

A NASALIDADE E A MORTE*

Geneviève Calame-Griaule**

*Tradução: Liana Driga****

Há vinte e cinco anos, os primeiros trabalhos sobre os Dogon e os Bambara do Mali suscitaram, na França, uma importante pesquisa acerca da conceituação das palavras nas culturas africanas.¹ Recentes estudos lexicais e semânticos confirmaram que, em um grande número de línguas, a noção de palavra se situa em torno de dois ou três termos-chave, que podem ser traduzidos, em suma, por “palavra” e “voz”, mas cujos campos semânticos são de fato muito mais amplos. Essas noções são estreitamente complementares, a “voz” sendo o suporte sonoro da “palavra” articulada, dotada de significado e atualizada na comunicação social, que é o privilégio do ser humano e o diferencia dos animais e das coisas.²

Os diferentes léxicos estudados mostram uma grande abundância de termos inventariando, por um lado, as modalidades da palavra nos diferentes níveis da comunicação, e, por outro lado, as variações da voz de acordo com as circunstâncias e o estado psicológico do locutor. Dessa forma, nuances muito sutis são registradas.

Palavra e voz são estreitamente complementares e, além disso, ligadas à pessoa que fala. A voz é inclusive o primeiro critério pelo qual julgamos o caráter ou o estado de espírito de alguém, antes mesmo de ter percebido o conteúdo do seu discurso. Um pretendente dedica muita atenção ao timbre de voz da mulher que quer cortejar; uma voz estridente o desanima, pois é sinal de falhas muito temíveis em uma mulher: caráter briguento e propensão a ser indiscreta.

Os estudos mais antigos, confirmados pelos mais recentes, mostraram que para os africanos a concepção do mecanismo da palavra está estreitamente relacionado ao conceito de pessoa. A palavra é “fabricada” no corpo humano, de onde ela tira as diferentes “substâncias” que a compõem, particularmente os quatro elementos (água que lhe dá vida, terra que lhe dá sentido, fogo que lhe dá calor, ar que é o seu propulsor). A natureza da

palavra varia de acordo com a “dosagem” desses elementos; assim, um excesso de fogo resulta em uma palavra de cólera, um excesso de ar, em uma palavra de vento, sem consistência. Os órgãos internos desempenham um papel importante nessa “fabricação”, notoriamente o fígado, o coração e as entranhas. Nós “parimos a palavra que temos no ventre”, ou mesmo, como entre os Dogon, “forjamos” a palavra nas vísceras. Os pulmões fornecem o sopro que faz a palavra subir às regiões superiores do corpo (fole). No nível da laringe e das cordas vocais, a palavra é “tecida” e de vapor d’água sonoro, torna-se verbo organizado e discurso. A boca e seus diferentes órgãos (gorgomilos, língua, dentes) são o local onde a palavra se estrutura e torna-se linguagem.

Em todo esse processo de elaboração do verbo através do corpo humano, qual é o papel do nariz?³

O nariz está justamente relacionado ao sopro; ele é a sede da respiração, portanto, da vida. O “último suspiro” é de fato o último sopro que sai pelo nariz, levando consigo a vida. Um gesto observado entre os Dogon exprime bem essa idéia; para mostrar que uma pessoa está morta, colocam-se o dedo polegar e o indicador diante das narinas e em seguida os distanciam delas, como se se estivesse tirando algo do nariz; esse algo é o sopro vital. Quando se espirra, arrisca-se expulsar a vida pelo nariz; é o que explica que de uma maneira tão universal se lance uma fórmula propiciatória para quem espirra (já que não se faz isso para alguém que tosse, por exemplo). Do “Deus o abençoe” ou o mais moderno “A sua saúde” das culturas ocidentais ao “Pegue o seu nariz” (o que quer dizer “retenha a sua vida”) dos Dogon, está sempre presente a idéia de conjurar a morte.

Mas o nariz é também, e de uma forma mais simbólica ainda, o equivalente do sexo masculino, o que é sem dúvida sugerido pela sua forma proeminente (“isto se vê como o nariz no meio do rosto”), mas também marca a relação com a vida de que cada um é portador a sua maneira. O nariz decepado de diversos vilões nos contos africanos é o equivalente simbólico da castração, o que acontece, por exemplo, à hiena⁴.

No Ocidente, o nariz de Santo Trifão é ao mesmo tempo uma punição por seus pensamentos incestuosos e um fator de fecundidade para a vinha.⁵

No que diz respeito ao processo de emissão da palavra, o nariz desempenha um papel que é bem sensível na África. Na palavra normal, uma parte de seus sons passa pelo nariz (os nasais). Um excesso de nasalização pode ser resultado de causas diferentes:

a) A nasalização pode caracterizar de maneira particular e permanente a voz de certos indivíduos ou ser um traço de certos sotaques (encontra-se nestes mais vogais nasais do que em outros sotaques da mesma língua). Diz-se então que passa ar demais pelo nariz.

b) A nasalização pode ser temporária: é o caso de pessoas gripadas. Neste caso, de fato, o nariz está entupido e o ar não passa; não se pode pronunciar as consoantes nasais. Mas é denominado “falar pelo nariz”, posto que a palavra possui uma ressonância nasal. Do ponto de vista africano, dizem que o circuito da palavra não está completo.

Essas manifestações da nasalidade, mesmo que suas causas sejam diferentes, são geralmente englobadas na mesma categoria, a da nasalização, da voz nasal.

Vamos considerar mais detidamente a concepção dogon dessa voz nasal.

Em dogon é chamada de “voz podre”, tanto quando se trata de uma caracterização temporária como permanente. Diz-se “podre” porque parece que uma parte dos sons fica aprisionada entre o nariz e a garganta sem poder escapar; uma matéria viva (como o é a palavra) que se acumula dessa maneira sem poder tomar ar, segundo a concepção dogon, está fadada a apodrecer. Ora, tudo que diz respeito à podridão acompanhada de sua mais desagradável manifestação, o odor nauseante, está carregada para os Dogon de uma acentuada afetividade negativa e evoca a morte de maneira irresistível. Essa relação é reforçada pelo elo entre o nariz e o sopro; palavra de nariz é palavra de vento, logo, o vento é para os Dogon portador da palavra dos mortos, que erram pela savana, ao acaso, sem objetivo e sem resposta.

Na classificação que os Dogon estabeleceram entre os diferentes tipos de palavra e os princípios espirituais da pessoa (que existem em quantidade de oito, distribuídos por pares do sexo oposto, positivos e negativos), essa “voz podre” está associada ao princípio “besta de sexo feminino”, em relação com as menstruações e a esterilidade. A esterilidade é para os Dogon equivalente à morte, sendo ambos, cada um a sua maneira, a negação da vida. A “voz podre” muda de timbre e é desviada de sua função de palavra; uma mulher estéril (ou menstruada, o que é uma forma temporária de esterilidade) está desviada da função feminina essencial: a procriação.⁶

Essa reação negativa ante a nasalidade é exercida também no que se refere aos diferentes sotaques dogon; alguns, com efeito, são mais carregados de vogais nasais e sua pronúncia é considerada nasal. Esses são motivos de deboche para os que falam com sotaques considerados mais “claros”, mais “puros”. Por exemplo, os habitantes da aldeia de Dini são alvo de deboche para os moradores de Sanga-do-Alto, que se vangloriam de ter o melhor sotaque, o mais elegante de toda região. Esse caráter de nasalização se encontra frequentemente caricaturado no que se chama de “deboches de aldeia”, consistindo em trocas de frases de zombaria entre os que falam sotaques diferentes, cada um imita o sotaque do outro exacerbando as suas características.⁷

A língua secreta dos iniciados ou “língua do Sigi”, na qual se dirigem exortações às máscaras que dançam nos funerais (as próprias máscaras só podem emitir o “grito de máscara”), é considerada nasal; efetivamente, ela comporta um maior número de vogais nasais do que a língua corrente. Logo, essa é a língua dos mortos e também a dos espíritos do mundo selvagem e árido das savanas. Nota-se que a associação morte-nasalidade irrompe nos mínimos detalhes.

Torna-se necessário recordar muito brevemente e em linhas gerais o mito de criação dogon, a fim de compreender como a sua visão de mundo trata essas oposições de “voz”.

No início do mundo, o deus Amma, preexistente a todas as coisas, cria através da palavra uma placenta ou “ovo do mundo” no qual ele insere as sementes dos dois primeiros seres criados, dois gêmeos andróginos. Durante a gestação, um deles, Ogo, revolta-se contra os desígnios de seu pai e sai do ovo arrastando consigo um pedaço da placenta; ele desce no espaço e na obscuridade primordial, o seu pedaço de placenta transforma-se na terra. A partir desse momento, a desordem é instituída no mundo. Ogo, à procura da sua gêmea comete atos repreensíveis, em particular um incesto com sua “mãe” a Terra. A morte aparece e o culpado é transformado em raposa. Amma toma dele a palavra, que ele lhe havia roubado, e como punição decepa a sua língua; ele emitirá doravante apenas um breve grito como se fosse abafado (que é evocado pelo grito das máscaras). O breve grito da raposa exprime segundo os Dogon o seu descontentamento por ter sido renegado pelo pai, a insatisfação e o pesar pelo que perdeu. Esse protesto breve e truncado se opõe à riqueza e variedade da expressão da palavra humana, que, por sua vez, vem de Nommo, o outro gêmeo do ovo, sacrificado e ressuscitado por Amma para reparar os tumultos da Raposa.

A palavra da Raposa é tida como “podre”, o que significa que é considerada nasal. Ela está ligada à morte, já que a morte e a esterilidade apareceram no mundo em seguida aos seus atos desordeiros e em particular desde o incesto, que provocou a putrefação da placenta original. Portanto, encontram-se associadas à personagem da Raposa as idéias de putrefação, de morte, de mau cheiro e de esterilidade. Sua voz “podre” contrasta com a voz “clara” e vivaz de Nommo.

Esses conceitos e oposições fundamentam uma ética dos sons, relacionada ao sistema musical dogon. De uma maneira geral, a música e o canto, tidas como as formas mais elevadas da “palavra”, são altamente benéficas e ligadas a Nommo, portanto, à fertilidade. Todos os instrumentos musicais lhe pertencem e estima-se que as manifestações musicais têm um efeito positivo sobre a fertilidade do grupo. Em particular as numerosas manifestações musicais dos funerais são consideradas, entre outras, asseguradoras do nascimento dos bebês que virão substituir os mortos. Da morte, com efeito, deve nascer a vida, para que a sobrevivência do grupo seja garantida. O mais benéfico dos instrumentos é a flauta;

a sua voz “clara e alta” é a voz feminina por excelência; não se toca flauta nos funerais, mas, pelo contrário, ela é tocada nas ocasiões em que se celebra a vida. Dessa maneira, na festa da sementeira, os homens jovens saúdam os seus sogros ao som da flauta para lhes agradecer por tê-los concedido uma esposa e pedir o nascimento de uma criança.

Um só instrumento constitui uma exceção nesse sistema: é o *liru*, um tipo de pequeno oboé de palheta vibrante, talhado em uma espiga de milho por pastores. É o único instrumento cuja sonoridade é fanhosa (a palheta vibrante chama-se, aliás, o “nariz”). Ora, os pastores são provenientes da porção estéril da savana, portanto, a da Raposa; permanecem durante longos períodos vivendo na solidão com suas cabras na savana e voltam para a aldeia com os cabelos desgrenhados, não aparados, o que os faz parecerem com os marginais e com os loucos (o penteado disciplinado é o signo da socialização). Esse *liru* se opõe a todos os outros instrumentos, e em particular à flauta.⁸ Pode-se colocar em um quadro todas essas oposições:

<i>Flauta</i>	<i>Liru</i>
voz clara	voz podre, nasal
fala pela boca	fala pelo nariz
Nommo	raposo
jovens casados	pastores
casamento	solidão
aldeia	savana
voz feminina	voz masculina
sociedade	marginalidade (loucura)
vida	morte

Esse quadro demonstra bem como se situa a nasalidade no sistema de representações dogon.

Depois desta análise do conceito da nasalidade entre os Dogon, citaremos alguns outros exemplos africanos que vêm confirmar a nossa hipótese.

Os Bambara

No estudo de D. Zahan sobre a concepção da palavra entre os Bambara, encontra-se muito pouca coisa que diz respeito à nasalidade; entretanto, citaremos esta passagem significativa:

A significação essencial da nasalização é a integração do som na própria vida daquele que o pronuncia, enquanto, por sua vez, o sujeito que fala insufla a sua vida no som. O nariz é o órgão da vida do sentimento. Falar com o nariz consiste em fazer verter a própria vida pelo canal do som, é enfraquecer-se vitalmente. Os “rhinofonos” são considerados pessoas de vida curta, são os “desgostosos da vida”.⁹

Os Mossi (Moose) do Burkina Faso

Um estudo muito interessante de Oger Kaboré¹⁰ sobre a concepção da palavra entre os Moose traz uma passagem importante sobre a nasalidade; exatamente como entre os Dogon, ela está estreitamente associada à morte.

O nariz é considerado, como em toda parte, a sede da vida; disso advém o seu caráter ambivalente, ligado à vida e à morte. Dizer a alguém “Que Deus lhe dê um longo nariz” é lhe desejar uma longa vida; dizer que “o nariz de fulano acabou” é um eufemismo que designa a morte. Diz-se da pessoa cujo nariz está tapado que “ele fala como se fosse morrer amanhã”. “Toda palavra humana de qualidade duvidosa, por ser incompreensível e indecifrável, é uma ‘palavra de vento’ e se aproxima à dos mortos, de difícil compreensão”.¹¹ Logo que o sopro vital abandona o nariz, ele leva consigo a palavra e a vida (aquele que não respira também não fala). O espirro para os Moose é um meio pelo qual os ancestrais se comunicam com os vivos. Um espirro pontuando a emissão de uma opinião faz com que seja considerada aprovada ou inspirada pelos ancestrais, e se exclama “Deus disse a verdade!”. Mas o espirro, em outros casos, é em geral considerado nefasto e pode ser o presságio de uma doença ou mesmo da morte; pronuncia-se vivamente o nome de um ancestral como paliativo para esse perigo.

“Se a boca do ser humano se apresenta como uma porta aberta para a sociedade na qual ele vive, o seu nariz é uma outra, que dá para o mundo invisível de onde vem a essência da palavra”.¹²

Os Kamba do Congo

Encontram-se algumas notações sobre a nasalidade na tese de Paul Denguika¹³. A voz fanhosa evoca a língua dos mortos, os fantasmas e espíritos da savana. No conto difundido por toda África, sobre a “filha difícil” que acaba desposando um monstro, a versão kamba coloca em cena um marido fantasma preso em uma casa que queima, pedindo socorro para a sua esposa Nkenge. Para imitar a sua voz, a contadora de histórias aperta o seu nariz com o dedo polegar e o indicador.

Quando uma criança espirra, deseja-se a ela “Cresça!”; quando um adulto espirra, ele evoca o nome dos seus ancestrais para se proteger.

Os Vute de Camarões

Entre os Vute há uma concepção muito nuançada da palavra nasal.¹⁴ Antes de tudo, o nariz está, como já foi visto, ligado aos pulmões e à vida: o sopro vital se desloca sob a forma de vento e penetra no indivíduo que respira; o nariz e os pulmões lhe servem de suporte. A morte é a perda do sopro vital, que sai pelo nariz. O espirro coloca o indivíduo em perigo de fazer sair brutalmente o seu sopro vital e de morrer; é por isso que logo após espirrar a pessoa pronuncia o nome dos seus avós paternos, para que eles o protejam.

Além de tudo, a “palavra do nariz” ou voz fanhosa designa o verbo dos mortos, por oposição à “palavra da boca” ou palavra dos vivos. Se alguém quer imitar a maneira de falar de um defunto que ele conheceu, fala pelo nariz usando expressões familiares ao morto. Nos contos em que os mortos intervêm (fantasmas, mas também personagens ligados ao mundo dos mortos: espíritos, gênios, ogres), o narrador os faz falar de uma maneira nasalada .

Entretanto, se, para os Vute, assim como para outros, a palavra do nariz corresponde à palavra dos mortos, ela comporta também um aspecto muito positivo. Situados fora do tempo e livres de qualquer entrave corporal, os mortos podem prever o futuro. Em certos tipos de divinação, acredita-se que eles intervêm pessoalmente para enunciar oráculos, e então eles se manifestam falando pelo nariz. O papel do adivinho consiste em interpretar essa linguagem nasal e traduzi-la em linguagem oral, ou seja, humana. “A palavra do nariz, palavra de adivinhação, é identificada, portanto, à verdade. Ela inspira temor e respeito. Ela é consistente, dotada de significações profundas”.¹⁵

O vínculo morte/nasalidade deriva da associação que identifica o nariz ao sopro, ao ar, ao vento. Porque o vento “conduz” os mortos e os espíritos; ele é invisível, tanto quanto eles. A palavra dos mortos é aérea e saturada de vento, “ela é misteriosa como o vento”.

Um outro aspecto positivo da “palavra do nariz” é o que o associa à música e à poesia. Com efeito, são os mortos que concedem aos músicos a inspiração, seja nos sonhos, no fundo dos cursos d’água, onde às vezes os ouvimos cantar e tocar um instrumento.

Na “fabricação” da palavra, entre os Vute, o fígado, centro da pessoa, serve para expressar a personalidade, o temperamento, os sentimentos. A boca representa o homem como ser social; ambivalente, ela pode favorecer ou destruir relacionamentos. Quanto ao nariz (associado aos pulmões), “ele define o homem como ser espiritual, criador das obras

líricas: música e poesia. O nariz, situado acima da boca, constitui uma mudança de nível: ele é o elemento mediador entre o mundo dos vivos e o dos mortos e dos espíritos”.¹⁶

A palavra nasal dos zumbi no Haiti

Um outro exemplo nos leva para longe da África, mas para uma cultura na qual não faltam influências africanas. Alex Louise Tenosseau conduziu no Haiti um estudo “etnofonético” do qual retivemos, para a nossa proposta, os seguintes traços:

– Como na África, a “palavra no ar”, que não leva a sentido algum, é associada ao vento; “falar nan nen”.¹⁷

– O zumbi, indivíduo imerso em um estado cataléptico, ao sair dele, está completamente sob domínio do Houngan, que o possui, tem um discurso muito particular, complicado de estudar, pois os seus personagens são de difícil acesso. A autora cita um discurso, relatado por um zumbi, que permite algumas observações.¹⁸ Parece que de início ele é capaz de emitir certos enunciados, mas pouco a pouco a doença se agrava e ele não consegue mais construir frases; ele se torna afásico; “só o murmúrio nasal é mantido com alguns sons, o que resulta em uma palavra incompreensível”. Portanto, o zumbi, que passou pela morte e permanece em seguida num estado de morte social, é notável pela sua expressão nasal. No extremo oposto, a fala desprovida do som nasal (a fala cujas vogais não são nasaladas) é característica do saber, do conhecimento, portanto, da vida mais elevada. Os mortos propriamente ditos, ou seja, os que estão definitivamente mortos e não temporariamente, como o zumbi, falam como se estivessem no fundo da água e a sua fala tem ressonâncias cavernosas.

De todos os exemplos que nós citamos, parece que na África, pelo menos, o nariz, órgão da respiração, sede do sopro vital e substituto do sexo masculino, é carregado de valor positivo. A fragilidade desse equilíbrio vital é, no entanto, marcada por fórmulas propiciatórias, que universalmente saúdam o espirito; é preciso reter o sopro, impedi-lo de ser brutalmente expelido para o exterior. O funcionamento normal da respiração, a passagem sem obstáculo do sopro, favorece a emissão da palavra viva. Mas quando o sopro não pode passar livremente e a voz se nasaliza, torna-se “podre” como dizem os Dogon, oscila-se para o lado da morte, fala-se como os mortos.

Os mortos, com efeito, exprimem-se, seja através de uma voz inaudível trazida pelo vento nas savanas, seja através da materialização da “palavra” graças a certos ritos ou quando ela é imitada nos contos, com uma voz fanhosa, pois o seu sopro vital foi embora. A palavra dos outros seres da savana, espíritos, gênios, ogres e certos animais maléfic

como a hiena dos contos, também é fanhosa. Mas essa palavra nasal que vem dos mortos pode ter um valor positivo, como entre os Vute, para os quais as palavras nasaladas se fazem oráculo e inspiração poética.

Tradução autorizada em junho de 2003

Notas

* Textos reunidos por REVEL, Nicole e REY-HULMAN, Diana. *Pour une anthropologie des voix*. Centre de Recherche sur l'oralité. Paris, Inalco, L'Harmattan, Publications Langues'O, 1993, pp. 23-33.

** Ethnolinguísta, CNRS.

*** Aluna dos cursos de Filosofia (USP) e de Psicologia (PUC-SP).

¹ Cf. ZAHAN, Dominique. *La dialectique du verbe chez les Bambara*. Paris, La Haye, Mouton, 1963; e CALAME-GRIAULE, Geneviève. *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*. Paris, Gallimard, 1965.

² Poderíamos consultar o conjunto de estudos publicados em *La voix de la parole* (1987).

³ FÓNAGY, Ivan. *La vive voix*. Paris, Payot, 1983. Neste livro, não é citada a nasalização nos procedimentos "psicofonéticos" analisados.

⁴ Os contos dos meandros do Rio Niger colocam em cena uma personagem meio homem meio hiena, um tipo de lobisomem que devora os humanos e que ataca especialmente as mulheres ou amantes que procuram se encontrar. Quando os contadores de história o fazem falar, o seu discurso é muito nasal. Cf. CALAME-GRIAULE, G. e LIGERS, Z. *L'Homme-hiène dans la tradition soudanaise*. *L'Homme*, I, n. 2, 1961, pp. 89-115.

⁵ Cf. a interessante análise de POPOVA, Assia. "A mutilação a que se infrige o nosso herói é um ato de desespero, um sacrifício ao altar dos amores impossíveis. Essa mutilação com certeza é uma castração simbólica: na Bulgária se diz que aqueles que têm um nariz grande possuem um pênis de tamanho equivalente. (In: Ni chair ni poisson, Tryphon le coupé. *Cahiers de Littérature Orale*. Paris, Inalco, 1977, p. 30.)

⁶ Cf. CALAME-GRIAULE, G. *Etnologie et langage, la parole chez le Dogon*, op. cit., pp. 54-55.

⁷ CALAME-GRIAULE, G. Le 'moqueries de villages' au Soudan français. *Notes africaines*. 1961, pp. 12-15.

⁸ Para uma análise detalhada das concepções dogon da música, cf. CALAME-GRIAULE, G. e CALAME, Blaise. Introduction à l'étude de la musique africaine. *La Revue musicale*, Carnet Critique n. 238. Paris, Richard Masse, 1957.

⁹ ZAHAN, D. *La dialectique du verbe chez les Bambara*, op. cit., p. 55.

¹⁰ KABORE, Oger. Liuli zamzam, *Essai d'étude ethnolinguistique*. Thèse de troisième cycle, Universidade Paris III, 1985.

¹¹ FINNEGAN, Ruth, na apresentação da recolha de Y. Veronika. *Genres forms meaning, Essays in African Oral literature*, JASO Oxford, ed. por Veronika Karady, 1982.

¹² KABORE, O., op. cit., p. 95.

¹³ DENGUIKA, Paul. *La dévoration dans les contes kamba, étude ethnolinguistique*. Thèse de troisième cycle, Universidade Paris III, 1984, p. 120.

¹⁴NGOURA, Célestian. *Introduction à l'étude de la littérature orale des Vouté (Cameroun central); étude ethnolinguistique*. Thèse de troisième cycle, Universidade Paris V, 1982.

¹⁵Idem, p. 88.

¹⁶Ibidem, p. 90.

¹⁷TENOSSOU, Alex Louise. *La divinité-enigme, technique et moyen d'apprentissage de la parole dans la société traditionnelle haïtienne, étude ethnolinguistique*. Thèse de troisième cycle, Universidade Paris III, 1983, p. 143.

¹⁸Idem, p. 159.