso justifica-se por necessidades técnicas de conservação (1982, p. 585).

¹⁶⁴ Volto a tratar da "palavra que está no fígado" logo abaixo.

¹⁶⁵ Adicionalmente, poder-se-ia dizer que, aqui, *fazer é dizer*, o que inverte certo aspecto enfatizado quando abordamos uma dada expressão verbal e afirmamos que "dizer é fazer", que palavra e ato, por vezes, são a mesma coisa, ou que palavras *realizam coisas*. Sem dúvida, seria lícito afirmar, para o mundo dogon, que as palavras *fazem coisas*, mas nesse caso dos desenhos, a relação se retroalimenta: os desenhos "fazem falar", executá-los é falar e é propiciar a fala, é propiciar a manifestação da palavra, e a melhor manifestação possível da palavra.

¹⁶⁶ O tambor de axila, chamado *gombóy* entre os Dogon, é chamado de "tambor falante" (*talking drum*) em várias partes da África Ocidental. Em *Mande Music - Traditional and Modern Music of the Maninka and Mandinka of Western Africa*, Eric Charry escreve: "O *tama*, assim como o *dundun*, é encontrado nas regiões do Sahel e da savana (...). Entre os Dagbamba e Yoruba, os tambores do tipo *tama* são chamados de tambores falantes [*talking drums*] porque podem se comunicar com quem conhece sua linguagem [*language*]" (Charry, 2000, p. 233, grifo meu).

Todos os instrumentos recebem um pouco de óleo, mesmo aqueles cujo uso não se justifica pelas necessidades técnicas de conservação. A circulação do *nama* e do *óleo* entre todos os seus suportes (ao contrário dos *kikinu*, o *nama* e o *óleo* circulam *também* entre extra-humanos)¹⁶⁷ constitui o fio condutor, elemento concreto de conexão no discurso sobre a agência dos desenhos, dos instrumentos musicais, das palavras, das pessoas. A descrição abaixo, da renovação do desenho da serpente da casa do *Lébé*, explicita essa conexão, e também ilustra a associação entre visibilidade/ renovação do desenho e fala dos instrumentos:

Todos os proprietários de uma flauta levam seus instrumentos à casa do *Lébé*, no dia seguinte à renovação do desenho (quando ocorre o *búlu*, após a preparação da cerveja). Permanecem diante da porta e seguram suas flautas com a mão direita, e com a embocadura colada ao solo. O *Hogon* que está lá dentro as abençoa (*áma dùbo*, "abençoado por *Amma*"), suas palavras infiltram nas flautas o *nama* do desenho da serpente que ele mesmo havia "apanhado", tocando-o com o centro da palma de sua mão direita (*nùmo kine*, "coração da mão"). A partir desse instante, as flautas tocarão melhor e os jovens poderão ir saudar seus sogros ao som de seus instrumentos, como requer o costume do *búlu*. O *nama* da "palavra" penetra pela embocadura da flauta e "adere-se" ao óleo de *Lannea acida* que está dentro dela, e que representa o "sangue" da serpente (1982, p. 237).

Os desenhos, suporte não verbal de expressão das modalidades da palavra, também constituem-se *concretos e visíveis* - assim como o óleo lubrificante dos instrumentos - e seus processos de execução são complexos, variados e significativos, no que diz respeito ao emprego de matéria-prima (pasta de milho, pasta de arroz, dentre muitas outras), de tipos de ferramentas, executantes autorizados, fases, lugares e momentos de execução. Tais processos de execução inserem as relações entre os desenhos e as vozes dos instrumentos também em contextos mais amplos que aquele da *concretude que se faz visível* quando se examina a produção e a circulação do óleo e do *nama*.

¹⁶⁷ Recordemos o dinamismo e o caráter contagiante do *nama* da palavra (e da pessoa, e do milho): "O *nama* da palavra depende do *nama* do sujeito que fala, lhe dá força e autoridade convincentes. Aquele que tem pouca força vital fala pouco e não é atendido. Assim como o *nama* da pessoa, o sangue do corpo transporta o da palavra, o que definitivamente significa que depende do elemento água. Isso é demonstrado pelo fato de que aquele que tem sede fala com voz tênue e carente de autoridade. A água ingerida confere ao verbo seu *nama*; a cerveja o incrementa ainda mais porque a força da água inclui a do milho. Quando o *nama* da pessoa está carregado de impureza, esta se transmite, também, à sua palavra. Por isso não se deve falar sem antes purificar-se, pois existe o risco de transmitir tal impureza" (1982, p. 59). O óleo do sangue tem menor dinamismo e mobilidade que o *nama*, mas recordemos que ele se origina da gordura dos cereais ingeridos - que pode incrementar o *nama* de alguém - conforme explicitado no capítulo 2.

Mas, no que diz respeito àquilo que a palavra faz, o óleo permanece sendo o elemento visível e o *nama*, o elemento invisível ao qual atribuem-se agência e capacidade de transformações, também no caso da palavra desenhada e da voz dos instrumentos musicais.

As vozes vivas, "produzidas por uma laringe ou mecanismo similar", assim como os instrumentos, têm no óleo - óleo lubrificante de *sá*, óleo do sangue, óleo das palavras - sua fonte de força. Sua expressão será tão mais *eficaz* quanto maior seja seu aporte de óleo. Os atributos, as qualidades da voz - *corpo da palavra* - são estabelecidas, principalmente, pela quantidade de óleo que contêm, seja a prece, sejam as artes verbais - prosa, poesia, palavras dos griots -, seja a palavra ordinária, seja a música.

As palavras boas, o óleo do sangue e a eficácia da palavra

O desenho da "palavra boa" (*sò edu*) - a serpente do *bínu*, da qual falávamos a pouco - está visível para todos, desenhada na parede externa do santuário. É uma palavra *que saiu*, a *palavra exteriorizada*.

O contraponto da "palavra boa", aquela que saiu, não é com a "palavra interior", a "palavra que está no fígado", associada ao pensamento e à adivinhação, que "permanece guardada nos corações". O contraponto da "palavra boa" são as "palavras más", do rancor, da discórdia, bem como as palavras que não obtêm resposta, como a "palavra dos mortos". Não se trata, também, da palavra interdita ou da que deixou de ser dita a contragosto do falante. As palavras que não saíram encaminham-se para o baço:

No que diz respeito à palavra, [o baço] recebe todas as "palavras cortadas" ou "cruzadas", isto é, aquelas proibidas de serem pronunciadas [interditas], ou que a pessoa mesma reprime devido a um obstáculo psicológico, assim como todas as más palavras "rejeitadas" pelo fígado (1982, p. 73).

A "palavra boa", a "palavra interior", **reside** no fígado. As palavras más, a seu turno, são rejeitadas pelo fígado, voltam-se sobre si mesmas e produzem rancor:

A palavra de discórdia contém um excesso de vento e de fogo, resseca e esquenta o coração, faz o fígado contrair-se. A vesícula verte sua bÍlis, o fígado expulsa a palavra má e a envia ao baço, que se torna negro. Veja-se as expressões *kíne álu*, "*o fígado não aceitou*", e *kíne gèü*, "fígado negro", "rancor" (1982, p. 80).

Ouvir palavras más gera "um verdadeiro mal estar físico: sentimento de insatisfação que expressa-se dizendo que a palavra má produz fome e sede, sofrimento, insônia; em casos graves, o fígado realmente adocece" (1982, p. 80).

A "palavra boa" é a palavra que se exterioriza, que está visível para todos, mas não basta que saia, que se manifeste, para que seja boa. Em quaisquer atos de fala/ discursos - inclusive na palavra ordinária - , o aporte de óleo da expressão verbal - o óleo da palavra, vinculado ao óleo do sangue - é decisivo para que seja considerada uma "palavra boa" (e em maior grau, nas artes verbais).

A qualidade da palavra mais estreitamente atribuída ao óleo das palavras é sua característica "*agradável*": não se concebe que palavras agradáveis não tenham óleo; é ele que confere essa qualidade peculiar que agrada ao ouvinte. A "palavra boa" (*sò edu*) ou "agradável" exprime então um conjunto amplo de características mais gerais sobre uma determinada fala: ela é fértil e fecunda, ela cria, produz e perpetua, é próspera e multiplicadora. Essas ideias encontram-se amplamente discutidas em *Etnologia e Linguagem* sob diversos de seus aspectos.

Os gestos feitos junto com as palavras ditas contribuem para aumentar-lhes o óleo, pois as torna mais fáceis de entender. Os gestos lubrificam as palavras. "Diz-se que 'falar fazendo gestos com as mãos provoca o encontro da água com o óleo'" (1982, p. 82). A gesticulação, contudo, não deve ser excessiva; nesse caso, seu efeito é contrário, e demonstra irritabilidade. Calame-Griaule descreve alguns gestos comuns durante o ato de fala e conclui que "A qualidade do verbo e o caráter do sujeito falante podem-se medir somente com a observação do que acompanha seu discurso [isto é, com a observação dos gestos]" (1982, p. 81).¹⁶⁸

As posturas do corpo, no ato de fala, influem na qualidade da palavra: falar sentado é sinal de sabedoria. Significativamente, o teto da "casa de palavras" - *tógu nà* - é baixo, não cabendo um homem de pé.¹⁶⁹ A "palavra verdadeira" é a que se pronuncia na posição sentada, que permite maior equilíbrio e serenidade, quando a água das sementes das clavículas está tranquila. Diz-se: "A palavra que se diz sentado, é a palavra da verdade; a palavra que se fala quando se está passando, é uma palavra sem postura; a palavra que se fala deitado, é uma confissão" (1982, p. 83).

¹⁶⁸ O último artigo publicado por Calame-Griaule em vida ("*Dites-le avec des gestes: comment étudier la gestuelle des conteurs?*", 2008) trata do gestual dos contadores de histórias.

¹⁶⁹ *Tógu nà* - significa "grande albergue". Construção formada por um teto que descansa sobre pilares. Encontrada em cada bairro do povoado, na praça pública. É a "casa da palavra", onde os homens se reúnem diariamente para discutir temas públicos.

"Doce como o mel", a "palavra boa" é dita uma palavra **feminina**, por suas qualidades ligadas ao *kikinu de corpo* fêmea inteligente (*kikinu sày yà*): amável, alegre, suave (1982, p. 61), mas também com o *kikinu de sexo* fêmea inteligente, que Calame-Griaule associa diretamente ao desejo sexual: diz-se que este último *kikinu* é provocado pelas boas palavras trocadas nas brincadeiras verbais entre os casais (1982, p. 359, nota 119). A autora observa que tais explicações que os Dogon lhe deram corroboram a descrição dada por *Ogotêmmeli* a Marcel Griaule, de que a "palavra boa" entra pelo ouvido e vai diretamente ao sexo, onde enrosca-se ao redor do útero (1982, p. 91, nota 15).

As regulações da palavra na vida amorosa via de regra visam a produção de óleo: o calor produzido por todas as "palavras boas" proferidas entre o casal derrete lentamente o óleo do sangue, que vai acumulando-se nos rins. Também os nervos extraem óleo de todas as partes do corpo, especialmente das articulações, para acumular-se nos rins na produção do sêmen. O óleo acumula-se e é fecundante.

Admite-se entre os Dogon que as palavras dos homens são mais secas, ríspidas, rápidas, raivosas, diz-se que contêm mais vento e mais fogo, enquanto as palavras das mulheres são mais doces e contêm mais terra e mais água. A voz das mulheres possui mais óleo, o que está ligado ao fato de que o *timbre* da voz das mulheres seja mais alto. A voz feminina, reconhecida como mais alta e mais aguda, relaciona-se, também por esta razão, ao som considerado mais "puro", e literalmente purificador. Lembremo-nos do rito de purificação no qual o ferreiro vai até a porta da casa da pessoa ofendida e bate três vezes sua marreta produzindo um som agudo, alto e claro. A pessoa ofendida deve *compulsoriamente* aceitar tal pedido de desculpas.

As "palavras boas" têm a predominância da água, da terra e do óleo - vento e fogo, associados às palavras masculinas e às palavras ríspidas ou de discórdia, encontram-se em menor quantidade. Descreve-se seu movimento no corpo referindo que ela incha primeiramente o pulmão direito - as palavras más giram em espiral no sentido contrário. Mas seu movimento inicia-se no fígado, onde encontram-se guardadas as palavras boas, bem como a palavra da verdade: a verdade também está associada à noção de "palavra boa".¹⁷⁰ A modalidade da palavra chamada "*A palavra boa da Raposa branca*" refere-se às adivinhações respondidas pela raposa branca, à qual reputam-se previsões acertadas, isto é, verdadeiras (1982, p. 165-166). Sua representação gráfica expressa a "marcha lenta, regular, pontuada por

¹⁷⁰ Calame-Griaule escreve, sobre a modalidade da palavra "A palavra boa", que "Seu equivalente no corpo humano é o fígado, porém mais especificamente a 'cabeça'; é o depositário do fígado, a sede da afetividade (*kikinu sáy yà*); é a parte que se coloca no altar quando se faz um sacrifício, daí seu nome 'fígado tirado'" (1982, p. 130).

pausas, sensata e ordenada" (1982, p. 241). A palavra boa refresca o coração com sua água e alimenta o fígado com seu óleo, que aceita-a, dilata-se, desperta, e em troca expulsa palavras suaves (1982, p. 80, nota 38).

Também são referidas como "palavras boas" as seguintes modalidades da palavra: das confidências, ligadas ao mundo feminino e à fiação do algodão, e dos agradecimentos, que consiste em uma palavra que retorna um bem ou benefício recebido - seja por atos ou por palavras.

As argolas utilizadas pelas mulheres prestam-se, dentre outras funções, a atrair as palavras boas, que alimentam o corpo, tendo como um de seus efeitos benéficos a ativação da circulação do sangue. Palavras de motivação oferecidas a pessoas tristes ou cansadas lhes dão ânimo através de sua água (1982, p. 409). Nesse sentido, está associada ao griot, de cujas palavras em geral diz-se serem boas e suaves, mas que também é temido porque ele pode proferir palavras más se não se satisfizer com os presentes recebidos (1982, p. 538).

Referem-se, ainda, os processos de cura aos efeitos das palavras boas, que substituem as más, combatendo seus efeitos. Ao dissertar sobre este ponto, como menciono no capítulo 2, Calame-Griaule refere a noção lévistraussiana de eficácia simbólica:

Também, nessa ocasião, a palavra boa é a palavra poética em forma de oração, a qual vincula o enfermo ao que poderíamos chamar de sua "linhagem mítica" (*Amma*, *Nommo*, o antepassado curandeiro), por um lado, e por outro relaciona-o com a dilatada rede simbólica que cobre o cosmos cujo órgão enfermo transforma-se no elemento fundacional. As fórmulas do curandeiro, assim como as orações de purificação, suprem um vazio, sanam uma falha e eliminam o supérfluo nefasto. Nessas duas classes de ritos, a eficácia da palavra complementa-se com a dos materiais que atuam por meio do seu significado simbólico (1982, p. 469).

Eficácia da palavra religiosa, sedução da palavra poética:¹⁷¹ quanto mais óleo contiver a palavra, maior será seu potencial de sedução, de ser agradável ao ouvinte - e de provocar-lhe transformações corporais. No caso da palavra religiosa, a qualidade poética das preces é apontada como a responsável pela sedução exercida pela prece na "potência" à qual destina-se a palavra. A atenção e o atendimento daquilo que roga a prece é reputado pela qualidade da palavra empregada:

¹⁷¹ As expressões "palavra religiosa" e "palavra poética" são de Calame-Griaule, e a autora dedicou um capítulo para cada qual.

Os distintos estilos utilizados na prece equivalem aos da poesia, e propõem-se atuar sobre os ouvintes sobrenaturais como faz o bardo [o griot] com os ouvintes humanos. Este paralelismo não é obra nossa, senão de nossos informantes, que acrescentavam que os favores obtidos por meio das orações tinham o mesmo significado que os presentes que recebe o griot como recompensa por suas "palavras de mel". Em ambos os casos são obtidos pela "coaçoão" que a qualidade poética da palavra exerce sobre os ouvintes (1982, p. 456-457).

As características de estilo são analisadas em relação à qualidade da palavra, em especial, dos discursos que não constituem a palavra ordinária, a fala comum. Nas narrações em prosa, é requerida uma fala contínua, que não é interrompida, não hesita e nem equivoca-se. Essa mesma característica é requerida também na declamação poética, que deve ser feita sem interrupção. A autora acrescenta aqui a observação de que, segundo Michel Leiris (1948) em seu estudo a respeito do *sígi sò*, a língua secreta dos Dogon, esta é composta de frases curtas que correspondem, cada uma, a uma única emissão respiratória (1982, p. 535, nota 90).

O griot, diferente do homem comum, possui duas sementes específicas em suas clavículas, que são as que tem mais óleo: gergelim e amendoim.¹⁷² As sementes que nadam na água das clavículas contêm palavras, mas as do homem ordinário germinam pelo nariz da semente, enquanto que as palavras do griot germinam na parte interior das sementes - na gordura dos cereais/ das sementes, no âmago do "óleo"; suas palavras contêm mais óleo que as do homem ordinário. Esse óleo dilata o fígado dos ouvintes e lhes dá *prazer* (1982, p. 535; 540).

Mas a palavra que contém mais óleo é o canto: "O canto e a música pressupõem um gasto máximo de óleo" (1982, p. 57). A palavra cantada exige um aporte maior de óleo do sangue daquele que a emite, e por isso é considerada a palavra mais eficaz, aquela que mais produz efeitos nos ouvintes. Diz-se que a música refresca e lubrifica o fígado e o coração, tal como se estivessem sob o efeito da "palavra boa" (1982, p. 595). Enquanto a palavra do griot tem água e óleo, o canto, em comparação com ela, dispõe de menos água.

Não obstante, dentre todas as palavras, o canto é a que dá maior *prazer* ao ouvinte - desde que possua óleo suficiente (1982, p. 583). Assim, o óleo é o elemento mais importante na expressão do canto.

¹⁷² A respeito dos tipos de sementes das clavículas, reporto novamente o extenso e detalhado artigo de Calame-Griaule em coautoria com Germaine Dieterlen sobre a alimentação dogon, "*L'alimentation dogon*" (1960), abundantemente referido pela autora em *Emologia e Linguagem*.

Vimos como o óleo já intervinha na palavra poética, que trazia muito mais óleo que a palavra ordinária; no canto, tal desgaste de óleo é ainda mais forte. A casualidade de que em sua língua "canto" e "óleo" se expressem com a palavra *ní:*, acompanhada de um som alto no primeiro sentido ("porque o canto se eleva como a voz de uma mulher") e de um tom baixo no segundo ("porque o óleo se espalha sobre o terraço e pressupõe uma semente masculina"), implica para os Dogon uma prova suficiente, o que confirma seu conceito acerca da complementaridade dos tons (1982, p. 583).

Em suma, **o óleo é índice da eficácia da palavra**, em todas as suas formas: "Os quatro elementos que formam o som decompõem-se no corpo e o 'alimentam'; o óleo permanece na superfície do sangue e mistura-se 'ao óleo do sangue', que é de sua mesma natureza" (1982, p. 595).

A voz e o corpo

É importante recordar aqui algumas assertivas:

O corpo é a base de intercâmbios biológicos e manifestações psíquicas, e a juízo dos Dogon, não se deve separá-los das reações psicológicas que os exteriorizam e os acompanham. O corpo, também, é o eixo dos complexos fenômenos da palavra, nos quais a maioria dos órgãos desempenham um papel (1982, p. 40).

De fato, veremos que o mecanismo da palavra é essencialmente uma ação sobre a força vital dos indivíduos (1982, p. 42).

Depois de procurar entender a noção de pessoa em sua relação com a noção de palavra, no Capítulo 2, pareceu-me então importante investigar a noção de voz (*mí*), chamada por Calame-Griaule de *corpo da palavra*, tendo em vista ter ficado mais claro o investimento da imaginação conceitual dogon nos regimes de produção e reprodução do corpo, que protagonizam a etnografia.

Tudo que envolve a palavra refere-se à manipulação ou conformação dos componentes da pessoa. A onipresença do *nama* como o idioma da agência e sua importância no que tange à noção de pessoa dogon explicita a emergência do corpo que aparece na exposição da noção de pessoa. O *nama* é descrito como a razão da eficácia de palavras e gestos, ele realiza coisas. O *nama* é agência, seja agindo em seus suportes humanos ou extra-humanos, seja por meio de gestos, seja por meio da palavra.

Ao me deter sobre a noção de voz, necessariamente abordei mais uma vez as descrições da formação da palavra no corpo humano, que nos conduzem a descrições mais básicas da matéria - mas sempre da matéria, do orgânico, a idas e vindas em torno de especulações a respeito de uma teoria dogon do vir-a-ser, do *devir natural*. Para além do *nama*, conhecemos a noção de *sème*, força constrangedora, e reencontramos a ideia recorrente da semente, que articula *sème e nama*.

A importância que dão às sementes (e às palavras enquanto sementes) é tributária de um pensamento sobre a criação, sobre o *ato criativo*, pois as sementes são criações em potencial. Como esta criação vem a ser? Interessa aos Dogon sobretudo explicar *como* as coisas aparecem, manifestam-se, saem para fora, liberam-se, tornam-se visíveis. O interesse volta-se para a compreensão dos processos de vir-a-ser, para um conhecimento das forças que atuam nesses processos - e para a criação de meios para que esses processos obtenham a máxima eficácia possível. A noção de eficácia toma vulto e reafirma-se, neste exame da noção de voz, como um valor sempre presente.

A "palavra boa" é a palavra exteriorizada: o desenho da "palavra boa" é precisamente aquele mais visível a todos, na parede do santuário. O óleo é o elemento concreto e visível - corpóreo - que perpassa todas as manifestações das palavras benéficas e eficazes. Mais que manifesta, além de ser a palavra que saiu, a "palavra boa" é também a palavra *bem manifestada*, aquela que provoca efeitos benéficos, por meio do óleo e do *nama*. A corporalidade da palavra tem seu corolário na noção central de *nama*; a teoria da agência dogon - dos *selves* existentes, em relação no mundo - passa fundamentalmente pelo *nama*.

Dos dados etnográficos apresentados em *Etnologia e Linguagem*, cuja organização foi motivada pelo exame amplo e detalhado empreendido por Calame-Griaule de tudo quanto se refere, *lato sensu*, à linguagem, destacam-se então os modos de explicar a existência, a forma como as coisas vêm a ser materialmente, e como se transformam - e não uma determinação do que eles sejam ou de onde surgiram. As abundantes explicações "materialistas" desembocam no propiciamento da eficácia, por meio de ações que favoreçam o *nama*, o óleo, em suma, a agência: o que está em foco é a agência das pessoas, das palavras, dos objetos.

A noção mesma de pensamento é conceituada ou situada a partir desse solo conceitual, de uma *semio-somática*.¹⁷³ A ideia de pensamento é expressa enquanto "a palavra que está no fígado", isto é, a palavra interior, uma palavra que não se exteriorizou, que *não saiu*. Alguns

¹⁷³ No capítulo 5, nas considerações finais, refiro novamente essa expressão ("semio-somática"), que é de Viveiros de Castro (2015), e teço alguns comentários a respeito dessa abordagem etnológica (ameríndia) que toma *o corpo como um instrumento analítico central*.

verbos na língua dogon, explica Calame-Griaule, correspondem a aspectos do pensamento, porém a autora considera que *a palavra que está no fígado* consiste na melhor tradução possível para a noção de *pensamento*. Isso reforça a percepção de que o investimento dogon está fundamentalmente nas explicações relativas a como a palavra se forma no corpo, como ela se expressa, e como depende de determinados órgãos e de determinados elementos - de uma configuração específica - para existir, para expressar-se, para *sair*. O desenho da rama do milheto está relacionado ao "mecanismo da palavra e à situação das distintas palavras dentro do corpo"; as folhas da rama

simbolizam as distintas "línguas" e as "palavras" contidas no corpo. A rama que as une é "o grande nervo que ata as palavras" (chamado "nervo da moela", ou "nervo da palavra atada ao fígado"); ligaria o fígado com a laringe. [(Nota 15): Também se chama "caminho da sementeira". Trata-se pois do nervo laríngeo]. Portanto, além das ramos de milheto, o desenho representa um homem com suas palavras e seus órgãos. Também representa para os Dogon um sacho "semeador de palavras" (1982, p. 220).

O trecho evidencia a ligação direta do fígado - sede da palavra interior, do pensamento - com a laringe - plataforma de encontro, sede da transformação da palavra em corpo, isto é: em voz. A recorrência de referências ao fígado em toda a etnografia demonstra a radicalidade, a raiz do pensamento dogon em relação a essa base *semio-somática*:

A expressão dogon que corresponde realmente à noção de "pensamento" é *kíne-ne sò tó*, "a palavra que está no fígado". (...) Para um **espírito** dogon, um pensamento que não pretenda expressar-se mediante palavra, não existe (1982, p. 29, grifo meu).

Quando, a meu ver, a autora pretende afirmar a radicalidade daquilo que parece constituir a base (solo conceitual) semio-somática do pensamento dogon, Calame-Griaule usa o termo "espírito": uma indicação das limitações que seus próprios pressupostos a respeito da noção de pessoa - isto é, de *self* - colocavam para uma apreciação mais atenta das noções dogon - limitações, confusões, equívocos da *nossa* linguagem conceitual.

O movimento reflexivo que busquei realizar neste capítulo foi sempre no sentido de atentar para essas equivocidades em suas diversas ocorrências, especialmente, no plano do contraste entre um suposto pensamento nativo e o pensamento "ocidental". Assim, ao examinar as noções de voz e de palavra, propus entender a tecelagem como um dispositivo e o ato de fala como um sistema-fala, o que permite vislumbrar um deslocamento de armaduras

conceituais dualistas tipicamente ocidentais, tais como material/ imaterial, corpo/ mente, as quais enraízam-se na distinção mais fundamental natureza/ cultura. No próximo capítulo, a proposta é examinar esses mesmos deslocamentos no que se refere aos *aspectos sonoros* da palavra - ao *corpo da palavra*.

Nota a respeito da "cadeia intersemiótica"

Em *Etnologia e Linguagem*, na descrição relacionada ao "Desenho da palavra da circuncisão da Raposa", fica claro que gestos, rito, desenhos, sonoridades, mito, práticas e disciplinas corporais, bem como as escolhas de lugares e datas de realização, constituem um conjunto que perde o sentido se considerado em suas partes isoladas:

O desenhista é o "vigia" dos iniciados *ólubar'ũ*; na véspera do dia no qual irão à floresta para o retiro do *sígi*, executa a pintura na caverna das máscaras, esculpe os rombos e coloca-os por um momento sobre a pintura, antes de dá-los aos iniciados que os farão girar durante todo o dia. Tal rito confere sua "voz" aos rombos, já que o grito da circuncisão da Raposa recorda os três gritos de dor lançados pelos rombos. A "palavra" do desenho está na boca do *này*; ¹⁷⁴ trata-se do aviso de um infortúnio (1982, p. 270-271).¹⁷⁵

As implicações mútuas entre os diversos suportes expressivos, tais como as várias modalidades de música e artes verbais, de desenhos e objetos esculpidos, estendem-se para disciplinas e práticas corporais, dentre as quais incluem-se a dança e outras performances cênicas ou dramáticas, bem como sequências de gestos rituais:

O repertório dos desenhos e das figuras simbólicas que detalhamos a seguir parece-nos suficiente para demonstrar que os Dogon, além de ordenar todos os elementos do universo em rigorosas categorias sentem, também, a necessidade de "representá-los" graficamente, plasticamente, e inclusive poderia dizer-se que "dramaticamente" (1982, p. 216).

Esse caráter de implicação mútua resulta, em parte, da possibilidade de tradução entre os diferentes suportes, e especialmente, aqui, da tradução entre desenhos ou grafismos e musicalidades. Um processo semelhante foi nomeado na literatura etnológica sobre as

¹⁷⁴ O *này* é o lagarto resultante da transformação do prepúcio da Raposa, na ocasião de sua circuncisão, e aqui, Calame-Griaule refere-se ao lagarto figurado no desenho que ela está analisando.

¹⁷⁵ Para rombo, consultar o glossário.

estéticas ameríndias como *cadeia intersemiótica do ritual* (Menezes Bastos, 2007, p. 297), indicando que as formas verbais, sonoras e visuais atuam em cadeias de transformações semióticas. Aristóteles Barcelos Neto é um dos autores que explora os desdobramentos dessa hipótese.¹⁷⁶ Por exemplo, em um artigo recente, Barcelos Neto afirma que

Embora o cesto-cobra Arakuni não seja um instrumento musical, ele não é conceitualmente menos musical do que flautas e clarinetes. Parece-me, seguindo Menezes Bastos (1990), que o que apresenta **sua relevância para pensar tanto a forma sonora como a visual é a cadeia completa que parte do mito para o corpo.** (...). Em uma versão antropomorfa de Arakuni (Figura 2), Kamo Wauja o apresenta como um xamã-cantor dançando com um chocalho na mão, com seu cocar de *amunaw* e suas braçadeiras de plumas de tucano. Esse desenho é uma **exegese visual da teoria da cadeia intersemiótica do ritual**, uma imagem síntese de diferentes modos de transformação: do humano em animal e monstro, do sonoro no visual e vice-versa, da fibra vegetal em pele e do jovem lutador no xamã-cantor. Passo agora a discutir alguns aspectos dos modos da produção musical wauja e os demais personagens que, juntamente com *Arakuni*, apontam para um *grande tema* da arte ameríndia (Barcelos Neto, 2013, p. 190, grifos em itálico do autor, grifo em negrito meu).

Não há dados suficientes em *Etnologia e Linguagem* para uma análise específica de um ritual, ou de uma figura mitológica específica; há duas análises detalhadas de objetos, o pente de cabelo (1982, p. 556 em diante) e a manta do sacerdote (1982, p. 568 em diante). Além disso, todo o extenso capítulo que analisa as "representações gráficas" - conforme as nomeia a autora - das 48 modalidades da palavra, ao qual já me referi algumas vezes, traz um intrincado e rico material etnográfico. No entanto, o foco de análise da autora é panorâmico: ao mesmo tempo que enumera, menciona ou descreve uma quantidade muito grande de dados, não se aprofunda em um tipo de análise específica, por exemplo, de um ritual ou de um aspecto do complexo mítico; sua busca é por uma visão de conjunto, atenta sobretudo ao estatuto da palavra dogon. Nesse sentido, trata-se de uma abordagem etnográfica que não encontra paralelo no mundo ameríndio: as etnografias que tratam do tema da *palavra* em seu aspecto sonoro/ musical concentram-se, via de regra, em um único "gênero" discursivo, e muitas vezes, na análise de um ritual/ festa/ cerimônia específica (Cesarino 2008; Farage,

¹⁷⁶ Pedro Cesarino também reconhece esse motivo: "A intertradução entre distintos registros semióticos (verbal, musical, gráfico, coreográfico, alucinatório) é constitutiva das estéticas ameríndias e precisa ser estudada mais a fundo" (Cesarino, 2008, p. 437). Em nota, Cesarino também remete ao mesmo artigo de Menezes Bastos: "Menezes Bastos (2007) observou com precisão tal característica em um artigo recente".

1997; Gongora, 2017; Mello, 2005; Menezes Bastos, 1989; Montardo, 2002; Seeger, 2015 [1987]; Piedade, 2004).

Não obstante, é possível traçar uma série de conexões do material dogon com aspectos etnográficos encontrados no material ameríndio. Em continuidade com a abordagem de Barcelos Neto e Menezes Bastos aludida acima, isso fica particularmente explícito na descrição que Calame-Griaule faz de um instrumento musical, o rombo (zunidor):¹⁷⁷

Esses instrumentos particularmente misteriosos, uma vez que só saem à noite e ocultam-se estritamente da visão das mulheres e dos não-iniciados, desempenham um importante papel ritual e estão estreitamente relacionados com as forças da morte [Em nota: **não nos deteremos aqui no papel ritual e no significado mítico do rombo, limitaremos a emitir considerações sobre o papel ético que os Dogon atribuem à sua "voz"**]. Existem três formas distintas, que por conseguinte emitem três sons distintos. O primeiro, de forma oblonga, é o mais pesado e emite sons muito graves e surdos, e representa "a língua de Dyongou Sérou" e seu zumbido parece-se com o último suspiro de um enfermo. É uma voz "grossa" ou "pesada". O segundo, um pouco mais leve, emite um som mais alto e mais sonoro, é "a Raposa que o antepassado havia agarrado pelo rabo e feito girar no ar". Os sons que emite são gritos de pavor. Para terminar, o último, em forma de peixe com uma risca central sobre as costas que representam suas vértebras, é "o peixe que Binou Sérou ofereceu em sacrifício ao *sogó* do lago e que fez gritar segurando-o pelo rabo" para purificar o campo mítico, é o mais leve dos rombos, e sua voz é portanto a mais clara. Ora, esta voz clara, ainda quando evoca o gemido de dor de uma criança (*éyeye éyeye éyeye*), é precisamente o elemento purificador. Tal rombo é o que fazem girar por último, depois dos outros dois. Seu zumbido é benéfico para os homens, para os cereais, ocupa o último lugar para compensar o efeito nefasto produzido pelos outros dois (...). Ao escutar ambas as vozes de infortúnio, as mulheres e as crianças fecham-se em casa. A voz do peixe-rombo, volta a infundir-lhes confiança. Do ponto de vista musical, a voz do rombo caracteriza-se por um seguimento de subidas e descidas (*úlogu sùgogu*), e um aumento constante de intensidade. Não marca pauta alguma, é emitido de forma ininterrupta, e dizem que se trata de uma "voz larga" (1982, p. 592-593, grifo meu).

Permitam-me insinuar, com a apresentação dos trechos selecionados abaixo, o quão promissor parece ser um experimento de indicar conexões entre o mundo dogon e o mundo

¹⁷⁷ Segue a definição de "zunidor" (sin. zumbidor) de um Dicionário de Percussão: "Zumbidor - Aerof., s.m., pl. = "zumbidores" - "Lâmina" de madeira amarrada na ponta de uma corda com pelo menos 1 m de comprimento, girada velozmente por uma das "mãos" sobre a cabeça do "instrumentista". O rápido deslocamento de ar produz um som semelhante ao dos ventos, e o aumento e a diminuição da velocidade produzem som semelhante às rajadas de vento que normalmente acompanham as tempestades" (Fringillo, 2003, p. 398-399; grifos do autor).

ameríndio - estudo comparativo que aponto como necessário e bem-vindo em um futuro próximo. Vejamos o que Barcelos Neto escreve a respeito dos zunidores Wauja:

A segunda consequência está no plano formal e na identidade dos objetos. Os corpos de vários objetos wauja têm uma **relação metafórica ou metonímica com corpos de animais ou partes de seus corpos**. Assim, aos zunidores, objetos que imitam a forma anatômica de peixes, são atribuídas identidades específicas conforme os motivos gráficos e as cores que lhes são aplicados. Ou seja, a especiação ictiológica dos zunidores tem uma relação metonímica com os motivos gráficos e as cores encontrados nos próprios peixes que eles incorporam (Barcelos Neto, 2013, p. 185, grifo meu).

O clarinete talapi, fálico e claramente ictiomorfo, é um **elemento palpável de um idioma de simbolismo sexual e musical que inclui ainda flautas e zunidores**. O zunidor é outro instrumento musical xinguano que aponta para uma relação sonoro-musical explícita com alteridades animais, neste caso, também peixes. Entre os Wauja, os zunidores dão corpo à praticamente toda a fauna ictiológica xinguana. Já para os Kamayurá, os zunidores são antes cobras (Barcelos Neto, 2013, p. 189, grifo meu).

A noção de cura, como **transformação corporal**, é o eixo conceitual básico do sistema de objetos rituais. Mas alguns deles fazem muito mais do que curar, pois permitem **mediar uma série de trocas intra e intercomunitárias**. Cada um desses objetos tem uma identidade espiritual animal específica que definirá a iconografia (no caso das máscaras e dos zunidores) e a música (no caso de aerofones) a serem executadas. Máscaras e aerofones podem dar corpo a todos os seres não humanos, inclusive a fenômenos e elementos naturais, como o arco-íris e o fogo, enquanto os zunidores, apenas a peixes (Barcelos Neto, 2013, p. 192, grifos meus).

Por fim, indico uma possibilidade de fundamentação teórica da abordagem das linguagens intersemióticas indígenas, apresentada por Carlo Severi; como já dito, pretendo aqui apenas indicar essas questões, e desenvolvê-las futuramente:

O trançado yekuana “descreve” o antagonismo entre Odosha e Wanadi usando um meio visual específico para expressar oposição, seja combinações de diferentes formas em uma, ou mesmo o contraste entre figura e fundo. Em outros casos, os padrões gráficos yekuana podem descrever conexões de outros tipos (relações derivantes das transformações de Odosha) ao utilizar modos visuais de expressá-las: analogias de padrões, inclusão, paralelismo e daí por diante. Quando passamos da comparação das cestarias yekuana e wayana à comparação entre os trançados wayana e a música wayampi descobrimos que sequências ordenadas de imagens são “transmutadas” em

sequências ordenadas de sons do mesmo modo. Novamente, **o objeto da tradução (transmutação) nunca é a imagem, a palavra ou o som individual**. É sempre a relação intuitiva, previamente estabelecida, entre grupos de sons, imagens e palavras. Utilizando um conceito formulado por Saussure, poderíamos descrever este processo como a construção progressiva de uma analogia de quatro termos (Saussure, 2006 [1913]) entre relações previamente estabelecidas em cada código semiótico envolvido. Esta **forma complexa de analogias** operaria em dois níveis. No nível inferior poderíamos representar as relações identificadas (por meio de seleção e redundância) no interior de cada código semiótico (verbal, visual, musical). No segundo nível poderíamos representar a relação estabelecida entre estes grupos de relações. A esta última (e mais complexa) relação, que estabelece uma ligação lógica entre grupos de analogias, e apenas a ela, poderíamos então dar o nome de transmutação. Em ambos os níveis da nossa analogia de quatro termos apenas relações representam relações. Relações entre sons na música representam relações entre imagens em iconografias; relações entre imagens representam oposições (e outras formas de conexão) expressas em palavras e daí por diante. Quando uma relação de nível superior é estabelecida entre grupos de relações uma transmutação é criada. O que é representado então não são indivíduos, ou qualidades, ou ações singulares, mas semelhanças, oposições, inclusões, derivações e assim por diante. Em outras palavras, **a transmutação supera precisamente**, dessa forma, a dificuldade que vimos tantos autores afirmarem: **a heterogeneidade dos códigos semióticos**. A analogia de quatro termos opera, de fato, como um modo de estabelecer uma ordem na aglutinação destes códigos heterogêneos. De um ponto de vista abstrato, deste modo ela reúne entidades que possuem a mesma natureza lógica e a mesma apreensão intuitiva. As substâncias das quais a transmutação “é feita” são as relações. Podemos adicionar a este modelo teórico a hipótese de que a distinção que Jakobson traçou entre o que deve ser expresso e o que pode ser expresso em uma língua se aplica aos dois níveis do nosso diagrama. Poderíamos concluir que seleção e redundância são passos iniciais num processo de ordenação de relações que pode ser representado, em todas as etnografias que estudamos, por uma forma complexa de analogia de quatro termos constituída por dois níveis lógicos (Severi, 2017, p. 247, grifos meus).

Capítulo 4 - O "critério da harmonia": aspectos sonoros da palavra dogon

Introdução

No capítulo 3, tratamos da noção de voz dogon, atentando para aquilo que os Dogon dizem em relação à constituição da voz no corpo humano; ao sistema-fala, fala e escuta; e aos efeitos da voz no corpo, à sua *eficácia*. O *sistema-fala*, tal como caracterizado no capítulo 3, reforça o que parece ser uma petição de princípio da noção de palavra dogon: não há voz sem escuta, não há palavra que exista sem que alguém a tenha escutado.

A voz, a fala, a fala e a escuta (o *sistema-fala*), os efeitos da voz nos corpos, a relevância da escuta para a palavra: tendo em vista essa caracterização da noção dogon de voz (*corpo da palavra*, fenômeno sonoro), no presente capítulo vamos nos deter sobre o que *nós* chamamos de aspectos sonoros, e tentar uma aproximação à maneira como os Dogon concebem o *fenômeno sonoro*. Para isso, abordarei os critérios de diferenciação sonora, e os modos de classificação das *vozes vivas*, *o som produzido por uma laringe ou mecanismo similar* - tal como os instrumentos musicais, que também emitem uma voz (*mí*). Examinaremos com maior detimento a escuta, o que nos levará a reencontrar a noção de *nama*, sempre referida quando se trata dos efeitos da palavra, isto é, da escuta de uma voz.

Depois disso, vamos abordar então alguns aspectos da "música", tendo em vista que os Dogon a consideram, nas palavras de Calame-Griaule, "a máxima representante de palavras" (1982, p. 581). Os Dogon não têm um termo específico para o que *nós* chamamos de música. O termo que mais se aproxima do nosso conceito de música, na língua dogon, é *mí*, voz, em sua acepção de som harmonioso, quando opõe-se a *síne*, "*som desagradável ou incoerente, ruído*" (1982, p. 582). Recordemos o seguinte trecho:

Mí representa a voz viva, o som produzido por uma laringe (ou por um mecanismo simbolicamente similar aos órgãos da fala, como no caso dos instrumentos musicais); o termo nunca será aplicado a sons que não passem de "ruídos" (*síne*). Este último termo opõe-se a *mí*, segundo o critério da harmonia, e a *sò* ["palavra"], segundo o critério do significado (1982, p. 26).

Quais são as características de um som para que seja considerado uma voz - e portanto, um som harmonioso -, e não um ruído ou som incoerente? Em primeiro lugar, *mí* refere-se às *vozes vivas*, ou seja, a sons produzidos por uma laringe ou por um instrumento musical.

Este capítulo se movimenta no sentido de investigar, então, a partir dos dados disponíveis em *Etnologia e Linguagem*, quais são os aspectos *sonoros* de uma *voz viva*, e em quais condições as vozes vivas são consideradas harmoniosas. Assim como nos capítulos precedentes, a intenção aqui é *adentrar o mundo dogon*, atentando para a linguagem conceitual utilizada por Calame-Griaule na suas descrições e análises, subsumida em seus pressupostos teóricos e expressa em seu estilo de escrita etnográfica. No que consiste aquilo que Calame-Griaule chamou de *o critério da harmonia*? Como os Dogon distinguem e classificam as vozes (*mí*)?

Aspectos sonoros da voz (*mí*)

Ao classificar os sons das vozes, os Dogon fazem algumas distinções. A primeira delas a ser considerada, devido à amplitude com a qual é empregada, reside na atribuição de um sexo às palavras. A determinação do sexo das palavras se dá de acordo com o tom, o timbre e a força da emissão vocal. Em geral, sons altos e/ou ascendentes são femininos, sons baixos e/ou descendentes, masculinos.

Em Sanga se emprega um dialeto áspero e rápido (...), enquanto que nas regiões de Dyamsay (planície) e Tombo (centro do platô) se prestam a uma linguagem mais harmoniosa, com terminações mais suaves e formas menos elípticas. Baseando-nos em critérios mais antigos segundo os quais esses dialetos são "melhores", temos que acrescentar que sua harmonia e sua musicalidade os torna mais aptos para o canto; por este motivo são classificados como línguas "femininas", enquanto que o dialeto de Sanga, áspero e gutural, é tipicamente "varão"; possui menos óleo porém mais força (1982, p. 293).

No âmbito que chamamos fonético, a linguagem verbal é classificada em sons masculinos ou femininos, e igualmente, a linguagem musical. Cada emissão vocal, portanto, pode ser assim classificada de acordo com critérios que dizem respeito àquilo que entendemos como os aspectos sonoros, tais como o tom, o timbre, a entonação.

Para nós, os aspectos sonoros dizem respeito à *natureza* da emissão vocal: falamos em tom, em timbre, em entonação, e para nós é possível descrever essas características isolando-

as da significação, na chave da distinção entre aspectos sonoros dizendo respeito à percepção, e aspectos significativos dizendo respeito ao intelecto.

No entanto, a primeira distinção que os Dogon parecem estar fazendo está em outro lugar: no sexo da palavras. As palavras, os discursos, as línguas são ditas femininas e masculinas, segundo seus próprios critérios. Por essa razão, Calame-Griaule se refere às numerosas e diversas caracterizações em relação ao sexo da "palavra" tratadas na etnografia como distinções que implicam "*noções éticas*":

O conjunto da linguagem é constituído por uma mistura de sons femininos e masculinos, tal como ocorre com a música com as notas femininas e masculinas. Por outro lado a palavra do homem se chamará "masculina" e a da mulher "feminina", mesmo que ambas empreguem sons femininos e masculinos. As distintas modalidades da palavra são, também, masculinas ou femininas, segundo seu caráter. Finalmente, classificam-se as línguas ou dialetos dentro de uma ou outra categoria, segundo critérios de pronúncia ou de musicalidade. (...) Tais distinções implicam noções éticas, das quais falaremos muitas vezes (1982, p. 57-58).

Poderia-se dizer então que a *distinção de sexo* é feita em todos os níveis da linguagem verbal: as línguas e dialetos são assim classificadas, e as modalidades da palavra também podem ter seu sexo reconhecido, *segundo seu caráter*. A fala individual, ou o ato de fala, terá seu sexo definido *a priori*, de acordo com o sexo do sujeito falante. Também atribui-se um sexo à música, isto é, às expressões vocal/verbal/sonora que chamamos de música. As unidades mínimas básicas da música dogon, que a autora chama de *partes - o tòlo e o nà* - são distinguidas segundo seu sexo.¹⁷⁸

O alcance desse *critério distintivo* entre os Dogon foi compreendido por Calame-Griaule de maneira tensa e complexa, oscilando entre diferentes posicionamentos ou pontos de vista.¹⁷⁹ Em um momento, a autora compreende que trata-se de um critério pressupostamente técnico, neutro, universal, quando consegue identificar que a distinção diz respeito *aos aspectos sonoros*. Em outro momento, compreende que trata-se de uma distinção perpassada pelo que chamou de *noções éticas* - quando avalia que estão ligadas à estrutura social dogon, tal como a compreende. Em outro momento, ainda, afirma tratarem-se de distinções simbólicas, que referem-se à cosmologia dogon. Finalmente, considera, por vezes,

¹⁷⁸ Sobre o *tòlo* e o *nà*, consultar o glossário.

¹⁷⁹ Nos termos de Roy Wagner, diríamos que varia a *objetividade* de Calame-Griaule.

tratarem-se de distinções perpassadas por questões de gênero - isto é, tal como as nomeamos contemporaneamente.

A atribuição de um sexo - feminino ou masculino - aos vocábulos, às modalidades da palavra, às línguas, bem como ao ato de fala de um sujeito - do sexo feminino ou masculino - encorajam Calame-Griaule a dar um passo além e afirmar que

Assim, a noção fundamental da música dogon fundamenta-se na teoria da palavra e do tecido: a alternância das partes complementares do *tòlo* e do *nà* que correspondem-se e enredam-se, tecendo o ritmo e a melodia de números e de sons, tanto masculinos quanto femininos, reproduzindo na escala sonora o eterno diálogo do homem e da mulher (1982, p. 96-97).

Além de demonstrar a importância de uma discussão de gênero para a compreensão da palavra - e da sociedade - dogon, a distinção de sexo ao nível da palavra - isto é, em todos os níveis da linguagem, inclusive no que chamaríamos de linguagem musical - aponta para uma outra lógica de diferenciação e classificação *dos aspectos do som*. Tendo em conta essa primeira distinção, baseada fundamentalmente na atribuição de um sexo *em todos os níveis da linguagem*, vamos nos deter, na discussão do presente capítulo, ao que diz respeito à distinção dos critérios de diferenciação sonora.

Como são diferenciados e classificados, então, os sons emitidos por uma laringe ou mecanismo similar - as vozes vivas e as vozes dos instrumentos musicais? Os Dogon fazem uso de referências diversas para classificar as vozes/ palavras, tais como:

- ao paladar: voz doce (p. 537, dentre outras); palavra açucarada (demasiado doce, seu efeito é entorpecente) do griot; palavra salgada (desperta o organismo, faz fluir o óleo das articulações) do griot (p. 540); palavra amarga (a que diz a verdade); palavra picante, apimentada, que ataca o fígado (p. 63).

- a um atributo orgânico, a putrefação: voz podre (a voz nasal).

- a sons de atrito: voz arranhada, voz rouca.

- a atributos opostos: boa e má; bela e feia; alta e baixa; cheia e vazia (a palavra sem sementes; p. 126).

- a cores/ nitidez: palavra branca (palavra da verdade); palavra clara; voz clara (p. 498).

- à altura (volume) do som: palavra sussurrada; palavra de chamada, como a de um pregoeiro no mercado (p. 537).

- à velocidade (duração): rápidas (palavras dos homens são mais rápidas).
- à intensidade: voz viva, voz forte, voz suave, voz débil (p. 62; 538).¹⁸⁰
- ao olfato: além desses atributos, os Dogon dizem que a palavra possui um odor, e relacionam odor e som "a tal ponto que em dogon se diz: 'ouvir um odor'; e ainda: "ouvir o mau odor da tua palavra é ruim para mim" (1982, p. 63). A palavra agradável cheira bem.

Os atributos utilizados para classificar as vozes ora dizem respeito a características sonoras da emissão vocal, ora dizem respeito ao significado daquilo que é dito. Recordemos o nome da roldana do tear, "palavra secreta": o atributo "secreta" refere-se tanto ao significado - palavra de *Nommo* -, quanto ao som: murmúrio, chiado, volume baixo. Atributos sonoros ora são ditos de palavras (*sò*), ora de vozes (*mí*). Ocorre também que o mesmo atributo seja reputado tanto à palavra, quanto à voz. Recordemos a distinção que Calame-Griaule faz entre a noção de voz e a noção de palavra:

Portanto, se o vocábulo *sò* abarca todas as possibilidades da palavra enfocada desde um ponto de vista significativo (intelectual), o vocábulo *mí* acumula todos os aspectos sonoros (percepção) (1982, p. 59).

Nessa passagem, ela está introduzindo a noção de *kikinu* das palavras, afirmando que os *kikinu* referem-se a todos os aspectos *sonoros* (timbre, entonação, intensidade) nos quais uma palavra é expressa. E que, então, tais aspectos sonoros referem-se à voz, *opondo-a à noção de palavra como uma distinção entre percepção e intelecto*.

Observe-se no entanto que, nos atributos das vozes/ palavras que enumeramos acima, aqueles que dizem respeito ao *significado* referem-se ao valor (a como se julga ou avalia) que se atribui ao conjunto do que foi dito (um discurso): palavra da verdade, palavra clara, palavra doce, palavra salgada. As palavras são diferenciadas segundo um critério que referencia o sentido *do discurso*, e não suas características sonoras.¹⁸¹ O critério utilizado pelos Dogon aqui constitui uma categoria classificatória, na medida em que refere-se a todo um conjunto de valores particulares.

Quando em suas categorias os Dogon referem-se ao significado e não aos aspectos sonoros, portanto, o contraste em questão nos critérios dogon de diferenciação das vozes não

¹⁸⁰ Altura, duração e intensidade, aqui, não referem-se a tais termos no sentido que a sonologia musical os emprega.

¹⁸¹ Quando falam da "palavra" (*sò*), os Dogon referem-se a cada momento a uma das acepções da "palavra": ora ao *discurso*, ora a *um vocábulo*, e assim por diante. Na passagem, observo que os atributos que discutimos aqui referem-se ao sentido *do discurso*.

está exatamente entre semântica e fonética. O que tais critérios revelam não é uma atenção a supostas estruturas mínimas de um sistema, tal como procede a linguística, que separa essas pequenas estruturas tornando-as supostamente neutras e abstratas para analisá-las.

Esses critérios ou categorias revelam uma atenção a unidades de análise que são opacas para nós: referem-se a noções muito específicas e contextualizadas - o que Calame-Griaule chamou de *noções éticas*, ao referir-se às noções de distinção das vozes pelo sexo -, o que nos desautoriza a nomeá-las de forma a reduzi-las a uma referência ao "significado".

Em outras palavras, talvez seja adequado dizer que a distinção dogon quanto ao significado das vozes é uma distinção mais próxima daquela aplicada pelo campo de estudos linguísticos denominado pragmática, que considera o significado em seu contexto localizado e específico ("cultural"), enquanto que a distinção apontada por Calame-Griaule, na passagem citada acima, está mais próxima do campo de estudos da linguística denominado semântica, que considera o significado em suas relações internas a uma língua.

Isso não significa que a distinção feita por eles entre palavra (*sò*) e voz (*mí*) não passe pela distinção entre significado e sonoridade, mas não me parece que o façam na chave da distinção entre percepção e intelecto. Quanto aos critérios referentes aos aspectos sonoros das vozes, observe-se que eles se multiplicam em diferentes discernimentos, e pode-se mesmo dizer que suplantam os critérios referentes ao significado.

As observações de Calame-Griaule em relação aos *kikinu* das palavras aparentemente reforçariam a vigência da distinção entre percepção (aspectos sonoros) e intelecto (aspectos significantes): ela afirma que os *kikinu* referem-se a todos os aspectos *sonoros* (timbre, entonação, intensidade) nos quais uma palavra é expressa, e também que, para os Dogon, os tons dizem respeito "tanto aos tons linguísticos como à entonação afetiva, o que pressupõe, definitivamente, todas as modalidades e variações capazes de modificar a emissão da palavra" (1982, p. 61).

Os *kikinu* falam dos aspectos sonoros, mas também da entonação afetiva, o que indica que há algo mais na própria noção dogon dos aspectos sonoros - da emissão vocal. Para Calame-Griaule, os *kikinu* da palavra podem ser entendidos como o *estado psíquico do sujeito falante*:

De fato, o discurso (e o tom empregado para expressá-lo) varia segundo o estado psíquico do sujeito falante, isto é, para os Dogon, segundo o *kikinu* que nele prevalece quando está falando e que inspira suas palavras. É assim que devem ser interpretadas tais equivalências (1982, p. 61).

Os limites na interpretação dos *kikinu* não escaparam a Calame-Griaule, que afirmou tratar-se de noção "muito mais complexa e difícil de captar que a de *nama*". A autora estabelece uma série de "correspondências", de acordo com o conjunto dos dados que lhe fora possível recolher, e afirma então que "os *kikinu* representam os polos de identificação da pessoa e explicam todo seu comportamento".

Enquanto componentes da pessoa, vimos no capítulo 2 que os *kikinu* podem ser encarados como princípios de individuação. Ainda que os Dogon expressem as emoções em termos da perda temporária dos *kikinu*, a perda permanente desses princípios móveis acarreta *a morte da pessoa*. Os trechos abaixo indicam como os *kikinu da pessoa* não devem ser reduzidos à expressão do estado psíquico da pessoa:

Assim como a do ser humano, a morte da palavra consiste na perda de seus *kikinu* que saem pelo nariz do locutor para irem-se para suas residências, sobretudo ao reservatório de água, onde, aparentemente, "conversam com Nommo". O reservatório familiar é de fato o grande depósito das palavras de toda a família, e quando se extrai água deste último e em seguida leva-se o cântaro à casa, "todas as palavras resultam renovadas" (1982, p. 64).

Quando acontece a dispersão e o agrupamento dos elementos da pessoa, os *kikinu* das palavras caminham atrás dos do "eu"; os quatro elementos da palavra desagregam-se junto com os do corpo; o único a subsistir é o vento. É ele quem "vagueia" o *kikinu* do morto quando abandona o lugar que ocupa no reservatório para manifestar-se entre os vivos, sobretudo em sonhos (1982, p. 103-104).

Nessas passagens, os paralelos estabelecidos entre os *kikinu da pessoa* e os *kikinu da palavra* sugerem os embaraços em trabalhar essa noção. Os *kikinu* da palavra caminham atrás dos *kikinu* da pessoa, e subsistem após a morte, manifestando-se entre os vivos sobretudo em sonhos, isto é, **não** como *vozes vivas (mí)*. Dessa forma, os *kikinu* da palavra referem-se a algo mais que os aspectos sonoros (*mí*, o corpo da palavra, as vozes vivas) da palavra, ou ao *estado psíquico do sujeito falante*. Além disso, os *kikinu* protagonizam as descrições dos Dogon a respeito das "crises" que acometem candidatos ao sacerdócio:

O órgão do gato vinculado à palavra é o pâncreas; possui uma inteligência de caráter intuitivo (adivinhatório) assim como o sacerdote totêmico. Enterra-se um gato vivo junto ao sacerdote defunto para que "desperte" seu *kikinu* (*sáy yà*) [isto é, o *kikinu* de

corpo macho inteligente, associado à faculdade da razão, intelecto] e obrigue-lhe a "colocar-se sobre a cabeça" de outro indivíduo, para provocar uma crise e obrigar que se encarregue da sucessão do culto (1982, p. 154).¹⁸²

Calame-Griaule relata que quando Manda - um dos mais próximos de seus interlocutores - comentou a passagem do mito na qual *Binou Sérou* escuta a palavra de *Nommo*, explicou-lhe que o *kikinu* inteligente fêmea de *Nommo* entrara no corpo de *Binou Sérou* junto com a palavra, provocando a "crise" do *kikinu* de corpo correspondente (fêmea inteligente). Note-se que este *kikinu* fêmea, na sequência, "aterroriza" o *kikinu* inteligente macho - associado à razão e à inteligência -, e então aos dois outros *kikinu* torpes de corpo; com a participação de todos os *kikinu* de corpo, a recepção da palavra se completa (1982, p. 117).¹⁸³ A explicação de Manda dessa importante passagem da narrativa mítica explicita o quão fundamental é a movimentação dos *kikinu*, no que diz respeito às descrições do fenômeno da linguagem.

¹⁸² A respeito dessa "crise", o trabalho de Barros (2004, *Itinerários da loucura em território Dogon*), fruto de um campo realizado nos anos 1990, décadas depois da publicação de *Etnologia e Linguagem*, apresenta uma investigação sobre a loucura entre os Dogon, e aborda a "crise" dos sacerdotes, bem como relata a ocorrência das mesmas "crises" em pessoas que não são sacerdotes, mencionando igualmente os *kikinu* como principais agentes dessas crises.

¹⁸³ Com a participação dos quatro *kikinu* de corpo da pessoa; os outros quatro *kikinu* são os *kikinu* de sexo, e não foram mencionados pelo interlocutor nesse caso. Todas as imagens intangíveis do corpo, tais como aquelas que aparecem em sonhos, são consideradas manifestações dos *kikinu* (1982, p. 41). Diz-se que o pâncreas é a sede dos sonhos, da palavra interior, do pensamento intuitivo; dele procede a palavra que se ouve em sonhos (1982, p. 72). Calame-Griaule afirma considerar inadequado traduzir os *kikinu* por "almas", mas afirma em uma nota de rodapé que "só utilizamos a palavra alma para nos referir ao *kikinu* do morto que vagueia" (1982, p. 104).

A **palavra** também possui oito *kikinu*, igualmente definidos - assim como os *kikinu* da pessoa - como de corpo e de sexo, machos e fêmeas. O quadro abaixo apresenta os oito *kikinu* da palavra:¹⁸⁴

- Corpo: Δ + palavra sensata, *sò dàbulu*
O + "palavra boa", amável e alegre, *sò edu*
Δ - cólera, "palavra má", *sò mōnu*
O - palavra proibida, amarga, *sò gàdu*
- Sexo: Δ + "palavra do nascimento", *í: nonu sò*
O + "palavra da noite", *yàna sò*, palavras de amor
Δ - "palavra de mulheres menstruadas", *yà ù: pùnulu sò*
O - "brigas, discussões", *bar'ã kámada kóro kéro sò*

Legenda

- + significa "inteligente" (*sây*)
- significa "torpe" (*bómone*)
Δ significa "macho" (*ána*)
O significa "fêmea" (*yà*)

Quanto a esse quadro, a autora observa que estas são as "palavras fundamentais, essenciais para a manifestação da vida psíquica, e as demais categorias [das 48 *modalidades da palavra*] podem ser relacionadas a elas de forma mais ou menos direta" (1982, p. 61).

Os Dogon utilizam a expressão *olhar os kikinu das palavras* quando pretendem julgar duas opiniões contraditórias. Calame-Griaule completa dizendo que "de fato, podemos perceber sua veracidade a julgar pelo tom dos interlocutores" (1982, p. 59, nota 68). A expressão emprega a imagem da visão - o olhar - para falar de uma forma de conhecer, de distinguir e de avaliar um discurso. Ela afirma que os *kikinu* das palavras dizem respeito ao tom, ao timbre, à altura, isto é, a toda a gama de aspectos sonoros da palavra.

Como julga-se a veracidade das palavras de um interlocutor, "olhando" - e escutando - os *kikinu* de suas palavras? Calame-Griaule reconhece a viabilidade desse procedimento, dizendo que "*de fato*", através do tom dos interlocutores, é possível julgar a veracidade de suas palavras. Mas ocorre que os critérios que diferenciam os tons não são os mesmos para a autora e para os Dogon. Ela escreve em nota que "Unicamente os tons alto (*úlu*) e baixo (*dúmu*) correspondem realmente ao que chamamos 'tom' em linguística. Os Dogon os

¹⁸⁴ Reproduzido de: Calame-Griaule, 1982, p. 61.

distinguem bastante bem, mas é sempre difícil saber se falam do tom ou da entonação" (1982, p. 60, nota 69). A observação parece indicar que os critérios de distinção, e as próprias concepções dos "atributos sonoros" dos Dogon podem ser bastante diferentes.

Os *kikinu* da palavra, apesar de poderem ser considerados enquanto os atributos sonoros das palavras, por permitirem que se avalie o teor de um discurso pelos seus aspectos sonoros *enquanto* associados a emoções, afetos e humores, conforme o quadro apresentado, não esgotam-se nessa relação de correspondência entre atributo sonoro e característica emocional/ afetiva. Suplementarmente, os atributos sonoros não são entendidos, nem descritos e talvez não sejam *percebidos* da mesma maneira pelos Dogon e por Calame-Griaule:

Em geral, consideram-se femininos os sons altos e ascendentes, e masculinos os sons baixos e descendentes; o sistema apresenta-se complicado se se toma em consideração a relação existente entre uns e outros sons. Por isso, e **apesar da delicadeza da percepção auditiva** dos Dogon, torna-se difícil determinar uma escala musical (1982, p. 57, grifo meu).

No que diz respeito à altura¹⁸⁵ - outro atributo do som, tal como nós os definimos -, Calame-Griaule encontra dificuldades análogas. O modo de distinguir o *contínuo sonoro* segundo a altura - isto é, de determinar as descontinuidades entre os sons, segundo o atributo *altura do som* -, revela-se para a autora complicado ou de difícil compreensão.

Depreende-se que os tons definem-se como masculinos ou femininos na relação que existe entre dois tons, isto é, de maneira relacional, e não de forma inequívoca a partir de um critério único. Esse modo de classificação dos sons torna a escala musical dogon "difícil de determinar". Estamos diante, portanto, de um *contínuo sonoro* diferente: a gama de sons possíveis de serem escutados e identificados pelos seus ouvintes é diferente para um ouvido dogon e para um ouvido ocidental.

Além disso, consta novamente que os Dogon tenham uma "delicadeza" em sua percepção auditiva - considerando aqui que Calame-Griaule esteja referindo-se à capacidade e à facilidade dos Dogon em distinguir, identificar e classificar os sons - de acordo com seus próprios critérios. O exemplo da escala musical é elucidativo porque a distinção entre as notas musicais, tal como a fazemos, diz respeito a este atributo do som, a altura. Para os nossos critérios, cada nota musical corresponde a um intervalo determinado, no que diz respeito à

¹⁸⁵ *Sons altos e sons baixos*, isto é, trata-se da frequência da onda sonora, tal como definida pela sonologia; aquela que define as diferenças - os intervalos - entre as notas musicais.

altura (frequência da onda sonora) dos sons. A escala musical pode ser entendida como um contínuo sonoro, para o qual há diferentes maneiras de estabelecerem-se as discontinuidades - isto é, as notas musicais; no entanto, não foi possível determinar quais discontinuidades os Dogon elegiam nesse contínuo.

A opacidade do modo de percepção e classificação dos sons não é explorada por Calame-Griaule do ponto de vista mesmo dessa opacidade. "Olhar os kikinu das palavras" é escutar os tons da voz, a entonação, o timbre, a força da emissão vocal, mas também atentar para o gestual e para o sexo daquele que fala; para *o sexo do dialeto* daquele que fala; para o sexo dos vocábulos daquele que fala. São diferentes características, que tornam a avaliação do interlocutor ou ouvinte uma avaliação complexa - baseada, como escreveu a autora, em "noções éticas".

O efeito que as palavras provocam no ouvinte, fundamental para se determinar a maneira como se avalia um discurso, decorre de uma série de aspectos perceptivos que influem e modificam essa palavra "do ponto de vista do significado". A elaboração do significado e a efetividade de uma fala não parecem ser compreendidas de forma separada dos aspectos do som:

Em nome do pretendente, o amigo dá a entender discretamente à jovem que se interessam por ela. A forma de responder a tais propostas é definitiva para poder seguir cortejando-a. Uma "voz viva" (*mi: òmo*) clara e suave ao mesmo tempo, é um bom augúrio. Um timbre de voz desagradável, uma voz estridente, incomodam; se fala forte demais chamará a atenção dos vizinhos, o que será vergonhoso para o pretendente. **Suas palavras são tão importantes como sua voz** (1982, p. 363-364, grifo meu).

No contexto da narração de histórias, a atribuição de qualidade ao discurso também conjuga diferentes aspectos: "A 'palavra bem clara' refere-se por sua vez à correção gramatical, à propriedade dos termos e por outro lado, à pureza do timbre de voz e à nitidez da narração" (1982, p. 498).

Aplicar a língua com propriedade, em sua estrutura gramatical e semântica é tão importante quanto aplicar qualidades sonoras à emissão vocal - sublinhe-se que essas qualidades sonoras são indicadas, também, de maneira complexa: a pureza do timbre¹⁸⁶ e a

¹⁸⁶ Abordo o **timbre** algumas páginas adiante, onde haverá novamente uma menção a esta passagem citada.

nitidez da narração. Para emitir uma "palavra clara", então, são necessárias várias habilidades no trato com a voz - e com a palavra.¹⁸⁷

A escuta, ou a entrada das palavras

Para os Dogon é pior não poder ouvir do que não poder falar. O fato de que se possa criticar alguém ou ser objeto de zombarias, sem poder ouvi-las, parece-lhes absolutamente insuportável. Mais vale gaguejar e ouvir do que falar normalmente e ser surdo (1982, p. 437).

Desde o nascimento, a criança dogon é acompanhada de perto em sua aprendizagem linguística, e à medida que vai crescendo, multiplicam-se as situações nas quais é exigida em sua percepção auditiva, de diferentes maneiras. A primeira delas, ao trocar abruptamente de dialeto no momento do desmame. A mãe em geral vem de outra aldeia, e até então lhe ensinava a falar em seu dialeto; ao desmamar, passa a conversar com a criança no dialeto do pai/ da aldeia onde vive atualmente e onde a criança nasceu.

A mãe conta histórias aos filhos desde bebês, e há uma ligação evidente da nutrição pelo leite materno com a *nutrição da palavra da criança* por meio das histórias que ela ouve. Calame-Griaule observa que o pâncreas é chamado de "sede do leite materno", e a substância esbranquiçada que ele contém é associada ao leite ingerido na primeira infância. As palavras ouvidas nessa fase permanecem "guardadas" no pâncreas, e são associadas ao conhecimento intuitivo e ao conhecimento que vem por meio dos sonhos.

Na infância, as crianças são observadas em sua manifestação de maior ou menor interesse em aprender; se diz que quem faz perguntas demonstra interesse e sobretudo inteligência. Conhecimentos especializados ou aprofundados são pouco a pouco ofertados àqueles que destacam-se demonstrando tais qualidades:

A forma enigmática é útil para sondar a inteligência e a curiosidade do interlocutor; a forma como reage ao colocar perguntas oportunas, ou ao contrário, permanecendo passivo; é um sinal que permite prosseguir a lição, ou deter-se. Somente aquele que demonstra ter curiosidade suficiente e compreensão é considerado digno de receber "o

¹⁸⁷ Aqui, falamos da "palavra clara" tal como apresentada em *Etnologia e Linguagem*, que considera contextos de fala ordinários. É importante mencionar que, tal como entendida a partir de *Dieu d'eau* (Griaule, 1948) a noção de "palavra clara" refere-se ao conhecimento especializado, reservado a iniciados. A respeito desse entendimento - dessa outra acepção - da "palavra clara", pode-se encontrar uma boa e atualizada discussão dessa noção em Apter, 2005 (*Griaule's Legacy: Rethinking "la parole claire" in Dogon Studies*).

ensinamento da palavra antiga do passado". Os jovens que mostram-se sérios e interessados recebem tal ensinamento quando estão na idade de casar-se (1982, p. 506).

Os jogos, as adivinhações e as cantigas praticados pelas crianças implicam na construção de um repertório e na capacidade de memorização; igualmente, a aprendizagem musical durante a infância também concorre para o desenvolvimento de uma escuta atenta.¹⁸⁸

As conversas noturnas fazem parte da rotina dos Dogon. Homens reúnem-se na *tógu nà*, mulheres reúnem-se nas casas, crianças e jovens reúnem-se na casa dos jovens para a contação de histórias (*élume*).

A narração dos *élume* inicia-se com a troca de adivinhações entre as crianças. Deve-se ser capaz de responder a todas, e deve-se possuir um grande repertório; consiste numa espécie de competição, que motiva o aumento de repertório e a capacidade de memorização. Esse momento inicial de desafios de adivinhações termina quando esgotam-se as possibilidades da dupla. Os inícios e finais de cada um dos modos de discursos praticados na casa dos jovens são sempre bem marcados. Quando encerra-se o momento das adivinhações das crianças, os jovens iniciam a contação de histórias (*élume*) (1982, p. 520-521).

Os Dogon não têm uma palavra para "poesia", mas distinguem a "palavra ordinária" (*sò sála*) da "palavra boa" (*sò èdu*). As contações de histórias noturnas envolvem habilidades especiais tanto na escuta quanto na fala. Calame-Griaule descreve as contações de histórias noturnas no capítulo "A arte da palavra".

Relatos com caráter ficcional - contos, histórias - são chamados de *élume*. Distinguem-se de relatos míticos¹⁸⁹, chamados de "palavra antiga" (*sò pèy*) - a autora sublinha aqui que não há "um texto único e específico do mito, mas um grande número de relatos comentados" (1982, p. 496).¹⁹⁰ Na mesma categoria de "palavra antiga" (*sò pèy*), estão os relatos referentes à história local, aos antepassados e à fundação das aldeias.

¹⁸⁸ O etnomusicólogo Gilbert Rouget publicou em 1965 um artigo dando detalhes da realização do filme *Batteries Dogon*, no qual faz alguns comentários a respeito das características da aprendizagem musical dos rapazes, dentre as quais destaca-se a presença da prática diária e o acompanhamento e orientação pelos mais velhos (Rouget, 1965). Ver também o verbete *tolo* e *nà*, no Glossário ao fim da tese.

¹⁸⁹ Utilizo aqui a nomenclatura "mito", e muitas vezes nesta tese refiro-me ao que se chamou na literatura etnológica daquela época - e ainda se chama - de mito, como "narrativas míticas". Não obstante, entendo que a nomenclatura é inadequada, e por razões diferentes em diferentes contextos etnográficos. Nas considerações finais, farei algumas observações a respeito.

¹⁹⁰ O que indica, mais uma vez, que a postura metodológica de Calame-Griaule em relação à compilação das narrativas míticas realizada por Marcel Griaule e Germaine Dieterlen, especialmente em *Le Renard Pâle*, da qual ela utiliza-se em suas análises, não era uma postura ingênua, estática ou monolítica.

O que a autora refere como prosa ficcional - os *élume* - abarca a prosa ordinária (os contos, *élume sála*), a prosa cantada (*élume ní*) e as adivinhações (*élume tànie*, "surpreendente").¹⁹¹

Sobre a narração dos *élume*, Calame-Griaule observa que

Evidentemente, no estilo oral as qualidades que o narrador confere ao "texto" são tão importantes quanto o próprio conteúdo do referido texto. Por isso, a personalidade do sujeito falante desempenha um grande papel quando os assistentes vão emitir seu juízo (1982, p. 535).

Quanto aos *élume tànie*, o adjetivo "surpreendente" (*tànie*) aplica-se àquilo que é enigmático, aos presságios, mas também aos provérbios, alusões, enigmas, eufemismos: à "palavra que está no ninho", isto é, no núcleo, escondida, dissimulada. Considera-se que o *pâncreas* ajuda a decifrar a "palavra surpreendente", pois, como "sede do leite materno", está associado à "palavra interior"; ele é chamado, também, de "sede dos *élume*", referência às histórias ouvidas na primeira infância (1982, p. 72).

A importância desta palavra escondida ou surpreendente - e a importância que os Dogon manifestam em compreendê-la - é indicada em muitas situações sociais: nas brincadeiras entre as crianças e entre os adultos, nos comentários da platéia aos *élume*, e quando um homem corteja uma mulher:

¹⁹¹ Sobre as formas verbais que classifica como prosa, Calame-Griaule inicia fazendo algumas distinções, segundo a nomenclatura dogon para o que chamaríamos de gêneros literários. Quanto à prosa, as distinções iniciais aplicam-se aproximadamente ao que chamamos de ficção (*élume*), mito e história (*sò pèy*, "palavra antiga"). Ela chama de prosa poética as adivinhações, provérbios e enigmas, encontrando nestas formas "certa inquietação poética". Além disso, as preces já haviam sido objeto de observação de suas "qualidades poéticas". Quanto à poesia, situa-a nos cantos e nos lemas, duas formas muito presentes na vida dos Dogon - assim como as formas classificadas como prosa (1982, p. 525). De maneira geral, percebe-se que as classificações das formas verbais, que seguem nossas categorias - prosa, poesia, ficção, mito, história - constam apenas como orientação para o leitor e para a própria autora. O que é objeto de fato das análises são os estilos e a função social dessas formas verbais. O que se depreende das análises de Calame-Griaule daquilo que chamamos de *gêneros literários* é muito mais a percepção das formas verbais como um gradiente, cada uma contendo, por exemplo, mais ou menos qualidades poéticas, como na seguinte passagem: "Os distintos estilos utilizados nas preces equivalem aos da poesia [em nota:] por isso há tanta semelhança entre as preces e os lemas, e às vezes é difícil classificar um texto em uma ou outra categoria. Frequentemente aparecem fragmentos de lemas nas preces" (1982, p. 456, nota 37). Nesse sentido, suas análises utilizam-se de ferramentas linguísticas mas não perdem o foco da análise propriamente etnológica, isto é, por ultrapassarem as questões postas pelo campo da literatura oral, tal como a distinção de gêneros literários, que aparece em sua análise de maneira sensível, porém não limitadora. Essa opção teórico-metodológica, nesse sentido, aproxima-se da abordagem de Seeger (2015) em *Por quê cantam os Kisêdjê*. No Capítulo 2 - "A arte vocal dos Kisêdjê: da fala ao canto" (p. 67-114), Seeger faz uma exposição das categorias nativas de classificação dos *gêneros literários*, propondo entendê-los enquanto um gradiente do que ele chama de *artes verbais*. Ao mesmo tempo, não destitui completamente as nossas categorias (prosa, poesia, canto, ficção...) como se seu emprego - controlado - não pudesse render. Quanto a esse aspecto metodológico das abordagens de Calame-Griaule e de Seeger, poder-se-ia dizer que constituem tentativas de "controlar a equívocação" (Viveiros de Castro, 2004).

Então o pretendente, sempre acompanhado por seu amigo, dedica-se a fazer uma corte ordenada, na qual sua "palavra" desempenhará um papel importante. Aquele que "tem a boca doce" (*ána elu*) que possui um falar florido, tem mais possibilidades caso tenha competência (1982, p. 364).

Ocorre que, para ter a "boca doce", o pretendente deve ser hábil em dizer "palavras surpreendentes" e utilizar-se de metáforas ("palavra que está no ninho"). O pretendente, assim como todos os envolvidos - seu amigo que lhe acompanha e media a conversa, a família da mulher que se corteja - expressam-se uns com os outros por meio de metáforas, alusões e enigmas.

Calame-Griaule discorre sobre o papel do enigma nas relações amorosas, mostrando "uma relação muito clara entre 'adivinhar a adivinhação' (ou em determinado caso, compreender o enigma e saber corresponder, o que é a mesma coisa) e 'casar-se, ter relações sexuais'" (1982, p. 382).

O eufemismo "é uma forma positiva de educação verbal", prova de domínio da palavra e de boa educação. Há o emprego do eufemismo relacionado às adivinhações; há o emprego do eufemismo relacionado à proibição de pronunciar nomes, como o nome de um animal ou de uma potência espiritual interdita ou aliada; há emprego do eufemismo na pronúncia de determinadas palavras - tais como aquelas relacionadas aos órgãos sexuais -, quando ditas na presença de determinadas categorias de parentesco.

Nas relações do casal, não se fala abertamente de sentimentos amorosos. Um dos modos mais usados de diálogo entre o casal ocorre por meio das brincadeiras ou gracejos (do francês *plaisanterie*; do espanhol, *broma*), consideradas indispensáveis na vida a dois. Dentre os gracejos, as falas irônicas são frequentes, nas quais manifestam-se as pequenas queixas cotidianas por meio da inversão irônica, por exemplo: se a comida está demasiado salgada, o marido pergunta se ainda tem sal em casa; se ao levar a refeição ao marido que trabalha na roça a esposa percebe que o trabalho não foi feito, pergunta se ele lavrou todo o campo em um único dia (1982, p. 359).

Além disso, Calame-Griaule afirma que "os Dogon preocupam-se muito em fazer alarde dos bons modos nas relações sociais, e é comum ouvi-los criticar um comportamento que consideram indecoroso, menosprezando-o com a expressão 'não é bonito'" (1982, p. 409). Os bons modos estão em grande parte vinculados à capacidade de domínio da palavra. A

palavra surpreendente indica a valorização de uma série de habilidades relacionadas à extensão do entendimento das palavras - do *sentido* das palavras.

A "palavra que está no ninho", que parece se referir de maneira ampla ao ato de aludir e à metáfora, consiste em uma prática linguística que aparece em grande número de situações sociais comunicativas descritas por Calame-Griaule. Evidencia-se uma regulação rigorosa do uso da palavra, e na medida em que tal uso é regulado em grande parte por estratégias que envolvem a alusão, o eufemismo, o enigma, a inversão, a substituição, expressa um rigor com *aquilo que se escuta*, e com o que se fala. Sublinhe-se que a capacidade de memória é uma habilidade importante em todas as situações citadas: "Em dogon, a memória se chama *sò náanalumu*, 'ação de rememorar as palavras'. Para os Dogon, todas as recordações são palavras" (1982, p. 541, nota 111).

Além disso, uma das características de estilo descritas por Calame-Griaule, quanto aos *élume*, é a narração "do início ao fim, sem equivocar-se nenhuma vez". Não se interrompe uma história, isto é, nem o ouvinte, e nem o locutor deve interrompê-la ou mesmo hesitar. Ao mesmo tempo, deve-se ser capaz de repetir a história escutada com a máxima precisão possível (1982, p. 544).

Também as brincadeiras entre os bairros e as brincadeiras entre as aldeias, relacionadas aos distintos modos de falar de cada uma delas - que compreendem vários níveis - implicam em habilidades de diferenciação sonora que perpassam vários aspectos. Além de conhecer bem a estrutura linguística gramatical de cada dialeto, envolve o conhecimento do vocabulário, o conhecimento de variações fonéticas, o conhecimento de expressões comumente utilizadas num determinado período de tempo, isto é, gírias que modificam-se com os anos. Participar e sair-se bem nessas brincadeiras requer habilidades em todos esses aspectos.

Os cuidados com a palavra e o apreço por uma escuta qualificada está manifesto em muitas dimensões da vida social dogon, aos quais se soma a valorização do aprendizado de outras línguas e a existência de uma casta endogâmica,¹⁹² os griots, especializados nas artes

¹⁹² A literatura sobre os griots frequentemente apresenta-os como membros de uma casta endogâmica. Não obstante, há um grande debate sobre o assunto, no qual é abundantemente referida a pesquisa de Tal Tamari (1991, "*The Development of Caste Systems in West Africa*"). Esse artigo é uma síntese da tese de doutorado de Tamari. Reproduzo aqui o primeiro parágrafo: "As 'castas', grupos endogâmicos de artesãos e músicos, são características de mais de quinze povos da África Ocidental, habitando pelo menos quatorze países. Eles são encontrados entre os Soninke, as várias populações de língua Mandinga (incluindo Bambara, Malinke e Khassonke), Wolof, Tukulor, Senufo, Minianka, Dogon, Songhay e a maioria das populações Fulani, Mourisca e Tuaregue. Eles também são encontrados entre alguns grupos Bobo, Bwa, Dan e Serer. Assim, eles são característicos da maioria dos povos do Mali, Mauritânia, Senegâmbia, norte da Guiné, Guiné-Bissau e Costa do Marfim, oeste do Níger e Burkina Faso, bem como alguns dos povos do norte dos

verbais/vocais/musicais: "Qualquer dogon, por mais dotado que esteja para declamar lemas, reconhecerá sempre a superioridade do *especialista*, cujo ofício é a 'palavra': o griot" (1982, p. 535, grifo meu).

Os aspectos da escuta salientados sublinham o *significado* daquilo que se ouve - eufemismos, brincadeiras - mas também contemplam aspectos sonoros. A palavra especializada do griot, na medida em que detém maior poder em termos de efeitos provocados no ouvinte, ilumina novamente a questão da *agência* da palavra - do que a palavra faz, de quais transformações corporais ela é capaz; esse efeito é provocado tanto pela sonoridade, quanto pelo sentido. Os muitos e variados critérios nativos de diferenciação sonora colocam em relevo a recepção das palavras no corpo, determinada pelas características da palavra ouvida. Nesse sentido, os griots gozam de uma reputação ambivalente, ora celebrados, ora temidos, o que indica o reconhecimento do poder da sua palavra.¹⁹³

A palavra é considerada como um alimento, uma forma de nutrição que pode nutrir mais ou nutrir menos, uma maneira de ingestão e consequente digestão que pode fazer bem ou fazer mal. Os cuidados com a entrada das palavras, na colocação de argolas, na limação dos dentes, na atenção ao nariz, aos ouvidos, à boca - aos orifícios do corpo que dão acesso à laringe, chamada de *plataforma de encontro*, do que entra ou sai do corpo por esses três orifícios, ficam mais claros quando atentamos para a descrição da entrada das palavras. A escuta é descrita não apenas como um fenômeno que permanece na cabeça, do ouvido para o cérebro.

A palavra penetra pelo ouvido, e os tímpanos são chamados de dentes do ouvido. Calame-Griaule chama a atenção para a relação entre boca e ouvido; na boca os dentes agarram o alimento, nos ouvidos os tímpanos agarram as palavras - e as colocam para dentro. Reputa-se à cera dos ouvidos uma propriedade lubrificante que ajuda a transportar as palavras.

Depois que entram no corpo - depois que *se escuta* -, os Dogon continuam a descrição do caminho das palavras; a escuta não se encerra nos ouvidos. A palavra vai então para a *laringe*, "onde se resfria e se condensa sob a dupla ação da saliva e do ar impulsionado pelos pulmões" (1982, p. 79-80).

Ao descrever a formação da voz, no capítulo 3, vimos que é na laringe que ocorre a transformação do vapor de água - a palavra em formação - em voz. A laringe é *plataforma de*

Camarões, leste de Gana, norte da Libéria e Serra Leoa e os tuaregues do Saara argelino" (Tamari, 1991, p. 221, grifo meu).

¹⁹³ Voltarei a falar dos griots, da ambivalência e do poder da sua palavra, na última seção deste capítulo.

encontro dos ouvidos, do nariz e da boca, e também de ambos os pulmões. É na laringe que ocorre a transformação daquilo que se escuta naquilo que Calame-Griaule chamou de "a forma original líquida" da palavra. Então, "a palavra desce pelo corpo 'pelo caminho da água que se bebe' e irriga os distintos órgãos. Produz sobre eles reações distintas, segundo sua natureza" (1982, p. 80).

Tais reações são descritas nos termos de que já falamos, e que reportam a constituição da palavra a partir dos quatro elementos (água, ar, terra, fogo), os quais esfriam ou esquentam o coração, o fígado, o baço, provocando bem-estar ou mal-estar. Os intestinos distribuem os nutrientes da palavra tal como fazem com os alimentos, e o *nama* fica armazenado nas clavículas, em forma de água.

Os maus efeitos que as palavras são capazes de provocar, enquanto transformações corporais, tal como um adoecimento, constituem a mais forte razão admitida pelos Dogon para as inúmeras regulações às quais submetem a entrada (e a saída) das palavras. A escuta configura-se então como um processo que não diz respeito fundamentalmente à mente ou ao intelecto.

Calame-Griaule descreve em nota uma situação que me parece muito significativa. Quando Blaise Calame¹⁹⁴ coloca o som de um violino europeu para os Dogon escutarem, observa

sua extrema sensibilidade **aos mais finos matizes de timbre**: por isso falam de uma nota "arranhada" (*mí kòy*) quando a nota vem acompanhada de um rápido clique da corda; de uma nota "manchada" (*sògolo*) quando há contravibrações desiguais; de uma "voz pendurada" (*mí kólo*) quando há uma má emissão com um ligeiro ruído acoplado no princípio, etc. Ora, temos que notar que essas distintas expressões são utilizadas para falar da voz humana; diz-se que a voz trêmula e surda de um ancião está "arranhada"; a "voz pendurada" refere-se a uma anomalia anatômica: a língua presa ao palato e que não permite emitir uma voz normal, etc. (1982, p. 594, nota 32, grifo meu).

Considero que o testemunho de Blaise Calame quanto à extrema sensibilidade dos Dogon aos mais finos matizes timbrísticos sugere *uma escuta excepcionalmente atenta* no que tange à diferenciação sonora, o que redundará na proliferação de distinções dos aspectos dos

¹⁹⁴ Blaise Calame foi parceiro de pesquisa de Calame-Griaule. Os dois casaram-se em 1952.

som, isto é, na existência de um leque amplo de caracterizações e classificações das vozes, dos sons, das palavras - daquilo que se escuta.¹⁹⁵

Considerando a complexidade desse aspecto do som, o timbre, pode-se estimar com mais apuro a menção à importância da *pureza do timbre* da voz que narra, feita mais acima: "A 'palavra bem clara' refere-se por sua vez à correção gramatical, à propriedade dos termos e por outro lado, à *pureza do timbre de voz* e à nitidez da narração" (1982, p. 498, grifo meu).

As qualidades requeridas para uma "palavra bem clara" implicam uma série de capacidades, que vão além de se possuir uma voz (de um indivíduo) reconhecida "de bom timbre". Não é trivial manter um timbre adequado - isto é, *claro* - durante toda a narração, e ainda manter a *nitidez* da narração - o que sugere que também se observa uma boa dicção, associada à constância de outros aspectos tais como a entonação.

Outra passagem, que aborda a tradução dos ritmos dos tambores para a linguagem verbal (tema que discuto logo abaixo) demonstra uma vez mais a valorização da sensibilidade auditiva pelos Dogon:

Forma-se uma "palavra" [isto é, uma tradução verbal para o que chamamos de som musical] a partir do momento em que haja um ritmo organizado (*bóy*). Mas nem todas as batidas regulares podem ser classificadas com este nome, como por exemplo, a trituração dos cereais. Segundo os Dogon, para que possa haver ritmo, **é necessário que "as batidas não sejam iguais", isto é, que o ouvido possa diferenciar os sons obtidos pelas batidas**. Além disso, devem ser batidas provenientes de uma superfície plana e ressoante [som claro, nítido]. Dar batidas regulares com a palma da mão significa "bater", *lága*; mas dar as mesmas batidas com a mão ligeiramente côncava para provocar uma ressonância do ar, significa *bá*, "fazer o compasso" (de um ritmo). Da mesma forma, se se bate em um prato de madeira ou uma cabaça com uma baqueta, produz-se uma ressonância; é um ritmo, *bóy* (nome de ação de *bá*) (1982, p. 584-585, grifo meu).

¹⁹⁵ Dentre os aspectos do som atribuídos a um instrumento musical pela sonologia - altura, intensidade e timbre -, a noção de timbre é a que mais se presta a variações de compreensão. Maurício Loureiro, pesquisador da Escola de Música da UFMG, chama o timbre de "conceito abstrato multidimensional" e explica que o timbre "É percebido a partir da interação de inúmeras propriedades estáticas e dinâmicas do som, agregando não apenas um conjunto extremamente complexo de atributos auditivos, mas também uma enorme gama de fatores que traduzem aspectos psicológicos e musicais. (...) Diferentemente de outros atributos do som musical, tais como altura, volume e duração, o timbre não pode ser associado a apenas uma dimensão física, não podendo ser especificado quantitativamente pelo sistema tradicional de notação musical como são o volume e a altura, descritos a partir de escalonamentos entre fraco-forte e de gamas de alturas" (Loureiro e Paula, 2006, p. 57-58).

A passagem negritada deixa claro que, para os Dogon, a diferenciação sonora do timbre - "que o ouvido possa diferenciar os sons obtidos pelas batidas" - é tão importante que, aqui, modifica a própria definição do que possa ser considerado um ritmo: para que possa haver ritmo, é necessário que "as batidas não sejam iguais" - isto é, que sejam regulares no tempo, porém, que não sejam idênticas na sonoridade, qualidade gerada pela ressonância. Assim, as batidas iguais de um metrônomo eletrônico, por exemplo, apesar de sua regularidade no tempo, não seriam consideradas um ritmo, para os Dogon: a sonoridade, que indica também um timbre levemente diferenciado em uma e outra batida, é um critério necessário para que batidas regulares possam ser consideradas um ritmo.

Instrumentos musicais falantes

Para os Dogon, em geral todos os instrumentos produzem uma "palavra" (*sò*), e os instrumentos de sopro e alguns dos tambores produzem um "canto" (*ní*). A voz dos instrumentos - de muitos deles, tais como as campânulas de ferro - necessita da lubrificação com óleo de *sá* (*Lannea acida*) para que seu "canto" exista.

Do ponto de vista musical, assim como a nasalidade está representada pela voz do *líru*, a voz mais harmoniosa é a da flauta; ao confrontá-las dizem: "o *líru* fala com o nariz; a flauta fala com a boca"; mas caso se esqueça de lubrificar a flauta (ou a trompa) com óleo de *sá*, sua voz também torna-se "podre" (1982, p. 591).

No caso da pele dos tambores, essa lubrificação é feita com uma goma preparada com óleo de *sá* e miolos de boi; caso a lubrificação não seja feita,

(...) a "voz" do tambor soa distinta e não ressoa (1982, p. 585); (...) se se apoia suavemente sobre essa goma, ao aplicá-la sobre a pele do tambor, ouve-se uma ligeira vibração da pele; isso é o que produz o "canto" (1982, p. 585, nota 9).

Como vimos, o óleo *do sangue* possui propriedades lubrificantes e nutritivas nos processos fisiológicos e, no âmbito da palavra, a quantidade de óleo que uma palavra contém define se ela é boa ou má, agradável ou desagradável, mais ou menos eficaz. Ao observar a importância do óleo lubrificante dos instrumentos para que eles produzam seus "cantos", Calame-Griaule ressalta que

O óleo é precisamente o elemento comum aos distintos instrumentos que "cantam"; mas trata-se desta vez de um corpo concreto e visível, o óleo de *sá* (*Lannea acida*) que é utilizado na sua fabricação e cujo uso justifica-se por necessidades técnicas de conservação" (1982, p. 585).

A voz dos instrumentos, criada em suas caixas de ressonância e similares que assemelham-se à laringe do corpo humano, tem sua potência diretamente ligada ao óleo, que diferentemente do invisível óleo do sangue no que tange à constituição da pessoa, é aqui um "corpo concreto e visível".¹⁹⁶ Calame-Griaule descreve em numerosos exemplos ao longo da etnografia que os instrumentos musicais têm suas partes nomeadas como se fossem partes do corpo humano, e sobretudo a boca; em suas palavras:

os distintos instrumentos estão concebidos sob um **aspecto antropomórfico** e representam, num primeiro plano simbólico, **a persona do músico**" (1982, p. 581).¹⁹⁷ A "voz" (*mí*) do instrumento expressa a "palavra" (*sò*) do músico, ao mesmo tempo que outras palavras ainda mais importantes: as de *Nommo* e dos antepassados (1982, p. 581, grifos meus).

O óleo de *sá* utilizado para a lubrificação dos instrumentos corresponde ao óleo do sangue. Correspondências diretas são afirmadas entre a fala e o discurso do instrumento e a fala e o discurso daquele que o toca. Mas a fala do instrumento expressa também a voz dos antepassados, o que nos remete ao mito, que narra o momento em que o antepassado *Binou Sérou* escuta a palavra de *Nommo*, repete-a e obtém como resposta *o eco do primeiro tambor*:

Binou Sérou possui agora a palavra; seus pulmões dilatam-se e sem compreender muito bem o que está acontecendo, repete o primeiro vocábulo: *sò*, "palavra". Um eco lhe responde: *o primeiro tambor*. Este envia de volta a palavra aos demais antepassados, cujos ouvidos e mentes abrem-se naquele momento para, por sua vez, dizerem: *sò eganu* "ouvimos (ou compreendemos) a palavra". E finalmente, *sò nu*, "falamos" (1982, p. 117, grifo meu).

¹⁹⁶ Sobre a invisibilidade do óleo do sangue, uma observação: os Dogon identificam, como "sangue branco bom", a fina capa oleosa que fica na superfície do "sangue vermelho bom" - o sangue que corre nas veias. Essa fina capa oleosa está associada ao óleo do sangue, embora não o descreva em sua totalidade. O contraste em questão, aqui, não é somente visível/ invisível, mas também material/ imaterial, e dentro/ fora.

¹⁹⁷ O termo "persona" utilizado aqui pela autora parece-nos estar plenamente em acordo com o sentido que Marcel Mauss deu a este termo no célebre texto "*Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de Eu*" (Mauss, 2003 [1938]).

A primeira resposta obtida para a primeira palavra dita por um ancestral dos Dogon foi a fala de um instrumento. Os ouvidos dos demais antepassados presentes abrem-se mediante a resposta *do tambor*. A voz dos ancestrais, ao pronunciar pela primeira vez a palavra, não difere aqui da voz dos instrumentos, ou dito de outro modo, a emissão vocal humana e a voz do *primeiro tambor* nasceram juntas. Mas note-se que, embora tenham uma origem quase simultânea, a função que a voz do tambor desempenha - em relação à primeira palavra pronunciada por *Binou Sérou* - é a função de **resposta, de eco, de ressonância**. É este eco, é esta voz - a voz do tambor - que os demais antepassados ouvem pela primeira vez, e é a esta voz que eles respondem.

A primeira mediação é feita de *Amma* a *Nommo*, ao conceder-lhe a palavra; a segunda mediação é feita de *Nommo* a *Binou Sérou*, ao revelar-lhe a palavra; a terceira mediação é feita de *Binou Sérou* ao tambor, que ecoa sua voz; e a quarta mediação é feita do tambor aos demais antepassados, que escutam e respondem ao eco, à **voz** do tambor.¹⁹⁸

O desenho do "*episódio fundamental da revelação da palavra*" mostrava as orelhas do antepassado ali representado bastante aumentadas, indicando o *eminente papel da escuta* na constituição da palavra.¹⁹⁹ Excetuando-se *Binou Sérou*, o primeiro a ouvir a palavra,²⁰⁰ aos antepassados só foi possível *escutar* a palavra por meio do eco do tambor. É como se a possibilidade mesma da escuta estivesse condicionada ao eco de uma caixa ressonância, e portanto ao fenômeno do som, da *matéria sonora: do corpo da palavra*, que é a voz. A escuta da primeira palavra ocorre por meio da voz do tambor, e nesse sentido o próprio tambor figura

¹⁹⁸ Os Dogon, assim como seus vizinhos, também reivindicam uma origem Mande, para a qual a epopéia de Sundiata é uma narrativa fundante [para Mande, consultar o Glossário]. Há um paralelo - o qual pretendo apenas indicar, nesse momento - interessante entre a passagem da narrativa Dogon citada aqui com uma interpretação particular de Moraes Farias (2004) de uma passagem da epopéia de Sundiata, o fundador do Império do Mali, que este autor considera "a narrativa sobre a origem da louvação [dos griots]". Na narrativa, antes que existisse o griot que louva um interlocutor, Sumanguru, um ferreiro rival de Sundiata que depois será por este vencido, recebia a louvação feita por um instrumento musical, o *bala* (balafon, uma espécie de xilofone). Para Moraes Farias, "O *bala* ou xilofone é, na verdade, um alter-ego do próprio Sumanguru, embora o discurso pertença ainda somente a este, que se louva a si próprio com palavras. Tudo se passa ainda dentro da primeira pessoa da gramática, contudo o instrumento musical está já lá como um Outro, mas um Outro que, mesmo não sendo humano, de alguma maneira participa da natureza de Sumanguru e compartilha o seu nome. [...] Era impossível derrotar Sumanguru: ele era invulnerável e invencível. Uma parte - talvez a parte central - do segredo do seu poder era a louvação, mas uma louvação que ele dirigia a si próprio. **Ele era o jeli [griot] de si mesmo**" (Moraes Farias, 2004, sem numeração de página, grifos meus. Palestra "*Griots, louvação oral e noção de pessoa no Sahel*", proferida na Casa das Áfricas, São Paulo, 2004).

¹⁹⁹ O desenho foi reproduzido no capítulo 3 (Figura 4).

²⁰⁰ *Binou Sérou* está associado aos sacerdotes, e tal como esses, possui maior sensibilidade/ abertura e é capaz relacionar-se/ comunicar-se com potências extra-humanas. Recordemos aqui, também, a explicação que o interlocutor *Manda* deu a Calame-Griaule referida mais acima, a respeito dessa passagem, dizendo que o *kikinu* fêmea inteligente de *Nommo* entrara no corpo de *Binou Sérou*, provocando-lhe uma "*crise*". Calame-Griaule tece relações entre esse *kikinu* e características psico-cognitivas tais como a intuição e a sensibilidade.

como um antepassado, e é ele quem media, cria ou possibilita o ato de fala. Mas será que a voz dos tambores *precede* a voz humana?

Como vimos no capítulo 3, *Nommo* revela a palavra a *Binou Sérou* enquanto tecia. A tecelagem figura a *saída da palavra*, a emissão vocal/verbal estruturada, em sua *forma humana*; ela constitui a *inteligibilidade* da palavra.²⁰¹ Enquanto imagem do dispositivo por meio do qual se dá o fenômeno da expressão humana da linguagem, a tecelagem expressa a simultaneidade do sensível e do inteligível, no que tange à constituição da linguagem, bem como a estruturação do *sistema-fala*, que consiste no processo necessariamente dual da fala/escuta.

Assim como as associações do mecanismo da palavra no corpo humano com a técnica da tecelagem permitem figurar a estrutura dual da fala/escuta, e a estrutura dual de diferenciação dos sons (tons altos e baixos, padrões musicais *tòlo* e *nà*), a voz do tambor permite figurar outra estrutura dual: a de pergunta e resposta. Não há precedência entre os termos desses pares, mas simultaneidade: pergunta e resposta, fala e escuta, tons altos e baixos, padrões musicais *tòlo* e *nà* apresentam-se necessariamente como pares.

Assim, a instauração do diálogo, da possibilidade mesma da comunicação verbal, passa pela voz dos tambores. Parece que não seria possível ouvir a palavra, a não ser pela via da ressonância do tambor. No que tange ao som da palavra, enfatiza-se a presença de uma caixa de ressonância para que seja finalmente transmitida, recebida, ouvida propriamente. A tecelagem, dispositivo de humanização da palavra, indica também a materialização da palavra.

A importância da resposta para a existência da palavra já foi colocada anteriormente: não se concebe que uma palavra sem resposta "exista". Ela deve encontrar seu destino, completar sua trajetória, deve ser confirmada, testemunhada pela presença de um interlocutor. Palavras "sem sementes" ou "sem filhos" ou "sem alimento", expressões amplamente empregadas pelos Dogon, são falas sem eco, sem repercussão, sem efeito algum no ouvinte: sem ressonância. Tais palavras não têm efeito sobre as relações, e por isso são palavras "vazias" (1982, p. 58). As funções falar-ouvir, pergunta-resposta, são instauradas como pares no mito: a palavra não existe sem resposta, e além disso, podemos acrescentar agora, não existe fora do espaço, da acústica, da propagação sonora, da ressonância, da fisicalidade, da corporeidade: o *corpo da palavra*, a voz, matéria sonora.

²⁰¹ O tópico será melhor desenvolvido no Capítulo 5.

A tecelagem descreve a saída da voz em sua forma humana. Ela é um dispositivo completo e complexo porque contém em si o modo de funcionamento do *sistema-fala*, um modo de funcionamento autossuficiente: possui uma lógica interna já em operação, é um sistema que opera sozinho, que tem uma disposição particular e ativa.²⁰² A primeira resposta foi o eco do tambor: uma ressonância no espaço, propagação da onda sonora, resposta "espontânea", ou como diríamos: *natural*, no sentido de ser própria da natureza do som.

O que parece diferir na imaginação dogon quanto ao que chamamos de materialidade sonora é o lugar que a "*natureza do som*" ocupa em uma e outra cosmologia. As diferentes maneiras de descrever os atributos dessa materialidade - os aspectos do som, como vimos na descrição das diferentes vozes/ palavras - parecem apontar para isso, na medida em que temos dificuldades em reconhecer as diferenciações que os Dogon fazem, embora seja claro para nós que elas são muitas e provavelmente em maior número do que aquelas das quais dispomos - e mais sofisticadas.

A linguagem dos instrumentos

Ao descrever os movimentos regulares e simétricos do tecelão no tear, que os Dogon chamam de *ninelemo*, citando tais movimentos como exemplo da maneira como todo conjunto de sons organizado em ritmo é passível de ser associado à linguagem verbal, Calame-Griaule observa que

Toda correlação de movimentos regulares e alternos chama-se *ninelemo*. Este termo é empregado, também, para trocar perguntas e respostas em diálogo, e para a sucessão musical das duas partes chamadas *tòlo* e *nà* (1982, p. 584, nota 7).

Mais adiante, a autora analisa rapidamente alguns ritmos tocados pelos tambores em funerais, e suas respectivas correspondências verbais, e afirma que

Essas fórmulas, aparentemente simples, fundamentam-se na realidade em noções numéricas das mais complicadas; além disso imiscuem-se de forma complexa, e tanto o *tòlo* como o *nà* vão trocando fórmulas para que sempre haja diálogo, o primeiro colocando uma pergunta ou iniciando uma frase, o segundo dando a resposta ou o final da frase. Tal noção essencial de troca, da alternância das perguntas e das respostas

²⁰² Como discutido no Capítulo 3, utilizo o termo *sistema* inspirando-me nas colocações referidas de Gregory Bateson; e conforme a discussão feita ali, pelas características dessa concepção de *sistema*, o termo *dispositivo* parece ser mais adequado caracterizar o que estou chamando de *sistema-fala*.

(*ninelemo*), portanto do diálogo, coloca, junto com a ideia da complementaridade macho/ fêmea (contraste entre o alto e o baixo, a subida e a descida, a força e a debilidade dos sons) a base do sistema musical dos Dogon. Vemos, assim, como estamos próximos do âmbito da palavra (1982, p. 589).

A *linguagem dos tambores* entre os Dogon foi abordada por Marcel Griaule em *Dieu d'eau*, onde Ogotemmêli afirma que o tambor mais importante de todos é o tambor de axila (*gombóy*), feito por *Nommo*.²⁰³ Griaule escreve que

Cada tambor tem uma voz específica. Assim, cada família recebeu uma língua própria e é isso que explica as diversas línguas de hoje. As duas primeiras famílias, estabelecidas no sul, falavam dois *toro*, bem próximos, a terceira o *mendéli*, a quarta o *sanga*, a quinta outro *toro*, a sexta o *bamba*, a sétima o *iréli*. Por fim, o oitavo recebeu uma língua compreendida em toda a falésia. - “Assim como o oitavo tambor domina todos os outros, a língua é entendida em todos os países”. Assim, os homens receberam a palavra definitiva, completa e múltipla, adequada aos novos tempos (Griaule, 1975 [1948], p. 62-63).

Ogotemmêli relaciona cada família de tambores à origem de cada uma das línguas faladas na região. Nesse sentido, os tambores relacionam-se à "voz" dos antepassados também no que tange à "voz" das *línguas*, ou seja, às suas sonoridades.

Isso nos remete à argumentação de Calame-Griaule quando ela chama de *parcelamento linguístico* o fato de que a noção de palavra dogon (*sò*) fragmenta-se em diferentes escalas: linguagem verbal, palavra, língua. Os Dogon falam de "línguas" para distinguir a língua dogon de outras línguas, como a dos seus vizinhos Peul, por exemplo, mas também para distinguir o que poderíamos chamar de dialetos e sub-dialetos que do ponto de vista da linguística classificam-se como partes da "língua dogon" - e aqui vai entre aspas para indicar a própria particularidade das classificações propostas pela *nossa* linguística. O trecho abaixo deixa isso claro:

"(...) mas dentro do grupo de que nos ocupamos, [isto é, os Dogon] a diferença existente a nível regional (aldeias, bairros) provoca uma série de dialetos e de sub-dialetos que se distinguem uns dos outros por matizes muito sutis, com os quais seus

²⁰³ Como vimos no Capítulo 3, o *gombóy* ou "tambor falante" (*talking drum*) é, dentre os tambores usados pelos Dogon, o que tem a voz mais alta; o primeiro da orquestra a tocar. É ele que protagoniza o rito no qual seu "olho" é encostado na parte fendida da língua da serpente desenhada no santuário do *bínu*, para que ela lhe transmita seu *nama*, aumentando sua voz, e que será então transmitido a toda a orquestra.

usuários sentem-se plenamente identificados. De maneira que na última fase desse **parcelamento linguístico**, a língua se funde com a palavra individual, que é o que positivamente deve fazer um indivíduo ao empregar a mesma linguagem que os demais membros de seu grupo. Os Dogon expressam-no dizendo: "Cada qual fala como lhe apraz", ou "cada qual possui sua palavra". A palavra *sò* implica todos esses matizes" (1982, p. 27, grifo meu).

O que Calame-Griaule chamou de *parcelamento linguístico*, no trecho citado, corresponde às diferentes maneiras de abordar a *linguagem*, de acordo com a observação/análise dos próprios Dogon: 1) as diferentes línguas, quando por exemplo empregam o termo *sò* (palavra) para falar da língua de seus vizinhos Peul, dentre outros povos; 2) os diferentes dialetos, ou seja, as variações da própria língua dogon;²⁰⁴ 3) os sub-dialetos, isto é, as variações que ocorrem num mesmo dialeto de aldeia para aldeia, e numa ocorrência ainda mais localizada, de bairro para bairro. A microvariação é grande e ao mesmo tempo bem discernível, em suas diferenças: o que estamos chamando de microvariação é conscienciosamente observado, analisado, comentado, teorizado e performado pelos Dogon.

Para Calame-Griaule, no que ela chama de *a última fase desse parcelamento linguístico*, a *língua se funde com a palavra individual*, visto que a "palavra individual" está implicada, desde a aprendizagem linguística, passando pelo exercício de formas diferenciadas de expressão da palavra - sejam as preces, sejam os desenhos, os jogos, os ritos, o canto ou a expressão através dos instrumentos, na observação desses códigos de comunicação oral.

Assim, quando consideramos a noção de palavra, o quadro que se tem à frente é de um *parcelamento linguístico*, uma estrutura de tipo fractal, que Calame-Griaule chamou de "fracionamento dialetal" (1982, p. 27, nota 6) - também na acepção da *palavra* enquanto *língua*²⁰⁵. Em cada ponto da escala, é possível perceber duas características importantes: o fato de que a "palavra individual" é regida por um copioso conjunto de diretrizes, e o fato de que os Dogon estão extremamente atentos e interessados aos menores detalhes, e aptos a

²⁰⁴ Não entrarei aqui nos pormenores da classificação nativa versus a classificação utilizada pelos linguistas especialistas em dogon e outras línguas africanas. Para detalhes, consultar, inicialmente, o artigo de Calame-Griaule: "*Les Dialectes Dogon*" (1956).

²⁰⁵ A característica que chamo de fractal aqui será discutida com maior detalhamento no próximo capítulo. Quando usa essa expressão, "fracionamento dialetal", a autora refere dois trabalhos seus publicados antes de *Etnologia e Linguagem*: "*Les moqueries de villages au Soudan français*" (1954b) e "*Les dialectes des Dogon*" (1956), nos quais ela analisa com detimento tais temas. Refiro-me ao fracionamento dialetal como um tipo de estrutura fractal, aqui, tendo em vista as discussões de Roy Wagner em "*A Pessoa Fractal*" (2001 [1991]), especialmente no que diz respeito àquilo que Calame-Griaule chamou de "fusão", quando diz que "na última fase desse parcelamento linguístico, a língua se funde com a palavra individual" (Calame-Griaule, 1982, p. 27).

discorrerem sobre tais detalhes - e aqui não se trata de conhecimentos especializados: a atenção à fala é generalizada.

Portanto, a partir de cada um dos pontos de vista considerados - da língua dogon em relação às línguas estrangeiras, da língua dogon em relação às suas variações dialetais, do dialeto em relação aos sub-dialetos, dos sub-dialetos em relação ao conjunto de variações praticados em aldeias e/ou bairros, e dessa perspectiva endêmica à "palavra individual" - a partir de cada um desses pontos de vista, a fala é rigorosamente regulada. Dito de outra forma, *a fala é um índice de relações*: a partir de suas regulações, descortinam-se todas as relações sociais:

O fato de deixar escapar palavras que deveriam conservar-se no fígado é uma falta muito grave para os Dogon e necessita uma reparação importante com vistas a voltar a colocar na boca as palavras que jamais deveriam ter saído dela (em nota: "guardar um segredo" diz-se "manter a palavra no fígado") (1982, p. 312).

Os instrumentos musicais *falam*, e suas falas são, também, ricas em relações, de forma análoga ao que ocorre com a *palavra* em sua acepção como *língua*, conforme dito acima, e a estrutura aí entrevista e nomeada por Calame-Griaule como *parcelamento linguístico*.

A fala dos tambores, enquanto voz dos antepassados, também descortina-se em múltiplas relações. São as vozes dos antepassados enquanto origem das línguas faladas no presente, ou dito de outra maneira, línguas verbais e linguagens de tambores compartilham a mesma origem. São as vozes dos antepassados quando executam-se os ritos de renovação das palavras desenhadas. São suas vozes quando associados às serpentes. São suas vozes quando falam pelo *Hogon*:

A "palavra de justiça de Lebé Serou" [trata-se de uma das *modalidades da palavra*] representa-se pela trompa do Hogon, *ógo búru*, instrumento de primeira importância ritual. É a voz do próprio Hogon, portanto, a da Terra; toca-se uma vez ao ano no *búlu*, e excepcionalmente para chamar a atenção de um homem que nega-se a aceitar as decisões do Hogon, transmitidas pelos sete anciãos que lhe dão assistência. O desenho tem a forma de serpente, assim como a trompa; é traçado sobre o piso do Hogon, a cada três anos, quando chega o *búlu*. Sua voz penetra pela embocadura, representada pelo rabo da serpente, e sai pela boca [em nota, a autora esclarece que trata-se de uma serpente distinta da que representa a flauta] (1982, p. 231-232).

Há portanto, em relação à voz e à palavra dos instrumentos musicais, uma série de referências que perfazem suas *falas* e uma série de relações que são atualizadas por meio de suas *falas* (ou, dependendo do instrumento, seus *cantos*). Dentre essas relações, os antepassados e/ou as "potências superiores" ocupam um lugar importante. Pode-se dizer que em cada ponto da escala, é possível falar de uma relação diferente. Se consideramos então que o parcelamento linguístico está presente na linguagem dos tambores, vemos que também a sua fala pode ser compreendida como um índice de relações - assim como a linguagem verbal.

Além disso, as vozes dos instrumentos são, em grande parte, descritas nos termos dessa possibilidade de tradução de suas linguagens - de sua "palavra" - para outros registros ou suportes (como indicado na nota final do capítulo 3, sobre a "cadeia intersemiótica"), tais como as representações gráficas, os ritos e a dança, o que denota sua capacidade de "falar", sua propriedade falante, suas *vozes*.

Palavra e música

Calame-Griaule inicia o capítulo sobre a expressão musical - o último capítulo de *Etnologia e Linguagem* - fazendo uma afirmação que ecoa na literatura que trata da musicalidade africana: a de que há "estreitos laços que unem, no pensamento dogon, a expressão verbal e a expressão musical" (1982, p. 581). Diferentes tradições musicais africanas já foram estudadas sob este prisma, e as menções a instrumentos que falam são abundantes. Proponho a seguir um breve olhar sobre esse tema na literatura etnomusicológica.

Em 1964, o etnomusicólogo Hugo Zemp afirmava em *Musiciens autochtones et griots malinké chez les Dan de Côte d'Ivoire*, que entre os Dan a música e a dança são tão estreitamente associadas que em sua língua - classificada no grupo Mande - não se distingue dança, canto e música instrumental (Zemp, 1964, p. 371).

A introdução do mesmo Hugo Zemp, no bem mais recente artigo "*Paroles de balafon*" (2004), escrito em colaboração com Sikaman Soro, reafirma o alcance da temática:

Os sistemas de substituição da música pela palavra - dentre os quais os mais conhecidos são as linguagens percutidas e de sopro - atraem há muito tempo a atenção de viajantes, exploradores, administradores coloniais, missionários, etnólogos, lingüistas e etnomusicólogos. Nesta mesma revisão (Zemp & Kaufmann 1969), citei as duas amplas categorias definidas por Stern: o "sistema de redução 1", que conserva certa semelhança com a linguagem natural, principalmente nos tons e no ritmo da enunciação; e o "ideograma lexical", que simboliza diretamente um conceito sem referência à estrutura fonêmica da linguagem. Pelo que se sabia na década de 1960, o

primeiro sistema era mais prevalente na África subsaariana e o último na Melanésia. Basicamente, essa divisão ainda se mantém. No entanto, desde então pude demonstrar que os dois sistemas podem coexistir na Melanésia, nomeadamente nos ritmos de tambor de fenda dos 'Aré 'aré das Ilhas Salomão (Zemp 1997) (Zemp e Soro, 2004, p. 313).

Hugo Zemp fala do ponto de vista do etnomusicólogo, sintetizando no início desse artigo as principais linhas do debate da área sobre os aspectos internos - os modos de expressão - dos sistemas musicais estudados em suas relações com a fala (*parole*). Zemp pontua que esse tema suscitou interesse tanto no passado como no presente, nos estudos da musicalidade do Oeste africano e alhures.

Mas a afirmação inicial de Calame-Griaule no capítulo de *Etnologia e Linguagem* dedicado à música diz respeito especificamente aos Dogon, aos estudos anteriores a 1965 que haviam tratado do assunto entre os Dogon - não necessariamente focados em questões da etnomusicologia -, e às relações entre música e linguagem que tais estudos já haviam proposto, escrevendo que "os estreitos laços que unem, no pensamento dogon, a expressão verbal e a expressão musical, já foram anteriormente explicitados" (1982, p. 581). A autora circunscreve sua posição, observando que

Certas ideias expostas neste capítulo já foram publicadas com a colaboração de Blaise Calame (1957). Limitaremos-nos tão somente a recordá-las, já que nosso estudo não se refere ao próprio sistema musical dogon, mas a suas relações com a palavra (1982, p. 579).²⁰⁶

Na passagem, a autora deixa claro que pretende situar-se à margem de uma etnomusicologia ou de uma antropologia da música, situando sua reflexão a respeito da *palavra*, objeto que se desdobra em múltiplas abordagens, mas dentre as quais ela exclui explicitamente a *abordagem etnomusicológica* das "linguagens dos tambores" *tal como era desenvolvida na época* em que *Etnologia e Linguagem* foi publicada.

Para Calame-Griaule, diferentemente das sugestões dadas por tais estudos naquela época, os Dogon não usavam os tambores para enviar mensagens à distância, tal como foi

²⁰⁶ Cabe pontuar aqui que as pesquisas de Calame-Griaule realizadas depois da publicação de *Etnologia e Linguagem* tiveram a música (em parceria com o músico Blaise Calame), e de maneira acentuada, as artes verbais (a "literatura oral") como objeto, entre os Dogon e outros povos vizinhos a eles. O tema e suas variações ocuparam a autora por longos anos. Seu último artigo publicado (2008), propõe uma metodologia de pesquisa do gestual dos narradores ("*Dites-le avec des gestes: comment étudier la gestuelle des conteurs?*").

descrito em outras situações etnográficas. O tipo de tradução da linguagem verbal para a linguagem musical dos tambores - ou para a linguagem expressa pelos desenhos - também não se apresentava por meio de fórmulas ou convenções que pudessem ser traduzidas "literalmente" (1982, p. 586). Como frisa Calame-Griaule, não se tratava de uma tradução literal tal como sugeriam os estudos etnomusicológicos sobre as linguagens de tambores daquela época.

No entanto, os estudos etnomusicológicos desenvolvidos posteriormente a respeito das linguagens de tambores ofereceram novos elementos, não se reduzindo à abordagem rejeitada pela autora de uma tradução literal entre fórmulas rítmicas/musicais e fórmulas da linguagem verbal.

No recente e já referido artigo de Hugo Zemp e Sikaman Soro (*Paroles de balafon*, 2004), os autores revisitam uma série de estudos, dentre eles *Drumming in Akan Communities* (Nketia 1963), no qual Joseph Nketia distingue três modos de tocar tambor: o modo da dança, o modo do discurso e o modo do sinal. O modo do discurso seria mais o elaborado, executado por músicos experientes (Zemp 2004, p. 326-327). Em *Masters of the Sabar - Wolof Griot percussionists of Senegal* (2007), a etnomusicóloga Patricia Tang afirma que "tocar tambor é inextricavelmente ligado à dança" (2007, p. 10), ecoando os achados de Hugo Zemp (1964). Tang também sublinha o interesse que as linguagens dos tambores suscitam, assumindo como referência o mesmo estudo citado por Hugo Zemp (2004), a respeito da distinção dos três modos de tocar tambor (Nketia, 1963):

Observa-se um considerável interesse no tópico das linguagens de tambores, "tambores falantes" e substitutos da fala na África e em outros lugares. Na África subsaariana, os trabalhos mais notáveis incluem o de Carrington (1976), Nketia (1963), Ong (1977), Locke (1990) e Agawu (2003). No estudo de Nketia sobre a percussão Akan, Nketia identifica três modos de tocar tambor, que ele chama de modo do discurso [*speech*], modo do sinal e modo da dança. Percussionistas que utilizam o modo do discurso reproduzem o mais próximo possível a fala original; aqueles que usam o modo de sinal transmitem mensagens por meio de termos mais simbólicos. Os *géwel* [griots] Wolof fazem uso de *bàkks* nos modos do discurso e do sinal. Embora os *bàkks* hoje em dia possam não ter significado em termos de palavras faladas, argumentarei que eles ganham outro nível de significado ao se tornarem significantes e marcadores da identidade de um indivíduo ou família (Tang, 2007, p. 113-114).

Nesse artigo, Patricia Tang discute a origem das frases musicais chamadas *bàkk*, cujas composições mais antigas correspondem a provérbios e outros dizeres - os *bàkks* mais

recentes estariam reduzidos a uma composição musical tal como a entendemos (composta por notas musicais). O estudo de Tang sobre os *bàkks* reporta que os griots mais velhos se referem ao processo de composição dessas complexas frases musicais sempre a partir da linguagem verbal - uma possível tradução "literal" -, enquanto os griots mais jovens reinventam tanto o modo de compor quanto a função e o significado dessas frases musicais, que constituem uma modalidade de seus repertórios tradicionais. Insinua-se a percepção de que, na atualidade, a ligação da expressão musical do *sabar* - principal instrumento (tambor) da tradição musical em questão - com a expressão verbal foi diminuída (Tang, 2007, p. 113-116).

Tal percepção refere-se ao estudo dos *bàkks* definidos como composições musicais. Os *bàkks* derivam de um estilo de poesia tradicional, chamado *taasu*. A partir de seus dados etnográficos, Patricia Tang define os *bàkks* como de três tipos: 1) baseados puramente em composições musicais; 2) baseados em palavras ditas que permanecem na memória coletiva; e 3) baseados em dizeres que teriam se perdido na memória.

No ano seguinte, essa autora dá continuidade à sua pesquisa iniciada no doutorado e publica um artigo intitulado *Rhythmic Transformations in Senegalese Sabar* (Tang, 2008) no qual discute então os dois outros tipos de *bàkks*, aqueles baseados em palavras ditas, e conclui que a dinâmica entre linguagem verbal e linguagem musical vai além da mera representação musical do discurso, isto é, vai além da possibilidade de uma *tradução literal*. Sua análise passa fundamentalmente pela investigação da criatividade e inovação envolvida na relação entre o estilo poético *taasu* e o estilo musical do *sabar*, nas maneiras inovadoras como um fecunda o outro, criando novas relações entre linguagem verbal e musical no contexto dessas tradições senegalesas.

Já a abordagem de Calame-Griaule, quando disserta sobre os laços existentes entre a expressão verbal e a expressão musical, passa fundamentalmente pela noção dogon de voz (*mí*), como meio de expressão comum aos instrumentos (que falam/ cantam), à música vocal e às expressões verbais. Essa abordagem lhe fora sugerida pelos seus dados etnográficos, aos quais ela procura se ater. Sob este prisma - a voz como produzida não exclusivamente pela emissão vocal humana, mas também pelos instrumentos - a distinção que comumente fazemos entre música vocal e música instrumental apresentaria-se menos contrastante do que em *outros contextos musicais*. Como poderíamos descrever tal distinção no contexto da música dogon, na qual os instrumentos também cantam? A distinção tomaria outro teor:

A música instrumental, seja acompanhada ou não do canto, assemelha-se exatamente ao canto e não difere dele em nada, por sua natureza. Efetivamente, **é uma "palavra"**

em seu sentido próprio, e não apenas no sentido simbólico de uma mensagem enviada por uma potência superior, já que os Dogon traduzem todas as fórmulas musicais (rítmicas ou melódicas) por fórmulas da linguagem falada (1982, p. 583, grifo meu).²⁰⁷

Assim, a música instrumental dogon, enquanto *palavra* - isto é, linguagem - não difere em nada do canto, estendendo-se à música produzida pelos instrumentos. Isso sugere que, para os Dogon, o coeficiente de significação dos códigos musicais - da música instrumental - está no mesmo nível que o coeficiente de significação do canto. O canto emprega palavras da linguagem verbal, porém "as palavras do canto são totalmente independentes daquelas atribuídas ao tambor (ainda quando amiúde refiram-se às mesmas circunstâncias)" (1982, p. 586).

Ou seja, a "palavra" (*sò*) do canto não se refere às palavras cantadas, ao que chamamos de "letra", mas aos aspectos sonoros - dentre eles, aquele conjunto de aspectos que chamamos de melodia. Dito de outra maneira, afirmar que a expressão musical é "uma palavra em seu sentido próprio" é dizer que os códigos da música instrumental têm um potencial de significação semelhante ao da semântica da linguagem verbal. Os códigos musicais podem ser traduzidos em códigos linguísticos, e portanto constituem uma linguagem análoga à linguagem verbal. Por isso se diz que o instrumento tem "voz", e "palavra"; *mas não se trata da possibilidade de uma tradução literal*. Quanto a isso, poder-se-ia dizer que o material etnográfico dogon soma-se ao material etnográfico analisado pelos etnomusicólogos citados, afastando a hipótese de que as abundantes relações entre a linguagem verbal e as linguagens musicais possam ser entendidas como um tipo de tradução literal.

Os griots: especialistas da palavra

Os griots são considerados os especialistas da palavra - e das vozes: das vocalizações humanas e das vozes dos instrumentos. Prossigo, nesta seção, indicando elementos frequentes na literatura etnomusicológica, que comunicam com dois aspectos prementes colocados pelo texto de Calame-Griaule: a linguagem que os instrumentos musicais expressam, e a noção de *nama/ nyama*.

²⁰⁷ A concepção do gradiente, que vimos (em outra nota de pé de página, *supra*) ter se constituído como uma saída metodológica para Calame-Griaule e para Anthony Seeger ao abordar os "gêneros literários" das formas/ artes verbais por eles descritas, aplica-se não apenas aos "gêneros literários", mas também aos "gêneros musicais", alterando o próprio conceito de "música".

Associa-se frequentemente aos griots a noção de *nyama*, recorrente no mundo Mande. Tal como indicado no capítulo 2, segundo Calame-Griaule (1982, p. 42, nota 13), a própria palavra *nama* em dogon foi diretamente emprestada do bambara, no qual tem essa mesma grafia (*nyama*). Essa noção é referida tanto em *Etnologia e Linguagem*, quanto na literatura antropológica africanista mais recente, que utiliza e discute exaustivamente o pertencimento - atribuído ou auto-declarado, do ponto de vista sociológico e identitário - de populações da África Ocidental ao Mande.²⁰⁸ As referências aos instrumentos falantes são numerosas na África Ocidental. Via de regra, a etnomusicologia do mundo Mande reporta os griots como os tocadores dos instrumentos que falam. Sylvain Panneton, um dos primeiros etnomusicólogos a realizar trabalho de campo em Tabatô, aldeia de griots Mandinga situada no leste da Guiné Bissau, escreveu que

Umaro Djebate dizia sempre que o *balafon* fala.²⁰⁹ Somos em crer que existem neste capítulo vários níveis de linguagem. Em certos casos há referências diretas à língua mandinga (*kasonka*), noutros trata-se de fórmulas onomatopaicas, ou ainda de referências a uma frase cantada, etc., o que faz com que a música do instrumental do balafon se torne uma verdadeira linguagem de iniciado (Panneton, 1991, p. 51).

Panneton sublinha o caráter altamente especializado do conhecimento musical dos griots. Numa etnografia mais recente realizada junto a famílias de griots da Guiné Bissau (ligados aos griots Mandinga estudados por Panneton), atualmente residentes em Portugal, Carolina Hofs os define como “detentores de um saber artístico complexo” (Hofs, 2014, p. III).

Os griots são chamados de *jeli* (pl. *jeliw*) em bambara, de *jali* em maninka ou mandinka, e ainda *didjius* em crioulo da Guiné Bissau; sua atividade é chamada *jeliya* ou *jaliya*. Segundo Graeme Counsel,

Na África Ocidental, aqueles que remontam sua ancestralidade ao Império do Mali são conhecidos em geral como "Mande", e o termo se aplica aos maiores grupos linguísticos tais como os Maninka da Guiné, os Bamana [Bambara] no Mali, e os Mandinka na Gâmbia e no Senegal (Counsel, 2006, p. 31).

²⁰⁸ Remeto novamente ao Glossário que consta no fim da tese, no qual há um verbete com maior detalhamento em relação ao Mande. Observo ainda que os griots são referidos também entre povos que não reivindicam origem ao Mande.

²⁰⁹ O balafon é um instrumento classificado pela musicologia como um xilofone.

A literatura utiliza os termos “griot” e “griotte” para diferenciar respectivamente homens e mulheres griots, porém Barbara Hoffman (2007) chama a atenção para um persistente equívoco linguístico:

Por si só, a palavra *jeli* [griot, em bambara] não tem gênero, seja formal ou semântico. Refere-se a uma posição social e a um ofício que pode ser exercido por mulheres e homens. Para especificar o gênero de um griot específico, o [seguinte] padrão de composição através da afixação de marcadores de gênero deve ser seguido: *jeli* (griot), *jelimuso* (griot feminino ou mulher griot), *jelike* (griot masculino ou homem griot) (...). Torna-se uma escolha infeliz, então, popularizar o uso de “griotte” como a tradução em inglês de *jelimuso*; é promover ainda mais a falácia de que um “griot” é sempre um homem (Hoffman, 2007, pgs. 311; 316).

De acordo com a tradição oral, a sociedade Mande era estratificada em 3 grandes grupos: os *horonw*, homens e mulheres livres, dentre eles a aristocracia guerreira (grupo que tradicionalmente patrocinava/ apadrinhava os griots), os *jonw*, escravos, e os *nyamakalaw*, traduzido como “artesãos”. Quatro grupos compunham os *nyamakalaw*: *kulew* (carpinteiros), *garankew* (coureiros), *numuw* (caçadores e ferreiros) e *jeliw* (griots) (Counsel, 2006, p. 33; Toulou, 2008, p. 25-26). Para Moraes Farias, hoje as categorizações “continuam influenciando sobre a maneira como as pessoas são vistas e informalmente classificadas” (Moraes Farias, 2004).²¹⁰

Carolina Hofs explica que

Nyama é o que define o grupo dos *nyamakalaw* como aqueles que têm poder de manipulação da força motora do universo e de transformá-la em algo material, como no caso dos ferreiros, coureiros ou carpinteiros, ou em algo imaterial, como no caso dos griots, que produzem palavras e sons (Hofs, 2014, p. 7).

Em síntese, pode-se dizer que os griots são especialistas em manipular os sons e as palavras – conservando aqui o sentido de trabalhar com as mãos, como um artesão. O griot

²¹⁰ "A prática da louvação tem sido estudada em várias culturas da África ocidental. Mas vamos hoje concentrar nossa atenção sobre culturas que se exprimem em línguas mandês. Essas culturas têm seu núcleo geográfico na região do Manden – que se estende, a montante do rio Níger, desde perto da capital da República do Mali, Bamako, até Korossa na vizinha República da Guiné-Conacri – mas se espalham por outras regiões do Mali, e da Guiné, e através de vários outros países da África ocidental" (Moraes Farias, 2004, sem numeração de página - palestra proferida na Casa das Áfricas, São Paulo [consultar referências bibliográficas]).

domina a arte da palavra; é o artista/ artesão da palavra.²¹¹ Ele conta histórias, recita genealogias, conhece o passado; a eles são atribuídos os papéis de músicos, cantores, compositores, dançarinos, poetas, historiadores, atores, animadores, oradores, genealogistas, menestréis, louvadores, contadores de histórias, conselheiros, mediadores, embaixadores.

O termo **dogon** para griot é *gogòne*: "esta palavra é o complemento do verbo *gò*, 'dançar'. Os Dogon explicam essa etimologia dizendo que o griot dança no mesmo lugar, tocando o tambor" (1982, p. 536, nota 98). A etimologia explicita a estreita associação entre tambor e dança para os Dogon, o que corrobora a literatura consultada a respeito dos griots enquanto detentores de um conhecimento especializado das artes ligadas à música.

Calame-Griaule relata que o *gogòne* comparecia a todos os casamentos, e a todas as festas e reuniões de alguma importância. Nessas ocasiões, recitava os lemas e genealogias, acompanhado de um instrumento e/ou do canto. O *gogòne* também andava a cavalo pelas aldeias fazendo elogios/ louvações e recebia dinheiro e presentes em todas essas ocasiões. O cavalo, na época em que Calame-Griaule escreveu, era propriedade rara entre os Dogon. O cavalo do *gogòne*, conta a autora, geralmente era um pagamento feito pelo *Hogon*, por ocasião da sua entronização, quando o *gogòne* recitava seus lemas. Desejava-se que peregrinasse sem cansar em seu cavalo, como o sacerdote que "treme" sem parar durante sua "crise" (1982, p. 536, nota 95), o que também nos informa sobre o estatuto especial das atividades do griot. Suas palavras, ao exaltar as façanhas dos antepassados,

animam os assistentes a comportar-se como eles; "despertam" o organismo acelerando a circulação do sangue e dando maior fluidez ao 'óleo' das articulações (1982, p. 540); (...) assim como antigamente, quando o griot arrastava os homens à guerra. Obtém-se o mesmo resultado ao declamar os lemas (1982, p. 540, nota 107).

O efeito das palavras do griot é caracterizado nos termos dessa linguagem *semio-somática* que diferencia os modos de expressão verbal sempre reportando-se à quantidade de óleo que se afirma conterem. Diz-se que "o griot possui uma palavra como um canto", uma vez que sua declamação, ao empregar subidas e descidas, assemelha-se à dinâmica musical do *tòlo* e do *nà*. Além disso, o desenho do canto e o desenho da palavra do griot são idênticos.

²¹¹ Para a perspectiva de uma transcrição diaspórica, consultar o trabalho de Toni Edson Costa Santos, "*Negros pingos nos 'is': djeli na África ocidental; griô como transcrição; e oralidade como um possível pilar da cena negra*", que reflete sobre os usos do termo griô - este autor faz uso do aportuguesamento do termo - no Brasil (Santos, 2015).

Mas sua palavra, como vimos, não é igual ao canto: ela possui água e óleo, e o canto quase não tem água, e tem mais óleo.

Tudo que se refere ao *gogòne* é diferenciado: pertence a uma casta endogâmica; tem o fígado branco, daí que está apto a fazer mediações e resolver alguns conflitos; as sementes principais de suas clavículas são diferentes, são as que tem mais óleo, por isso suas palavras tem mais óleo que as das demais pessoas. As palavras contidas em suas sementes não ficam nos narizes (gérmen) das sementes, mas na gordura do milheto, na parte interior da semente, branca e ligeiramente oleaginosa: por isso, sua palavra está mais bem nutrida (1982, p. 537).

Calame-Griaule afirma que todas as caracterizações das palavras do *gogòne* que ela pôde elencar relacionam-se com *modalidades da palavra* da série pertencente a *Nommo* (p. 538, nota 101).²¹² Isso recorda uma passagem do mito, que também sublinha e diferencia o griot das demais pessoas: quando os ancestrais da primeira arca tiveram sede, o griot tocou seu pandeiro e provocou a primeira chuva (1982, p. 536, nota 97).

O desenho do episódio fundamental da revelação da palavra traz um gancho cuja função é enganchar a chuva benéfica e introduzir nos ouvidos as palavras que ela traz consigo. Tendo sido o responsável por trazer a primeira chuva, pode-se dizer que, entre os Dogon, o griot está associado ao ato de saciar a sede de palavras, por trazer a chuva benéfica, as palavras boas: aquelas que fecundam, que fertilizam, que nutrem, que agradam.

Em relação às palavras, o mito dogon atribui então um lugar de primeira importância ao griot, no que tange à sua manifestação ou aparecimento - à sua saída: à voz, portanto - e revela também o poder que lhe é reputado por meio do seu conhecimento especializado (que chamamos de artístico, musical), quando *ao tocar o pandeiro* ele provoca a primeira chuva. Os efeitos produzidos pelas palavras do griot são explicados por meio do óleo que contêm, mas a voz dos instrumentos que ele toca também concorre para esse aumento de óleo: diz-se que o *gombóy* (tambor falante) que o acompanha em suas recitações e louvações - ou seja qual instrumento o acompanhe, o pandeiro ou outros tambores - contribuem para que suas palavras tenham ainda mais óleo e sejam então mais eficazes.

Quando disserta sobre os efeitos da música, Calame-Griaule escreve que

²¹² Para Calame-Griaule, a série pertencente a *Nommo* "representa o universo normal e equilibrado, onde todas as atividades orientam-se para a vida (...). Tudo muda quando entramos em contato com o universo das 'palavras' da Raposa (...). De fato, o mundo da Raposa é um mundo de morte, e a morte triunfa em suas 'palavras': costura dos mortos, enterro, dança das máscaras, amargura e dor e, como corolário final da série, a placenta podre que foi a primeira manifestação da morte" (1982, p. 209-210).

(...) o mesmo mecanismo correspondente à palavra, posto que **o som musical** consta dos mesmos elementos, segue a mesma trajetória e rega o organismo do assistente do mesmo modo; os quatro elementos que formam o som decompõem-se no corpo e o "alimentam"; o óleo permanece na superfície do sangue e mistura-se "ao óleo do sangue", que é de sua mesma natureza (1982, p. 595, grifo meu).

O efeito da música é mais forte que o efeito de outras manifestações da palavra. Ao ser o especialista da palavra, o griot dogon utiliza-se de todos os meios e ferramentas que possam aumentar os efeitos de sua palavra, infundir-lhes óleo, e **manipular o nama**.

Quando se fala naquilo que a palavra é capaz de fazer, os estudos etnográficos a respeito das práticas dos griots referem-se à noção de *nyama*, que parece constituir ponto de partida e ponto de chegada, apesar das dificuldades relatadas pelos pesquisadores no trato com esta noção. Carolina Hofs (2014) considera que, ao lidar com a noção de *nyama*,

Apresenta-se, aqui, um desafio metodológico, previsto por Lucy Durán (2007), que é trabalhar analiticamente sobre questões do foro do intocável e do não mensurável – como a manipulação do *nyama* na construção, não apenas de um movimento artístico e de um ofício, mas de uma história e de uma sociedade. Cantar a história ou presentificar o passado a cada apresentação e a cada música, parece ser a força motriz da arte do afro-mandinga e da *djaliá* (Hofs, 2014, p. 229-230).

Ao mesmo tempo, a noção é acionada por Hofs (2014) em momentos cruciais de suas análises:

“Ser afetado”, nas palavras de Latour (2002), “é ser alguém que afeta”, portanto, para afetar é também necessário ser afetado pelas mesmas palavras, música e emoção que se vai fazer chegar ao ouvinte. O *nyama* é a energia a ser levada em consideração aqui, como matéria criadora do fetiche, que na etimologia da palavra é fazer e falar. A sua ação é ambígua, porque é algo através do qual se fala e que fala em si mesmo. A sua presença age e traz o saber (Hofs, 2014, p. 228).

Em *Griots at war* (2000), Barbara Hoffman expõe os resultados de sua pesquisa de longa duração entre os griots *Diabate* do Mali. Em meio ao campo que realizou, Hoffman acompanhou uma importante reunião política de griots em Kita durante três dias, nos quais ela fez gravações dos acontecimentos públicos, material que, segundo seu relato, tomaram-lhe os

dez anos seguintes de trabalho, cujos resultados são apresentados no trabalho citado (Hoffman, 2000, p. 6). A noção de *nyama* protagoniza o ápice dessa reunião de griots:

Devido à sua habilidade em desprender *nyama*, os mestres griots eram temidos pelo poder de suas palavras, que é um tipo de força: não militar, nem bélica, mas ainda assim, força. O mestre griot Balla Ba Diabaté de Kela, por exemplo, ficou famoso por ter encerrado a disputa dos griots Kita pela chefia griot, em 1985, com a pronúncia de apenas três pequenas palavras - mas essas eram palavras cheias de *nyama*, e ele se tornou lendário (Hoffman 2000) (Hoffman, 2017, p. 107).

A literatura especializada contemporânea a respeito dos griots refere abundantemente a noção de *nyama*, e procura desenvolver os aspectos dos efeitos das palavras e da música mais ressaltados em cada contexto etnográfico específico.

As extensas descrições dos efeitos da palavra realizadas por Calame-Griaule para o contexto etnográfico dogon também declara, em várias de suas passagens, o grau máximo da agência e da eficácia de uma palavra em termos do conhecimento, da manipulação e do emprego do *nama*. Em *Etnologia e Linguagem* é possível compreender melhor a noção de *nama* e, em especial, estimar o que os Dogon dizem sobre sua materialização.

Porém, os efeitos da palavra podem ser desejados ou indesejados, auspiciosos ou nefastos. A ambivalência dos griots foi mencionada por Calame-Griaule, e também é amplamente referida na literatura especializada contemporânea. Thomas Hale, autor de "*Griots and Griottes: Masters of Word and Music*" (1997) faz uma pequena revisão e síntese sobre o tema no artigo "*From the Griot of Roots to the Roots of Griot: a New Look at the Origins of a Controversial African Term for Bard*" (1997), e refere ainda o importante estudo etnográfico de Barbara Hoffman:

Mas as conotações positivas associadas aos griots fora de seu continente de origem mascaram uma enorme ambivalência do termo para muitos africanos ocidentais, especialmente aqueles que vivem nas cidades da região do Sahel - Dakar, Senegal; Bamako, Mali; e Niamey, Níger. Uma razão para essa ambivalência é o medo do poder das palavras faladas ou cantadas pelos griots (Hoffman 1990, 1995) (Hale, 1997, p. 249).

No artigo "*The Song of the Griot*" (1997), Manthia Diawara relata de um ponto de vista subjetivo e afetivo uma experiência contemporânea de um encontro afetado com griots, no qual a ambivalência dos mesmos protagoniza as impressões do autor. Professor na

Universidade de Nova Iorque, escritor e cineasta nascido no Mali, nesse texto Diawara relata um encontro com o griot Toumani Diabaté, em um fast food em Bamako (capital do Mali). Como o próprio Diawara explica, dar dinheiro aos griots, demonstrando generosidade, é uma prática na cultura Mande, e na atualidade há pessoas que dão bens de maior valor, como casas e carros. Ao mesmo tempo, a controvérsia em relação à prática, e à maneira como, por vezes, os griots conseguem “arrancar” tais demonstrações de generosidade, produziram uma tensão que o conduziu à reflexão aqui parcialmente transcrita. Diawara se emociona com a música de Toumani Diabaté e as louvações de uma "*griot woman*" (assim referida no artigo, sem nome próprio) e acaba lhes dando dinheiro, e depois faz uma reflexão sobre os sentimentos que as músicas e as louvações lhe despertaram:

Apesar de nossas tentativas de acompanhar o mundo moderno, eles nos capturaram em uma narrativa de retorno, uma identificação permanente com os heróis das antigas canções griot: Sundiata, Mansa Musa e Samory Tour. Eles nos dizem para retornar ao Mande: ninguém nos conhece tão bem quanto o povo Mande; nenhum outro lugar nos acolhe tão plenamente como o Mande. Somos reis no Mande, mesmo se lavamos pratos ou limpamos banheiros em outras terras. Somos como clãs desprivilegiados quando viajamos para o exterior; os estrangeiros não têm ideia de como somos nobres, de quanta história temos. Dizemos que não importa o quão bem estejamos no exterior, pertencemos ao Mande: nossa nação é Mande. Devemos voltar para construir nossa nação; devemos retornar para reivindicar nossa herança. Nunca podemos ser filhos de outro povo. Somos filhos de nossa mãe; nós somos os filhos de Mande. Não importa quanto tempo um tronco fique na água, ele nunca será transformado em um crocodilo (Diawara, 1997, p. 26-27).

O relato de Diawara testemunha uma vez mais a eficácia e a ambiguidade da atividade dos griots. *Nama* e *nyama* falam de eficácia e de agência, são duas noções que marcam presença quando se trata de investigar *aquilo que a palavra faz/ é capaz de fazer*; em nossa imaginação conceitual, compõem uma das possibilidades de tradução antropológica para a afirmação que faz Calame-Griaule a respeito da palavra dogon: "*a palavra é como um duplo da pessoa*".

Capítulo 5 - Tradução, analogia, estilo

Introdução

Neste capítulo final, farei algumas considerações em relação à noção de palavra dogon, e em relação a algumas questões colocadas pelas práticas de tradução em antropologia.

Para isso, inicio retomando um tópico discutido no capítulo 1. Marilyn Strathern afirma, em *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*, que é o *estilo* de escrita de James Frazer que incomoda o antropólogo moderno, se referindo ao *estilo*, por vezes, no contexto dos debates que tratam da cientificidade da escrita de Frazer, e por vezes, no contexto do debate mais eloquente daquela época,²¹³ a autorreflexão da disciplina em relação ao seu fazer - a escrita -, e às condições de possibilidade desse fazer tendo em vista a produção do conhecimento antropológico. Nos termos da contribuição de Strathern, *estilo* refere-se a um conjunto de características da escrita etnográfica que a tornam *persuasiva*.

No texto "*Poder e diálogo na etnografia: a contribuição de Marcel Griaule*" (1998 [1983]), James Clifford usa o termo *estilo* na expressão "estilo de pensamento dogon", isto é, para falar a respeito de algo que chamaríamos de *episteme*, filosofia, metafísica: "*estilo de pensamento*".

São dois empregos diferentes do mesmo termo, no entanto, quando Strathern utiliza "estilo", ela o faz também a partir *do seu próprio estilo de escrita*, que tem como uma característica marcante o emprego do mesmo termo em sentidos diferentes ao longo de um mesmo texto - e nem sempre ela dá pistas explícitas para o leitor dessas sutilezas. Assim, penso que também Strathern emprega o termo "estilo", em alguns momentos em *Fora de contexto*, no sentido que Clifford o emprega explicitamente: enquanto *estilo de pensamento*.

Sirvo-me dessas ambiguidades e tensões latentes nos modos de referência ao *pensamento* para observar que, a partir de *Etnologia e Linguagem*, é factível afirmar que os Dogon expressam um *estilo de pensamento* que tem sido bastante reivindicado na escrita etnográfica contemporânea como uma espécie de paradigma adequado para denominar estilos

²¹³ *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia* foi originalmente uma conferência ministrada por Marilyn Strathern em 1986.

de pensamento nativos, notadamente, para qualificar aquele tipo de procedimento de pensamento que denominamos analogia: trata-se do estilo fractal.²¹⁴

A produção escrita e a atuação de Marcel Griaule - especialmente nos últimos anos de sua vida - compunham a busca por uma explicação metafísica do cosmos, cuja atribuição de origem ampliava-se por meio de generalizações cada vez mais amplas - de "dogon" para "sudanesa", daí para "africana", e finalmente, daí para a "civilização africana" e para o "*homme noir*":

Griaule distinguia princípios comuns subjacentes às três áreas epistemológicas africanas, e isso lhe permitia usar os Dogon e seus vizinhos como exemplos privilegiados do *homme noir* - microcosmos do pensamento, da civilização, da filosofia e da religião "africanos". Um **movimento característico**, de partes para todos, para todos mais inclusivos, era o principal modo de representação etnográfica de Griaule. **Isso espelhava os estilos de pensamento dogon e neles achava confirmação**, com suas correspondências simbólicas englobantes entre o microcosmo e o macrocosmo, o corpo e o cosmos, os detalhes do cotidiano e os padrões míticos (Clifford, 1998 [1983], p. 181, grifos meus).

As generalizações de Griaule, tanto por meio de sua escrita etnográfica quanto por meio de outras produções escritas dirigidas a um público mais amplo, tinham o objetivo de demonstrar, comprovar, estabelecer e difundir a existência de uma *metafísica africana*. No capítulo 1, discutimos brevemente a respeito de quais posturas permitiram a Marcel Griaule conectar a especificidade etnográfica dos Dogon com o problema mais geral da existência (ou não) e a demonstração de uma *metafísica africana*.

A escrita de Calame-Griaule em *Etnologia e Linguagem* aborda diferentemente essa relação que conecta uma situação etnográfica específica com um problema mais geral (a linguagem), e também coloca em curso um projeto diferente do projeto de Marcel Griaule.²¹⁵ Elegendo a palavra como questão central ou *topos dominante*, ela busca dar a conhecer o que

²¹⁴ A título de exemplo, transcrevo aqui um trecho da etnografia *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo* (2013), de Luis Cayón: "Tanto las personas como las malocas se construyen de manera análoga por medio de curaciones de sustancias similares, como los inciensos, e iguales, como la coca y el tabaco, lo cual no significa que exista una correspondencia literal entre la persona humana o el cuerpo humano y la maloca. Es solo la manera como **la lógica fractal del pensamiento makuna** va encajando las diferentes escalas a partir de principios análogos y correspondientes" (Cayón, 2013, p. 358, grifo meu). Nesse sentido, também Viveiros de Castro faz uma declaração incisiva: "Minha relação originária com a etnologia ameríndia foi decisivamente infletida por esse fenômeno de colapso generalizado das escalas cosmológicas (**o interesse contemporâneo pelos fractais não tem nada de acidental**) e essa entrada em ressonância crítica dos ritmos da natureza e da cultura, signo precursor de uma iminente megatransição de fase" (Viveiros de Castro, 2012, p. 152, grifo meu).

²¹⁵ Retomo a relação entre o pensamento nativo e o pensamento antropológico na última seção deste capítulo.

James Clifford chamou de *movimento característico* do pensamento dogon, por meio dos padrões das relações simbólicas que ela procura identificar nas ideias dos Dogon a respeito da palavra, por ela descritas e analisadas.

Tais padrões repetem-se em diferentes níveis de análise, e Calame-Griaule explicita algumas das generalizações que *os próprios Dogon faziam*. Refiro-me especialmente à reflexão meta-linguística dos Dogon apresentada em *Etnologia e Linguagem*, o *parcelamento linguístico*, tal como o discutimos no capítulo 4.

A maneira como os Dogon distinguem as línguas, dialetos ou modos de fala de um bairro ou de um indivíduo repete-se em cada um desses níveis de referência. Aqui, o que importa não são propriamente as definições de cada nível da escala (o uso da língua em cada um dos contextos citados). Definir cada nível da escala é uma questão que diz respeito mais ao problema socioantropológico de definir uma unidade de análise - seja uma etnia (os Dogon), seja um subgrupo territorial (uma aldeia), seja um grupo social (um bairro), seja um indivíduo (uma tentativa de figurar conceitualmente a noção dogon de pessoa). O que ressalto aqui, no que tange ao parcelamento linguístico, é que as relações linguísticas repetem seus padrões em cada nível da escala, isto é, *em cada ponto de referência para o campo das relações linguísticas*, vistas sob o aspecto das diferenciações de língua.

No capítulo 4, vimos que era possível considerar que o *parcelamento linguístico* estava presente *também* na linguagem dos tambores, onde cada ponto da escala traz ao primeiro plano (como uma dinâmica de figura e fundo) uma relação diferente, mas opera a partir dos mesmos padrões relacionais. Assim como a linguagem verbal - a fala -, também a linguagem musical - a fala dos instrumentos musicais - podia ser compreendida como um índice de relações.

No capítulo 2, vimos que a noção de pessoa dogon poderia ser descrita, na linguagem antropológica, como uma "*pessoa partível*", na medida em que ela possui a propriedade da divisibilidade de seus componentes, bem como a necessidade de um trabalho permanente e sempre atualizado e atualizável de fabricação do corpo para integrá-los.

Além de descrever a maneira como os Dogon priorizam a fabricação do corpo (*godu*, corpo visível) e dos componentes da pessoa *kikinu* e *nama*, vimos também como, sob vários pontos de vista, a noção de pessoa dogon tal como apresentada em *Etnologia e Linguagem* prefigura modos de descrição etnológica contemporâneos que se autointitulam como fractais (Luciani, 2001). Um dos modos de se abordar a noção de *nama* lembra uma estrutura de tipo fractal. De acordo com Germaine Dieterlen (1973), o *nama* seria uma espécie de amálgama,

composto de mais de oitenta partes, cada uma das quais podendo ser descrita como uma auto-similaridade escalar (*scaled self-similarity*; Luciani, 2001, p. 95).²¹⁶

Esse *estilo de pensamento* (Clifford, 1998 [1983]) dogon, que chamo aqui de *fractal*, evidencia-se também no pensamento cosmológico, nomeado por Calame-Griaule no trecho a seguir como "visão de mundo":

Vemos como se manifesta constantemente a orientação para uma visão antropomórfica do mundo, concebido como um gigantesco organismo humano, e em todas as suas partes como se fossem reproduções, em escala mais ou menos grande, **da mesma imagem** (1982, p. 31-32, grifo meu).

Referindo-se ao postulado de uma *metafísica africana* defendido por Marcel Griaule, Clifford fala das relações macro e microcósmicas como um englobamento cada vez maior de partes e todos. É surpreendente como Calame-Griaule descreve, no trecho acima, cada parte do cosmo como sendo uma reprodução *da mesma imagem* em diferentes escalas, uma visão holográfica e fractal do mundo. Para além da explicação mítica do cosmos generalizada para uma "metafísica africana" de Griaule,²¹⁷ a "teoria nativa da linguagem e da expressividade" (Clifford, 1998 [1983]) que a autora descreve a leva a afirmar que

²¹⁶ Conforme tentei mostrar, o *nama* pode ser descrito nos termos em que dizemos agência e/ou agenciamento: "Em seu aspecto material ou maquínico, um agenciamento não nos parece remeter a uma produção de bens, mas a um estado preciso de mistura de corpos em uma sociedade, compreendendo todas as atrações e repulsões, as simpatias e as antipatias, as alterações, as alianças, as penetrações e expansões que afetam os corpos de todos os tipos, uns em relação aos outros. Um regime alimentar, um regime sexual regulam, antes de tudo, misturas de corpos obrigatórias, necessárias ou permitidas. Até mesmo a tecnologia erra ao considerar as ferramentas nelas mesmas: estas só existem em relação às misturas que tornam possíveis ou que as tornam possíveis. O estribo engendra uma nova simbiose homem-cavalo, que engendra, ao mesmo tempo, novas armas e novos instrumentos. As ferramentas não são separáveis das simbioses ou amálgamas que definem um agenciamento maquínico Natureza-Sociedade. Pressupõem uma máquina social que as selecione e as tome em seu *phylum*: uma sociedade se define por seus amálgamas e não por suas ferramentas. E, da mesma forma, em seu aspecto coletivo ou semiótico, o agenciamento não remete a uma produtividade de linguagem, mas a regimes de signos, a uma máquina de expressão cujas variáveis determinam o uso dos elementos da língua" (Deleuze, 1995, p. 31).

²¹⁷ É importante reafirmar que Calame-Griaule não abandona os dados míticos e cosmológicos tal como traduzidos, ordenados e apresentados por Marcel Griaule e por Germaine Dieterlen. O que sublinho aqui é que, para além do pressuposto de uma generalização desses dados para uma "metafísica africana", ela faz várias pontuações ao longo de *Emologia e Linguagem* que corroboram os achados de Griaule e Dieterlen. Ao mesmo tempo, apresenta seu próprio material etnográfico que, tomado em conjunto e denominado por Clifford como "teoria nativa da linguagem e da expressividade", goza de uma razoável independência quanto aos dados griaulianos, por um lado, e de um estatuto diferenciado em relação a eles. Por outro lado, embora sua etnografia apóie-se por vezes nas narrativas míticas griaulianas, a "teoria nativa da linguagem e da expressividade" que dela se depreende constitui-se sobre dados diversificados e adquire outro estatuto. Seus enunciados a respeito da cosmologia dogon, nos quais enfatizo aqui o caráter *fractal*, exprimem esse *estilo de pensamento* a partir de outro lugar, resultante do exercício presente em toda a etnografia de pensar quaisquer que sejam os aspectos abordados a partir da questão da "palavra" (*sò*). Nesse sentido, a própria Calame-Griaule expressa-se com eloquência, em resposta ao polêmico artigo de Van Beek (1991), discutido no capítulo 1 desta tese. Ela escreve em sua réplica: "No que tange à 'palavra', uma das chaves para a visão

Por conseguinte, assim como o universo, a linguagem supõe para os Dogon toda uma gama de "signos", na qual destacam-se palavras isoladas com uma estrutura particular, e cujos elementos vão unidos em grupos, como se fossem limaduras de ferro atraídas por um ímã, influenciadas pelas diretrizes que regem seu mundo (1982, p. 35).

A descrição da maneira como os Dogon concebem as palavras isoladas com a imagem das limaduras de ferro atraídas por um ímã corresponde à maneira como é descrito o corpo visível (*godu*), enquanto um "polo de atração" (Calame-Griaule, 1982).

A imagem do ímã é trazida para descrever a *atração*, e não o ímã em si - o ímã, se estivesse presente, funcionaria como um nódulo centralizante, o que sugeriria uma estrutura vertical e arborescente, para empregar uma terminologia deleuziana. Mas a imagem do ímã não postula uma tal estrutura centralizadora, e nem estável ou cristalizada. Os elementos (no caso da linguagem, as palavras isoladas) reúnem-se e separam-se conforme a atração, sem que se possa localizar de maneira unívoca e definitiva seu local de reunião: tal como a noção de pessoa partível, ela define-se mais pela *atração* que sofrem seus diversos componentes em cada situação dada.

A teoria dogon da palavra dá a conhecer, então, um mundo concebido como um "objeto" fractal que não exprime o Uno, o Todo, ou uma suposição de totalidade. O fenômeno da linguagem - e de forma "paralela" (Calame-Griaule, 1982), isto é, *análoga*, também a noção de pessoa - é entendido por meio de um modelo fractal, onde a diferença é replicada em todos os níveis da escala. O que chamo aqui de modelo fractal diz respeito ao *funcionamento da linguagem*, aos seus padrões de constituição em constante movimento e diversificação - à atração que o ímã exerce. Trata-se de uma espécie de *modelo de compreensão*, em outras e melhores palavras, um *estilo de pensamento*. Uma visão geral sobre o fracionamento dialetal favorece a percepção das ideias de fragmentação e de escala, índices de um *estilo de pensamento* fractal, cada fragmento sendo parte de um todo cada vez mais inclusivo, mas não de maneira que o todo seja a soma de suas partes. Os Dogon concebem tudo aos pares:

O sentimento de mal estar provocado pelo ímpar parece-nos uma manifestação negativa daquela necessidade de associar os seres e as coisas em pares, necessidade que

[dogon] do mundo e do homem, encontra-se completamente negligenciada [no artigo de Van Beek], uma vez que é em *Dieu d'eau* que seu papel criativo e fecundante é trazido à luz pela primeira vez. Acredito que eu tenha confirmado as revelações de Ogotemmêli, quando abordei o estudo da 'palavra' de um ponto de vista diferente, aquele do homem e da sociedade, e demonstrei a inacreditável lógica do sistema como um todo" (Calame-Griaule, 1991, p. 576).

apontamos na noção de pessoa (ver p. 55), e que voltamos a encontrar aqui na classificação ordenada das "palavras" e seus equivalentes "horizontais", e cuja mais significativa expressão é a importância que esta cultura dá à duplicidade. O ímpar, "aquele que carece de companheiro" (*jú sele*) parece-se com o homem sem mulher; do ponto de vista da palavra, pode-se comparar ao que fala sem interlocutor, o qual é relacionado com a morte, como bem sabemos (1982, p. 211-212).

A maneira como os Dogon concebem tudo aos pares, a começar pela atribuição de um sexo feminino ou masculino a tudo quanto existe, indica por sua vez que estamos diante não de **um** modo de conceber a dualidade, mas de *vários modos de conceber* a(s) dualidade(s). Na conclusão, Calame-Griaule declara que esse "antagonismo [entre os sexos] complementar determina um conceito dualista do mundo" (1982, p. 601): o dualismo dogon seria determinado sobretudo pelo dualismo sexual (de gênero), e pela *ambiguidade* do elemento feminino, várias vezes referida na etnografia enquanto, precisamente, o foco dos esforços dos Dogon no manejo entre equilíbrio e desequilíbrio, ou ordem e desordem. Tal dualismo não redundava numa síntese final, como uma dialética de tipo hegeliano, mas em um "eterno diálogo", isto é, sem resolução.²¹⁸

No capítulo 3, vimos como o movimento helicoidal constitui uma espécie de paradigma do movimento de todo ato de criação, o modo de descrição dogon de toda criação²¹⁹ em seu movimento de atualização - um *dever natural* ou uma *physis* - que os Dogon reportam observar em muitos outros processos de vir-a-ser, processos que compreendem diferentes escalas.²²⁰

²¹⁸ Reproduzo aqui duas passagens já citadas nos capítulos anteriores: "Seja qual for a ótica sob a qual consideremos a cultura dogon, voltamos a cair, efetivamente, sobre tal antagonismo complementar que determina um conceito dualista do mundo. Encontramos em sua base a própria pessoa, homem ou mulher, tanto em sua sexualidade quanto em seu psiquismo. O que denominamos 'os polos de identificação' da pessoa [os *kikinu*], agrupam-se de dois em dois, em machos e fêmeas, e o indivíduo está dividido em duas 'metades', devendo normalmente uma delas levar a dianteira, segundo o sexo 'dominante'" (Calame-Griaule, 1982, p. 601). E ainda: "Assim, a noção fundamental da música dogon fundamenta-se na teoria da palavra e do tecido: a alternância das partes complementares do *tòlo* e do *nà* que correspondem-se e enredam-se, tecendo o ritmo e a melodia de números e de sons, tanto masculinos quanto femininos, reproduzindo na escala sonora o **eterno diálogo** do homem e da mulher" (Calame-Griaule, 1982, p. 96-97, grifo meu). Sobre o simbolismo sexual, remeto uma vez mais às observações feitas na "Notas sobre as questões de gênero em *Etnologia e Linguagem*".

²¹⁹ O esquema amplamente descrito em *Etnologia e Linguagem* das quatro fases de exteriorização/expressão de uma produção/criação denota uma lógica replicada em diferentes posições escalares - assim como o movimento helicoidal. Aqui, pode-se falar de um modelo lógico, já que há uma descrição dogon sistemática das quatro fases como um método de criação/ execução dos desenhos. Sobre as quatro fases da criação, consultar o glossário.

²²⁰ O termo *physis*, já sugerido no capítulo 3, é retomado aqui assumindo, como escreve Ugo Maia Andrade, que "fora do arco hegemônico do pensamento ocidental há, entretanto, percepções alternativas da natureza análogas à *physis*" (Andrade, 2011, p. 79).

Assim, se Marcel Griaule procurou demonstrar e comprovar uma *metafísica*, com a exposição de uma "teoria da palavra e da expressividade" Calame-Griaule apresenta uma *physis*: a formação e a saída da palavra são descritas nos mesmos termos que o vir-a-ser de toda matéria; os mesmos quatro elementos e o movimento helicoidal compõem a base das explicações dos Dogon para o mundo físico e orgânico. A teoria dogon da palavra dá a conhecer mais uma *physis* do que uma metafísica.

Nas considerações finais, abordarei a "metafísica" dogon sob outro prisma, que não o griauliano. Antes disso, resta examinar alguns enunciados de Calame-Griaule sobre o antropomorfismo dogon, e por fim considerar com mais atenção um dos componentes da pessoa e da palavra dogon, as articulações, que - para usar um eufemismo - nos ajudarão a *articular* essas questões. Para isso, retomo algumas considerações já feitas nos capítulos anteriores em relação às noções dogon de pessoa, corpo, palavra e voz.

O antropomorfismo dogon

Calame-Griaule afirma que os Dogon têm uma "visão antropomórfica do mundo", e para a autora essa é mais uma indicação do "humanismo" dogon:

A criatura humana situa-se em um universo feito à sua imagem e semelhança, cujos elementos, em sua totalidade, relacionam-se com o critério que possui de si mesma e de seus problemas; de fato a cultura dogon é "**humanismo**". O homem busca sua imagem em todos os espelhos de um universo antropomórfico, onde cada folha de erva, cada mosca, é portadora de uma "palavra". (...) Vemos como se manifesta constantemente a orientação para uma **visão antropomórfica do mundo**, concebido como um gigantesco organismo humano, e em todas as suas partes como se fossem reproduções, em escala maior ou menor, da mesma imagem (1982, p. 31-32, grifos meus).

O termo "humanismo" tal como empregado no trecho acima tem um significado particular, ele se refere precisamente àquilo que a autora chamou de "visão antropomorfa do mundo", e sobretudo, às observações e explicações dos Dogon sobre o mundo físico, material e corporal: ao conhecimento dos processos de *transformação* que podem ser observados, e de seus resultados, daquilo que tais processos *fazem sair*, daquilo que se cria, daquilo que se manifesta materialmente, daquilo que *existe: ex-sistere*, posto para fora.

Os conhecimentos dos processos e da constituição do organismo humano - corpo visível, *godu* - constituem possivelmente a analogia mais amplamente empregada pelo pensamento dogon:

As grandes leis naturais são interpretadas em função do homem; o mesmo ocorre com os menores detalhes de estrutura: uma semente tem várias partes, que os Dogon chamam de "coração" (*kíne dònno*, o interior da semente, os cotilédones), "boca" (*kène*, parte que se abre para dar passagem ao broto), "nariz" (*kínu*, a semente, sendo o nariz o órgão da respiração, e portanto, da vida), etc. A semente possui inclusive uma "palavra" simbólica, que corresponde à sua germinação: "a palavra sai pelo nariz da semente" (*sò: dène kínu digo gó:se*). **Concebida como um ser humano**, a semente é capaz de dar à luz; se diz que "a planta de milheto está grávida" (*yú: bère áy*). Este exemplo sutil mostra como funciona o **pensamento simbólico com relação à linguagem**; os termos que se aplicam às partes do corpo humano são simbolicamente correspondentes às partes da semente. O mesmo ocorre com os objetos fabricados pelo homem, cujas partes associam-se, também, às de um organismo vivo; isso não significa que tais objetos tenham vida própria, senão que ao criá-los, o homem transmite a eles sua força vital, outorgando-lhes um sentido humano nesse universo baseado no humano. (...) A distinção de "sexo" procede dessa mesma "humanização", segundo critérios de forma ou de técnica de fabricação (Calame-Griaule, 1982, p. 32-33, grifos meus).

As descrições da formação da palavra no corpo e da formação da voz, enquanto corpo da palavra, abordadas nos capítulos precedentes, constituem extensas e densas descrições do que Calame-Griaule chama no trecho acima de "pensamento simbólico com relação à linguagem".

As detalhadas descrições sobre a *anatomia*, a *morfologia* e sobre os processos *fisiológicos* corporais não devem ser consideradas aqui como diretamente traduzíveis nesses mesmos - e nossos - termos, e evidentemente, tais conhecimentos do organismo humano não são exclusividade do pensamento ou da ciência ocidental. A noção de pessoa dogon difere da noção de pessoa ocidental - do indivíduo moderno e da bipartição corpo/ mente.

O que Calame-Griaule nomeou como "antropomorfismo dogon" não se reduz ao *pensamento simbólico* identificado nas associações feitas a nível semântico. O termo "antropomorfismo" foi utilizado pela autora, em seus próprios termos, como referência de uma orientação geral da cultura dogon, como uma visão de mundo, como um "humanismo". A descrição dos componentes da pessoa, notadamente os *kikinu*, demonstra que os Dogon partem de um solo conceitual mais próximo do entendimento do corpo como um *feixe de afecções e capacidades* do que de um *organismo*.

No intuito de sublinhar esse sentido do antropomorfismo dogon - a analogia com o corpo humano enquanto modelo de entendimento cósmico - vou referi-lo, daqui pra frente,

como **corpo-morfismo**, na tentativa de indicar que esse deslocamento conceitual operado por um reposicionamento do corpo - não mais um organismo, mas um feixe de afecções e capacidades - também opera um deslocamento na compreensão daquilo que a autora nomeou como antropomorfismo.

A referência ao corpo como "um feixe de afecções e capacidades" (Viveiros de Castro, 1996, p. 128) é uma possibilidade teórica que não está circunscrita ao perspectivismo ameríndio. Faço alusão aqui a uma mobilização conceitual mais ampla, que parte da filosofia e reverbera de diferentes maneiras na teoria antropológica, bastante evidenciada nos trabalhos de Viveiros de Castro. Creio ser possível afirmar que tal possibilidade teórica foi um ponto de partida de Gilles Deleuze para muitas questões por ele pensadas, quando tomou o pensamento de Espinosa como insígnia de um movimento de fuga do pensamento cartesiano (Deleuze 2017; Oliveira 2017), mediado pelo vitalismo de Nietzsche. O que quero sublinhar aqui é que a possibilidade posta pela antropologia de tomar a noção ocidental de pessoa (o indivíduo moderno) como objeto de análise etnográfica - abrindo caminho para a elaboração de teorias etnográficas sobre diferentes concepções de pessoa - está ligada à mobilização conceitual aludida (Espinosa/ Nietzsche via Deleuze) em torno de uma reflexão sobre *o corpo*. Dissertando a respeito do pensamento ameríndio sobre o corpo, Viveiros de Castro arrisca uma generalização para a "cultura índia":

O corpo humano como viés pelo qual a cultura índia não apenas exprime a posteriori, mas imagina a priori a **experiência**. O corpo como esquema dominante, enfim (como metaesquema?), do que costuma ser chamado o "espírito" de uma cultura, o espírito dessa cultura (Viveiros de Castro, 2012b, sem numeração de página; grifo meu).

A relação entre as noções dogon de palavra e de pessoa, desenvolvida em *Etnologia e Linguagem*, demonstra fartamente que o corpo é o referente para a imaginação dogon de todo vir-a-ser, de toda a "experiência".

De fato, o corpo é um problema *para nós*. Examinar a inadequação da distinção entre percepção e intelecto proposta por Calame-Griaule no intuito de explicitar algumas diferenças entre *mí* (voz) e *sò* (palavra) foi um exercício proposto no capítulo 3 para adentrar as sutilezas das operações de tradução implicadas na investigação das noções dogon de palavra e de voz, que como vimos, colocam simultaneamente as questões sobre a noção de pessoa e de corpo, na medida em que *este é o problema que se coloca a nós*.

Mas se tentamos responder à pergunta sobre quais questões o corpo coloca *para os Dogon*, vemos que o que chamei de *corpo-morfismo* constitui um paradigma, ou uma "imaginação *a priori* da experiência"; o mundo é tomado como um corpo, em outra escala. Os Dogon referem o corpo físico e a matéria, a maneira como os corpos vêm a ser no mundo - a *physis*, "dever natural" -, fazendo referência às extensas descrições das formas, dos modos e processos do corpo humano. Trata-se, aqui, de reconhecer que não é possível uma tradução direta de tais descrições reduzindo-as a descrições *do organismo humano*, tal como dá a entender Calame-Griaule quando escreve que "Vemos como se manifesta constantemente a orientação para uma visão antropomórfica do mundo, concebido como um gigantesco *organismo humano*" (1982, p. 32, grifo meu).

O estudo de Gilles Deleuze, *L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza* (2017), apresenta uma possibilidade que nos permite deslocar o foco do conceito de corpo enquanto um organismo:

Fica claro em tudo isso que Espinosa critica não apenas os procedimentos do senso comum, mas também a tradição aristotélica. É na biologia aristotélica que surge o esforço para definir os gêneros e as espécies através de diferenças; e essas diferenças sensíveis são ainda de natureza muito variável, segundo os animais considerados. Contra essa tradição, Espinosa sugere um grande princípio: considerar as estruturas, e não mais as formas sensíveis ou as funções. Mas o que significa "estrutura"? **É um sistema de relações entre as partes de um corpo (partes que não são órgãos, mas sim os elementos anatómicos desses órgãos)**. Procuraremos saber como as relações variam em um corpo e outro; teremos o meio para determinar diretamente as semelhanças entre dois corpos, por mais distantes que estejam. A forma e a função de um órgão, em um determinado animal, dependem unicamente das relações entre partes orgânicas, ou seja, entre elementos anatómicos constantes. **No limite, a Natureza inteira é um mesmo Animal, no qual variam apenas as relações entre as partes.** O exame das diferenças sensíveis foi substituído por um exame das similitudes inteligíveis, que nos permite compreender "do interior" as semelhanças e também as diferenças entre os corpos (Deleuze, 2017, p. 192-193).

Em suma, Deleuze descreve um procedimento de pensamento que permitiria, de certo modo, unir sensível e inteligível. Pois o "exame das qualidades sensíveis" não foi excluído, ele foi substituído por um exame das similitudes inteligíveis: ocorreu então uma codificação (no reconhecimento das *estruturas*, tal como definidas na parte grifada da citação), que por

sua vez permite traduzir, isto é, reconhecer o diferente e o similar: "que nos permite compreender 'do interior' as semelhanças e também as diferenças entre os corpos".

O procedimento dogon, ao empregar a analogia com o corpo humano para tudo quanto existe e manifesta-se no mundo - que sugeri chamar de corpo-morfismo - faz uma operação equivalente, quando traduz - isto é, torna reconhecível, compreensível - as *estruturas* da *physis* nos termos de uma analogia com o corpo humano.

"No limite, a Natureza inteira é um mesmo Animal": a natureza, grafada aí com letra maiúscula, e acompanhada do adjetivo "inteira", sugere que se está a falar do conjunto da criação, dos corpos existentes, do mundo físico e corporal - a "Natureza" -, enquanto o adjetivo "inteira" indica que o enunciado é uma afirmação hipotética, abstrata, generalizante: que presume, por hipótese, que a operação de pensamento enunciada possa ser aplicável a todos os casos ("um mesmo Animal"). Há então a presunção de uma totalidade física, existente, que parece mesmo bastante próxima - ou próxima o bastante - do conceito grego de *physis*, que venho reencontrando como possivelmente apropriado para nomear o conjunto de descrições do vir-a-ser (dos corpos, das palavras, e como veremos abaixo, do "mundo") apresentado em *Etnologia e Linguagem*: não uma metafísica, como quis Marcel Griaule, mas uma *physis*.

Essa totalidade hipotética, a presunção do pensamento para tudo quanto existe, a qual se postula para que seja possível falar do mundo sensível, físico, corpóreo ou material de maneira abstrata e generalizante, parece-me que os Dogon a chamam de *áduno* (mundo): o conjunto da criação de *Amma*. O mundo (*áduno*) é descrito de forma análoga a um corpo: não a um organismo humano, a um corpo-humano, mas a um corpo-estrutura, estrutura entendida como "um sistema de relações entre as partes de um corpo (partes que não são órgãos, mas sim os elementos anatômicos desses órgãos)" (Deleuze, 2017, p. 193).

Os Dogon sugerem não um antropomorfismo analógico, mas uma analogia antropomórfica: uma maneira de pensar o mundo - por analogia - antropomorficamente. Esse *morfismo* - essa forma de pensar a Forma - não é o mesmo que está pressuposto no modelo-paradigma denominado "antropomorfismo". O *anthropos*, para os Dogon, não parece ser o mesmo *anthropos* subentendido no problemático uso do termo "humanismo" empregado por Calame-Griaule. A noção de pessoa dogon não pressupõe o corpo enquanto um corpo humano, mas enquanto um *corpo-estrutura* (Deleuze, 2017, p. 193) - noção concebida para pensar a *physis*, o vir-a-ser, o mundo manifesto - e dirige-se sempre para um conhecimento daquilo que pode acontecer: mais a ordem da ação, das agências, da eficácia, que a ordem da *representação*.

O mundo (*áduno*)

O que Calame-Griaule chamou de "orientação [dogon] para uma visão antropomórfica do mundo" - o corpo-morfismo, o mundo entendido como um corpo - nos leva a uma indagação sobre "o mundo". A palavra em dogon para "mundo" é *áduno*. As expressões no original dogon citadas pela autora que empregam este termo referem-se a narrativas míticas: o termo *áduno* é usado, por exemplo, nas expressões "arca do mundo" e "ovo do mundo" (1982, p. 111), e na expressão "testemunho da criação do mundo por *Amma*" (1982, p. 556). O termo é empregado também em outras passagens que se referem a episódios míticos.²²¹

Segundo Calame-Griaule, o termo *áduno* foi tomado de empréstimo do árabe *ad-dunya* para designar

o universo, o conjunto da criação, obra de um deus criador que atua valendo-se de sua palavra. [em nota:] É curioso verificar a sorte que essa palavra teve em dogon (assim como em muitas outras línguas); contrariamente a outros empréstimos tomados do árabe, *áduno* procede de *ad-dunya*, etimologia confirmada pela forma *tombo: ádina*. A língua dogon dispunha de outros termos à sua disposição, sobretudo *gána*, "o espaço", ou *ídubày*, "a terra" (enquanto universo dos homens) (1982, p. 31, nota 17).

O termo *áduno* refere-se então ao conjunto da criação - ao cosmo -, ao mundo, *lato sensu*, em que vivem os Dogon - tal como revela o emprego deste termo nas narrativas míticas.

Há outro uso para o termo *áduno*, que é enfatizado por Calame-Griaule: *áduno sò*, a "palavra do mundo". A expressão denota de maneira direta o *conhecimento*, o repertório da tradição oral²²² dogon, como demonstra seu emprego na frase [traduzida do dogon] abaixo, e na observação de Calame-Griaule quanto à tradução :

²²¹ Por exemplo, nas passagens seguintes, que como as anteriores, citam as falas no original dogon, e empregam o termo *áduno*: "*Amma* criou o **mundo** e colocou parte de sua força (*sème*) em cada coisa" (1982, p. 142); "o **mundo** 'propagou-se' a partir da semente de *fonio*" (1982, p. 161). No *búlu*, o primeiro sacrifício realizado é o de *Yourougou* (a Raposa), pois foi o primeiro a baixar no **mundo** (1982, p. 190). O desenho da criação do **mundo** por *Amma* é elaborado de uma vez só, pois *Amma* criou o **mundo** de uma vez, para sempre, não cabendo retoque algum (1982, p. 238). Também a seguinte passagem, embora não refira o emprego do termo dogon *áduno*: "O altar de *Amma*, que leva seu nome e é a imagem do mundo fechado, tem a forma de umbigo (...). O número 14, de *Amma*, corresponde à sobreposição das terras e dos céus que formam o universo; de acordo com o conceito dogon, existem sete em cima da terra e sete embaixo; o conjunto forma o corpo de *Amma* e a soma do **mundo**" (1982, p. 143). Essa passagem faz parte da análise de Calame-Griaule da modalidade da palavra chamada "Palavra da instalação do altar de *Amma*", e a autora afirma que o "tema geral" dessa modalidade é "*Amma*, o mundo". Todos os grifos desta nota são meus.

²²² Sigo Calame-Griaule ao empregar, aqui, a expressão "tradição oral". A expressão tem vários problemas que não serão discutidos aqui. Uma indicação interessante, *mutatis mutandi*, encontra-se em Barros (2004). Ao trazer dados que informam a baixa frequência dos Dogon ao precário sistema de saúde ao qual tinham acesso (nos anos 1990), ela afirma que "cabe ressaltar que a população de *Bandiagara* confia na medicina

"A criança é formada no útero materno junto com as histórias do mundo" (*yàma kòlone iànase, áduno sò tàmie-le bi*). Sobre *sò tàmie*, trata-se aqui do mito e da tradição oral transmitida pelos antepassados (1982, p. 246, nota 90, grifos meus).

A mãe conta histórias para a criança durante a gestação, quando ainda são bebês, e em todo o desenvolvimento da primeira fase de aprendizado da linguagem, até os quatro anos de idade. Essas *histórias do mundo* (*áduno sò*) são associadas ao pâncreas e às palavras que ali ficam guardadas, que possuem relação direta com o conhecimento intuitivo. Quando a autora, no trecho citado acima, faz referência à expressão *sò tàmie* ("palavra surpreendente", enigma), trata-se de um discurso que comunica um conhecimento profundo e não ordinário, contudo, um conhecimento que é ao mesmo tempo comum e compartilhado - e não de um conhecimento especializado, e nem de um conhecimento "místico".

Para Calame-Griaule, a "palavra do mundo" (*áduno sò*) - é o equivalente dogon para nossa noção de símbolo:

O homem busca sua imagem em todos os espelhos de um universo antropomórfico, onde cada folha de erva, cada mosca, é portadora de uma "palavra". Os Dogon chamam-na "palavra do mundo", *áduno sò*, o símbolo (1982, p. 31).

A relação que a autora sublinha, nessa passagem, com o termo *áduno*, se refere ao seu uso nas expressões *áduno ine* ("homem do mundo"), utilizada para designar o sábio, e *áduno ígi*, traduzida por Calame-Griaule como "conhecer o mundo": "enquanto dizemos 'conhecer a vida', o dogon diz 'conhecer o mundo'" (1982, p. 31). O sábio é aquele que conhece a vida, que conhece o mundo; não se distingue o sábio do erudito. Trata-se então de um especialista, daquele que detém um conhecimento mais vasto, profundo ou complexo que os demais e é reconhecido enquanto tal. Calame-Griaule afirma, adicionalmente, que o sábio é "aquele que ensina aos demais a comportar-se melhor na vida" (1982, p. 31).

A relação da "palavra do mundo" (*áduno sò*) com o conhecimento, com um *corpus* ou repertório, é clara tanto no caso do conhecimento intuitivo ou profundo, aquele advindo das "histórias do mundo" (*áduno sò*) narradas pela mãe desde a vida intrauterina e que está

tradiccionista cujos terapeutas compartilham a mesma maneira de compreensão da realidade" (Barros, 2004, p. 25, grifo meu). A autora justifica a utilização do termo dizendo que "O termo 'tradicional', além de vago, adquiriu conotações negativas, por isso vários autores africanistas têm adotado o termo 'tradiccionista'" (Barros, 2004, p. 25).

associado ao pâncreas,²²³ quanto no caso do conhecimento mais elaborado e especializado, do sábio, do especialista, do erudito.

Enfatizando o sentido do *áduno sò* enquanto conhecimento do sábio - conhecimento do mundo, do cosmo - a expressão é compreendida pela autora nos termos da suposição geral de que os Dogon atribuem significado a tudo quanto existe, e afirma que tal expressão possa ser entendida como "o símbolo". É evidente que "o mundo" oferece significação e que, como escreve textualmente Calame-Griaule, os Dogon *lêem o mundo*; assim como é evidente que *simbolizam*.

A noção de símbolo se constitui como uma espécie de panacéia teórica (meta-teórica?) para sua proposta de interpretação, que supõe um "humanismo" da cultura dogon - aquele antropomorfismo que propus chamar de *corpo-morfismo* -, e desse ponto de vista, ela afirma que

Portanto, para um espírito dogon, o mundo é como um livro cuja mensagem deve-se decifrar, "decodificar", e pressupõe para ele uma constante preocupação em ter que interpretar os signos que o circundam. Empreende seu trabalho observando detida e conscienciosamente a realidade material com a qual deseja identificar-se *para poder sobreviver*, tendo em conta todos os elementos válidos. [aqui, a autora puxa uma nota (nota 19) no intuito de exemplificar, referindo seu próprio estudo em coautoria com Dieterlen sobre a alimentação dogon:] Acerca do amplo emprego dos mais insignificantes elementos comestíveis, ver Dieterlen e Calame-Griaule, *L'alimentation Dogon* (1982, p. 31, grifo meu).

Note-se que a alimentação, o exemplo usado nesse ponto por Calame-Griaule para o que ela identifica como um ímpeto em atribuir significação a cada elemento do mundo, e como tal considerado por ela um exemplo eloquente, constitui uma justificação da ordem da "sobrevivência". Ao mesmo tempo, ela enfatiza o sentido do termo *áduno* na definição do sábio enquanto homem do mundo que conhece a vida e que ensina aos demais a comportar-se melhor. O termo denota, então, tanto o conhecimento do cosmo, da natureza (a *physis*), quanto um tipo de conhecimento ou sabedoria a que chamamos *ético*, e assim abarcaria todo o arco da significação, da mais concreta à mais abstrata, da mais empírica à mais racional - isto

²²³ Menciono novamente a associação desse tipo de conhecimento ao pâncreas para lembrar que são os próprios Dogon que caracterizam assim esse tipo de conhecimento, que Calame-Griaule *traduz* em nossos termos como aquilo que chamamos de *intuição*. Outra *tradução* possível, se pensamos em outro aspecto das "histórias do mundo" contadas pela mãe à criança durante a gestação e nas fases iniciais de aquisição da linguagem, poderia ser *pré-linguístico*: mais a sonoridade da língua, mais o ritmo das palavras, mais a voz materna do que a linguagem em significação.

é, do *nosso* ponto de vista: parece ser o que Calame-Griaule deseja expressar, que o mundo, cosmos e socius, e sejam quais forem as ideias dos Dogon a respeito do que seja o mundo, o cosmos ou o socius, tudo parece estar subsumido à *mensagem a decifrar*, um livro a ser lido.

Isso reforça a percepção de que equiparar a "palavra do mundo", *áduno sò*, à nossa noção de símbolo pode ter sido uma tentativa de encontrar uma *panacéia meta-teórica* que estivesse bem alinhada aos pressupostos teóricos nos quais movimentava-se o pensamento da autora, funcionando como uma espécie de denominador comum a todo conhecimento do mundo, uma unidade mínima da teoria do conhecimento dogon: quando trata do "conhecimento do mundo" que o sábio detém, a autora propõe *traduzir* (isto é, interpretar) a expressão *áduno sò* como se se tratasse da nossa noção de símbolo.

Dito de outra forma, da ideia de que a teoria do conhecimento (epistemologia) dogon é uma teoria da "palavra" (*sò*) enquanto conhecimento - conhecer o mundo é conhecer sua "palavra" - Calame-Griaule sugere que a teoria do conhecimento dogon estaria calcada na noção de símbolo.

Voltando às colocações feitas mais acima sobre a fractalidade enquanto um estilo de pensamento, reconhecer essa característica - considerando a hipótese de que a fractalidade seja uma característica, um estilo do pensamento dogon -, não diz respeito à "visão de mundo", que seria um "humanismo" (nos termos de Calame-Griaule), mas à lógica implícita nessa visão de mundo, melhor dizendo, ao estilo de pensamento implícito nessa visão de mundo.

Tal possibilidade de tradução antropológica perpetrada por Calame-Griaule pode ser derivada da percepção - que não surgiu nas décadas de 1970 ou 1980 - de que aos antropólogos caberia "escrever a cultura", o que implica, grosso modo, em reduzi-la à "significação". Atualmente, expoentes da chamada virada ontológica por vezes colocam suas propostas como uma possível resposta para a angústia epistemológica gerada por tais percepções e posicionamentos.

Ao nomear como "estilo de pensamento" essas características que venho buscando explicitar nas noções dogon, procuro um posicionamento próximo daquele enunciado por Gregory Bateson, na medida em que reconheço, como este último autor, uma inquietação sempre presente quando emprega-se ora um ora outro termo (ontologia e epistemologia):

É estranho referir-se constantemente à **epistemologia e à ontologia**, e incorreto sugerir que elas sejam separáveis na história natural humana. **Parece que não há uma palavra conveniente que articule os dois conceitos.** As melhores aproximações

seriam '**estrutura cognitiva**' ou '**estrutura de caráter**', mas esses termos não transmitem algo importante: um conjunto de premissas ou suposições habituais implícitas no relacionamento entre o homem e o ambiente, premissas estas que podem ser verdadeiras ou falsas. Neste ensaio, utilizarei o termo 'epistemologia' para denotar ambos os aspectos da rede de premissas que governa a adaptação (ou má adaptação) entre humano e ambiente físico. Nos termos de George Kelly, é a partir dessas regras que um indivíduo 'constrói' sua experiência. Interesse-me em especial pelo grupo de premissas sobre as quais o conceito ocidental de self foi edificado, e, inversamente, pelas premissas que corrigem alguns dos erros ocidentais mais crassos associados àquele conceito (Bateson, 2019 [1971], p. 265, grifos meus).

A definição que Bateson enuncia para epistemologia/ ontologia ("um conjunto de premissas ou suposições habituais implícitas no relacionamento entre o homem e o ambiente") ecoa aquilo que Viveiros de Castro (2012, *supra*) exprimiu como *experiência*: "O corpo humano como viés pelo qual a cultura índia não apenas exprime a posteriori, mas imagina a priori a experiência". Assim, afirmar que "conhecer o mundo é conhecer sua 'palavra'", não precisa implicar em uma redução dessa *experiência* ao domínio da significação.

Não pretendo com isso apontar um "erro de interpretação" de Calame-Griaule. Ao tomar essa etnografia como um campo, meu objetivo foi observar esse texto-campo, atentando para a escrita etnográfica e para a "efetividade do ponto de vista, a maneira como uma ideia foi implementada" (Strathern, 2014, p. 164), ou seja, as ideias utilizadas por Calame-Griaule para pensar e descrever os dilemas envolvidos na tarefa de tradução antropológica. Esse exercício permite que sejam explicitadas outras possibilidades de perspectivas, isto é, que *outros equívocos* sejam apresentados nessa paisagem conceitual, tal como propõe Viveiros de Castro (2004; 2005) em suas explanações a respeito da equivocação controlada enquanto uma teoria da tradução:

A equivocação é um conceito epistemológico que diz respeito a uma teoria da tradução, de como o antropólogo dá sentido ao material que ele está descrevendo nos termos de seu próprio aparelho conceitual, o qual deve ser afetado, deslocado e contaminado pelo aparelho conceitual alheio (Viveiros de Castro, 2014, p. 158).

Se podemos nos expressar nos termos de uma *teoria dogon da physis*, diríamos que ela é movimentada por algumas ideias que figuram um cosmo constituído de forças - a força

vital, o *nama*, e a força constrangedora, *sème* -, bem como a ideia de semente, que é uma ideia de potência, ou seja, novamente, de força. As descrições dos Dogon apontam sempre para a atualização dessas forças, para seus atos de criação. No plano da ação humana (que é descrita de forma análoga às agências não humanas, e especialmente, sobrenaturais, embora esse deslocamento no binômio natureza/cultura não seja abordado pela autora), os atos criativos são orientados para a eficácia, um valor recorrente nos regimes de produção corporal, que vejo como fundamento (meta)físico do pensamento dogon a respeito da ação humana - e nesse sentido, diríamos nos nossos termos, também uma *ética* orientada para a eficácia.

No âmbito da produção dos corpos humanos, vimos que os esforços dos Dogon voltam-se para a produção de um corpo - e de uma palavra - que sejam eficazes. A concretude do óleo da palavra e do óleo do sangue conectam as descrições dos Dogon sobre a eficácia, e fundamentalmente, a noção de *nama* - componente da palavra, componente da pessoa humana e dos extra-humanos - constitui o idioma por meio do qual é descrita e explicada a *agência*. O grau máximo da eficácia de uma palavra é determinado pelo conhecimento, pela manipulação e pelo emprego do *nama*. Temos, assim, a imagem de *um cosmo todo conectado por meio da noção de nama*, que articula forças, agência, eficácia.

A palavra, enfocada do ponto de vista das relações entre palavra e pessoa, tal como Calame-Griaule a aborda em *Etnologia e Linguagem*, é como um duplo da pessoa:

O homem manifesta sua humanidade mediante a palavra; esta o distingue do animal e do objeto inanimado. Se a palavra é inerente ao homem (efetivamente, não se pode imaginá-la sem que um suporte humano a produza), possui, também, vida própria, uma personalidade que é algo assim como um duplo da do ser humano (Calame-Griaule, 1982, p. 39).

O problema de fundo de Calame-Griaule era pensar a linguagem a partir dos Dogon, mas também, na medida em que ela discute com seus interlocutores as questões propriamente linguísticas e meta-linguísticas, *com os Dogon*.²²⁴ A autora considerava que esse problema colocava-se para os Dogon do ponto de vista das relações entre pessoa e palavra.²²⁵

²²⁴ Calame-Griaule não apenas discute com eles, isto é, por meio do procedimento por ela descrito de trabalho etnográfico com seus interlocutores através de entrevistas estimuladas, mas relata de maneira enfática a iniciativa dos próprios Dogon em colocar tais questões aos pesquisadores, por ela observada antes mesmo de definir seu programa de pesquisa, e que ajuda a defini-lo. Em campo, a etnógrafa observa novamente o interesse dos Dogon nesses assuntos, e observa também os debates que os Dogon entretinham entre si a respeito, como as discussões sobre o que a autora chamou de "etimologias populares". Além disso, é notória a centralidade da palavra no mito, esse discurso "revestido de um caráter absoluto" (Viveiros de Castro,

Observa-se que a noção de pessoa dogon é partível, compósita e "aberta ao mundo".²²⁶ A noção de palavra dogon, por sua vez, é polissêmica, multívoca, múltipla. O que poderia ser "o ponto de vista das relações entre pessoa e palavra"? Atentar para *as relações* entre pessoa e palavra é o que os Dogon parecem estar fazendo, pois a pergunta que está subsumida em suas explicações não é a pergunta cabal - e por isso mesmo, banal - que costumamos pressupor: o que é a pessoa? qual é a noção de pessoa dogon? O que é a palavra dogon?

Ao reiterar a corporeidade da pessoa, e a eficácia da palavra por meio do idioma do *nama* (agência), os Dogon manifestam uma elaboração conceitual interessada *naquilo que um corpo pode realizar* e, de forma análoga, no que pode fazer uma palavra. As perguntas que os Dogon colocam são endereçadas ao exame *do que pode o corpo da palavra, o que pode a voz, a palavra, a fala, a linguagem*.

No âmbito da produção social da pessoa, importa conhecer as condições do que a autora chamou de *contínuo intercâmbio* entre os quatro elementos, e suas diferentes combinações e condições na fabricação do corpo visível (*godu*), dos *kikinu*, do *nama* e das sementes das clavículas (o óleo do sangue e da palavra, o esfriamento que condensa e o aquecimento que põe em movimento, o movimento helicoidal). No âmbito da produção social da palavra, um cosmo todo conectado pelo *nama* (agência), resulta no emprego de esforços para a *produção de uma escuta adequada*.

Os rigores da diferenciação sonora das vozes vivas (*mí*, fala humana e fala dos instrumentos musicais) expressam uma orientação para a produção de discursos eficazes, de falas que atuam no mundo, que produzem, sustentam e mantêm relações. O trato com a

1996, p. 135). Nas considerações finais, mais abaixo, retomo a questão do "problema de fundo" de Calame-Griaule.

²²⁵ Ao descrever brevemente seus interlocutores dogon, no prefácio a *Etnologia e Linguagem*, a autora escreve a respeito de *Manda*, um sacerdote e "eminente erudito, ao mesmo tempo um sábio (o que para os Dogon significa o mesmo), [com o qual] tratamos principalmente do aspecto 'teórico' da palavra. De fato, *Manda* é o que chamaríamos em nossas sociedades, um teólogo; seu principal interesse não está no abstrato (pois o pensamento dogon sempre parte de algo concreto), mas na parte metafísica das noções. Foi ele quem nos **abriu o caminho das relações existentes entre a palavra e a pessoa**, e o grosso do quadro das correspondências [das modalidades da palavra]" (1982, p. 13).

²²⁶ Já referi no capítulo 2, mas é interessante pontuar aqui que Calame-Griaule afirma que uma das referências mais consistentes para a conformação da sua abordagem foi a leitura de *Do Kamo*, de Maurice Leenhardt - que descreve de forma pioneira uma noção de pessoa "**aberta ao mundo**". Anos mais tarde, ela publica um texto onde vai além, atribuindo a este autor uma inspiração fundamental, quanto às relações entre pessoa e palavra: "Essa concepção proeminente da linguagem, que consideramos surpreendentemente semelhante nas civilizações africanas, deve-se a Maurice Leenhardt que teve o mérito de enfatizá-la de forma pioneira. Para concluir com um testemunho pessoal, gostaria de referir a importância que a leitura de *Do kamo* teve para o meu próprio trabalho sobre a fala entre os Dogon, o que me deu a primeira intuição do que chamo hoje de etnolinguística" (Calame-Griaule, 1978, p. 44). Observo que a retomada contemporânea deste autor, e os usos que se tem feito de sua obra, constituem uma importante referência para a antropologia atual nas refigurações de noções nativas de pessoa que indicam propriedades nomeadas como compósita e partível (Léa, 2012 [1986]; Lima, 2002).

emissão vocal, a saída da voz, os cuidados com a palavra, a regulação envolvida nas trocas de palavras, na fala, os cuidados com a escuta, a valorização da escuta atenta, da diferenciação, das microvariações, das classificações - isto é, tanto dos repertórios existentes da palavra, quanto dos protocolos associados aos cuidados, mostram uma concepção da palavra na qual é importante conhecer *aquilo que a palavra faz*.

Paralela à pessoa, a palavra também é compósita, múltipla, e aberta ao mundo. Se no que tange à palavra e à pessoa o que mais importa conhecer são as relações entre elas, particularmente o modo como atuam no mundo, e a descrição dos movimentos e transformações próprios de suas relações, vamos examinar mais atentamente um dos componentes que pessoa e palavra têm em comum: as articulações, que indicam sobretudo a maneira como os Dogon falam das partes de um todo, e de como essas partes relacionam-se.

As articulações

A noção dogon traduzida por "articulação" é *digu*. Esse termo deriva de *dige*, "juntar as pontas, soldar" (1982, p. 27). As articulações são um dos componentes da pessoa, e um dos componentes da palavra. Enquanto componente *da pessoa*, as articulações compõem o corpo visível (*godu*):

O corpo humano forma um conjunto, mas diferencia-se em determinado número de partes, caracterizadas pelas articulações, cuja importância é tão sumamente substancial que a soma destas (vinte e dois) é considerada o número chave do universo, a base de todas as classificações de espécies (1982, p. 40).²²⁷

Os Dogon contam nove articulações do corpo: pés (dedos dos pés), tornozelos, joelhos, rins (região lombar), ventre (pelvis), peito (costelas), braços, pescoço, cabeça. Calame-Griaule diz que, ao contá-las, as nove partes mencionadas são tocadas por ambas as mãos, na ordem indicada, sempre de baixo pra cima, e indica que observemos a importância atribuída às pernas (1982, p. 152, nota 97).

²²⁷ Recordemos a passagem de Deleuze citada mais acima: "É na biologia aristotélica que surge o esforço para definir os gêneros e as espécies através de diferenças; e essas diferenças sensíveis são ainda de natureza muito variável, segundo os animais considerados" (Deleuze, 2017, p. 123-124). A passagem de Calame-Griaule citada, que afirma o número 22 - número das articulações do corpo humano - como base de *todas* as classificação de espécies, aponta, como bem diz a autora, para a suma importância das articulações, e mostra uma vez mais um possível aspecto do pensamento dogon que pretendo sublinhar aqui: segundo a expressão de Deleuze (*supra*), trata-se de um pensamento sobre as *similitudes inteligíveis*, e não sobre as diferenças sensíveis.

Às nove partes citadas, somam-se os dez dedos das mãos (dos quais conta-se apenas a articulação central das falanges), resultando em dezenove partes. Para chegar ao "número chave do universo", vinte e dois, soma-se a cifra do sexo masculino (três).²²⁸

A ideia de um corpo completo, a ideia do corpo enquanto um conjunto - corpo (humano) visível, *godu* - é sempre expressa como o conjunto das articulações.

A autora interpreta alguns gestos significativos referindo-se às articulações do corpo. Por exemplo, tocam-se os cotovelos em três tipos de situações: quando se sente um perigo ou ameaça; nos funerais; nos ritos de reparação de ofensas ("palavras más"). O gesto equivaleria a um pedido de proteção e/ou perdão.

A nosso entender, pressupõe também uma maneira de tranquilizar-se ao comprovar que se está realmente vivo. De fato, as articulações são o símbolo da condição humana e da vida; contêm "óleo" e são macias quando o indivíduo está vivo, mas tornam-se duras quando morre e rompem-se se se pretende dobrá-las (1982, p. 311).

Uma maneira direta de pedir perdão, conta Calame-Griaule, é segurando os joelhos da pessoa ofendida e dizendo, literalmente, "tenha paciência". Ela afirma:

Pensaremos, evidentemente, no antigo gesto de súplica, que consistia em beijar os joelhos; é muito provável que em ambos os casos tenhamos que **recorrer às articulações**, sede da força criadora do homem; sabemos que os Dogon dão graças evocando o número de articulações do corpo (p. 307, nota 77, grifo meu).

Dentre as modalidades da palavra analisadas pela autora, a palavra de número dezenove chama-se "Palavra da conta do corpo humano", e está associada às falas de agradecimentos e ao ato de dar graças - seja a pessoas, seja a divindades - por algum benefício recebido. A representação gráfica dessa modalidade da palavra, é feita no altar *da sacerdotisa de Amma*. O nome desse altar é *gúru bà ama*, que significa "Amma no ninho".²²⁹

²²⁸ A cifra do sexo masculino é três, a cifra do sexo feminino é quatro. Para "a conta do corpo humano", somam-se três (referente ao sexo; no caso, o três é a cifra do sexo masculino) às dezenove articulações descritas. Segundo Calame-Griaule, diante do seu questionamento sobre qual a razão da cifra masculina ser a cifra considerada, os Dogon disseram-lhe que "A mulher não conta porque não pode ser sacerdote totêmica". A esse respeito, o que a autora observa é que trata-se de uma instituição masculina (isto é, o culto do *bínu*, chamado na etnografia da época de "culto totêmico"), e também que "sempre que possível, o homem da sociedade dogon reafirma sua superioridade perante a mulher" (1982, p. 152, nota 98). Não obstante, a autora indica nessa mesma passagem que o leitor consulte suas análises a respeito do que ela considerou como a situação ambivalente da mulher na sociedade dogon.

²²⁹ O termo em dogon é *gúru*: ninho, núcleo, local escondido. Trata-se do mesmo termo utilizado na expressão "a palavra que está no ninho", que designa formas de linguagem tais como a metáfora.

As mulheres não podem ser sacerdotisas, porém, quando ocorre que uma mulher tenha uma "crise", o rito que se segue - todo conduzido pelo "cabeça de família" - consiste em criar no *gínna* de origem dessa mulher um altar específico: o altar da sacerdotisa de Amma. Nem todos os *gínna* possuem esse altar, apenas aqueles nos quais haja uma mulher que tenha tido "uma crise" - (que indica os indivíduos que se tornarão sacerdotes). Possuir um altar como este é considerado de bom augúrio, uma bênção para o *gínna*.

O desenho que se faz neste altar é chamado "desenho sobre o *gúru bà ama* [nome do altar] do homem em cujos ouvidos penetrou a palavra e que casou-se". Para Calame-Griaule, trata-se de uma alusão à fecundação. O desenho retrata a figura humana do homem (1982, p. 249), com suas nove articulações bem nítidas, marcadas, visíveis (Figura 6):



Figura 6

Uma outra modalidade da palavra também apresenta uma representação gráfica que explicita as articulações do corpo: o desenho da "Palavra da noite e do matrimônio" consta de duas figuras humanas, homem e mulher, "ambos despidos e com os órgãos sexuais descobertos, e com as articulações bem à vista" (1982, p. 273).

A relação desse conjunto de articulações do corpo com a fecundidade estaria evidenciada também na modalidade da palavra de número dezessete, chamada "Palavras da circuncisão e da excisão". Sabe-se que, após as operações de circuncisão e de excisão,

meninos e meninas adquirem o direito de exercer a vida sexual e de ter filhos (1982, p. 149). Calame-Griaule afirma que para os meninos, tal palavra procede das articulações e segue o "nervo do sexo". Para as meninas, essa palavra reside no útero, "leito" da futura criança. Isso nos recorda o papel do óleo das articulações na teoria da concepção dogon:

Ao passar pelas articulações, o óleo [do sangue] recebe uma matéria pegajosa e viscosa, análoga à clara de ovo; é *dí:bòro dú*, "a água que se pega abaixo" (o líquido sinovial); é ele que dá ao esperma o seu aspecto viscoso (que encontraremos novamente nas águas fetais) (1982, p. 88).

O papel das articulações do corpo está intimamente ligado, também, à descrição do processo de transformação do *nama* das boas palavras trocadas por um casal até sua participação fundamental na formação de uma criança no ventre da mãe. As boas palavras aquecem suavemente o coração, que é o guardião das sementes das clavículas. Estas despertam e colocam o *nama* em circulação. Ao invés de se transformar em palavra, o *nama* vai para as articulações junto com o óleo do sangue - que adquire aí o seu aspecto viscoso que será visto no esperma -, e das articulações segue para acumular-se nos rins. Calame-Griaule relata que os Dogon

Recorrem amiúde a uma comparação familiar, que vale muito mais que uma imagem; assim como se machucam as sementes de milho ou de *Lannea acida* para delas extrair o óleo, os nervos tiram do corpo do homem e prensam todas as palavras boas nas articulações (nexo de união dos esforços dos membros), para extrair o óleo benéfico. O *nama* destas palavras, inseparável de toda a pessoa, enrosca-se no útero e contribuirá para formar a criança (1982, p. 91).

A teoria dogon da concepção considera que o aporte de óleo do homem à relação sexual e à formação da criança é maior que o da mulher. Assim, a "Palavra da circuncisão e da excisão" associa as articulações *aos meninos*, devido ao aporte de óleo à relação sexual e ao esperma, fornecido pelas articulações.²³⁰ Os Dogon afirmam que

²³⁰ É interessante notar que, exatamente onde explicita e descreve em detalhes as explicações dos Dogon desses processos, Calame-Griaule coloca uma nota dizendo que tais explicações "*psico-fisiológicas*" que ela recolheu corroboram a explicação "*metafísica*" sobre a teoria da concepção dada por Ogotémeli a Marcel Griaule.

"O homem articulado vem do peixe; o peixe, animal aquático, vem de *Nommo*. Foi *Nommo* quem deu as articulações ao homem" (1982, p. 152; aspas do original; trata-se de uma fala literal traduzida pela autora).²³¹

Quando a jovem menina menstrua pela primeira vez, um bagre é pescado pelo seu futuro marido e oferecido a ela, em sua primeira estadia na casa das mulheres menstruadas:

Na casa das mulheres menstruadas, a jovem menina consome o peixe inteiro, incluindo a cabeça (menos as espinhas), com um prato de arroz, esse cereal que nasce na água. O peixe deve ser colocado verticalmente no seio, a cabeça tocando o útero. Ele formará assim um feto em instância, detendo as quatro almas de sexo, *ogo kikin*, da criança possível, formando dois pares de almas de sexos diferentes, duas inteligentes e duas torpes. [Germaine Dieterlen optou aqui por traduzir os *kikin* por almas]. As duas almas inteligentes serão situadas nas nadadeiras peitorais, fêmea à esquerda, macho à direita, e as duas torpes no rabo. É por isso que se diz: "o útero é como um lago. O peixe é colocado por dentro, porque o marido, ajudado por *Nommo*, colocou na água o peixe que ele pescou" (Dieterlen, 1973, p. 219).²³²

Acredita-se que o embrião humano tenha a forma de peixe, e seu desenvolvimento intrauterino consiste na *progressiva criação de articulações*, bem como na aquisição dos *kikin*, que procedem do lago pertencente à família e dos peixes que são pescados ali e oferecidos à jovem gestante. Calame-Griaule, interessada nas representações gráficas, escreve que

Segundo a teoria dogon da procriação, dentro do corpo humano existe em estado virtual os elementos de uma espécie de "esquema" da criança, que transforma-se em "desenho" no útero da mulher. Tais desenhos virtuais materializam-se em signos gráficos reais. O *yàla* representa uma criança com uma linha de pontos (tais pontos equivalem a suas "sementes" e às articulações) (1982, p. 264, grifo meu).²³³

²³¹ Ao retomar algumas passagens do "episódio mítico da revelação da palavra", Calame-Griaule escreve: "Protótipos da futura humanidade, *Nommo* e seus companheiros eram peixes. Este dado mítico corresponde à opinião dos Dogon com relação à criança em seu estado fetal (outras populações sudanesas compartilham da mesma opinião)" (1982, p. 113). Aqui, a autora puxa nota dando como referência a respeito das "outras populações sudanesas" os estudos de Marcel Griaule ("*Le rôle du silure*") e Germaine Dieterlen ("*Mythe et organisation sociale*").

²³² No texto de Germaine Dieterlen sobre a noção de pessoa dogon citado aqui ("*L'Image du corps et les composants de la personne chez le Dogon*", 1973), encontra-se uma descrição detalhada da teoria da concepção dogon, na qual o papel do peixe - e especificamente, do bagre - pode ser melhor apreciado, presente nos ritos (e evidentemente, nos mitos) relacionados à vida sexual e matrimonial desde antes do início das relações sexuais, durante a gestação e após o nascimento da criança.

²³³ Dieterlen (1973) faz referência a esse "desenho", situado entre o umbigo e a genitália, local chamado pelos Dogon de *memene* - para a mulher, o útero, e para o homem, a "*sede da semente*"; nesse local, mais

As articulações fazem-se presentes nessa que é a segunda fase do desenho, o *yála*. Recordemos a descrição dessa fase do desenho:

(...) o *yála* ou "sinal", em geral uma linha de pontos, representa os elementos do verbo ainda sem conjunção, as palavras que ainda não foram enlaçadas pelo fio do discurso e que o ato de falar agrupará em frases (1982, p. 561).

As articulações estão presentes, então, numa etapa inicial do desenho, como as primeiras diferenciações reportadas, as primeiras divisões reconhecidas no desenho. Assim como nas ideias a respeito do processo de formação do embrião humano, as articulações perfazem estruturas básicas, elementares, esquemáticas: "similitudes inteligíveis", conforme a expressão de Deleuze (*supra*).

O ato de fala é referido, em *Etnologia e Linguagem*, enquanto um processo que depende da digestão dos alimentos - e das palavras. Os intestinos repartem e enviam a todo o corpo, e *em especial às articulações*, tanto os alimentos, quanto as palavras. Consta que os intestinos, ao digerirem (sob a vigilância do pâncreas) os alimentos *e as palavras*, têm o encargo de reparti-los e enviar o mais substancioso *para as articulações*, que dão ímpeto e impulsionam o corpo, possibilitando o movimento dos membros e do conjunto corpo (1982, p. 40; 96; 223).

As palavras ouvidas também têm a participação das articulações nas descrições de seus efeitos, na medida em que provocam emoções. A alegria é descrita como uma emoção boa, que não implica na perda dos *kikinu*. Chama-se *kíne elu*, "fígado suave". Ela desperta o fígado, o coração bate suavemente, tal como um fogo que arde normal e regularmente, fazendo com que o óleo do fígado derreta e seja transportado às articulações para infundir-lhes força; as palavras pronunciadas nesse estado, por conterem mais óleo e mais água, são suaves, amáveis, serenas, alegres (*sò elu*, "palavras suaves") (1982, p. 409-410).

Uma palavra demasiado doce, assim como comer açúcar em excesso, esfria as articulações e adormece a pessoa, isto é, ela se torna débil (1982, p. 540). Em suma,

precisamente no "*olho do memene*", haveria uma imagem de uma pequena pessoa, vertical quando a pessoa encontra-se de pé. Para maiores detalhes, consultar Dieterlen 1973, p. 219. Seria interessante examinar as relações entre tais "desenhos virtuais" e "signos gráficos reais", tendo em vista a análise do signo da cabaça colocada no ventre da jovem fértil analisado por Michel Cartry (1968, "*La calabasse de l'excision en pays Gourmantché*") - que os correlaciona textualmente aos Dogon -, cujo argumento a respeito do caráter sógnico do grafismo é destacado por Els Lagrou (2011) em "*Existiria uma arte de sociedades contra o Estado?*".

Os Dogon explicam a importância que atribuem às articulações, pelo fato de que ao permitirem o movimento e o trabalho, são o signo da condição humana. Além disso, as articulações são privilégio dos vivos: os mortos estão endurecidos e já não podem dobrar os membros; suas articulações se rompem se forçadas. O jogo das articulações determina o andar de cada indivíduo, cuja observação ajuda a definir o caráter da pessoa. Finalmente, consideram que desempenha um papel importante no amor e na procriação. (Calame-Griaule, 1982, p. 41).

As articulações constituem então "o signo da condição humana", nas palavras de Calame-Griaule, exprimindo um conjunto de ideias e concepções que falam fundamentalmente do corpo, e de sua formação, antes mesmo da concepção; do desenvolvimento embrionário; de sua manutenção por meio da alimentação e da entrada de palavras, e de sua ação no mundo, por meio do movimento e do trabalho. Há uma ruptura significativa no nascimento e na morte: tanto o feto quanto o cadáver são associados ao peixe, animal não articulado. A eficácia das palavras do griot é descrita dizendo-se que elas "despertam o organismo acelerando a circulação do sangue e dando maior fluidez ao óleo das articulações" (1982, p. 540). Assim, o movimento das articulações do corpo é fundamental para quaisquer concepções de vida, de movimento, trabalho, eficácia, ação: de vitalidade.

Articulação da palavra

Ao discorrer de forma geral sobre a noção de palavra no início de *Etnologia e Linguagem*, Calame-Griaule afirma que os Dogon "não dão muita importância às frases em si, porém, concedem elevado interesse ao discurso e tomam nota das articulações (*sò digu*)" (1982, p. 27). A raiz do termo *digu* (articulação) é *dige*, que significa ligação, solda: um **contínuo**, uma união das partes sem interrupção, na expressão da autora, "sem solução de continuidade" (1982, p. 27, nota 7):

Também se fala das articulações (*digu*) da palavra, ao referir-se à coordenação das palavras entre si, assim como a consecução das ideias no raciocínio. O sábio, ao ser o homem de bem, "conhece as palavras por suas articulações" (*sò digu-le ígi vo*). [Em nota:] O mesmo se diz do músico que jamais equivoca-se ao emendar ritmos e canções em uma cerimônia (1982, p. 27).

As articulações dizem respeito ao que está sendo dito - ao *discurso* - ao constituírem a maneira como são descritas as "palavras boas", os discursos apreciados. Constituem uma

maneira de descrever o discurso considerado sábio. Referem também um critério ético (o sábio enquanto "homem de bem"), e um critério estético, um tipo de retórica, no sentido de um discurso persuasivo (e belo, agradável, correto): tanto a fala do sábio quanto a "fala" do músico (do "maestro", daquele que conduz) numa cerimônia constituem discursos avaliados na sua adequação ao contexto e apreciados quando bem feitos. Tal apreciação é feita dizendo-se que aquele que enuncia "*conhece* as palavras por suas articulações". E ainda, quando dizem que as articulações permitem conhecer o caráter da pessoa pela sua maneira de andar, critério a um só tempo ético e estético.

A noção de "articulação da palavra" (*sò digu*) desmembra-se. Refere-se à coordenação dos vocábulos entre si - e não das frases, que "não são de interesse para os Dogon". Refere-se ao discurso como um todo, isto é, ao raciocínio, à capacidade de apresentar as ideias de maneira admirável - tal como o faz um sábio (lembramos a observação de Calame-Griaule de que os Dogon não distinguem o sábio do erudito, referindo-se a ambos com os mesmos termos).²³⁴

A fala e o canto possuem vários elementos comuns. Não obstante, os tipos de fala ou discurso - fala ordinária, cantos, preces, narrativas, declamações, fala dos tambores - são distinguidos como uma graduação: trata-se de um cromatismo, tratam-se cores mais ou menos intensas, e cujas fronteiras não são claras nem estanques.²³⁵

Calame-Griaule afirma que no caso da linguagem falada, os Dogon referem-se às articulações como sendo as mesmas que definimos como articulações "lógicas e gramaticais", e completa: "ainda que eles não o expressem em sua língua" (1982, p. 582, nota 4).

Vejamos: vocábulos, discursos e articulações são objeto de atenção e interesse, porém não as frases (1982, p. 27). Em nota, a autora relata que os interlocutores dogon que sabiam escrever comparavam as articulações com a pontuação da escrita: "De fato, essas articulações são as ligeiras pausas que separam as fórmulas rítmicas" (1982, p. 538, nota 103). Quando os Dogon letrados explicaram a Calame-Griaule que as articulações da palavra eram como a pontuação da escrita, disseram também que "sem as articulações jamais se poderia tocar tambor".

²³⁴ A respeito do saber, escreve Germaine Dieterlen, ao comentar sobre o lixamento/limação dos dentes incisivos (o qual menciono no capítulo 2): "Testemunho da aquisição do saber – relacionado às **'articulações da palavra'**, ou seja, à sua riqueza e ao seu poder -, esse costume tinha também por objetivo favorecer a emissão da linguagem e a formulação do discurso" (Dieterlen, 1973, p. 228, grifo meu). Os dentes são referidos como os articuladores das palavras, na descrição da emissão vocal em sua última fase (a boca).

²³⁵ O cromatismo da classificação dogon das falas ou discursos sugere a percepção da própria linguagem como um contínuo, apontando para certa imanência do conceito dogon de palavra (*sò*).

No capítulo 4, vimos que os critérios dogon de diferenciação sonora (das *vozes*) que abarcam modos de classificação fonológica são possivelmente mais minuciosos que aqueles utilizados pela fonologia (altura, entonação, intensidade, timbre). A assertiva de que "sem as articulações jamais se poderia tocar tambor" indica que a noção de *digu* (articulação) pode então ser mais bem explicitada em suas referências relacionadas às expressões verbais/musicais que nomeamos como canto e música, nos quais *as pausas são mais bem marcadas*.²³⁶

As articulações da palavra, entendidas como pausas, constituem o principal critério de diferenciação da palavra (um discurso, uma fala, uma enunciação) num sentido muito próximo ao que vimos quanto às articulações da pessoa: no que tange à pessoa, as articulações denotam a maneira como o corpo é distinguido em partes.

Por outro lado, o significado literal de *digu*, "solda", denota a união de partes sem interrupção, indicando então que o "conjunto corpo" encontra-se unido, "soldado". Ao mesmo tempo que as articulações são um critério que diferencia as partes de um corpo, nomeiam também a união das partes. A noção de articulação descreve tanto a junção quanto a disjunção.

Diante das considerações a respeito da noção de articulação, a noção dogon de voz - *mí*, o *corpo da palavra* - tem algumas características que podem ser melhor apreciadas. A primeira característica é que tratam-se de *vozes vivas*. Isso diz respeito à sua potência e eficácia, por um lado, mas também institui a irredutibilidade *da linguagem* ao fenômeno sonoro - o som, a audição, a escuta: "uma palavra que não saiu não existe", isto é, *o ato de enunciação é condição para que uma palavra exista*.²³⁷ É preciso que a palavra saia, que haja "voz viva" (*mí*) - e que essa voz seja ouvida: fala e escuta apresentam-se necessariamente como um par. Isso coloca a perspectiva do fenômeno sonoro, situado no tempo, portador de uma duração: início e fim, *ato de enunciação*. Em um dado *ato de enunciação*, reconhecem-se *as pausas*.

²³⁶ Diz-se que a palavra do griot "é como um canto", porém, diferencia-se do canto exatamente por não possuir articulações (*digu*) e nem limites (*úlo*); trata-se de uma fala contínua, sem pausas, sem pontuação (1982, p. 540). O canto tem mais articulações que a fala ordinária porque suas pausas são mais bem marcadas. A fala do griot não possui articulações porque é uma fala sem interrupção. As articulações da palavra revelam-se na medida da clareza ou nitidez das pausas.

²³⁷ Procuo enfatizar o *ato de enunciação*, aqui, na medida em que ele constitui a manifestação do *fenômeno sonoro do corpo da palavra*. Assim, não pretendo me referir ao mesmo "objeto" que a ciência linguística refere-se quando fala em "ato de enunciação", pois a linguística pressupõe um deslocamento desse "objeto", uma abstração universalizante, que lhe permite isolar aspectos fonológicos, semânticos, pragmáticos, quando menos, em benefício da análise. Penso que os Dogon indicam que o ato de enunciação *não existe* fora do fenômeno sonoro, do *corpo da palavra*, que é um fenômeno sonoro específico: proveniente da emissão de uma *voz viva*.

Essa condição institui a ideia do contínuo sonoro, que aproxima-se da nossa noção de *discurso*, porém, trata-se aqui de um discurso específico, localizado, contextualizado: um "discurso" considerado em seu contexto de fala, inseparável da voz viva.²³⁸

Falo em contínuo sonoro considerando então o contexto de um *ato de enunciação*. Seja uma prece; seja uma narração; seja uma fala pública; seja um canto; seja a execução de uma música que denominaríamos instrumental; seja a condução de uma cerimônia, com um repertório composto por várias peças musicais e/ou cantos: a respeito de todos esses discursos ou atos de enunciação, pelo que se depreende das descrições e menções apresentadas em *Etnologia e Linguagem*, quando os Dogon os classificam e os qualificam, recorrem à noção de articulação (*digu*) para fazê-lo.²³⁹ Assim, considerado um discurso dado enquanto um *contínuo*, as *articulações* constituem o principal critério de diferenciação sonora - pois as pausas que estabelecem suas *descontinuidades* são denominadas "articulações".

Diríamos então que, no que tange à noção dogon de palavra, *sò* (em todas as acepções, isto é, o que traduzimos como "linguagem"), as *articulações* denotam as pausas (ou distinguem as partes) do ponto de vista do contínuo *sonoro*.

Tal como a pontuação define as pausas na escrita, o critério da descontinuidade - isto é, as *articulações* - não define *unidades*, tais como vocábulos ou frases, mas *blocos* diferenciados pelas pausas que a pontuação determina em um discurso dado. As partes menores desses blocos são designadas, então, não como "átomos", unidades (palavras e frases): não parece haver uma atenção a *unidades mínimas*. As frases não interessavam aos Dogon; os vocábulos em si só os interessava na medida das "etimologias populares", por eles realizadas a partir de critérios de semelhança sonora - os significados sendo observados a partir das características (semelhanças e diferenças), entre *os sons* dos vocábulos.

Isso sugere que, na reflexão metalinguística dogon, os aspectos privilegiados, os problemas que ela coloca para si mesma, estão mais rigorosamente definidos pelo fenômeno sonoro implicado na *linguagem* (*sò*).

O exercício de tradução conceitual que proponho aqui indica então que, nas relações entre linguagem, *corpo*, e *pensamento*, as perguntas que os Dogon se colocam e nas quais se

²³⁸ Dizer que a ideia do contínuo sonoro aproxima-se da nossa noção de *discurso* parece então equivocado: daí o emprego da expressão *ato de enunciação* tal como expliquei acima, com a intenção de fazer o experimento de mostrar esse equívoco de maneira *controlada*, o que me exigiu, por outro lado, empregar algumas repetições nos últimos parágrafos, procurando indicar as mudanças sutis de significado dos termos e conceitos aqui trabalhados.

²³⁹ É importante não perder de vista que as *articulações* constituem um critério distintivo não apenas na chave que estamos discutindo aqui, em um *ato de enunciação*, mas também *entre* os atos de enunciação, enquanto um critério qualitativo, uma *categoria* para falar dos modos de expressão, das qualidades de *cada tipo* de discurso: fala do griot, canto, prece, repertório musical de uma cerimônia...

detêm dizem respeito mais ao fenômeno sonoro, mais à voz (*corpo da palavra*), e a tudo aquilo que a palavra é capaz de fazer no mundo.

O exame da noção de articulação constitui um esboço inicial, que exige considerações mais detalhadas e profundas que as que apresento aqui, no sentido de explorar as contribuições que o pensamento dogon apresenta para pensar as *nossas* teorias a respeito das relações entre linguagem, corpo e pensamento, em especial, com um desenvolvimento mais robusto a respeito do *fenômeno sonoro*, do corpo da palavra, e de uma exposição cujo diálogo com as teorias e com o vocabulário próprio da linguística - e da musicologia - seja mais efetivo, e espero desenvolvê-las futuramente.

Não obstante, gostaria de retomar a relação entre a palavra (*sò*) e o *conhecimento*, por meio de uma refiguração da expressão *áduno sò* ("palavra do mundo"), à luz do que a noção de articulação sugere: uma relação com o saber que se define como uma relação com a palavra, com a linguagem. Um regime de verdade fundado no fenômeno sonoro e nas suas implicações, e não na noção de símbolo, como propôs Calame-Griaule. O estatuto "simbólico" da *linguagem*, enfatizado pela autora, consistiria então em um aspecto menos privilegiado, na reflexão dogon a respeito da *linguagem*, da palavra (*sò*).

Em suma, o *estilo de pensamento* dogon não privilegia a oposição entre o particular e o universal (e entre a unidade e a totalidade), mas antes, reconhece as escalas (fractalidade), e fundamenta-se, sobretudo, no idioma semio-somático do corpo - o corpo-morfismo (as *similitudes inteligíveis*) e no corpo da palavra (o fenômeno sonoro, a voz).

A palavra do mundo (*áduno sò*) é uma palavra corpórea, e sua expressão é descrita pelos Dogon menos pelo *símbolo*, e mais por meio das articulações: no *ato de enunciação*, e dentre os atos de enunciação (dentre as "vozes vivas", *mí*) o regime diferenciado de pausas ou intervalos da música goza de um estatuto privilegiado, enquanto *linguagem*. A qualidade das expressões - a expressividade, a eficácia - é calcada nos agenciamentos implicados em cada *ato de enunciação*: as dinâmicas determinadas pelo *nama*, pelos *kikinu*, pelo óleo do sangue e pelo óleo da palavra.

Considerações finais

Pensamento nativo x pensamento antropológico

Ao longo da tese, busquei acompanhar a investigação que Calame-Griaule faz das noções dogon. *Etnologia e Linguagem* propõe uma abordagem fundada nos desenvolvimentos da linguística, que tem por axioma geral que as estruturas da *linguagem verbal* constituem o solo fundamental de estruturas mais profundas da epistemologia - do pensamento *humano*. Quanto ao pensamento *humano*, essa premissa - a do "espírito humano universal" - não é colocada em dúvida por Calame-Griaule. O projeto específico da autora consistia em *pensar a linguagem* enquanto um fenômeno humano universal,²⁴⁰ usufruindo, para isso, do contraste com o pensamento dogon a respeito da linguagem - quer os Dogon a considerem, ou não, um fenômeno universal. Isto é, mesmo que o problema *antropológico* dos Dogon não fosse o mesmo que o problema *antropológico* do ocidente, que pensa o "humano" presumindo sua universalidade. Seu objetivo explícito era compreender a noção dogon de palavra, e seu objetivo implícito era pensar, a partir dos Dogon, o fenômeno humano universal da linguagem.

Inaugurando então o que ficou conhecido como uma abordagem *etnolinguística*, a autora dedica-se a expor ao leitor a noção dogon de palavra, bem como apresenta suas análises - seus exercícios de interpretação - do material etnográfico ao qual teve acesso. Há nessa etnografia duas realizações principais: uma, a construção de um *método de pesquisa* - etnolinguístico -, não propriamente sistematizado. Todavia, a etnografia é bastante reconhecida por essa realização, contribui para instituir esse campo de estudos, e Calame-Griaule se dedica a desenvolvê-lo e institucionalizá-lo, nos anos que se seguem à publicação.

Possivelmente, uma das razões pelas quais *Etnologia e Linguagem* não foi traduzida no Brasil é a associação dessa etnografia com os estudos da "literatura oral", das "histórias" e das formas de contar essas histórias (que foram objeto de pesquisas posteriores de Calame-Griaule). Esse tipo de abordagem teve pouco rendimento, por exemplo, na etnologia ameríndia. Por outro lado, para Éric Jolly, uma das características das análises que Calame-Griaule faz das narrativas africanas, considerando várias de suas publicações, é uma

²⁴⁰ Isto é, como parte da *natureza humana*, objeto mais comum na tradição francesa de antropologia/ ciência social - a norte-americana diria *cultura*, a britânica diria *organização social*.

inspiração lévi-straussiana (Jolly, 2015, p. 13), abordagem bastante familiar ao contexto etnográfico ameríndio (as *Mitológicas*). Deve-se observar, ainda, que as análises de Calame-Griaule tratam de narrativas diversas, e dentre elas as narrativas míticas. As classificações dessas narrativas variam de escola para escola, de autora para autora, havendo variação naquilo que se define como "mito" ou "literatura oral", em contextos e épocas diferentes. De maneira correlata, observa-se também que os etnólogos/as referem-se às narrativas com as quais trabalham como "cosmogonia", "cosmologia", "sistemas de pensamento" e "ontologia", e até mesmo, "literatura oral", "História", "filosofia". Isso ocorre também quando o etnólogo/a enfatiza reiteradamente, em sua escrita, o termo nativo para designar a narrativa que é objeto de estudo, termo este, frequentemente, traduzido como "palavra dos antigos", ou "tradição".²⁴¹

A segunda realização dessa etnografia é especificamente *etnológica*, isto é, trata-se de um estudo etnológico que tem por tema principal de investigação *a linguagem*, e para tanto, a concentração dos esforços volta-se para a descrição e a análise daquilo que os Dogon dizem, pensam e fazem em relação à *linguagem*, iniciando pela tentativa de compreender quais são suas ideias a respeito da própria linguagem - sua reflexão metalinguística, isto é, qual é a noção dogon de "palavra". Pontuo que Calame-Griaule relata que sua intenção e sua proposta foram apresentar um estudo propriamente etnológico, e não etnolinguístico.

Procurei estar atenta aos efeitos do posicionamento aludido mais acima - o pressuposto de uma *natureza humana* universal -, que podem ser decisivos na maneira como se apresentam e se interpretam as noções nativas. Esse objetivo implícito gera uma opacidade que incide nos conceitos nativos, e cujos equívocos - dentre equívocos produtivos e improdutivos - multiplicam-se na medida em que multiplicam-se as operações de tradução necessárias: linguística, etnográfica, conceitual. Essas são, aproximadamente, as três dimensões principais nas quais se faz necessária a *tradução*.

Para adentrar o mundo dogon a partir de *Etnologia e Linguagem*, foi determinante que eu tenha procurado seguir algumas pistas indicadas pelos desenvolvimentos mais recentes da teoria antropológica, alinhados à virada ontológica na antropologia, que se apresenta como

²⁴¹ A questão tem longo alcance e não será desenvolvida aqui, a não ser por meio das indicações que já fiz ao longo da tese, que me proporcionou elementos para tratá-la futuramente. Recentemente, nota-se que em geral os etnólogos/as optam por dar uma resposta a essa questão adotando plenamente e caracterizando a terminologia nativa. Calame-Griaule manifesta-se da seguinte maneira: "É verdade que o mito dogon, tal como aparece em *A Raposa Pálida*, não constitui um único texto e é claro, não poderia ser recitado do início ao fim. Ele nunca foi apresentado como nada além de uma reconstrução baseada em um enorme corpo de comentários, inclusive variantes (versões), cujas contradições são apenas aparentes. Para os Dogon, sempre há diferentes maneiras de dizer as coisas. Muitos textos da literatura oral constituem versões recriadas de passagens de um mito. O que temos aqui são narrativas míticas que tomam a forma de contos mas **são apresentadas como 'palavras antigas', isto é, mitos**" (Calame-Griaule, 1991, p. 576, grifo meu).

uma possível resposta para a angústia epistemológica da década de 1980, daqueles que “escreveriam a cultura”, abordagem que resultava em uma redução da cultura à explicitação dos seus significados.²⁴² Essa é uma dimensão mais ligada à tradução *etnográfica*.

A virada ontológica oferece elementos para repensar também a dimensão da tradução *conceitual*, na medida em que preconiza maneiras de descrever e interpretar os modos de vida não ocidentais com maior *hesitação* (Stengers, 2018 [2007]) em relação, fundamentalmente, à partição natureza/ cultura. Quando expõe a noção dogon de voz (*mí*), a distinção analítica de Calame-Griaule entre o "critério da harmonia" (percepção) e o "critério do significado" (intelecto) deriva uma série de opacidades as quais busquei examinar, que mostram que a teoria da palavra dogon dá a conhecer uma epistemologia atenta ao fenômeno sonoro enquanto fonte de conhecimento, e que não opera por meio da distinção sensível/ inteligível, pelo menos não como um dos aspectos privilegiados pelo pensamento dogon.

Quando a criança dogon nasce, não se diz que sua mãe "deu à luz": se diz que houve uma *explosão de voz*. Do meio aquático e silencioso, a criança passa ao meio aéreo e ruidoso. Não se fala de luz e sombra. O fenômeno sonoro é enfatizado. Observo que este é um motivo caro aos Dogon: a indagação a respeito daquilo que "sai", que é uma indagação a respeito de *limites* - o dentro e o fora, a potência e o ato, o virtual e o atual -, aparentemente é uma questão que os Dogon colocam a si mesmos, não obstante o desgaste da mesma na contemporaneidade (cf. Viveiros de Castro, 2002, p. 121-122).

Na narrativa mítica, *Nommo* revela a palavra a *Binou Sérou* enquanto tecia. A tecelagem figura a *saída da palavra*, a emissão vocal/verbal estruturada, em sua *forma humana*; ela constitui a inteligibilidade da palavra. Enquanto imagem do dispositivo por meio do qual se dá o fenômeno da expressão humana da linguagem, a tecelagem denota a simultaneidade do sensível e do inteligível, no que tange à constituição da linguagem, bem como a estruturação do *sistema-fala*, que consiste na estrutura dual da fala/escuta. A tecelagem (o *sistema-fala*) mostra que a inteligibilidade da linguagem verbal articulada é simultânea ao ato de fala. O episódio mítico reitera o fenômeno sonoro ao apresentar a escuta da primeira palavra pela mediação da voz do tambor, que precede a "*escuta social*".²⁴³

²⁴² Conforme apontei em algumas passagens, noto que, a esse respeito, Calame-Griaule expressa preocupações de método e de escrita etnográfica que viriam a ser alguns dos principais problemas em foco na década de 1980, no âmbito da crise da representação, especialmente quando antecipa críticas. Por outro lado, seu texto apresenta, também, marcas que lhe dão um "ar de época", e *também* por essa razão, a impressão do conjunto é, "por vezes, contraditória" (na expressão de Éric Jolly, 2015).

²⁴³ Isto é, digo que os tambores precedem a "escuta social", visto que a primeira palavra ouvida por um antepassado dogon, excetuando-se *Binou Sérou* (que é o precursor dos sacerdotes, e escuta a palavra mediado por uma "*crise*"), só é ouvida por meio do eco do tambor. Nesse sentido, pode-se dizer que o mito indica que os tambores originam tanto a palavra, quanto as línguas: Marcel Griaule escreve a respeito das

Vimos que os desenhos, que "representavam palavras", contribuía para dar voz aos tambores, fazer-lhes *falar* (por meio do aporte de *nama*). A inteligibilidade - o potencial de significação - dos desenhos (a "palavra boa" exteriorizada) e das falas das vozes vivas que são os instrumentos musicais, depende do aporte de *nama*, e da quantidade de óleo que contém. O que destaca-se em primeiro plano aqui não é a inteligibilidade ou a significação, mas a agência: a capacidade de ação da palavra, aquilo que a palavra faz, que ela transforma.²⁴⁴

Por toda a vida, os cuidados com a palavra que entra, com a escuta, enfatizam a atenção ao descontínuo sonoro - aos sons do mundo, ao mundo que fala (*áduno sò*) - não em relação ao potencial de significação (cuja unidade mínima é o símbolo), ou mais rigorosamente falando, não tendo o potencial de significação como um aspecto privilegiado. Atenta-se aos aspectos sonoros para um discurso a respeito dos modos de conhecer o mundo: uma atenção às formas de conhecer o mundo pela escuta, e não uma atenção às formas de conhecer o mundo pela visão, tal como é mais comum no ocidente.

Se pretendemos "levar a sério" o que os Dogon disseram sobre a música, quando dizem que a música é *a máxima representante de palavras*, devemos considerar que a relação entre linguagem verbal e linguagem musical pode ser pensada de maneira invertida, indicando uma precedência epistemológica à *linguagem musical*, em termos de potencial de significação, isto é, enquanto potencial de expressividade - de *agenciamento* -, de dar a conhecer o modo como o mundo se expressa, sua codificação lógica/ epistemológica.

Digo epistemológica, aqui, seguindo Bateson, que esclarece que utiliza esse termo por não haver "uma palavra conveniente que articule os dois conceitos" [epistemologia e ontologia] (Bateson, 2019 [1971], p. 265). A virada ontológica, ao mesmo tempo que arejou a teoria antropológica - e esse era o objetivo -, retroalimentou uma série de discussões a respeito do que se quer dizer quando se diz "ontológico". Tais discussões remontam a longos debates clássicos, e cada autor que se dispõe a manejá-los opta por conformar-se a um recorte - e não haveria outra maneira de fazê-lo.

origens das línguas dogon em *Dieu d'eau*, onde a fala atribuída a Ogotemmêli relaciona cada família de tambores à origem de cada uma das línguas faladas na região (tal como referi no capítulo 4).

²⁴⁴ "De nada adianta construir uma semântica, ou mesmo reconhecer determinados direitos da pragmática, se fazemos ainda com que passem por uma máquina sintática ou fonológica que deve trabalhá-las previamente, pois uma verdadeira máquina abstrata se relaciona com o conjunto de um agenciamento: se define como o diagrama desse agenciamento. Ela não faz parte da linguagem, mas é diagramática e sobrelinear. O conteúdo não é um significado nem a expressão um significante, mas ambos são as variáveis do agenciamento. Enquanto as determinações pragmáticas, mas também semânticas, sintáticas e fonológicas, não forem diretamente relacionadas aos agenciamentos de enunciação dos quais elas dependem, nada terá sido feito" (Deleuze, 1995, p. 33).

Parece-me que o principal teor das críticas endereçadas ao trato conceitual de expoentes da virada ontológica se refere à polissemia dos usos do termo "ontologia", como expõem Carlo Severi (2017) e David Graeber (2019 [2015]), dentre outros. É claro que o substancial dessas críticas não se refere ou não se detém ao uso terminológico ou às variações semânticas do termo - às homonímias - e quiçá do(s) conceito(s) de "ontologia". O que está em disputa, como é de costume, são diferentes figurações e discursos sobre "o Real".

A meu ver, a linguagem filosófica especializada (acadêmica, ocidental) manifesta uma aceitação para exposições argumentativas polissêmicas, que versam, conversam ou transitam entre diferentes linguagens conceituais especializadas, entre campos disciplinares. Poder-se-ia dizer algo nesse mesmo sentido, em relação à linguagem antropológica especializada, especialmente da perspectiva maussiana, que define vagamente o objeto da antropologia como "fatos sociais totais".

Porém, via de regra, a linguagem filosófica exige uma determinação mais rigorosa dos termos/ conceitos, isto é, há uma permissividade menor para mudanças de significado do mesmo termo na exposição de um argumento. Esse é um recurso fartamente utilizado, por exemplo, por Marilyn Strathern, e ao qual pode ser atribuída sua genialidade (ou uma de suas contribuições), mas por outro lado, torna seu estilo de escrita criptografado, acessível somente a um grupo diminuto de pessoas especializadas, e que exige propriamente um processo semelhante a uma "iniciação" para acessá-lo.

A invenção de um estilo próprio de escrita, entre antropólogas e antropólogos, constitui muitas vezes o distintivo de uma competência publicamente reconhecida. Esse aspecto propriamente literário da escrita antropológica é também, em muitos casos, um exercício filosófico, isto é, especulativo, imaginativo - e tão ou mais literário, criativo ou sedutor, a depender do estilo daquele que escreve. Do ponto de vista do trabalho artesanal de escrita, enquanto ofício do antropólogo/a - e/ ou do filósofo/a -, talvez seja correto afirmar que o antropólogo/a disponha de melhores condições para exercer a dimensão conceitual da tradução de maneira criativa - com mais *estilo*.²⁴⁵

²⁴⁵ Sem dúvida, o que capturou minha atenção na produção escrita de Eduardo Viveiros de Castro foi esse *estilo*, ao mesmo tempo literário e filosófico, como referi na introdução desta tese. José Miguel Wisnik sublinha essa característica *da escrita antropológica* (pois, nos termos que acabo de colocar, tratam-se de textos em linguagem especializada) de Viveiros de Castro. Wisnik afirma que "desde os primeiros escritos que eu li, o efeito que teve sobre mim foi o de ter me deparado com um desses pensadores, que fazem com que imediatamente nos interessemos por qualquer coisa que ele disser/ escrever (...), e digo isso não só por ser um pensador, mas porque eu o sinto como um escritor, eu o leio como um escritor, pela densidade da prosa, pela fulgurância da prosa, pela maneira cerradamente articulada - e como há um **estilo de pensamento** que é ao mesmo tempo... que se dá também como uma experimentação sobre a linguagem" (Wisnik, 2015, informação verbal, grifo meu). Essa fala de Wisnik foi proferida na palestra "*Outras formas do humano*", durante o seminário "*Variações do Corpo Selvagem: Eduardo Viveiros de Castro, fotógrafo*",

Para Bateson, no citado texto escrito em 1971, não havia palavra que articulasse bem os dois conceitos (epistemologia e ontologia). No início deste capítulo, sugeri chamar de "estilo de pensamento" algumas características que, a meu ver, emergem das noções dogon. Busquei estar atenta às perguntas que os Dogon colocam a si mesmos, a partir daquilo que me foi possível acessar através das camadas de traduções - linguística, etnográfica, conceitual - implicadas na proposta desta tese (isto é, tomando uma etnografia como um campo).

Os problemas reais de outras culturas são problemas apenas possíveis para a nossa; o papel da antropologia é o de dar a essa possibilidade (lógica) o estatuto de virtualidade (ontológica), determinando - ou seja, construindo - sua operação latente em nossa própria cultura (Viveiros de Castro, 2002, p. 142).

Considerar que a relação entre linguagem verbal e linguagem musical pode ser pensada de maneira invertida é pensar na possibilidade (lógica) de um "mundo" (o mundo dogon) no qual o pensamento especulativo (racional, filosófico) a respeito do estatuto da linguagem (a reflexão metalinguística, a linguística dogon) coloque outros problemas, ou coloque os problemas de outra maneira. Assim, para dar um exemplo singelo, nesse outro mundo (nessa outra "ontologia"), as formas de conhecer "o mundo" (o Real) privilegiariam o fenômeno sonoro, o corpo da palavra, elegendo a escuta, e não a visão, como um dos seus principais fundamentos epistemológicos. É nesse sentido, nessa formulação, que me alinho com o enunciado de Bateson - não há "uma palavra conveniente que articule os dois conceitos" [epistemologia e ontologia] - pois afirmar a escuta como um fundamento epistemológico dogon é afirmá-la, ao mesmo tempo, como um fundamento ontológico. Nesse sentido, penso que falar em um *estilo de pensamento*, tal como venho empregando e explorando essa expressão, pode ter maior rendimento. Em suma, considero que o estilo de pensamento dogon denota um privilégio - lógico, ontológico e epistemológico - à linguagem musical, ao fenômeno sonoro, ao corpo da palavra.

Emprego a mesma expressão, estilo de pensamento, para falar da atração exercida por algumas autoras e autores em sua escrita antropológica. Como anuncia Marilyn Strathern na

realizado em outubro de 2015 no Sesc Ipiranga, em São Paulo. Na mesma palestra, Wisnik menciona também a percepção - dele mesmo e também de Viveiros de Castro - de que, no Brasil, "quem pensa", isto é, quem deveria ser reconhecido como "filósofo", são os escritores - o que pode ser considerado, também, como um reflexo da prática da filosofia acadêmica brasileira que, como apontam de forma consistente e também do ponto de vista historiográfico os estudos de Paulo Margutti, citados na introdução desta tese, circunscrevem-se ao "comentário". Noto, por outro lado, que essa percepção de que o pensamento filosófico produzido em nosso país seja conduzido em escritas denominadas literárias é compartilhada por parte dos praticantes da filosofia (especializada, acadêmica, ocidental), já há bastante tempo.

abertura de *O Gênero da Dádiva*, frisando o caráter literário e o caráter filosófico (argumentativo) da sua proposta (do seu estilo) de escrita antropológica:

O presente exercício é um experimento que explora a análise antropológica ortodoxa como sendo ela própria uma forma literária desse tipo [de experimentação com modos narrativos]. Seu **estilo** é argumentativo (Strathern, 2006, p. 19, grifo meu).

A etnologia indígena brasileira me atraiu, inicialmente, por ter reconhecido, no *estilo de pensamento* - e de escrita - de Viveiros de Castro, uma produção brasileira de conteúdo filosófico não exegético, e um desenvolvimento conceitual que a meu ver abria novas perspectivas a respeito *do problema* que, como expus na introdução, me interessava: as questões colocadas pelas linguagens conceituais que abordam o corpo.

O corpo como um instrumento analítico central

Ao longo do exercício realizado nesta tese, faço algumas referências a questões levantadas pela etnologia ameríndia brasileira, e apresento citações textuais dessa produção. Cabe indicar que foram muitas as ocasiões nas quais senti-me instada a explicitar desdobramentos de possíveis *conexões parciais* entre o material etnográfico ameríndio e o material etnográfico dogon.

Tais conexões são viáveis, especialmente se assumimos que a corporalidade é central no pensamento dogon, de maneira espantosamente ligada à maneira como tem sido amplamente reconhecido que a corporalidade é central no pensamento ameríndio. Como se sabe, remonta-se aos desenvolvimentos de Lévi-Strauss, nas *Mitológicas*, esse tipo de abordagem que atenta aos

fluxos corporais, a semiótica material e a semiótica corporal que atravessa os mitos, e que contrasta radicalmente com a nossa linguagem jurídico-teológica pra pensar a sociedade. A sociologia indígena é uma corporologia, é uma somatologia na qual a linguagem usada pelos índios para pensar a sociedade humana é uma linguagem somático-semiótica, é uma semio-somática, e não, como pra nós, um essencialismo espiritual, etc. Eu falo que é um maneirismo corporal, todo em cima das maneiras ou formas de vida, e não em cima das essências espirituais, que é na verdade o relativismo. O relativismo é um essencialismo espiritual. Cada cultura, assim como cada pessoa, possui uma essência, um espírito, precisamente; *Zeitgeist*, o espírito cultural, o espírito do tempo, o espírito da cultura, a consciência coletiva, e assim por diante, que o distingue, e nós tínhamos sugerido que na verdade, o pensamento

índigena punha na frente, digamos assim, **a dimensão corporal, como a dimensão onde efetivamente... através da qual o sentido era produzido.** O lugar do sentido estava no corpo, de certa maneira. Isso não significa colocar o corpo no centro, significa de certa maneira **colocar o corpo na frente, na frente do espírito,** que é o lugar que ele tem, para os índios, ele oculta esse outro lado, o corpo tem um lado visível e um lado que você não vê, sob certas condições, que é o que a gente chama, mal chama na verdade, de espírito... (Viveiros de Castro, 2015, informação verbal, grifos meus).

O trecho acima consiste em uma resposta de Viveiros de Castro a uma pergunta que lhe inquirei a respeito da "centralidade do corpo" no pensamento ameríndio, e na sequência o antropólogo esclarece adicionalmente que, no texto fundamental de Seeger *et al* (1979), o que se coloca é a corporalidade enquanto um *instrumento analítico* central. Nesses termos, penso ter mostrado que o material etnográfico dogon demonstra fartamente que "o corpo está na frente (do espírito)", e que "é através dele que o sentido é produzido".

Essa conexão, que se depreende propriamente dos respectivos materiais etnográficos dogon e ameríndio, é acentuada para além dos mesmos, levando-se em consideração as filiações teóricas e as afinidades eletivas de Calame-Griaule e da etnologia ameríndia (isto é, aquela etnologia ameríndia herdeira do programa exposto em Seeger *et al*, 1979), que é fundamentalmente maussiana, e lévistraussiana²⁴⁶ - tal como Calame-Griaule, em *Etnologia e Linguagem*. Considerando que as conexões indicadas estão implicadas simultaneamente no plano etnográfico e no plano teórico, coloca-se a indagação que mencionei na introdução: porque essa etnografia foi pouco lida no Brasil?

Tendo isso em vista, torna-se verossímil indicar um lapso no contexto dos estudos americanistas: a raridade de referências à etnologia africanista *francesa*. A realização do Congresso dos Americanistas de 1976 catalisou um debate que colocava a necessidade de *não mais* abordar as sociedades indígenas americanas utilizando-se ferramentas conceituais oriundas do contexto etnográfico africano. Esse posicionamento foi construído tendo um personagem conceitual antagonista fundamental para seu principal argumento: a inadequação das ferramentas e da linguagem da etnologia africanista *britânica*.

²⁴⁶ Lévistraussiana, como afirma Viveiros de Castro: "A etnologia sul-americana atual é escrita *a partir* de Lévi-Strauss, mesmo quando é escrita contra ele" (Viveiros de Castro, 1999, p. 150). Maussiana, no sentido colocado em Seeger *et al*: "A outra tradição - a tradição de Mauss - (...). Ao trabalhar sobre e com as 'categorias nativas', faz uma opção epistemológica que nos parece definir a especificidade da Antropologia. Tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido (...) tomar a categoria 'pessoa' como focal (...) deriva da percepção de que pessoa é um rótulo útil para se descreverem as categorias nativas mais centrais - aquelas que definem em que consistem os seres humanos - de qualquer sociedade" (Seeger *et al*, 1979, p. 6).

Esse personagem antagonista contribuiu para o fortalecimento do programa de pesquisa proposto - a centralidade do corpo para as "sociedades indígenas brasileiras" (*op. cit.* 1979), programa este do qual pode-se afirmar que foi e continua sendo cumprido, em suas linhas gerais, até os dias de hoje, dada sua reiteração na etnologia brasileira, etnografia após etnografia, cujos desenvolvimentos mais pujantes estiveram ligados a uma multiplicação de análises etnográficas centradas na noção de pessoa, no mundo americanista/ ameríndio. O destaque que o perspectivismo ameríndio desfrutou, nas duas últimas décadas, como uma teoria etnográfica consolidada, também indica que o programa de pesquisa delineado no fim dos anos 1970 para o contexto etnográfico americanista foi efetivado.

Em *Os mortos e os outros*, Manuela Carneiro da Cunha inicia observando que

Pensou-se por bastante tempo, sobretudo na antropologia social britânica, que, ao antropólogo ou ao sociólogo cabia tão-somente o estudo das identificações sociais, isto é, no fundo, do *status* enquanto conjunto de direitos e deveres; seu objeto de estudo não podia ultrapassar a "persona" sem invadir os terrenos de caça da psicologia e portanto desnaturar-se enquanto tipo específico de explicação (Carneiro da Cunha, 1978, p. 1).

A forte presença da antropologia social britânica, e o estudo de autores africanistas como Evans-Pritchard e Max Gluckman, não foi acompanhada da presença (e da tradução para o português) das etnografias africanistas francesas. O que Carneiro da Cunha descreve na passagem acima, como aquilo que os britânicos não faziam, poderia ser uma descrição daquilo que Calame-Griaule fez em *Etnologia e Linguagem*.

A percepção desse lapso é reforçada pela realização de outro encontro de pesquisadores, três anos *antes* do citado Congresso dos Americanistas (1976), em torno de um tema - a noção de pessoa - que viria a ser o foco dos americanistas no debate citado: o *Colóquio sobre a noção de pessoa na África Negra*, organizado por Germaine Dieterlen e Roger Bastide em 1973. Os textos resultantes desse colóquio abordam a noção de pessoa em alguns contextos etnográficos africanos. É surpreendente que, pouco tempo depois, uma discussão de envergadura internacional (a do Congresso dos Americanistas de 1976) tenha se voltado para uma crítica da abordagem etnológica africanista, cujo resultado viria a ser um foco nas categorias nativas relacionadas à noção de pessoa e à corporalidade, sem fazer

referência à etnologia africanista (majoritariamente francesa) que vinha trabalhando com esse enfoque.²⁴⁷

Parece promissora a possibilidade de desenvolver uma reflexão mais consistente que explore *conexões parciais* entre o material etnográfico dogon e os materiais etnográficos ameríndios, e entre as teorias antropológicas que informam suas respectivas etnografias. Essa é uma das razões pelas quais considero que vale a pena ler *Etnologia e Linguagem*, no atual contexto da antropologia feita no Brasil.

Observa-se ainda que, no campo da antropologia da linguagem, embora haja debate e reconhecimento mútuo entre a produção norte-americana e a francesa, os estudos antropológicos do contexto etnográfico ameríndio que tratam do tema da linguagem referem com muito mais frequência a produção norte-americana, e raramente a produção francesa (Cesarino 2008; Farage, 1997; Franchetto, 1986; Gongora, 2017; Mello, 2005; Menezes Bastos, 1989; Montardo, 2002; Seeger, 2015 [1987]; Piedade, 2004).²⁴⁸

Esses estudos tomam o corpo (e a noção de pessoa) como um instrumento analítico, *também* para pensar as questões suscitadas pela(s) linguagem(s), tal como indiquei ao mencionar as abordagens a respeito da *cadeia intersemiótica* dos rituais, no final do capítulo 3. Nesse sentido, e em continuidade com as afirmações recorrentes quanto aos "especialistas da palavra" (os griots) em contextos etnográficos do Oeste africano, vimos no capítulo 4 como, tanto para o griot dogon como para os griots de outras denominações étnicas, há uma associação estreita entre música, palavra e dança, e cabe registrar a sugestão que faz Luisa Elvira Belaunde, em uma resenha dedicada à etnografia *Pienso, luego creo: la teoría Makuna del mundo* de Luís Cayón, a respeito da dança indígena:

²⁴⁷ Essas questões necessitam de maior averiguação, e poderão ser objeto de estudos posteriores. Pretendo apenas indicá-las aqui. A leitura que fiz Mary Douglas de *Etnologia e Linguagem* (à qual dediquei algumas páginas no capítulo 1) suscitou-lhe questões correlatas, o que reforça a indicação do potencial dessa etnografia para impulsionar uma análise nesse sentido.

²⁴⁸ Como referi pouco acima, uma das razões para que *Etnologia e Linguagem* não tenha sido traduzida no Brasil, pode ter sido também o fato de que, no mundo ameríndio, o tema da linguagem, da palavra e do canto não foi abordado a partir de referenciais teóricos ligados ao que se chama de estudos da oralidade ou da literatura oral. As denominações desses campos de estudos/ áreas disciplinares variaram ao longo das décadas, e no caso específico da etnografia de Calame-Griaule, não caberia circunscrevê-la a um estudo de "literatura oral" - bem como, no caso da chamada etnolinguística francesa que se desenvolveu nas décadas que se seguiram à publicação de *Etnologia e Linguagem*, no contexto da qual, quanto ao conjunto dos estudos africanistas, Calame-Griaule afirma ser possível falar de uma "teoria da palavra africana" (Calame-Griaule, 1986; 2009). Cabe pontuar ainda que nomeio tais publicações como produção francesa, por ser oriunda de instituições francesas, porém, deve-se considerar a presença de pesquisadores de diversas nacionalidades e distintos percursos e referenciais teóricos, e especialmente, os pesquisadores africanos que, desde os anos 1970, dedicam-se a este campo de estudos, muitas vezes tomando por objeto suas próprias línguas e artes verbais/ formas discursivas.

A importância da dança como culminância do movimento me traz à mente as palavras do filósofo senegalês Léopold Sédar Senghor, que, nos anos 1960, também reformulou o parecer cartesiano, desta vez, para lhe dar uma inflexão africana. “Eu danço o outro, logo existo”, diz Senghor. A meu ver, esse caminho do pensamento africano é um bom guia para a continuidade dos debates antropológicos na Amazônia (Belaunde, 2017, p. 399).

Encontram-se também boas razões para se revisitar a etnografia de Calame-Griaule, portanto, considerando o ponto de vista (*lato sensu*) de uma antropologia da linguagem, tendo em vista uma abordagem tal como enunciada por Márcio Goldman em *Mais alguma antropologia* (2016), que propõe um deslocamento da perspectiva histórica evolutiva: proceder a uma *geografia* do pensamento antropológico, extraíndo os efeitos das contribuições singulares de estudos de alguma maneira considerados datados ou ultrapassados, mostrando seus possíveis rendimentos para pensar questões e contextos contemporâneos.²⁴⁹

O estilo de pensamento dogon

Dentre as críticas desfavoráveis a *Etnologia e Linguagem* citadas no capítulo 1, aponta-se em especial a metodologia em campo empregada pela autora, que nomeia quatro interlocutores principais como fontes da maior parte dos dados apresentados. No entanto, parece bastante comum que os estudos etnográficos das artes verbais se concentrem na análise de um conjunto específico de cantos, de uma única cerimônia, de grandes narrativas, para que seja possível considerá-las com maior apuro e detalhamento. As dimensões *linguística* e *musicológica* da tradução antropológica, quando se trata de analisar narrativas/ artes verbais/ cantos/ discursos específicos parece exigir, em certa medida, uma concentração de esforços nessas mesmas narrativas, ou em um determinado contexto cerimonial (Menezes Bastos, 1978; Seeger, 2015), ou no trabalho com "poucos interlocutores". No contexto mais amplo de uma antropologia da linguagem - da fala, dos discursos, das narrativas -, é possível mencionar, ainda, o caso ímpar e bem-sucedido de *A Queda do Céu* (Albert e Kopenawa, 2015).

Foi a partir desse tipo de crítica, centrada na metodologia em campo, que afirmou-se serem temerários os enunciados de Calame-Griaule quanto ao “pensamento dogon”, ou à

²⁴⁹ Agradeço aqui a contribuição do Professor Edgar Rodrigues Barbosa, membro da banca nos dois exames de qualificação que precederam esta tese, em sugerir que a proposta de uma *geografia do pensamento* poderia ser uma via de inspiração para meu objetivo de revisitar *Etnologia e Linguagem*.

"cosmologia dogon", atribuindo o conjunto apresentado na etnografia a um "reflexo do pensamento francês":

Parece-me claro, no entanto, que as conclusões às quais Calame-Griaule chegou não são necessariamente baseadas na fala ou na ação dogon (...). O modelo da cosmologia dogon de Calame-Griaule pode ser, na verdade, tanto uma reflexão do pensamento francês quanto do pensamento dogon, mas para aqueles interessados na reflexividade e na *estruturação* do significado, são dados extremamente interessantes (Bird, 1988, p. 243-244, grifo do autor).

Parece ser o mesmo tipo de crítica descrita por Viveiros de Castro no texto "*Etnologia Brasileira*", quando Stuart Hall, depois de ouvi-lo em uma conferência, observou-lhe ao fim que os índios que ele descrevia pareciam "ter estudado em Paris". A partir desse questionamento, Viveiros de Castro desenvolve uma argumentação que aprofunda a reflexão a respeito das teorias antropológicas enquanto resultado de uma criatividade compartilhada com os povos estudados (1999, pgs. 152-156), retomada no texto "*Uma notável reviravolta*", que abre o livro *Metafísicas Canibais* (2015, p. 19-32), onde escreve:

Tomando como exemplo, por assim dizer o mais à mão, as noções ameríndias de "perspectivismo" e "multinaturalismo" (seu autor é um etnólogo amazonista), a intenção d'*O Anti-Narciso* é mostrar que **os estilos de pensamento** praticados pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina (Viveiros de Castro, 2015, p. 24, grifo meu).

Ao longo deste capítulo, e também em passagens no início desta tese, aponte e comentei diferentes empregos do termo *estilo*, em referências ao pensamento antropológico, e em referências ao pensamento "dos povos que estudamos". O termo parece ser empregado sempre que se quer expressar algo *além* daquilo que é possível explicitar, ou por ser supostamente uma novidade, e estar assim *fora* da linguagem comumente empregada - fora do contexto habitual -, no caso do pensamento antropológico, ou por apontar sempre para dimensões múltiplas, complexas ou profundas da realidade (para uma *metafísica?*), no caso do pensamento nativo. E deve-se observar que o termo é empregado com o intuito de indicar, também, uma *relação* entre pensamento/ linguagem antropológica e pensamento/ linguagem nativa, precisamente se considera que a fronteira entre um e outro está indeterminada. O termo *estilo* permanece, então, indeterminado, e no entanto, bastante expressivo.

Nas últimas décadas, a antropologia tem se voltado para a busca de saídas aos dilemas colocados por autores denominados em bloco como pós-modernos, em seus múltiplos e heterogêneos posicionamentos. Anne-Christine Taylor expressa-se de forma direta, afirmando que seus "militantes mais zelosos" teriam projetado um "veículo auto-destrutivo". Transcrevo a seguir uma longa citação desta autora:

Devemos, em outras palavras, tratar a rede de pressupostos frequentemente inexplícitos e não elaborados que é constitutiva da cultura **como se ela fosse uma metafísica**, porque essa construção ficcional é necessariamente nosso procedimento essencial – com efeito, nosso único procedimento – para trazer à luz e para verificar a circularidade necessária da combinação de premissas encontrada em qualquer cultura, assim como o único meio que nos permite o exercício daquela **“introspecção analógica”** que está no cerne de nossa disciplina. E isso significa que podemos prosseguir alegremente trabalhando em nossas monografias sócio-cosmológicas, desde que respeitemos dois conjuntos de condições. Primeiro, temos que prestar muito mais atenção do que antes aos aspectos contextuais do discurso e da comunicação, deixar de supor que a cultura é um texto coletivo e ser mais realistas em nossa descrição de quem pensa o que e como em cada circunstância. Segundo, devemos aceitar que **nossas descrições etnográficas são complexos experimentos mentais** antes que versões precisas dos sistemas indígenas de pensamento, e vê-las como ferramentas conceituais inerentes à prática e à escrita da antropologia. Pode ser que essa ferramenta seja incômoda; porém, se levarmos em consideração a complexidade do fenômeno com que, de comum acordo, supõe-se que a antropologia trabalha, precisamos reconhecer em nossas monografias instrumentos bastante econômicos (em todos os sentidos do termo), e a desproporção entre nossos meios – uma complexa ficção controlada que não almeja uma descrição realística de fenômenos mentais – e nossos fins – a descoberta e a verificação da natureza das conexões entre modelos mentais – não é tão grande quanto pode parecer à primeira vista. A mudança de perspectiva que sugeri não é uma pretensão absurda e não implica nenhuma revisão importante de objetivo ou de método. Entretanto, ela parece oferecer à antropologia algum tipo de futuro enquanto empreendimento intelectual válido, o que, certamente, é mais do que pode ser dito seja do objetivismo brando que praticamos por tanto tempo, seja do veículo auto-destrutivo projetado pelos militantes mais zelosos do pós-modernismo (Taylor, 2012, p. 224, grifos meus).

Procurei abordar meu texto-campo tendo em consideração essa perspectiva que considera o fazer próprio da antropologia como o exercício de uma "introspecção analógica",

observando e procurando descrever, a partir desse "campo", alguns aspectos das traduções linguística, etnográfica e conceitual realizadas por Calame-Griaule.²⁵⁰

Não se pode dizer que Calame-Griaule (pré)suponha que a cultura é um texto coletivo de maneira totalmente acrítica ou totalmente desprovida de autorreflexividade, frente às colocações que esta autora faz, em relação aos seus métodos, e às ponderações que faz em relação às suas intenções e aos seus resultados. Uma das "introspecções analógicas" que Calame-Griaule nos expõe consiste em apresentar as noções dogon de maneira a fazê-los dizer, por meio de sua etnografia, que a concepção deles em relação à maneira como eles mesmos compreendem ou concebem a própria cultura, é que a compreendem como um *texto*, "o mundo como uma mensagem a ser decifrada", e dessa forma a autora opta por traduzir - linguística, etnográfica e conceitualmente - a "palavra do mundo" (*áduño sò*) como a nossa noção de símbolo.

Concentrei-me na tentativa de explorar as possibilidades de tradução da noção de palavra dogon da perspectiva conceitual, e de maneira que dialogasse com as inquietações do cenário contemporâneo. Vimos que as observações e análises em torno da distinção entre *mí* e *sò* (voz e palavra) apresentam ruídos consideráveis, e penso ter explicitado algumas das dificuldades de análise do material etnográfico dogon, seja a abordagem musicológica, antropológica, linguística ou filosófica, que parecem residir em uma divergência mais elementar, aquela entre percepto e intelecto, que se comporta de outras maneiras nos modos dogon de descrição da pessoa e do mundo. No capítulo 3, vimos que, enquanto *imagem* dos processos implicados no ato de falar, a tecelagem constitui a *imaginação* dogon: na medida em que "fazer antropologia é comparar antropologias" (Viveiros de Castro, 2004), a antropologia que os Dogon fazem de si mesmos (em relação à maneira como pensam o fenômeno da linguagem) constitui uma *imaginação* ou, nos termos da etnografia, uma *figuração* que pensa o ato de falar como comparável ou análogo à tecelagem.²⁵¹

²⁵⁰ Roy Wagner expõe, cunha e desenvolve o conceito de "invenção da cultura", que mencionei brevemente na introdução. Para este autor, a operação mais geral do pensamento que ocorre ao antropólogo, ao pensar outras culturas, é também, como a nomeia Anne-Christine Taylor, uma "introspecção analógica", uma espécie de jogo, no qual o nosso modelo de pensamento - o solo a partir do qual imaginamos analogias - não pode ser outro senão a nossa própria cultura, e nesses termos, a cultura, o pensamento e/ou o modo de vida alheio, são necessariamente uma ficção, um experimento de pensamento, sendo a "descrição etnográfica um complexo experimento mental" (Taylor, 2012).

²⁵¹ Denis Douyon, um pesquisador contemporâneo de origem dogon, autor da tese de doutorado *Le Discours marju chez les Dogon (Iréli)* (1995), ["O discurso *marju* dos Dogon"] testemunha a favor do sucesso que ela teria tido na sua abordagem a respeito dos modos como os Dogon pensam o *fenômeno da linguagem*, e da legitimidade da generalização dos resultados de suas pesquisas para todo o "país Dogon": "Se os etnólogos, incluindo Marcel Griaule, tivessem levado em consideração desde muito cedo as várias realidades linguísticas do país Dogon descritas por Geneviève Calame-Griaule em seus artigos sobre *Les moqueries des villages au Soudan français* ["As brincadeiras das aldeias no Sudão francês"] (1954) e sobre *Les Dialects*

Digo "a antropologia que fazem de si mesmos", ou em outros termos, o pensamento conceitual que desenvolvem a respeito da origem e do estatuto do fenômeno *linguagem*. Isto é, a ciência linguística dogon, que tal como a nossa, também se dá no registro do paradoxo que constitui a linguagem pensar a si mesma, por meio da linguagem. Parece mais adequado, no entanto, dizer que se trata de um *estilo de pensamento* (dogon), e não de uma ontologia ou cosmologia, nem tampouco de uma epistemologia, tendo em vista o dissenso em relação a tais terminologias, que multiplicam os sentidos em que são empregadas em diferentes contextos. Esse *estilo* exprime um modo de pensar. Nos termos de Viveiros de Castro (2002), quando se refere ao pensamento ameríndio: um "modo de imaginação conceitual".

Enquanto "complexos experimentos mentais" (Taylor, *supra*), as descrições etnográficas de *Etnologia e Linguagem* tornaram esse texto um marco para pensar o tema da linguagem e dos repertórios de artes verbais, e além disso, nos conduzem a pensar - por uma "introspecção analógica" suplementar - como os Dogon usaram da linguagem para especular a respeito do estatuto do *conhecimento*, a questão epistemológica fundamental: a "palavra do mundo", o conhecimento do mundo.

O *estilo de pensamento* dogon indica que, em se tratando da "palavra" (*sò*), "a música é a máxima representante de 'palavras'", o que a meu ver desestabiliza uma metáfora muito importante para o pensamento ocidental - mais que uma metáfora, toda uma *imaginação ou paisagem conceitual* (e essa última expressão também testemunha isso): o uso do sentido da visão para expressar formas de conhecer.²⁵² Com efeito, como vimos no capítulo 4, o que parece diferir na imaginação conceitual dogon quanto ao que chamamos de materialidade sonora é o lugar que a "*natureza do som*" ocupa na cosmologia dogon, em contraste com a cosmologia ocidental.

No contexto do que chamamos de linguagem musical - e lembrando que para os Dogon, a diferença entre linguagem verbal e linguagem musical é apenas de grau, uma diferença *cromática* - , quando os estudos das linguagens dos tambores mostram que as traduções entre linguagem verbal e linguagem musical não são literais, demonstram a possibilidade de uma codificação diferente, isto é, um modo de conhecer no qual as unidades mínimas não são adequadamente expressas nem pelo som, nem pelo sentido: nem pela

Dogon ["Os dialetos Dogon"] (1956), muitos erros metodológicos da chamada escola 'griauliana' poderiam ter sido evitados. Ao contrário de seu pai, ela realmente levou em consideração as variantes dialetais e culturais das diferentes regiões do país Dogon, mesmo que ela continuasse a trabalhar principalmente em *Sangha*. Além disso, não terá sido premonitório que ela tenha dedicado seu primeiro artigo, em 1951, às 'vestimentas dogon', à sua pesquisa sobre a tecelagem da frase dogon e sobre as diferentes costuras do tecido verbal dogon? Ela trajava 'dogon', e pensou dogon" (Douyon, 2015, s/p [publicação online]).

²⁵² O tema do mito da caverna de Platão é um exemplo elementar, mas refiro-me muito amplamente aos diversos usos da metáfora da visão para expressar formas e modos de conhecer.

fonética, nem pela semântica. A noção dogon de articulação, por sua vez, aponta para outras maneiras de manusear as partes e o todo, para outro trato com a *unidade*, para outras maneiras de *composição* - verbal, musical, espacial, simbólica, ética, estética, epistemológica.

Em *O som e o sentido - uma outra história das músicas*, José Miguel Wisnik apresenta seu projeto - "repensar os fundamentos da história *dos sons*" - invocando uma perspectiva por ele definida como uma "propriedade musical" do pensamento:

Entre os impasses declarados de algumas das linhas evolutivas da modernidade e o impacto da repetição nos meios de massa, fica impossível pensar a multiplicidade das músicas contemporâneas a não ser através de novos parâmetros. Em primeiro lugar, há um vazamento daqueles bolsões que separavam tradicionalmente o erudito e o popular, além de que a música ocidental redescobre as músicas modais, com as quais se encontra em muitos pontos. Os balineses e os pigmeus do Gabão são contemporâneos de Stokhausen. (...) A questão é, pois, repensar os fundamentos da história dos sons tendo em conta essa sincronia. Ela exige que **o pensamento, ele mesmo, esteja investido de uma propriedade musical**: a polifonia e a possibilidade de aproximar linguagens aparentemente distantes e incompatíveis (Wisnik, 2014 [1989], 11-12, grifo meu).²⁵³

Aproximar linguagens distantes - proceder a uma tradução de linguagens incompatíveis - no entanto, não é o mesmo que comparar termo a termo, ou mesmo comparar relações - tal como procede o estruturalismo e suas transformações. Aproximar linguagens distantes implica um processo de tradução, de aproximação, de analogia. A questão premente se converte em examinar *quais* analogias empregamos ou escolhemos, e porque. Parece-me que *a propriedade musical* do pensamento apresenta a possibilidade de um trato diferenciado com a analogia/ tradução, em seu esforço de aproximar linguagens distantes, isto é, ela abre o leque das analogias possíveis que temos a nosso dispor.²⁵⁴ Sua outra característica é a polifonia, que nos fala de simultaneidade, de multiplicidade, de *cruzamentos e encontros* (para lembrar da descrição dogon da voz na laringe, *plataforma de encontro; carrefour*,

²⁵³ É interessante registrar que há uma dimensão da abordagem metodológica de Wisnik, ao propor uma *outra história das músicas*, que tem muitos pontos em comum com a perspectiva de uma *geografia do pensamento* proposta por Goldman (2016).

²⁵⁴ O que, em si, não constitui nenhuma novidade: analogias com o pensamento musical, notadamente com o processo de composição musical e com o processo de execução musical, são recursos de analogia empregados por muitos autores, e dentre eles, por muitos antropólogos. A passagem de Deleuze que cito logo em seguida é, dentre outras coisas, mais um exemplo disso. Uma possibilidade seria em aprofundar a analogia para procedimentos mais especializados do pensamento musical, extraindo consequências de suas propriedades específicas, e não em estabelecer paralelos amplos com a composição musical.

encruzilhada, abordada no capítulo 3). Nesse sentido, é pertinente trazer aqui uma observação de Deleuze:

O **estilo** é algo puramente auditivo. É puramente auditivo. Eu não faria a distinção que você faz entre visual... É verdade que raramente vou a concertos (...). Sei que a música me proporciona emoções. Só que é ainda mais difícil. Falar de música é ainda mais difícil do que falar de pintura. É quase o ápice falar de música. (...) Mas o **estilo é sonoro e não visual**. Nesse nível, só me interessa a sonoridade (Deleuze, 1989, informação verbal, grifos meus).²⁵⁵

Apreciar a dimensão conceitual do material etnográfico dogon nos coloca a questão de pensar qual o estatuto *filosófico* desse material. Podemos realmente dizer que *Etnologia e Linguagem* traduz o pensamento dogon, podemos dizer que expressa uma *filosofia*? Reunir elementos para responder a essa questão foi um dos objetivos que almejei alcançar nesta tese, mas penso ser indispensável reconhecer que propor uma resposta a ela exige um posicionamento em relação a outra questão - o que é a filosofia? - que, tal como afirmei na introdução, constitui uma das linhas de reflexão implícitas em minhas inquietações.

Essa questão se desdobra, como vimos, produzindo efeitos importantes nas relações entre o pensamento antropológico e o pensamento "dos povos que estudamos". É claro que essa questão permanece sendo um desafio, mas é certo também que esse desafio é colocado diferentemente, a partir da antropologia²⁵⁶ ou a partir dos estudos da filosofia africana. A meu ver, *Etnologia e Linguagem* mostrou-se capaz de constituir uma referência que pode contribuir ao debate colocado por esses dois campos de estudos.²⁵⁷

O *estilo de pensamento dogon* parece pleno de possibilidades para pensar o caráter sonoro do estilo (Deleuze, 1989), para pensar as "propriedades musicais do pensamento"

²⁵⁵ O trecho citado é uma fala de Deleuze no documentário "*L'abécédaire de Gilles Deleuze*", filmado na França em 1988-1989, e exibido pela primeira vez em 1994-1995. Circula na internet uma transcrição dessa entrevista, traduzida para o português e intitulada como "*O Abecedário de Gilles Deleuze. Transcrição integral do vídeo, para fins exclusivamente didáticos*" (em formato pdf; nesse arquivo, o trecho citado pode ser encontrado na página 59).

²⁵⁶ E a antropologia coloca essa questão **também** a si mesma, isto é, de forma autorreferenciada - o pensamento antropológico se coloca questões filosóficas, inclusive a questão "o que é a filosofia" - conforme observei na introdução quanto a Roy Wagner que, a meu ver, escreve *A invenção da cultura* com o intuito de proceder a um experimento (filosófico) com a sua (nossa) própria cultura, ao tentar explicitar uma ideia (filosófica) alheia, qual seja, a "de que o homem inventa suas próprias realidades", e que "pode ser encontrada em filosofias tão diversas quanto o Mu'tazila do islã e os ensinamentos do budismo, assim como em muitos outros sistemas de pensamento bem menos formalizados" (Wagner, 2015, p. 11).

²⁵⁷ Está claro que procurei neste trabalho uma interlocução com a antropologia, mas pretendo desenvolver futuramente também uma interlocução com o campo de estudos da filosofia africana.

(Wisnik, 2014), para pensar o "corpo como um sistema de razão" (Pastinha, 1960), e finalmente, para contribuir para a "transformação" da antropologia:

Por transformações indígenas da antropologia entendo as transformações da estrutura conceitual do discurso antropológico suscitadas por seu alinhamento em simetria com as pragmáticas reflexivas indígenas, isto é, com aquelas etnoantropologias alheias que descrevem nossa própria (etno-)antropologia precisamente ao e por divergirem dela. Nesta terceira configuração actancial, então, os estilos de pensamento dos coletivos "antropológicos" (aqueles povos estudados pela disciplina ocidental do *anthropos*) são o sujeito, e a *disciplina antropológica* é o objeto da transformação. Note-se que aqui *já não se trata mais de "emancipar o nativo"*, de direito ou de fato, mas de emancipar a antropologia de sua própria história (Viveiros de Castro, 2012, p. 163, grifos do autor).

Referências bibliográficas

ACUNA, Jorge Mauricio Herrera. *Maestrias de Mestre Pastinha: um intelectual da cidade gingada*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

ANDRADE, Ugo Maia. A physis e o pensamento ameríndio. (Dossiê Natureza e cultura). *Avá Revista de Antropologia*, Argentina, n. 19, 2011.

APTER, Andrew. Griaule's Legacy: Rethinking "la parole claire" in Dogon Studies. *Cahiers d'études africaines*, 177, 2005.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: Ki-Zerbo, J. (coord.) *História Geral da África. I. Metodologia e Pré-História da África*. São Paulo, UNESCO; Ática; 1980.

BACOU, Mihaela. Geneviève Calame-Griaule, Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon. *Cahiers de littérature orale*, 65, 2009.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp, Fapesp. 2008.

_____. O trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu. In: *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. SEVERI, Carlo e LAGROU, Els (org.). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

BARROS, Denise Dias. *Itinerários da loucura em territórios dogon*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das letras, 2001 [1958].

BATESON, Gregory. A Cibernetica do "Self": uma Teoria do Alcoolismo. *Revista ILHA*, v. 21, n. 1, 2019 [1971].

BELAUNDE, Luisa Elvira. Cayón, Luis. 2013. Pienso, luego creo: la teoría Makuna del mundo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. *Anuário Antropológico*, Brasília, UnB, v. 42, n. 2, 2017.

BELCHER, Stephen. Studying Griots: Recent Work in Mande Studies. *African Studies Review*, 47, 2004.

BERNAT, Isaac Garson. *O olhar do griot sobre o ofício do ator: reflexões a partir dos encontros com Sotigui Kouyaté*. Tese (Doutorado em Teatro). UNIRIO, Rio de Janeiro, 2008.

BIRD, Charles. Reviewed Work(s): Words and the Dogon World by Geneviève Calame-Griaule and Deirdre La Pin. *The Journal of American Folklore*, v. 101, n. 400, 1988.

BOCAYUVA, Izabela. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 51(122), 2010.

BONDAZ, Julien. L'ethnographie parasitée? *L'Homme*, 206, 2013.

BOUJOU, Jacky. *Graine de l'homme, enfant du mil*. Paris, Société d'ethnographie, 1984.

BRUMANA, Fernando Giobellina. Griaule, la etnografía del secreto. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, 2005.

_____. *Soñando con los Dogon: en los orígenes de la etnografía francesa*. Madri, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.

BUENO, André. C. Paula. Cantos de máscaras no nordeste brasileiro e na África Central e do Oeste: pistas para uma análise comparativa. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 2010.

CALAME, Blaise e CALAME-GRIAULE, Geneviève. Introduction à l'étude de la musique africaine. *La Revue musicale*, 238: Carnets critiques, 1957.

CALAME-GRIAULE, Geneviève. Le vêtement dogon, confection et usage. *Journal de la Société des africanistes*, 21 (2), 1951.

_____. Ésoférisme et fabulation au Soudan. *Bulletin de l'I FAN*, 16 (34), 1954a.

_____. Les moqueries de villages au Soudan français. *Notes africaines* 61, 1954b.

_____. Les dialectes des Dogon. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 26, n. 1, 1956.

_____. Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines. *Langages 18: L'ethnolinguistique*, 1970.

_____. Pour une étude des gestes narratifs. In: G. Calame-Griaule (ed.). *Langage et cultures africaines*, 1977.

_____. Maurice Leenhardt, pionnier de l'ethnolinguistique. *Journal de la Société des océanistes*, n. 58-59, v. 34, 1978.

_____. *Etnología y Lenguaje: la palabra del pueblo Dogon*. Madrid: Editora Nacional, 1982 [1965].

_____. *Words and the Dogon World*. Trad. por Deirdre La Pin. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues. Prefácio de Dell Hymes, 1986 [1965].

_____. *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1987 [1965].

_____. On the Dogon restudied. *Current Anthropology*, v. 32, n. 5, 1991.

_____. Valeurs symboliques de l'alimentation chez les Dogon. *Journal des Africanistes*, n. 66, 1996.

_____. *Ethnologie et Langage: la parole chez les Dogon*. Paris: Lambert-Lucas, 2009 [1965].

CALAME-GRIAULE, G. e DIETERLEN, G. L'alimentation dogon. *Cahiers d'études africaines*, v. 1, n. 3, 1960.

CAMARA, Sory. Field of Life, sowing of Speech, harvest of Acts. *Oral Tradition*, 9/1, 1994.

CARDOSO, Lourenço da Conceição. A branquitude acrítica revisitada e a branquitude. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) - ABPN*, v. 6, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

CARTRY, Michel. La calabasse de l'excision em pays gourmantché. *Journal de la Société des africanistes*, n. 2, 1968.

_____. Ethnologiques: Hommages à Marcel Griaule. *Journal des africanistes*, v. 59, n. 1-2, 1989.

CARTRY, Michel; ADLER, Alfred. La Transgression et sa dérision. *L'Homme*, v. 11, n. 3, 1971.

CARVALHO, José Jorge de; KIDOIALE, Makota; CARVALHO, Emílio Nolasco de e COSTA, Samira Lima da. Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e encontro de saberes. *Sociedade e Estado*, 35 (1), 2020.

CAYÓN, Luis. *Penso, logo crio – A teoria makuna do mundo*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, 2010.

CESARINO, Pedro. *Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese (Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2008.

CHAMORRO, Graciela. *Terra madura, yvy araguyje: fundamento da palavra Guarani*. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

CHAMPION, P. Bibliographie de Marcel Griaule (ordre chronologique). *Journal de la Société des Africanistes*, v. 26, 1956.

CHARRY, Eric. *Mande Music. Traditional and Modern Music of the Maninka and Mandinka of Western Africa*. Chicago: The Chicago University Press, 2004 [2000].

CIARCIA, Gaetano. *De la mémoire ethnographique: l'exotisme du Pays Dogon*. Editions de l'Ecoles des hautes études em sciences sociales, 2003.

_____. L'ethnologue en pays dogon: Un masque du patrimoine? In Fabre, D., & Iuso, A. (Eds.), *Les monuments sont habités*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010.

CLIFFORD, James. Poder e diálogo na etnografia: a contribuição de Marcel Griaule. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. In: Gonçalves, José Reginaldo Santos (Org.). Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1998 [1983].

_____. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. In: Gonçalves, José Reginaldo Santos (Org.). Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1998 [1983].

COPANS, Jean. Les frontières africaines de l'anthropologie. *Journal des anthropologues*, 110-111, 2007.

COUNSEL, Graeme. *Mande popular music and cultural policies in West Africa*. Tese (Doutorado). University of Melbourne, Australia, 2006.

COURANT, Ansel Joseph. *Conscientização branca em espaços de capoeira: percepções de privilégio entre brancos que convivem com negros*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

DANTAS, Luis Thiago Freire. *Filosofia desde África: perspectivas descoloniais*. Tese (Doutorado em Filosofia). UFPR, Curitiba, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2017.

_____. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. (filme documentário). Direção: Pierre-André Boutang. França, 1989.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DIAGNE, Souleymane Bachir. La Négritude comme mouvement et comme devenir. *Rue Descartes*, v. 4, n. 83, 2014.

_____. A negritude como movimento e como devir. (Tradução de Cleber Daniel Lambert da Silva). *Ensaio Filosóficos*, v. 15, 2017.

DIAWARA, Manthia. The Song of the Griot. *Transition*, n. 74, 1997.

DIETERLEN, G. e BASTIDE, R. *La notion de personne en Afrique noire*. Paris: CNRS, 1973.

DIETERLEN, Germaine. L'Image du corps et les composants de la personne chez le Dogon. In: *La notion de personne en Afrique noire*. Paris: CNRS, 1973.

DIETERLEN, G.; LIGERS, Z. Notes sur les tambours-de-calebasse en Afrique occidentale. *Journal de la Société des Africanistes*, v. 33, n. 2, 1963.

DOUGLAS, Mary. "If the Dogon...". *Cahiers d'études africaines*, v. 7, n. 28, 1967.

_____. Dogon Culture: Profane and Arcane. Africa: *Journal of the International African Institute*, v. 38, n. 1, 1968.

_____. Réflexions sur le Renard Pâle et deux anthropologies: À propos du surréalisme et de l'anthropologie française. *Journal des africanistes*, v. 71, n. 1., 2001 [1995].

DOUYON, Denis. *Le Discours marju chez les Dogon (Iréli)*. Tese (Doutorado). Inalco, Paris, 1995.

_____. Merci pour hier! Merci pour l'eau! Merci pour la parole, femme de parole. À Calame-Griaule. *Journal des africanistes*, 85-1/2, 2015.

DULLO, Eduardo. Ensaio bibliográfico. Comparação: implícita, explícita e valor. *Revista Mana*, 2019.

DURÁN, Lucy. Ngaraya: women and music mastery in Mali. *Bulletin of SOAS*, 70 (3), 2007.

_____. Growing into music in Mali: perspectives on informal learning from West Africa. In: Economidou, Natassa, and Stakelum, Mary (eds). *European Perspectives on Music Education vol. 4: every learner counts*. Innsbruck: Helbling Verlag, 2015.

DURÃO, Gustavo de Andrade. Intelectuais africanos e pan-africanismo: uma narrativa pós-colonial. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 25, 2018.

FARAGE, Nádia. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese (Doutorado em Letras). Universidade de São Paulo, 1997.

- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de campo*, n. 13, 2005.
- FINNEGAN, Ruth. *Oral Literature in Africa*. [edição online]. Cambridge: Open Book Publishers, 2012 [1970].
- FRANCHETTO, Bruna. *Falar Kuikúro. Estudo etnolingüístico de um grupo karíbe do Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia). Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1986.
- FRUNGILLO, Mário D. *Dicionário de percussão*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso*. São Paulo, Edições Loyola, 2008 [1971].
- GANAY, Solange de. *Le Binou Yébébé. Miscellanea Africana Lebaudy*, n. 2, Paris, Geuthner, 1942.
- GOLDMAN, Márcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. *Revista de Antropologia*, Universidade de São Paulo, v. 39, n.1, 1996.
- _____. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, v. X (1), 2006.
- _____. O fim da antropologia. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 89, 2011.
- _____. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. São Paulo: Ponteio, 2016.
- GONGORA, Major Favero. *Ääma ashichaato: replicações, transformações, pessoas e cantos entre os Ye'kwana do rio Auaris*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo, 2007.
- GRAEBER, David. Alteridade radical é só outra forma de dizer “realidade”: resposta a Viveiros de Castro. *Revista Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, 2019 [2015].
- GROSSI, Miriam Pillar. Duas Germaines e uma Denise: alunas de Mauss. In: Grossi; Cavignac; Motta (Org.). *Antropologia francesa no século XXI*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2006.
- _____. Antropólogas no século XX: uma história invisível. *Diálogos transversais em antropologia*. Conferência proferida na UFSC, Florianópolis, em 28/04/2010. Disponível em: <https://miriamgrossi.paginas.ufsc.br/disciplinas-2/conferencias-2/>. Acesso em 02/06/2020.

GRIAULE, Marcel. Symbolisme des tambours soudanais. *Mélanges d'histoire et d'esthétique musicales*. Paris, Richard Masse, v. I, 1955.

_____. *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemmêli*. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1966.

GRIAULE, Marcel e DIETERLEN, Germaine. *Le Renard pâle*. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, 1965.

HALE, Thomas. From the griot of roots to the roots of griot: a new look at the origins of a controversial african term for bard. *Oral Tradition*, 12 (2), 1997.

HARAWAY, Donna. "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, n. 22, 2004 [1991].

HERITIER, Françoise. Denise Paulme-Schaeffner (1909-1998) ou a história de uma determinação. Tradução de Miriam Pillar Grossi e Carmen Silvia Moraes Rial. *ILHA*, Florianópolis, n.0, 1999.

HEUSCH, Luc de. On Griaule on trial. *Current Anthropology*, v. 32, n. 4, 1991.

HOFFMAN, Barbara. *Griots at war: conflict, conciliation and caste in Mande*. Indiana University Press, 2000.

_____. Transgendered Translation of Mande and Maa Languages. In: *International Perspectives on Gender and Language*. José Santaemilia, Patricia Bou (eds.) Valencia: Universitat de València, 2007.

_____. The roles of the griot in the future of Mali: A twenty-first-century institutionalization of a thirteenth-century traditional institution. *African Studies Review*, v. 60, n. 1, 2017.

HÖFS, Carolina Carret. *Griots cosmopolitas - Mobilidade e Performance de Artistas Mandingas entre Lisboa e Guiné-Bissau*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Lisboa, Lisboa, 2014.

HUIJG, D. D. "Eu não preciso falar que eu sou branca, cara, eu sou Latina!" Ou a complexidade da identificação racial na ideologia de ativistas jovens (não) brancas. *Cadernos Pagu*, (36), 2011.

JANSEN, Jan. The Mande Magical Mystery Tour: The Mission Griaule in Kangaba. *Mande Studies*, 2, 97, 2000.

JOLLY, Éric. *La Bière de mil dans la société dogon*. Tese (Doutorado). Université de Paris X, Nanterre, 1995.

_____. Marcel Griaule, ethnologue: La construction d'une discipline (1925-1956). *Journal des africanistes*, v. 71, n. 1. *Les empreintes du renard pâle*, 2001.

_____. Calame-Griaule, Geneviève. — Ethnologie et langage. *Cahiers d'études africaines*, n. 211, 2013.

_____. Dogon virtuels et contre-cultures. *L'Homme*, 211, 2014.

_____. Geneviève Calame-Griaule (1924-2013). *L'Homme*, 213, 2015.

KRIEGER, Milton H. Words and the Dogon World by Geneviève Calame-Griaule and Deirdre LaPin. *Western Folklore*, v. 47, n. 3, 1988.

LÉA, Vanessa. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp e Fapesp, 2012.

LEIRIS, Michel. Langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français). Paris, *Institut d'ethnologie (Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie)*, 1948.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "A eficácia simbólica". In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008 [1948].

_____. *O Pensamento Selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus Editora, 2008 [1962].

LOPES, Joyce Souza. *Lugar de branca/o e a/o "branca/o fora do lugar": representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pelotas, 2016.

LOUREIRO, Maurício A.; PAULA, Hugo B. Timbre de um instrumento musical: caracterização e representação. *Per Musi*, Belo Horizonte, n. 14, 2006.

LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo?. *Religião e Sociedade*, 22 (1), 2002.

LUCIANI, José Antonio Kelly. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2001.

MACHADO, Bruno Focas Vieira. Benveniste, Lacan e o estruturalismo: sobre o sentido antitético das palavras primitivas. *Alfa: Revista de Linguística*, Unesp, São Paulo, 59 (1), 2015.

MACHADO, Taís. Etnografia do filme Corra! (2017): um debate sobre negrofilia e relações raciais nos Estados Unidos. *Revista Ambivalências*, v. 7, n. 13, 2019.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. *Sapere aude*. Belo Horizonte, v. 9, n. 18, 2018.

_____. *História da Filosofia do Brasil (1500-hoje). 1a. Parte: O Período Colonial (1500-1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MATTOS, Cláudia Neiva. Sobre os Dogon - a terra, o povo, os cantos de YaSegei. *Gragoatá*. Niterói, n. 19, 2005.

_____. A tradução de cantos indígenas. In: TUGNY, Rosângela Pereira e QUEIROZ, Ruben Caixeta de. *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2003 [1938].

MEIRELES, Cecília. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: José Aguilar Editora, 1967.

MELLO, Maria Ignez Cruz. Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu. Tese (Doutorado em Antropologia). UFSC, Florianópolis, 2005.

MENEZES BASTOS, Rafael José. *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo, 1989.

_____. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. *Mana*, 13(2), 2007.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/ diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal, 2003.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: música e xamanismo Guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MORAES FARIAS, Paulo Fernando. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Afro-Ásia*, 29/30, 2003.

_____. Griots, louvação oral e noção de pessoa no Sahel. Casa das Áfricas: São Paulo. Palestra proferida em 28/09/2004. Disponível em: <https://acervoafrica.org.br/video/videos/autor/paulo-de-moraes-farias/>. Acesso em 20/10/2020.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia. *Coerência e comunidade em Espinosa*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

_____. *Desmortificar o corpo: Deleuze leitor de Espinosa*. (Texto-base da apresentação feita na Tapera Taperá, Galeria MetrÓpole, em São Paulo-SP, em 11/02/2017). Disponível em: <http://colunastortas.com.br/desmortificar-o-corpo/>. 2017.

NIANE, Djibril Tamsir. *História Geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NOGUERA, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas". *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia, v. 4, n. 2, 2011.
- _____. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. *Ensaio Filosófico*, v. 8, 2013.
- NOGUERA, Renato; DUARTE, Valter; RIBEIRO, Marcelo dos Santos. Afroperspectividade no ensino de filosofia: possibilidades da Lei 10.639/03 diante do desinteresse e do racismo epistêmico. *O que nos faz pensar*, v. 28, 2019.
- NOGUEIRA, Silvia Garcia; PIRES, Flávia Ferreira. Antropologia Pós-Social, perspectivas e dilemas contemporâneos: entrevista com Marcio Goldman. *Revista Campos*, vol. 13 (1), 2012.
- PANNETON, Sylvain. O Balafon de Tabato. *Revista Soronda*, INEP, Guiné Bissau, n. 12, 1991.
- PASTINHA, Vicente Ferreira. *Os manuscritos de Mestre Pastinha*, s.d. [data do próprio manuscrito, 1960].
- PAULME, Denise. La divination par les chacals chez les Dogon de Sanga. *Journal de la Société des Africanistes*, v. 8, 1937.
- _____. *Organisation Sociale des Dogon*. Paris: Jean-Michel Palce, 1988 [1940].
- PAULME, D.; LIFSYC, D. Les Noms individuels chez les Dogon. *Mélanges ethnologiques*. Dakar: Institut Français d'Afrique noire, 1953.
- PIEIDADE, Acácio T. de Camargo. *O canto do kawoka: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Aberturas. In: Caixeta de Queiroz, R. e Nobre, R. F. *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- PUENTE, Fernando Rey. Por que o movimento é a essência da natureza?. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 51 (122), 2010.
- RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana [On the legitimacy and study of African Philosophy]. Tradução: Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes, Roberta Ribeiro Cassiano. *Ensaio Filosófico*, v. 4, 2011.
- ROSSE, Eduardo Pires. Processos de microvariação nas estéticas ameríndias. *Proa: Revista de antropologia e arte*, Campinas, n. 6, 2006.
- ROUGET, Gilbert. Un film expérimental: Batteries Dogon. Éléments pour une étude des rythmes. *L'Homme*, v. 5 n. 2, 1965.

SANTOS, Antonio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília. INCTI, UnB, 2015.

SANTOS, Toni Edson Costa. Negros pingos nos 'is': djeli na África ocidental; griô como transcrição; e oralidade como um possível pilar da cena negra. *Urdimento*, v. 1, n. 24, 2015.

SANTOS, Wellington Oliveira. Branquitude e negrofilia: o consumo do outro na educação para as relações étnico-raciais. *Revista do Centro de Ciências da Educação*, v. 37, n. 3, Florianópolis, 2019.

SEEGER, Anthony. *Por que cantam os Kisêdjê - uma antropologia musical de um povo amazônico*. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [1987].

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979.

SEVERI, Carlo. Seres Transmutantes: uma proposta para uma antropologia do pensamento. *Revista Ilha*, v. 19, n. 1, 2017.

SCHAEFFNER, André. Introduction à Musique et danses funéraires. *L'Homme*, 177-178, 2006.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, 2018 [2007].

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva – problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

_____. Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. In: *O Efeito etnográfico e outros ensaios: Marilyn Strahern*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

_____. Os limites da autoantropologia. In: *O Efeito etnográfico e outros ensaios: Marilyn Strahern*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

STUTZMAN, Renato. Posfácio - as idéias em jogo. In: Strathern, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

SUTTON, Constance. Sur les Traces du Renard Pale. Luc de Heusch.; Spite. Catherine De Clippel. *American Anthropologist*, 89 (1), 1987.

TAMBASCIA, Christiano Key. *Estrutura e Sentido no Africanismo de Mary Douglas: a etnografia no Congo Belga e o campo africanista britânico*. Tese (Doutorado em Antropologia). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2010.

_____. Marginalidade relativa do africanismo de Mary Douglas: narrativas de uma análise do campo acadêmico britânico. *Ideias*. Campinas, São Paulo, n. 3, 2011.

TANG, Patricia. *Masters of the Sabar. Wolof Griots Percussionists of Senegal*. Philadelphia: Temple University Press, 2007.

_____. Rhythmic Transformations in Senegalese Sabar. *Ethnomusicology*, v. 52, n. 1, 2008.

TAYLOR, Anne-Christine. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 21, 2012.

TAYLOR, Anne-Christine; Viveiros de Castro, E. Un corps fait de regards. In: *Qu'est-ce qu'un corps? Afrique de l'Ouest/ Europe occidentale/Nouvelle-Guinée/ Amazonie*. Org: Stéphane Breton. Coeditada por Museu du quai Branly e Ed. Flammarion, Paris, 2006.

TURNER, Victor. A palavra dos Dogon. In: *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Tradução de Fabiano de Moraes. Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008 [1974].

VAN BEEK, Walter E. A. Dogon restudied: a field evaluation of the work of Marcel Griaule. *Current Anthropology*, n. 32, 1991.

_____. Haunting Griaule: experiences from the restudy of the Dogon. *History in Africa*, v. 31, 2004.

VELDEN, Felipe Vander; BADIE, Marilyn Cebolla. A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas. *Avá, Posadas*, n. 19, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2), 1996.

_____. Etnologia brasileira. In: Miceli, Sergio (org.) *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*, v. I (Antropologia). São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.

_____. O Nativo relativo. *Mana*, 8 (1), 2002.

_____. *Perspectival Anthropology*, 2004.

_____. Equívocos da Identidade. In: Gondar, J. e Dodebei, Vera. *O que é memória social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

_____. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. Conferência ao Colóquio *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, Museo Nacional de Antropología, México, em 19/11/2008. O texto da conferência está disponível em: <https://canibaisavulsas.wordpress.com/2010/05/13/levi-strauss-fundador-do-pos-estruturalismo/>. Acesso em 24/09/2019.

_____. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". *Mana*, nº 18 (1), 2012a.

_____. O homem nu compreenderá. Apresentação a um livro de Maureen Bisilliat a ser publicado pelo Instituto Moreira Salles. [informação disponível na página do autor: https://www.academia.edu/31861040/O_homem_nu_compreender%C3%A1] Acesso em 20/10/2020. 2012b.

_____. Contra-anthropologia, contra o estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Revista Habitus*, IFCS-UFRJ, v. 12, n. 2, 2014.

_____. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

_____. As três fontes de resistência ao perspectivismo. Conferência de encerramento do seminário *Variações do Corpo Selvagem: Eduardo Viveiros de Castro, fotógrafo*, Sesc Ipiranga, São Paulo, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=neWz33m6dGI&t=221s>>. Acesso em 20/07/2019.

VYDRINE, Valentin. Who speaks "Mandenkan"? A note on current use of Manding and Mande ethnonyms and linguonyms. *MANSA Newsletter* 29, 1995/1996.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1975].

_____. A Pessoa Fractal. *Ponto Urbe [Online]*, n. 8, 2001 [1991].

WISNIK, José Miguel. *O som e o sentido*. São Paulo, Companhia das Letras, 2014 [1989].

ZAHAN, Dominique. *La dialectique du verbe chez les bambara*. Paris, La Haye, Mouton et Cie, 1963.

ZEMP, Hugo. Musiciens autochtones et griots malinké chez les Dan de Côte d'Ivoire. *Cahiers d'études africaines*, v. 4, n.15, 1964.

ZEMP, Hugo e SORO, Sikaman. Paroles de balafon. *L'Homme*, 171-172, 2004.

Apêndice

Nota sobre o mito Dogon

Na medida em que as narrativas míticas dogon são amplamente referidas em *Etnologia e Linguagem* - e aparentemente, em quaisquer textos que tratem dos Dogon - seria interessante talvez apresentar aqui uma versão resumida dessas narrativas, considerando também que alguns termos do glossário se referem aos seus protagonistas. Porém, muitos estudos publicados já o fizeram. Remeto, então, ao próprio capítulo inicial da Parte II ("Mitologia da palavra") de *Etnologia e Linguagem*, "A Revelação mítica da palavra"²⁵⁸. Para uma versão também resumida, mas mais extensa, remeto ao apêndice preparado por Cartry e Adler no artigo *La transgression e sa dérision* (1971), onde apresentam um "Resumo do mito da Raposa Pálida" (1971, p. 46-62).²⁵⁹ Trata-se de um resumo da sistematização dessas narrativas feita por Germaine Dieterlen e Marcel Griaule em *Le Renard Pâle** (1965).

Nota sobre o Glossário

Este glossário pretende ser um apoio para a leitura da tese, oferecendo elementos que contribuam para contextualizar melhor alguns termos, conceitos ou expressões empregados em *Etnologia e Linguagem* e referidos em meu texto. Os termos estão em negrito, e sempre que são citados em outro verbete, coloco um asterisco (*), indicando que se consulte também o termo relacionado. Em alguns verbetes, trago apenas passagens textuais de *Etnologia e Linguagem*.

Listo em uma única ordem alfabética tanto os termos na língua dogon, quanto em português. O objetivo foi explicitar expressões comuns em *Etnologia e Linguagem*, tal como as "modalidades da palavra". Evidentemente, essas expressões já se encontram traduzidas, das versões de *Etnologia e Linguagem* com as quais trabalhei (original francesa, 2009, e tradução espanhola, 1982), para o português.

²⁵⁸ A edição de *Etnologia e Linguagem* traduzida para o espanhol (1982) está integralmente disponível em: (<https://archive.org/details/CALAMEGenevieve.EtnologiaYLenguajeLaPalabraDelPuebloDogonLibre>).

²⁵⁹ Disponível em: (https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1971_num_11_3_367194). Acesso em 01/10/2020.

Sigo sempre a grafia empregada por Calame-Griaule, inclusive quando os termos estão "afrancesados", como no caso da Raposa Pálida, "Yourougou", que poderia ser grafado, por exemplo, "Yurugu" (como o fez Marimba Ani)²⁶⁰. Já que trato da etnografia *Etnologia e Linguagem*, optei por manter a grafia proposta por Calame-Griaule para os termos em dogon.

²⁶⁰ Marimba Ani, 1994: *Yurugu - an African-centered critique of european cultural thought and behavior*. Nesse título, a autora refere a Raposa Pálida ("Yurugu") da narrativa dogon.

Glossário

Amma -

Eterno e não criado, Amma é o dono absoluto dos seres e das coisas; o verbo *lhe* pertence, antes que a qualquer outro ser da criação. Mediante sua "palavra" (*sò*) forma a placenta original e a fecunda (1982, p. 112).

Amma não é nem homem nem mulher, e não tem corpo, mas é simbolicamente representado como antropomórfico (1982, p. 556, nota 5).

Três são os caminhos dos mortos, que Amma *lhe* coloque no caminho do meio (1982, p. 104. Trata-se de uma fala dogon literal).

Amma Sérrou - um dos *antepassado da arca**.

antepassados da arca - os primeiros antepassados que desceram à terra na arca eram oito: quatro pares de gêmeos, que casam entre si. Os quatro homens chamavam-se: *Amma Sérrou*, "testemunha de *Amma*" (representando o chefe de família), *Binou Sérrou*, "testemunha do *binou*"* (primeiro sacerdote do *bínu**, culto denominado por Calame-Griaule "totêmico"), *Lebé Sérrou**, "testemunha do *lébe*", isto é, da terra, (primeiro *Hogon**), e *Dyongou Sérrou*, "testemunha do remédio" (primeiro médico e pioneiro da sociedade das máscaras). No artigo *Les dialectes des Dogon*, ela escreve que

Segundo a tradição, as quatro tribos Dogon que deixaram o *Mande** para vir ocupar as falésias de Bandiagara são: *Dyon*, *Ono*, *Domno* e *Arou*, e foram fundados pelos quatro ancestrais homônimos das quatro principais instituições dos Dogon: *Amma Sérrou*, patriarca da família, responsável pela adoração de *Amma* (Deus) e dos ancestrais (tribo *Arou*); *Lebe Sérrou*, sacerdote de *Lebe*, líder religioso e político (tribo *Dyon*); *Binou Sérrou*, sacerdote totêmico (tribo *Ono*); *Dyongou Sérrou*, médico e instigador da sociedade das máscaras (tribo *Domno*) (Calame-Griaule, 1956, p. 62-63).

Ver também os verbetes "*Mande*"*, "*representações gráficas*"*, bem como *Hogon**, *Lebé**, *Dyongou Sérrou**, *Binou Sérrou**.

bíbile - imagens, transformações; manifestação dos *kikinu*.

A palavra *bíbile*, derivada de *bíle*, 'voltar', daí 'transformar-se em', 'converter-se', significa 'metamorfose', daí 'milagre, coisa surpreendente', e refere-se também ao que seja suscetível de aparecer ou desaparecer sem que se saiba porquê ('alma', fantasma, reflexo) e por extensão 'imagem' (uma fotografia é um *bíbile*)" (Calame-Griaule, 1982, p. 41).

Binou Sérrou - um dos *antepassado da arca**. "Testemunha do *binou* (*bínu**)", o primeiro sacerdote totêmico.

***bínu* (fr. *binou*)** - antepassado que foi para o mundo dos mortos e retornou ao mundo dos vivos para lhes dar ajuda e assistência (Calame e Calame-Griaule, 1957, p. 63). Culto que foi designado "totêmico" em *Etnologia e Linguagem*. Para uma descrição do culto e das razões dessa denominação, Calame-Griaule remete aos estudos de Germaine Dieterlen, *Les Âmes e Notes sùr le totemisme*, e para uma descrição do santuário, ela remete a Solange De Ganay, *Le*

Binou Yébé (Calame-Griaule, 2009, p. 38, nota 3). Importante referenciar aqui uma observação de Lévi-Strauss feita em *O Pensamento Selvagem* (1962):

Quando muito é possível, nos casos tradicionalmente diagnosticados como "totêmicos", discernir uma ampliação relativa do esquema classificatório no nível das espécies, sem que a natureza e a estrutura do esquema sejam realmente mudados. Ainda assim nunca estamos seguros de que essa ampliação seja uma propriedade objetiva do esquema e não o resultado das condições particulares nas quais é feita sua observação. Os trabalhos do saudoso Marcel Griaule, de G. Dieterlen, de G. Calame-Griaule e de D. Zahan feitos entre os Dogon e entre os Bambara demonstram, ao longo de seu desenvolvimento por um período de 20 anos, como categorias "totêmicas", primeiro isoladas para obedecer às consignas da etnologia tradicional, tiveram de ser progressivamente relacionadas pelos observadores a fatos de uma outra ordem e agora aparecem apenas como uma das perspectivas sob as quais é apreendido um sistema de várias dimensões (Lévi-Strauss, 2008 [1962], p. 185).

búlo - sacrificar (1982, p. 483, nota 124). A etimologia desse termo traz a ideia de "fazer reviver" (Calame e Calame-Griaule, 1957, p. 15).

búlu - significa "ressurreição" (Calame e Calame-Griaule, 1957, p. 16). Cerimônia ou festa da sementeira, em Sanga (na região de Wazouba, chama-se *águ*). Em Wazouba, desenha-se nessa festa "o episódio fundamental da revelação da palavra" na fachada do santuário totêmico (1982, p. 219, nota 12). Em Sanga, inclui o rito de se lançar do alto da escarpa algumas espigas de milho, rito conduzido pelo *Hogon** ou pelo sacerdote totêmico, no início da sementeira, para que os campos e a colheita sejam férteis. Antes do lançamento das espigas, desenha-se a "boa palavra", as serpentes macho e fêmea, publicamente visíveis na parede do santuário, toca-se o tambor de axila (*gomboy*, o tambor falante) sacrificam-se animais. Quando comparecem a um **búlu** particularmente abundante em alimentos, as mulheres manifestam o desejo de se casarem na localidade. "Antes, só podiam ressuscitar o *Lebé** ao som das flautas, quando chegava o **búlu**" (1982, p. 236). É nesta cerimônia que é tocada a trompa do *Hogon**.

búno - vasilha de barro que fica no altar familiar, na qual bebe determinado antepassado (1982, p. 482).

búmó - antepassados (1982, p. 269).

búmõ - a primeira das "quatro fases da criação"* (Ver verbete).

dáma - Calame-Griaule escreve que "o ritual dos funerais, e sobretudo a festa celebrada para a suspensão do luto [o **dáma**], propõem-se todos a voltar a ordená-los [aos *kikinu*, por ela designados aqui como *elementos da personalidade*] em suas respectivas residências" (1982, p. 103).

O período do **dáma** "trata-se do tempo em que reina a morte, cujo contágio pode propagar-se ao menor descuido" (1982, p. 481), daí seguem-se uma série de cuidados, regras e proibições. Durante sua preparação, há muitas palavras proibidas: é proibido brigar, fazer barulho, cantar, tocar instrumentos musicais (1982, p. 317, nota 120). Dessas proibições deriva o complexo rito de purificação (1982, p. 317-318), necessário quando duas mulheres brigam fisicamente, descrito no Capítulo 2 da minha tese. E ainda: "Na mesa de adivinhação, tal palavra ['A palavra da placenta da Raposa'] consiste em perguntar à Raposa sobre sua

própria morte; de fato, quando as respostas são irregulares é necessário saber se alguma raposa morreu; nesse caso devem lhe dedicar um funeral e um *dáma*" (1982, p. 195).

dialetos - No artigo *Les Dialectes des dogon* (1956), Calame-Griaule enumera e comenta cada um dos "dialetos" falados pelos cerca de 220.000 habitantes dogon da região, naquela época (segundo um recenseamento que a autora considerava subestimado). Conforme indiquei em notas de pé de página, sigo a autora no uso do termo "dialeto". Os dialetos não são todos compreensíveis para todos os Dogon; alguns são falados por 40.000 pessoas, outros por 12.000, por exemplo. A autora publicou, em 1968, um dicionário com 6.000 termos e aspectos gramaticais do dialeto *toro*. Apresento abaixo algumas passagens que ajudam a ter uma ideia da situação linguística dogon, segundo Calame-Griaule.

Com efeito, a situação linguística dos Dogon é complexa. O fracionamento dialetal é favorecido pela forte individualidade dos grupos sociais e pelo caráter caótico do relevo, principalmente na região das falésias: o exame do esboço da distribuição dos dialetos mostra que ao longo da linha do penhasco e ao norte dele, no planalto rochoso, as zonas dialetais são numerosas e pouco compreensíveis entre si, enquanto na vasta e mais fértil planície a facilidade de comunicação permitiu a extensão dos dialetos principais (Calame-Griaule, 1956, p. 62).

De acordo com as tradições dogon, *Amma Sérou*, o mais velho dos quatro ancestrais fundadores dos quais derivam as quatro tribos Dogon, recebeu o dom da linguagem de *Nommo*, o agente da criação. *Amma Sérou* recebeu doze idiomas: seis dialetos dogon e seis outros. Cada um dos seis dialetos dogon podem, teoricamente, ser divididos em dois, e destes doze dialetos podem ser derivados todos os dialetos hoje existentes. A língua original falada pelos Dogon, antes de serem divididos em famílias e grupos, foi o *dyamsay*. Dois dos ancestrais fundadores que permaneceram no planalto desenvolveram uma língua chamada *tombo*, os outros dois migraram para a planície onde continuaram a falar *dyamsay*. Hoje, esses dois dialetos parecem representar as formas mais antigas da língua (Calame-Griaule, 1956, p. 72).

As doze línguas recebidas por *Amma Serou* foram as seguintes: dialetos dogon, mossi; dialetos *kolum* e *tenum*; bambara, *dyamsay*, *tombo*, *toro*; peul; dialeto *bondum*; bozo e a língua dos tuaregues. Portanto, seis dialetos dogon e seis línguas estrangeiras de povos em contato com os Dogon (exceto a última que representa todas as línguas do extremo norte). Cada um dos seis dialetos Dogon teoricamente se divide em dois, o que dá um total de doze dialetos, aos quais se relacionam mais, ou menos, alguns outros que encontramos (Calame-Griaule, 1956, p. 63).

(...) é evidente que cada dogon conhece sobretudo os dialetos mais próximos(...). Existem dialetos que podem considerar-se como línguas de relação: o *jámsay* e em menor grau o *tómbo*, entendem-se e falam-se em grandes áreas. [em nota:] A maioria dos cantos expressam-se nesses dois dialetos; o *jámsay* é a língua dos lemas, de numerosas súplicas, etc (1982, p. 295-296).

Em Sanga se emprega um dialeto áspero e rápido (...), enquanto que nas regiões de *Dyamsay* (planície) e *Tombo* (centro do platô) se prestam a uma linguagem mais harmoniosa, com terminações mais suaves e formas menos elípticas. Baseando-nos em critérios mais antigos segundo os quais esses dialetos são "melhores", temos que acrescentar que sua harmonia e sua musicalidade os torna mais aptos para o canto; por este motivo são classificados como línguas "femininas", enquanto que o dialeto de Sanga, áspero e gutural, é tipicamente "varão"; possui menos óleo porém mais força (Calame-Griaule, 1982, p. 293).

Os *Tombo* são cantores de grande renome e suas canções são conhecidas em todo o país Dogon (1982, p. 58).

Dieu d'eau - Dieu d'eau - Entretiens avec Ogotêmmeli (Deus da água - entrevistas com Ogotêmmeli) é um livro publicado por Marcel Griaule em 1948. Certamente, é sua publicação mais famosa, escrito de forma a atingir um público mais amplo que o acadêmico. Não foi traduzido para o português. No prefácio, Griaule relata uma decisão tomada pelo conselho de anciãos Dogon de instruí-lo, após quinze anos da presença entre eles dos etnólogos brancos, a um outro nível de conhecimento, e o livro relata os trinta e três dias dessa instrução, dadas pelo ancião Ogotêmmeli. Sobre *Dieu d'eau*, opina Luc de Heusch:

Concordo que *Dieu d'eau* seja um livro enigmático e cheio de problemas. Talvez Griaule tenha cometido um erro ao traduzir as palavras de Ogotemmelî num estilo literário que muitas vezes as confunde com os comentários de um homem branco que, embora estivesse ouvindo-as como um "discípulo", às vezes não aceitava esse novo papel. Admito que não é fácil decifrar o que se deve atribuir a cada um. A interpretação às vezes tem um tom metafísico inapropriado que o sargento Kogem, que traduziu essas entrevistas, certamente não foi o responsável por introduzir. Lamento que uma cópia literal deste diálogo não esteja disponível; mas gravadores de fita não existiam naquela época. É uma pena que Griaule tenha considerado necessário comparar seus dados originais com o zodíaco mediterrâneo (*Dieu d'eau*, 32º dia), mas essas comparações arriscadas, que não podem ser atribuídas a Ogotemmelî, não tiveram conseqüências posteriores (Heusch, 1991, p. 436).

Dyongou Sérou - um dos *antepassados da arca**. Calame-Griaule chama-o de "padroeiro" dos curandeiros (1982, p. 269). Conta-se que *Dyongou Sérou* era barbudo - a barba é signo de virilidade e sabedoria, e portadora de *nama*; cortá-la diminuiria o *nama* da pessoa (1982, p. 270). Chama-se *ómolo búlu* o sacrifício anual dos curandeiros, oferecido a *Dyongou Sérou* para que renove a ciência e a palavra do curandeiro (1982, p. 268). É "o primeiro morto humano. Morreu por haver quebrado o interdito da palavra, mas foi por culpa dos homens que, sem lhe avisar, se apoderaram das fibras das máscaras para se distrair, provocando assim sua cólera" (1982, p. 166). Ver também rombo*.

dúgoy - símbolo visível da vocação do sacerdote (1982, p. 229). A palavra "sai" pelo orifício superior do *dúgoy* (trata-se de uma pérola ou uma pedra perfurada [1982, p. 230]).

gínna - O *gínna* é a "grande casa" da família, liderada pelo chefe ou cabeça de família. Há um pátio externo, onde encontram-se alguns altares. "Cada indivíduo pertence ao *gínna* de seu pai" (1982, p. 147). O matrimônio inicia-se de fato quando a esposa vai residir no *gínna* da família de seu esposo (1982, p. 351).

godu - corpo visível (ver Capítulo 2).

Hogon- "a suprema figura ritual da sociedade Dogon" (Heusch, 1991, p. 435). No *dáma** do Hogon, os papéis de homens e mulheres são invertidos (1982, p. 337). Ver também *Lebé**, *Yourougou**.

O Hogon é um homem, mas tem um lado feminino pois representa a Terra (ao que parece, a serpente vem à noite para "lambê-lo"). Sua mulher cozinha para ele mas não dorme em sua casa (se tem origem na mesma aldeia deve ir embora definitivamente quando seu marido converte-se em Hogon). Não tem mulher e por consequência não tem relações sexuais; além disso é muito velho e sua velhice é o símbolo da própria antiguidade da terra. A trompa representa sua autoridade como chefe religioso, nesse caso sai ganhando o aspecto varonil, daí o prazo de três anos para a reconfecção do desenho (1982, p. 232, nota 51).

A "palavra de justiça de *Lebé Serou*" representa-se pela trompa do *Hogon*, *ógo búru*, instrumento de primeira importância ritual. É a voz do próprio *Hogon*, portanto, a da Terra; toca-se uma vez ao ano no *búlu*, e excepcionalmente para chamar a atenção de um homem que nega-se a aceitar as decisões do *Hogon*, transmitidas pelos sete anciãos que lhe dão assistência (1982, p. 231-232).

É, também, a "voz" dos instrumentos musicais em repouso, conservados na casa de seu proprietário ou no *gúma**; tambores, trompetes e flautas. O vínculo entre o *Hogon* e este último instrumento é particularmente estreito. Inclusive a flauta é uma serpente e representa o instrumento pelo qual, e segundo o rito, *Binou Sérrou** (*Nommo*, a água) ressuscitou a seu irmão *Lebé Sérrou** (a Terra, morta durante a seca). A serpente *Lebé*, ao passear pelos campos, purifica o milho e outorga seu *nama* que procede da sua respiração: seu rastro, inclusive, é purificador. O signo da serpente é a representação de seu caminhar. Desenhá-lo pressupõe dar força vital ao milho que está conservado no santuário e que será lançado do alto dos canteiros no *búlu*, pelo sacerdote e pelo *Hogon* (1982, p. 236).

kikinu - ver capítulo 2 e capítulo 3. "A pessoa humana possui oito princípios ou *kikinu*, quatro femininos e quatro masculinos, cuja distribuição e vai-e-vem no mundo são complicados e específicos" (Calame e Calame-Griaule, 1957, p. 17).

Le Renard Pâle - *Le Renard Pâle* (A Raposa Pálida) foi publicado em 1965. Trata-se de uma compilação, uma sistematização de uma série de narrativas míticas, feita por Germaine Dieterlen e Marcel Griaule, publicado após a morte deste (em 1956). A respeito deste livro, Calame-Griaule escreve:

É verdade que o mito dogon, tal como aparece em *A Raposa Pálida*, não constitui um único texto e é claro, não poderia ser recitado do início ao fim. Ele nunca foi apresentado como nada além de uma reconstrução baseada em um enorme corpo de comentários, inclusive variantes (versões), cujas contradições são apenas aparentes. Para os Dogon, sempre há diferentes maneiras de dizer as coisas. Muitos textos da literatura oral constituem versões recriadas de passagens de um mito. O que temos aqui são narrativas míticas que tomam a forma de contos mas são apresentadas como "palavras antigas", isto é, mitos (Calame-Griaule, 1991, p. 576).

Lebé Sérrou - um dos antepassados da arca*, "testemunha do *lébe*",* isto é, da terra (primeiro *Hogon**). Foi ressuscitado, ao som da flauta, por seu irmão Binou Sérrou: "essa ressurreição, que é a da Terra e da vegetação, é celebrada todos os anos [*búlu**] ao som das flautas" (Calame-Griaule, 1956, p. 16).

Lebé - ver *Hogon**, *Lebé Sérrou**.

Já em 1936 (quando, segundo van Beek, a etnografia era boa), Lifszyc e Paulme escreveram que essa cerimônia está relacionada ao culto do *Lebé*, uma enorme cobra que supostamente vem lambe o *Hogon*, a figura ritual suprema da sociedade dogon. Depois, Griaule e Dieterlen lançaram luz sobre este personagem: *Lebé* é o primeiro ancestral que foi sacrificado e se tornou o protetor da agricultura. A cobra, sua reencarnação, tem um duplo aspecto: o "externo", associado a um altar de aldeia, zela pelos campos e plantações, enquanto o "interno" é o guardião do altar do *Hogon* (Dieterlen 1982: 21). Graças ao *Lebé*, o *Hogon* tem poder sobre as chuvas. Mostrei que esse eminente oficiante, cujo status é inquestionavelmente fundamentado em um mito (visto que ele é o sucessor do *Lebé* [Griaule e Dieterlen 1954: 99]), é semelhante a um rei sagrado. Isso nos leva ao cerne das estratégias ecológicas africanas, onde os símbolos religiosos estão ligados a ritos que garantem colheitas abundantes (Heusch, 1991, p. 435).

lemas - ver *tíge**.

Mande - Essa categoria classificatória, sob a qual se reúnem diversos povos, é mencionada por Calame-Griaule na passagem a seguir, que também indica a estreiteza das relações dos Dogon com os Bambara: "O bambara é a língua de um povo muito conhecido pelos Dogon, e com os quais mantêm uma relação constante. As viagens e estadias dos Dogon em países bamba são frequentes e favorecem os intercâmbios linguísticos, de fato unilaterais, já que o bambara é uma língua que vai se estendendo e muito mais importante que o dogon. A origem tradicional comum tece entre ambos os povos um vínculo estreito que é reforçado na celebração da cerimônia septenária de Kangaba" (Calame-Griaule, 1982, p. 296-297). Esta cerimônia, por sua vez, "acolhe na região de Bamako [capital do Mali] enviados de todas as populações que reivindicam a origem comum do Mande, confirmada em todos os mitos e tradições da África Ocidental" (Dieterlen *apud* Calame-Griaule, 1982, p. 297, grifo meu).

Em *Mande popular music and cultural policies in West Africa* (2006), Graeme Counsel afirma que

Na África Ocidental, aqueles que remontam sua ancestralidade ao Império do Mali são conhecidos em geral como "Mande", e o termo se aplica aos maiores grupos linguísticos tais como os Maninka da Guiné, os Bamana [Bambara] no Mali, e os Mandinka na Gâmbia e no Senegal (Counsel, 2006, p. 31).

Existe uma associação chamada MANSÁ (*Mande Studies Association*) criada em 1986 nos EUA, aberta "a todos os pesquisadores do Mande, de qualquer nação, disciplina acadêmica ou interesse profissional" (<https://mandestudies.org/>), o que nos permite vislumbrar a amplitude e a consolidação contemporâneas do emprego dessa "categoria classificatória" - o Mande - no âmbito dos estudos acadêmicos. O termo foi utilizado pela primeira vez em meados do século XIX, na Europa, segundo Vydrine (1995), no artigo "*Who speaks 'Mandenkan'? A note on current use of Manding and Mande ethnonyms and linguonyms*":

O termo "Manden/Mandinga" é, a princípio, o nome da zona central de orientação cultural de todos os grupos étnicos que falam línguas mutuamente inteligíveis (ou quase) e que têm, ao mesmo tempo, a ideia de descendência do Antigo Mali (Vydrine, 1995, p. 6).

Nesse artigo, Vydrine esclarece a confusão gerada entre, pelo menos, duas grandes tradições acadêmicas, a européia e a norte-americana, que aplicam o termo referindo-se a grupos de distintas famílias linguísticas:

A principal diferença é que na Europa, "Manden" (ou, na grafia francesa, Mandinga, Mandingue) é usado para o grupo incluindo Bamana-Maninka-Mandinka-Jula-Dafin e "Mande" - para a família maior (ou seja, Manden + todos os outros grupos: Mande do sudoeste, Soninke-Bozo, Susu-Jalonke, Mande do leste). (...) Na "tradição americana", o "grupo central" da família linguística Mande (Bamana-Maninka-Jula-Mandinka-Dafin) é denominado "Mandekan" (Vydrine, 1995, p. 6).

Em 1956, no artigo *Les Dialectes des Dogon*, Calame-Griaule relata diferentes opções por parte de diferentes linguistas da época em classificar ou não a língua dogon na família linguística Mande, ressaltando que preferia ter prudência e aguardar a realização de mais estudos.

modalidades da palavra - Calame-Griaule dedicou um longo capítulo (Capítulo 2 da Parte II, "*Ordenação das palavras*", 1982, p. 123-212) e um esmerado esforço às modalidades da palavra. Ela afirma que "Os Dogon distinguem quarenta e oito modalidades da palavra, que correspondem às distintas circunstâncias da vida social e da psicologia individual" (1982, p. 28).

As modalidades da palavra também são chamadas, na etnografia, de "formas do discurso" (1982, p. 28, nota 10) e "formas do verbo" (1982, p. 125). Ela descreve essas quarenta e oito modalidades, divididas em duas séries, uma associada a *Nommo** e outra associada a *Yourougou** (a Raposa Pálida), cada uma com vinte e quatro modalidades. Parece que muitos dos dados que ali constam foram obtidos por meio das entrevistas sistemáticas realizadas pela autora, mas já havia estudos anteriores da escola griauliana que forneciam dados a respeito. Ela menciona, por exemplo, que "Estas séries de palavras relacionam-se com uma ordenação mais ampla dos seres e das coisas em 'famílias' (*tôgu*) entre as quais se estabelece uma rede de relações simbólicas" (1982, p. 125), referindo-se nesse momento ao artigo *Note sur le totémisme dogon* (1962), de Germaine Dieterlen.

Nesse capítulo, Calame-Griaule descreve e analisa, primeiro as 24 modalidades da palavra associadas a *Nommo*, em seguida as 24 modalidades da palavra associadas à Raposa (*Yourougou*). No fim do capítulo, apresenta um quadro com as características de todas as 48 modalidades da palavra ordenadas, com o foco no que a autora chamou de correspondências. Para Calame-Griaule, a série pertencente a *Nommo* "representa o universo normal e equilibrado, onde todas as atividades orientam-se para a vida (...). Tudo muda quando entramos em contato com o universo das 'palavras' da Raposa (...). De fato, o mundo da Raposa é um mundo de morte, e a morte triunfa em suas 'palavras': costura dos mortos, enterro, dança das máscaras, amargura e dor e, como corolário final da série, a placenta podre que foi a primeira manifestação da morte" (1982, p. 209-210). O capítulo é um extenso e laborioso exercício de análise estrutural, e ela conclui que a conexão entre as associações simbólicas feitas pelos Dogon estava sempre presente, "ainda que por vezes fosse difícil captá-la", o que considerava essencial para a compreensão de seu "pensamento simbólico".

A nota final desse capítulo (*Ordenação das palavras*) chama a atenção, porque ela ressalta então que todo o trabalho apresentado constituía um quadro mutável, variável, "inclusive para a região de Sanga e mais ainda a respeito das demais regiões do país dogon". Ao mesmo tempo, considerou que os dados reunidos eram suficientemente significativos, por demonstrarem *como os dogon relacionam as categorias entre si* - o que nos remete particularmente ao pensamento levisstrausiano.

Quase todas as modalidades da palavra têm sua *representação gráfica**: um desenho, uma pintura ou uma escultura, e a autora observa que tais representações constituem tão somente uma categoria particular das muitas representações gráficas produzidas pelos Dogon. As representações gráficas das 48 modalidades da palavra foram analisadas, uma a uma, no Capítulo 3 ("*A representação simbólica das palavras*", p. 215-281) da parte II (*Mitologia da palavra*) da etnografia. Os desenhos, pinturas e esculturas são realizados em lugares especiais, eleitos segundo uma "relação simbólica" (1982, p. 215). Para a autora,

O repertório dos desenhos e das figuras simbólicas que detalhamos a seguir parecem-nos suficiente para demonstrar que os Dogon, além de ordenar todos os elementos do universo em rigorosas categorias sentem, também, a necessidade de "representá-los" graficamente, plasticamente, e inclusive poderia se dizer que "dramaticamente" (1982, p. 216).

Além da extensa análise simbólica e da reprodução de cada um dos desenhos comentados, destaca-se neste capítulo a descrição do processo de criação dos desenhos (ver o verbete "*quatro fases da criação*"*).

nà - ver *tòlo**.

naní - literalmente, "vindo ao mundo". O significado de *naní* é "está gerado", e a palavra aplica-se tanto ao morto que transmite seu *nama* quanto à criança que o recebe (1982, p. 482, nota 118). Trata-se do antepassado morto, que outorga à criança parte de sua força vital, para nele "renascer" parcialmente. O *nama* (a força vital) transmite-se a uma criança; esta será a fiadora do morto e assegurará seu culto (1982, p. 103). A criança deve oferecer sacrifícios ao defunto (1982, p. 42, nota 16).

O culto dos antepassados da ramificação paterna é praticado no santuário que fica na "grande casa" (*gínna**) familiar. A responsabilidade desse culto recai sobre o patriarca, e deve contribuir para garantir a transmissão do *nama* dos defuntos a uma criança da família; trata-se da instituição do *naní* (1982, p. 491).

A descendência, portanto, é parcialmente determinada pelo *naní*. "Chama-se '*naní yàla*', 'marca do *naní*' a um sinal corporal segundo o qual se nota que uma criança herdou de fato a força vital do seu *naní* " (p. 217, nota 5). Dos "homens impuros", "diz-se que tais indivíduos são os descendentes dos primeiros iniciados míticos, descendência que se faz por meio dos sucessivos *naní* que transmitem o *nama* dos ditos iniciados" (1982, p. 54).

náy damá - "interdição do sol": ponto central da planta dos pés e das mãos, por meio do qual o *nama* de alguém é transmitido (1982, p. 465).

ninelemo -

Toda correlação de movimentos regulares e alternos chama-se *ninelemo*. Este termo é empregado, também, para trocar perguntas e respostas em diálogo, e para a sucessão musical das duas partes chamadas *tòlo** e *nà** (1982, p. 584, nota 7).

Nommo - "filho sacrificado do deus criador *Amma* e mestre da água, do Verbo e da fertilidade" (Calame-Griaule, 1996, p. 84). Os primeiros seres criados por *Amma** foram dois gêmeos andróginos, *Nommo*, o salvador, que morre e ressucita, e *Yourougou**, que transforma-se na raposa pálida (ver Calame-Griaule, 1982, p. 111 em diante). Foi *Nommo* quem concedeu a palavra à humanidade, por meio de um "milagre" - *bíbile** (1982, p. 115).

Ao comentar a quem dirigem-se as orações, Calame-Griaule estabelece uma hierarquia (do "menor" para o "maior"), assim: o *Lebé**, os antepassados da arca*, *Nommo* e *bínu** ("que são o mesmo") e por fim *Amma** (1982, p. 458). A "crise" pela qual passam alguns homens, e que os identifica como candidatos a tornarem-se sacerdotes totêmicos (ou sacerdotes do *bínu*) é provocada por *Nommo* (1982, p. 53). *Nommo* é o "deus da água", habita as águas e relaciona-se diretamente com os *kikinu*. Está presente nos reservatórios e lagos familiares de água. Segundo as palavras do ancião *Ogontêmmeli* escritas por Marcel Griaule, *Nommo* está presente "em qualquer água" (Calame-Griaule, 1982, p. 91, nota 15). As modalidades da palavra* individual elencadas por Calame-Griaule e analisadas na Parte 2 da etnografia são quarenta e oito, das quais vinte e quatro "pertencem a *Nommo*" e vinte e quatro "pertencem a *Yourougou*" (a raposa pálida), aos quais a autora chama de "os dois princípios antagônicos que governam o mundo" (1982, p. 116, nota 27).

Em um artigo publicado em 1996, onde analisa a etimologia dos verbos *comer* e *beber*, Calame-Griaule afirma que o nome mesmo de *Nommo* é o mesmo causativo do verbo "beber" (*nomo*) e que "seu nome, portanto, significa 'dar de beber' (aos homens), mas também 'dar de beber a si mesmo', por isso de fato sua pronúncia é proibida e é substituída pelo eufemismo *di*: *barjá*, 'mestre da água'" (Calame-Griaule, 1996, p. 84). Ver os verbetes *modalidades da palavra** e *Yourougou**.

quatro fases da criação - descritas de maneira detalhada, em *Etnologia e Linguagem*, enquanto as quatro fases da execução de uma *representação gráfica**, as quatro fases aparecem também em outros contextos *criativos*. Calame-Griaule remete a um estudo de Marcel Griaule:

Ver M. Griaule: *Le Savoir dogon*. Estas quatro fases repetem-se inteiramente como um *leitmotiv* no pensamento dogon; citemos de novo as da formação da criança: "sangue branco", sangue "vermelho", peixe, e criança propriamente dita. Durante sua existência, o homem passa por quatro fases: criança, jovem, adulto, ancião, etc. Recordemos que a importância do número 4 se deve a que, no pensamento dogon, saúda-se o mundo criado em sua orientação (as quatro direções do espaço), sua constituição (os quatro elementos), sua fecundidade (4 é a cifra feminina), etc. (Calame-Griaule, p. 563, nota 14).

Em relação às quatro fases de criação de uma representação gráfica:

Para os Dogon, a representação gráfica consta de quatro fases e o desenho vai desde o mais sutil até o mais complexo. Cada representação gráfica implica portanto, a princípio, um conjunto de quatro desenhos, cada qual representando um estado de maior plenitude e perfeição em relação ao anterior (1982, p. 217).

As quatro fases são as seguintes: *búmō*, *yàla*, *tónu*, *t'óy* (rastros, sinais, esquemas, desenhos completos):

1- *búmō* ou "pegada". Este vocábulo vem de *búmo*, "deslizar", e aplica-se à pegada ou rastro que um ser ou objeto deixa no solo ao se deslocar [em nota: Uma linha traçada por alguém com o dedo ou com um pauzinho, chama-se *sìdu*]. Esse tipo de desenho consiste em um simples esboço, frequentemente feito com segmentos lineares que não se tocam, mas deixando entrever a forma definitiva, que irá tomar corpo nas fases seguintes.

2- *yàla* ou "sinal". É mais detalhado que o *búmō*. Geralmente é feito com ponteados, para recordar que *Amma* criou em primeiro lugar as "sementes" das coisas: "As coisas ponteadas, foi *Amma* quem desenhou (isto é, criou), sinal das sementes" [trata-se de fala literal dos Dogon. Em nota, a autora acrescenta]: (...) observemos o emprego do verbo *tège tège* que significa propriamente "encher gota a gota" ou "semente a semente"].

3- *tónu*, que pode ser traduzido como "esquema" (os Dogon que sabem francês traduzem mais frequentemente por "letra"). [em nota: Os vocábulos *tónu* e *t'óy* são ambos derivados da mesma raiz *t'ō* que significa "desenhar, escrever", isto é, traçar linhas que tenham algum significado]. É o desenho em seus grandes traços, porém sem detalhes.

4- *t'óy*, para terminar, é o "desenho" em si, completo, claro e detalhado. Corresponde à criação acabada ou, como dizem os Dogon, "liberada" (1982, p. 216-217).

O *búmō* ou "rastros", consiste no pensamento vago, ainda sem formação, cujo impulso incita o indivíduo a falar. O *yàla* ou "sinal", em geral uma linha de pontos, representa os elementos do verbo ainda sem conjunção, as palavras que ainda não foram enlaçadas pelo fio do discurso e que o ato de falar agrupará em frases. O *tónu* ou "esquema" pode ser comparado com a elaboração do discurso, no qual o pensamento toma corpo e vai se tornando preciso para o ouvinte; finalmente, o *t'óy*, completo e claro, corresponde ao discurso acabado e ao pensamento totalmente expresso e captado pelo ouvinte (1982, p. 561).

Raposa, Raposa pálida - em francês, *renard pâle*; em inglês, *pale fox*; em espanhol, *zorro*. Ver *Yourougou**.

Representações gráficas - as 48 *modalidades da palavra** possuem (quase todas) uma "representação gráfica". Em nota, Calame-Griaule afirma que "os Dogon conhecem um grande número de representações gráficas; as das [modalidades das] 'palavras' constituem tão somente uma categoria particular" (1982, p. 215, nota 1). Ver o verbete *quatro fases da criação**.

Quase todas as categorias de "palavras" resenhadas no capítulo anterior representam-se graficamente. Os desenhos, pinturas ou esculturas com elas relacionados são feitos em lugares determinados, cuja seleção depende de uma relação simbólica. Assim, as palavras referentes a *Amma Sérou**, isto é, o cabeça de família, estão representadas, em geral, no *vagéû**, pequena construção dentro da casa familiar onde ficam as vasilhas de barro consagradas aos antepassados, de cujo culto se encarrega [o cabeça da família]; as de *Lébé Sérou** estão representadas na casa do *Hogon**; os desenhos das palavras de *Binou Sérou** acham-se nas paredes do santuário totêmico; os de *Dyongou Sérou** adornam as paredes das cavernas, as madeiras das máscaras; as representações da circuncisão são feitas sobre a planície rochosa, ali onde se faz a operação; as de excisão na "casa das regras", ou na casa da anciã que faz excisões, etc. (1982, p. 215).

rombo - "O rombo é constituído por uma pequena tábua extremamente achatada (geralmente de madeira, mas podendo ser de osso, plástico ou outro material), com um furo numa das extremidades, por onde se amarra uma corda. O instrumento é posto em ação segurando a corda numa extremidade e pondo a outra extremidade com a tábua a girar no ar. O som é produzido pelo fendilhamento do ar do objeto em movimento. Consequentemente, o rombo é considerado um aerofone livre, de interrupção, de oscilação".²⁶¹ Sobre os rombos dogon, escreve Calame-Griaule:

Esses instrumentos particularmente misteriosos, uma vez que só saem à noite e ocultam-se estritamente da visão das mulheres e dos não-iniciados, desempenham um importante papel ritual e estão estreitamente relacionados com as forças da morte [Em nota]: não nos deteremos aqui no papel ritual e no significado mítico do rombo; limitaremos-nos a emitir considerações sobre o papel ético que os Dogon atribuem à sua "voz" [fim da nota]. Existem três formas distintas, que por conseguinte emitem três sons distintos. O primeiro, de forma oblonga, é o mais pesado e emite sons muito graves e surdos; representa "a língua de *Dyongou Sérou**" e seu zumbido parece-se com o último suspiro de um enfermo; é uma voz "grossa" ou "pesada". O segundo, um pouco mais leve, emite um som mais alto e mais sonoro; é "a *Raposa** que o antepassado havia agarrado pelo rabo e feito girar no ar"; os sons que emite são gritos de pavor. Para terminar, o último, em forma de peixe com uma risca central sobre as costas que representam suas vértebras, é "o peixe que *Binou Sérou** ofereceu em sacrifício ao *sogó* do lago e que fez gritar segurando-o pelo rabo" para purificar o campo mítico; é o mais leve dos rombos, e sua voz é portanto a mais clara; ora, esta voz clara, ainda quando evoca o gemido de dor de uma criança (*éyeye éyeye éyeye*), é precisamente o elemento purificador. Tal rombo é o que fazem girar por último, depois dos outros dois; seu zumbido é benéfico para os homens, para os cereais, ocupa o último lugar para compensar o efeito nefasto produzido pelos outros dois; ameaças proferidas por *Dyongou Sérou** (...). Ao escutar ambas as vozes de desgraça, as mulheres e as crianças fecham-se em casa. A voz do peixe-rombo, volta a infundir-lhes confiança.

Do ponto de vista musical, a voz do rombo caracteriza-se por um seguimento de subidas e descidas (*úlogu sùgogu*), e um aumento constante de intensidade; não marca pauta alguma, é emitido de forma ininterrupta; dizem que trata-se de uma "voz larga" (1982, p. 592-593).

²⁶¹ Fonte: Wikipedia [disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Rombo_\(instrumento_musical\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Rombo_(instrumento_musical))]

Sígi - o *sígi* é uma cerimônia que acontece a cada 60 anos, e em cada realização ocorre em uma região diferente seguindo um itinerário fixo (Schaeffner, 2006, p. 229). A cerimônia, relacionada "com a renovação do mundo" (Calame-Griaule, 1982, p. 71, nota 11), dura sete anos, e foi filmada por Germaine Dieterlen e Jean Rouch entre 1967 e 1973.

Na medida em que as cerimônias do *sígi* teriam sido repetidas regularmente a cada sessenta anos - como afirmam nossos informantes, uma vez que cada uma teria coincido com os cortes em um grande mastro ritual de madeira em forma de serpente ("mãe das máscaras"), e que nenhum objeto desse tipo teria sido transferido de um lugar para outro - a presença de nove mastros, cada um de idade aparentemente diferente, na caverna das máscaras da aldeia de Ibi (ao norte de Sanga), provaria que no sopé da falésia os Dogon celebraram um *sígi* na primeira metade do século XV (Schaeffner, 2006, p. 233).

Sígi sò - foi tema de estudo de Michel Leiris (1948). Trata-se de uma língua secreta

(...) da sociedade dos homens, que "para os Dogon de *Sanga*, é a formação que reúne, em relação ao conjunto das mulheres e das crianças, o conjunto dos homens pertencentes às distintas famílias agnáticas que constituem a comunidade aldeã" (Leiris *apud* Calame-Griaule, p. 485). Estão excluídos dessa sociedade as mulheres, as crianças, os meninos ainda não circuncidados, o *Hogon** e os sacerdotes totêmicos (uma vez que seu caráter essencialmente "vivo" os exclui dos ritos funerários). Os meninos são iniciados na língua do *sígi* quando são circuncidados, geralmente por ocasião de um *dáma** (1982, p. 485).

Sobre o ensino do *sígi sò*, escreve a autora:

O método de ensinar o *sígi sò* é interessante porque é característico da educação dogon (e da educação oral em geral). Consiste em repetir por parte do educador, as formas simples primeiro e logo as mais complexas até que sejam gravadas na memória do iniciado. A ordem de revelação parece variada e é deixada à escolha do mestre (1982, p. 485).

tíge - lemas: "além de seus nomes individuais, o indivíduo possui seus lemas. Trata-se de uma palavra de uso social, relacionada também com os componentes da personalidade" (1982, p. 397). Os lemas foram objeto de um estudo de Solange de Ganay (1941), e Calame-Griaule o referencia, contando que

Um mesmo indivíduo possui vários lemas que o situam em distintos níveis sociais: pertença racial, tribal, territorial, ofício ou função; mas possui também um lema individual, geralmente herdado do defunto que lhe serve de *naní*.* Existem lemas que aplicam-se também a lugares geográficos, a potências sobrenaturais, a determinados objetos, a animais e a plantas. A extensão de todos esses lemas é variável. Reduzem-se em geral a algumas palavras, ou a uma frase, mas podem também constituir textos poéticos muito extensos, os quais, em determinados usos religiosos, são muitas vezes difíceis de distinguirem-se das preces (...). Antes de tudo, o lema tem por efeito unir o indivíduo ao grupo mediante a menção a um passado glorioso (...). Deduzimos que os lemas atribuídos a um indivíduo estão relacionados com seu *nama*, e especialmente com a parte do *nama* que, por mediação de seu *naní*, herdou dos antepassados do grupo e que o vincula à história, melhor dizendo, à epopéia de tal grupo (1982, p. 526-527).

tógu nà - significa "grande albergue". Construção formada por um teto que descansa sobre pilares e que é encontrada em cada bairro do povoado, na praça pública. Os Dogon a chamam de "casa da palavra"; os homens reúnem-se ali para discutir temas públicos. Os oito anciãos de mais idade representando os oito antepassados, tomam a palavra e julgam. Fixar as datas

das cerimônias e o alívio de luto (*dáma**), são algumas de suas prerrogativas; também aliviam as diferenças existentes entre os membros das famílias *lato sensu* que formam um "bairro" (1982, p. 134). Ao dissertar sobre a "palavra dos homens" - a palavra dos ancestrais, e também a de *Amma Sérou** -, Calame-Griaule descreve o desenho que a representa, um signo sinuoso com três linhas (três é número masculino), "o mesmo que conota o 'sonho' na mesa de adivinhação, pois a palavra dos antepassados manifesta-se amiúde nos sonhos" (1982, p. 241-242). Aqui, a autora puxa uma nota dizendo que "No passado, também traçava-se este desenho no local do pilar central da *tógu nà*, onde foi assentado. De fato, essa construção é a 'casa da palavra dos homens', e também a dos antepassados. Quando chega o *búlu**, derrama-se uma pasta no pilar central, para que tal palavra permaneça perfeitamente em seu lugar, tal como o pilar" (1982, p. 242, nota 76).

tòlo e nà - Ver também *ninelemo**.

Em 1965, o etnomusicólogo Gilbert Rouget publica um artigo na revista *L'Homme* no qual comenta a realização do filme experimental *Batteries Dogon*.²⁶² Neste artigo, Rouget referencia o texto *Introduction à la musique africaine* (1957), de Blaise Calame e Calame-Griaule, remetendo à seguinte passagem desse texto:

A parte masculina, considerada a mais difícil, é tocada em geral pelo músico mais velho, que se supõe - e é - o mais hábil. A parte feminina é dita *tòlo*, "iniciante", e a parte masculina é nomeada *nà*, significando literalmente "mãe", donde o sentido de "grande, antigo"; seria inexato traduzir-se por "principal", pois são duas partes de igual importância musicalmente, assim como o são o homem e a mulher para o ato de procriação. Além disso é muito difícil dissociar o *tòlo* e o *nà*, de tanto que seu "casamento" é estreito" (Calame-Griaule e Calame, 1957, p. 13).

Ainda que a análise de Rouget seja mais focada nos aspectos *musicológicos* do que a análise de Blaise Calame e Calame-Griaule, fica patente que ele incorpora o trabalho do casal, que desenvolve a ideia da distinção fundamental entre o *tòlo* e o *nà* na chave do "antagonismo de sexos" (sobre a qual discorro brevemente na Nota sobre as questões de gênero em *Etnologia e Linguagem*), por vezes referenciado como a "complementaridade entre feminino e masculino" (Calame e Calame-Griaule, 1957, p. 14). O casal de pesquisadores estende essa ideia para o sistema musical dogon como um todo, e para a própria concepção de música dogon, afirmando ainda que "Essa concepção não é isolada; o atual estado das pesquisas permite afirmar que ela é encontrada em outras populações sudanesas. Para os Peul, por exemplo, a música é igualmente o resultado da união simbólica entre dois elementos masculino e feminino" (*idem, ib.*, p. 14).

tònu e t'oy - Ver "quatro fases da criação"*.

vagéũ - literalmente, "aqueles que estão longe". Pequena construção dentro da moradia familiar onde se acham as vasilhas de barro consagrados aos antepassados de cujo culto encarrega-se o cabeça da família (associado a *Amma Sérou*) (1982, p. 215). Designa tanto o santuário familiar, como os próprios antepassados. Todos os mortos da família têm sua vasilha de barro no *vagéũ* (1982, p. 145).

²⁶² Rouget inicia o artigo agradecendo a Lévi-Strauss que, inspirado nas reflexões de Marcel Mauss, teria sugerido um projeto de estudos comparados das artes e das técnicas do corpo, sugestão esta que teria originado o projeto do filme. O filme (VHS) está disponível para consulta na biblioteca da Escola de Música da UFMG.

yàla - sinal. "Diz-se *nani yàla*, 'marca do *nani*'*, a um sinal corporal que faz notar que uma criança tenha realmente herdado a força vital de seu *nani**" (1982, p. 217, nota 5). Também corresponde ao nome do segundo momento das "*quatro fases da criação*"*.

Yourougou - *Yourougou* é o nome de um dos gêmeos andróginos do par mítico (*Nommo* e *Yourougou*), a *Raposa Pálida**. Subiu três vezes ao céu em busca de sua contraparte feminina, sem sucesso; a cada vez, voltava do céu com um dom. Foi ele quem primeiro roubou as sementes, logo depois recuperadas por *Nommo* e entregues aos antepassados (1982, p. 153). Ver a Nota sobre o mito dogon no início do Apêndice. No glossário, ver *Nommo**; *modalidades das palavras**.

O verdadeiro nome da Raposa, antes de sua rebelião, era *ògoyne* (*ógo íne*), "o homem rico", "próspero", de descendência numerosa. [Em nota]: este nome, que remete à fecundidade que havia sido prometida tanto a *Ogo* como a seus irmãos, por outro lado, explicita a trágica esterilidade do rebelde. Este é o significado do nome do *Hogon**, chefe de todos os homens e portador da "sorte" do povo. Os adivinhos chamam a Raposa por seu antigo nome, para agradar-lhe (1982, p. 171).