
GRIAULE, LA ETNOGRAFÍA DEL SECRETO*

Fernando Giobellina Brumana
Universidad de Cádiz – España

Resumen: *La Misión Dacar-Yibutí bajo el mando de Marcel Griaule inauguró la etnografía francesa de una manera moderna, espectacular, vinculándose a la última onda intelectual, artística y hasta deportiva. La producción que de allí ha surgido es enorme y de diverso calibre: por un lado, la obra de Leiris sobre la lengua secreta dogon y sobre un culto de posesión en Etiopía. Por el otro, la gran saga griaulista que construye un gigantesco sistema cosmológico en base a declaraciones muy sobreinterpretadas de un puñado de informantes. Tal vez el punto clave de esta última corriente sea la suposición de que su tarea es la revelación de un secreto. Es sobre “secreto” que este texto indaga.*

Palabras clave: *dogon, etnografía francesa, Griaule, secreto.*

Abstract: *The Dacar-Yibutí Mission under Marcel Griaule’s guidance has inaugurated French ethnography in a modern, spectacular fashion, connecting it to the latest intellectual, artistic, and even sports fashion. It has provoked the issuing of a great number of texts of distinct caliber: from one hand, the work of Leiris on the dogon language as well as on a possession cult from Ethiopia; on the other hand, the great griaulist saga which constructs a gigantic cosmological system based on overinterpretations of a handful number of informants’ declarations. Perhaps the main point of this last trend is the premise that his task is to reveal a secret. This article inquiries on this “secret”.*

Keywords: *dogon, French ethnography, Griaule, secret.*

* Este texto es parte de un libro inédito – *Soñando con los Dogon. En el Origen de la Etnografía Francesa* –, del que ya han sido publicados varios fragmentos (Giobellina Brumana, 2000, 2001, 2002a, 2002b, 2003); el estudio que lo sustenta ha sido llevado a cabo en el marco de una investigación financiada por el Ministerio de Ciencia y Tecnología español (BSO2000-037); además, el autor ha contado con una ayuda de Movilidad del Ministerio de Educación y Cultura para trabajar en distintos archivos y bibliotecas de París (octubre-diciembre 2002). Agradezco a la Biblioteca del Museo del Hombre, y a su directora, la señora Catherine Delmas, el acceso al material documental contenido en sus archivos. Agradezco también a la Biblioteca Éric de Dampierre – Fondos Marcel Griaule – del Laboratorio de Etnología y Sociologías Comparadas de Nanterre, a su directora, la señora Dominique Mouton, así como a Geneviève Calame-Griaule y a Éric Jolly la amabilidad con que han favorecido mi trabajo y las indicaciones que lo han enriquecido.

Los espías profesionales no se enteran casi de nada, en gran parte porque buscan sólo informciones secretas, de modo que no hacen caso a las evidencias más luminosas y públicas de la realidad.

Antonio Muñoz Molina

O mistério das cousas, onde está êle?/ Onde está êle que não aparece/ Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?/ [...] / Porque o único sentido oculto das cousas / É elas não terem sentido oculto nenhum./ É mais estranho do que tôdas as estranhezas/ E dos sonhos de todos os poetas/ E os pensamentos de todos os filósofos./ Que as cousas sejam realmente o que parecem ser/ E não haja nada que compreender./ [...] / As cousas não têm significação: têm existência./ As cousas são o único sentido oculto das cousas.

Alberto Caeiro

La Misión Dakar-Yibutí, bajo la conducción de Marcel Griaule, atravesó el continente africano de occidente a Oriente entre 1931 y 1933. Esta gran aventura, que significó el nacimiento de la etnografía francesa, fue registrada por Michel Leiris en un libro que haría historia, *L'Afrique Fantôme*. Entre muchas otras cosas, en esta narración se evidenciaban las prácticas depredatorias del equipo con que se alimentó el Museo del Trocadero, embrión del Museo del Hombre. Lo que movía esta suerte de saqueo de los grupos visitados no era sólo una política determinada de antemano, sino la siempre renaciente avidez del jefe de la Misión, su amor incontrolable por los más espectaculares de los productos de las culturas que encontraba en su camino.

El amor de Griaule por su objeto no era pasivo; siempre a su acecho, apropiarse de él le era vital. Y más aún, apropiarse del núcleo de ese objeto, el bien más oculto: el secreto. El secreto debía ser desvelado, y esa conquista se lograba venciendo una resistencia, la de sus poseedores originales. El secreto exige a quien no está en él y quiere que sea suyo, exige a quien se lo toma muy en serio pero que está excluido, doblegar las barreras que de él separan, o si no burlarlas. Actitudes tales eran el correlato práctico de la etnografía depredadora de Griaule e implicaban una contradicción absoluta. En efecto, ¿cómo hacer compatible corromper o engañar al informante, lograr su deslealtad a sí mismo,

a los valores de su cultura y, al mismo tiempo, reverenciar dicha cultura? ¿Cómo rescatar una cultura del olvido y, para ello, del deterioro y deteriorarla deteriorando a sus agentes?

Pero si estos reproches pueden alcanzar a las intenciones de Griaule, no sé hasta dónde lo hagan con sus prácticas reales. Por un lado, el pensar que el nativo era objeto inerte e inerme de las astucias del etnólogo, ¿no era acaso una ingenuidad de éste, aún mayor que la supuesta en aquél? Pues esa ingenuidad – ingenuidad no inocente, culpable de menosprecio por el tan admirado africano – parece ser la condición continua de Griaule a quien “no parece pasársele por la cabeza la idea de que el informante pueda comprender su juego en vez de caer en la emboscada” (Doquet, 1999, p. 61).

Muy por el contrario, la astucia del *otro* con frecuencia es mayor y más eficaz que la de uno, como recordaba el escritor haitiano Jacques Roumain en una conferencia (“Croyances Religieuses Populaires d’Haïti”) dictada radiofónicamente en el marco del Museo del Hombre en 1937:

Al negro le gusta condimentar con malicia sus relaciones con el blanco prendado por el exotismo. Ese fue el caso de ese famosísimo periodista americano que entró en un supuesto santuario vudú, montado y espoleado a golpes de talón en las costillas por su informante indígena – unas divinidades intratables exigían, al parecer, esa pequeña formalidad.

En el caso que nos interesa, nadie montó a nadie; las astucias de unos y otros se acomodaron entre sí lo bastante bien como para que nativos y etnógrafos colaborasen durante décadas. El logro de éstos fue una obra gigantesca; el de aquéllos, además de las gratificaciones económicas correspondientes, el beneficio de revestirse de un prestigio social que nunca habían tenido; más aún, un lugar social. Es que, desde el comienzo hasta el fin, los informantes dogon – y este es el otro punto que me hace dudar de la eficacia del juego zanahoria/palo de Griaule – no eran gentes del *centro*, de la *estructura*, sino del *margen*. Su peculiar situación clasificatoria los hacía particularmente sensibles a la seducción de los extranjeros:

Entre los informantes figura un musulmán borracho recalcitrante (Tabema [según Denise Paulme]), un desarraigado social (Ambara [igual fuente]) y un individuo cuyas ocupaciones profesionales le han dado un estatus social equívoco (Ambibé Badadyé; aunque pertenecía a la tribu Aru, trabaja el cuero, como la gente despreciada de los zapateros). (Lettens, 1971, p. 507).

Doquet (1999, p. 228-229), nos da la misma imagen:

[...] los principales informantes del equipo, debido a su estatus, a su vivido o a su función, se habían alejado todos en mayor o menor medida de la vida tradicional de Sanga. [...] Ogotemméli ocupaba una posición social específica que lo colocaba al margen del conjunto de la población.

Para nada significa esta marginalidad social una merma en la capacidad de dar información provechosa a los etnólogos. Al contrario – y eso es válido, creo, en todo trabajo de campo (Giobellina Brumana, 1995, p. 98) –, la marginalidad de la fuente con frecuencia la vuelve más valiosa. Como reconoce Doquet (1999): “Más que vivir (*la vida tradicional*) de manera rutinaria y más o menos espontánea, tienen la perspectiva necesaria como para detectar su esquema funcional”.

La ingenuidad de creerse más listo que el nativo no fue la única fuente de error en la práctica etnográfica inaugurada en 1931. Querer arrancar el testimonio o la confesión del “nativo”, pretender apoderarse de su “secreto”, pensar que así se resuelve la tarea etnográfica, pensar que es su meta última, implica desconocer que lo más valioso para la investigación, lo más idiosincrático del nativo, aquello que más lo revela, no es tanto lo que oculta, sino su forma de ocultar, y más aún, el propio hecho de que haya ocultamiento. Es, también, suponer que hay *algo* secreto, y que este “algo” es semántico, substancial, concreto; más aún, que tal secreto es la Verdad de un edificio simbólico o de una realidad social. Un símil extremo y quizás falso: pensar que la Verdad del Cristianismo yace en el secreto de la tercera revelación de Fátima...

Ahora bien, captar todo lo que se muestra terminaba siendo salvo para propugnarla en conferencias y artículos (Giobellina Brumana, 2002a). Por el contrario, captar lo que no se muestra, lo que se esconde bajo las apariencias, aquello de lo que los nativos hacían gala de mantener apartado de los ojos *otros* y aun de la mayoría de los propios, era un programa atractivo y, en la perspectiva de Griaule, tan posible cuanto provechoso. Más aún, era un espectáculo, el último, el más grandioso que podía poner a disposición de su público.

Durante sus primeras estancias entre los *dogon*, Griaule entreveía la existencia de secretos en las respuestas confusas, esquivas o contradictorias de los informantes. La misma manera más o menos incongruente, a su parecer, en que se le comunicaban los mitos, le resultaba una afrenta: “Su incoherencia

aparente no es más que el resultado de un subterfugio destinado a disimular la verdad” (Doquet, 1999, p. 61). Atribuía esas resistencias a la mala voluntad de los sujetos o al miedo a los tabúes.

En una etapa posterior, tras el largo y obligado paréntesis de la guerra, el secreto se le fue presentando – esa es la idea que, supongo, querría que tuviésemos – como un patrimonio al que un buen día y por decisión de las más altas instancias nativas se le dio acceso como premio a su merecimiento. Pasaba así del buen cliente y del buen juez de instrucción al buen iniciado. Iniciación dudosa en la que el ciego Ogotemmêli abre para el “nazareno”, para el “europeo”, en fin, para Griaule, un saber insospechado – pero, ¿cómo podía ser tan insospechado, se pregunta Lettens (1971, p. 553), tras tres trabajos de campo intensivos suyos entre los *dogon*?

Una recompensa a la perseverancia y a la labor en pro del reconocimiento de la valía *dogon*, pensaban Griaule y sus seguidores –; una bendición del cielo, supongo yo, pensarían los *dogon*. Tras la guerra, tras tantos años de ausencia, volvían los franceses, con su cohorte de boys y cargadores, sus uniformes de exploradores y sus dinerillos; es innegable el beneficio para toda la comunidad de Sanga, la paupérrima Sanga, de esos extraños extranjeros, llenos de curiosidad, llenos de recursos. Beneficio en el que los pocos francos que los informantes obtenían era, si se me permite la expresión, el chocolate del loro. Por más que viniesen bien provistos de la metrópolis, buena parte de los alimentos consumidos por etnólogos y domésticos traídos de otras regiones, era adquirida en el terreno, además de otros tipos de transacciones de bienes y servicios. Los inicios de la hostelería *dogon*, pues, se daban junto a los inicios de la etnografía francesa. No me parece cínico suponer que el surgimiento de un filón de sabiduría indígena desconocido hasta el momento no tuviese nada que ver con el “interés que tenían (*los habitantes de Sanga*) en evitar que la misión etnológica se fuese definitivamente”, más aún cuando los agentes de ese descubrimiento se caracterizaban, como hemos visto, por “la distancia que habían tomado en relación a sus tradiciones” (Lettens, 1971, p. 554).

En fin, tras ocurrir lo que ocurrió, lo que veremos ahora, el secreto dejaba de serlo, para convertirse en material publicado en muchas ediciones y traducciones a varias lenguas de los blancos. En ese momento, la sabiduría *dogon* se mostraba al nivel de la antigua Grecia: los *dogon* se revelaba como una suerte de hermanos extraviados, unos atlantes en el corazón de África.

El secreto de Griaule

Muy distante de Griaule, una consideración teórica de “secreto”. No sólo porque en general la teoría poco le interesaba, sino porque una teoría como la de Simmel (1977) en particular hubiese atentado contra lo central de su propósito. En efecto, si “secreto” es un mecanismo social de segregación destinado a la conformación, mantenimiento y hegemonía de un segmento de la sociedad, ¿qué quedaba entonces de esa octava maravilla del universo, la escondida sabiduría *dogon*? Y si ésta se desbarataba, ¿qué quedaba del propio Griaule, quien hasta después de muerto unía su destino al de Ogotemmêli y sus socios?

“Hasta después de muerto” no es una figura de mi capricho. Tres meses después de su prematura muerte en febrero de 1956 – y tras su sepelio europeo *comme il faut* en la iglesia de Sta. Clotilde del VIIº distrito de París – Griaule fue objeto de rituales mortuorios *dogon* en Sanga, en los que se le representó con un muñeco que aún puede ser contemplado por los turistas. Pienso que en estas ceremonias, el último acto teatral de un histrión, se encuentran buena parte de las claves sociológicas y políticas de la obra suya y de sus discípulos.

De ellas tenemos testimonio en las primeras páginas del libro que muchos años más tarde se publicaría en su homenaje (Ganay; Lebeuf; Lebeuf; Zahan, 1987): además de seis líneas de un nativo consejero territorial del Sudán, dos breves discursos, uno del “jefe espiritual supremo del pueblo *dogon*”,¹ leído por un enviado suyo; otro de Dolo Diougodié, contable de los servicios financieros (signifique eso lo que signifique). Este último subraya la excepcionalidad de que un francés sea objeto de este funeral nativo; no se trata de una extravagancia o de una paradoja, sino de “la asimilación pura y simple del Profesor Griaule en la sociedad comunitaria del pueblo *dogon*, a pesar de la diferencia de raza y de origen, a pesar de la diferencia de civilización y religión. “Por primera vez en la historia de las relaciones entre razas tenemos la ocasión de asistir a un aconte-

¹ Es de suponer que este Ogono de Arou – los *arou* son una de las cuatro tribus *dogon* – sea Sodyoungo Doumbo, el Hogon – sacerdote del culto a los antepasados – de los *arou* al que Dieterlen dedicaría *Le Titre d'Honneur des Arou*, libro que registraba un largo recitado ritual (la divisa o título de honor) ofrecido al sacerdote en ocasión de su consagración. Es también de suponer que este hombre no asistió personalmente a la ceremonia porque su cargo implica la prohibición de abandonar su aldea (Dieterlen, 1982, p. 35). La información de un letrado nativo (Dolo, 2002, p. 44) da una visión menos idealizada de ese agente: “como el hogon es el más viejo, puede estar senil. Quizás se confunda y quiera salir de su casa, pero para eso está su guardián que lo controla”.

cimiento tal” (Diougugodié, 1987, p. XLIII, énfasis mío). Por cierto, un pueblo único exigía un etnólogo único y un acontecimiento interracial único.

La primer alocución, la más reveladora a mi entender, se inicia con un reconocimiento a la deuda de los *dogon* con Griaule que “sacrificó su salud y orientó su ciencia hacia un fin preciso: la felicidad de mi pueblo” (Ogono de Arou, 1987, p. XLI), para pasar a enumerar las preocupaciones de los “jefes espirituales” que él representa: 1) La paz que la conquista francesa trajo a su tierra; 2) La prosperidad a la que contribuyó la construcción de diques en Sanga, según una idea de Griaule; 3) “La consolidación y expansión de los poderes que detentábamos de nuestros pueblos antes de la llegada de los franceses”.

Last but not least. Este último es el punto que más importaba al “jefe supremo” ya que sobre él hace girar el resto de su discurso: “después de la conquista, los jefes espirituales vieron que su poder se hacía más pequeño y que sus consejos no eran tomados en cuenta”. La administración francesa nombró nuevos jefes indígenas que desplazaron el poder de los anteriores, además de que la presión islámica también haya jugado un papel negativo. Quien habría venido a dar fin a esta decadencia del papel de los detentores de la espiritualidad *dogon* fue, como es obvio, Marcel Griaule, dando a esta elite una buena baza en el reparto del poder de la última etapa colonial y tras la independencia.

En pocas palabras, lo que venía a decir este “jefe espiritual” era que Griaule legitimó a quienes le permitieron legitimarse a sí mismo. No se equivocaba. El descubrimiento y valorización del mensaje espiritual entrevisto en *Masques...* y explotado paroxísticamente en *Dieu...* y *Le Renard...* estuvo al servicio de esta doble legitimación, al mismo tiempo que fue su efecto. La idea de una alianza, de una colusión de intereses vitales surge sin demasiado esfuerzo. Según Dieterlen, Ogotemméli no contaba a Griaule lo que él estimaba oportuno, sino lo que decidía una suerte de consejo de ancianos sabios que medía día a día lo que le era transmitido y evaluaba sus progresos,² hay un sujeto *dogon*, un sujeto absoluto, monolítico, autoconsciente, intemporal, que así se manifiesta.

² Veamos las palabras de Dieterlen (Griaule; Dieterlen, 1965, p. 54): “Los patriarcas de los linajes de la aldea doble de Ogotemlé y los principales sacerdotes totémicos de la región de Sanga tuvieron un consejo y decidieron instruir a Marcel Griaule. Designaron para el trabajo preliminar a uno de sus decanos más competentes – Ogotemlé – que provocó [...] el primer encuentro. [...] Cada día – mientras que nosotros no sabíamos nada de esto – se hacía un informe al consejo sobre el progreso de la instrucción”.

La sintonía con el observador no sólo tocaba a los agentes directos de la “espiritualidad” *dogon*, a los portadores, emisores o reproductores del mensaje registrado por Griaule. Como prefacio al homenaje a Griaule, tenemos unas páginas de Léopold Sédar Senghor a las que vale la pena asomarse. Senghor – alumno que fue de Mauss y primer presidente del Senegal independiente – representa lo que se ha llamado el ala conservadora y tradicionalista de la *négritude* en oposición a la progresista y mestiza de Césaire. La legitimidad cultural de la acción política de la independencia y de la construcción de los nuevos Estados africanos estaba dada, piensa Senghor, por mostrar que el espíritu africano es fuente de una gran contribución a la Civilización Universal. “Ese espíritu de método y organización que es el principal rasgo de la ‘franceidad’ (*francité*)” (Senghor, 1987, p. VII) ha permitido que esta contribución – principalmente de sus artes plásticas y de su poesía – se trasmitiesen.

El substancialismo de un planteamiento tal es obvio, como es obvio hasta dónde el trabajo de Griaule y sus colaboradores eran preciosos para estos políticos africanistas, cómo les era de utilidad incomparablemente superior a todo lo que sobre distintos campos africanos había producido la antropología británica y la francesa no griaulista. Senghor (1987, p. VI) encuentra sólo otro investigador con quien equiparar a Griaule, símil que no creo que a éste le hubiese producido la más mínima gracia, a pesar de la preferencia mostrada:

Nada es más significativo [...] que la comparación entre León Frobenius y Marcel Griaule. Cuando los militantes de la *Négritude* descubrieron al etnólogo y filósofo alemán al leer su obra maestra [...] quedaron en un comienzo encandilados y la convirtieron en su Biblia. [...] Sin embargo, Griaule nos iba a brindar más.

Griaule “vende” su producto en un juego de “des-primitivización” de los primitivos. Además, se “vende” a sí mismo: nadie hasta entonces había descubierto que había pensamiento en sus cabezas; por el contrario, la etnología había servido de cómplice voluntario o involuntario de tal ignorancia. Nuestro autor arroja con la boca pequeña esa distorsión de la práctica y del conocimiento antropológicos de la época:

En octubre de 1946, (*Ogotemmêli*) hizo conducir a su casa al autor y, durante treinta y tres jornadas, se desarrollaron entrevistas inolvidables, poniendo al desnudo la osamenta de un sistema del mundo cuyo conocimiento sacudió de arriba abajo las ideas recibidas sobre la mentalidad negra como sobre la mentalidad primitiva en general.

Un hagiógrafo, el presentador anónimo de la edición Fayard de *Dieu d'Eau*, es más decidido cuando muestra a Griaule

literalmente iluminado por la existencia irrefutable de un hecho hasta entonces obstinadamente negado por el discurso etnográfico. Hay un universo mental en los pretendidos “primitivos”, hay cultura en una cabeza negra. Una verdadera cultura, con un pensamiento sabio, una filosofía, y hasta “una cosmogonía tan rica como la de Hesfodo”.³

Ahora bien, si salvo escasas excepciones, “primitivos” eran aquellos pueblos sometidos al poder colonial, y la etnología, al negar que hubiese “cultura en una cabeza negra”, habría servido de cómplice voluntario o involuntario de tal dominación. ¿Por qué, entonces, no decirlo así? Porque la cuestión colonial no era relevante para Griaule y su gente. Por un lado, porque en última y primera instancia cuando se planteaba el problema era para encomiar el servicio que sus investigaciones podían hacer al sistema colonial; por el otro, y más importante, porque el objeto por el que se interesaba era una realidad *dogon* arcaica, anterior a la presencia europea, entrevista entre la “bruma de los milenios” (Griaule *dixit*).

¿Un Griaule a-colonial (lo cual no puede significar otra cosa que “colonial” vergonzante) admirado, lo acabamos de ver, por un líder independentista como Senghor? Aunque quizá este reconocimiento hable más de éste que de aquél: ¿qué es en verdad un africanismo que quiera sustentarse en esencias ancestrales brindadas por la academia de la Metrópolis? Esta pregunta, que nos remite a la vida política de la Africa francesa inmediatamente poscolonial, a su general fracaso, supera las posibilidades de este texto y de su autor, pero quiero señalar al menos unas pocas cosas que sí están a mi alcance.

Por un lado, la afirmación, por parte de los africanos que sintonizaban con Griaule, de la realidad benéfica de la intervención colonial (la pacificación del

³ Insiste más tarde, hablando del “estatus de *Dieu d'Eau* en la etnología contemporánea y recordar que sigue siendo un libro gozne, uno de esos textos raros que han revolucionado y que continúan trabajando un modo de pensar. Con él, todo cambia. Corrige la mirada del europeo, lo lleva a ver al otro, al indígena, al primitivo, como el depositario de una cultura coherente, desde todos los puntos de vista comparable a las del mundo desarrollado. Enseña a escuchar las voces de lo arcaico, a descifrarlas, a buscar su verdad y su grandeza.”

país, a la que se refería el Ogono de Arou citado poco antes). Por otro, la “etnificación” de la cultura; la “francesidad” corresponde a una “africaneidad”: cada raza tiene su genio; su unión constituye el patrimonio general de la Humanidad. Por último, el pensamiento africano se revela en toda su magnificencia allí donde se identifica con el pensamiento europeo. Unas muy pocas palabras sobre esto último, que es a lo que me refería antes hablando de la “desprimitivización” de los “primitivos”.

El argumento a favor de la gran dignidad del pensamiento *dogon* es su equiparación con los tesoros inaugurales de nuestra cultura: Hesíodo o Platón. No es, pues que en verdad Griaule haya encontrado algo *otro*, sino que el otro, cuando es Alguien, no es más que uno mismo; el discurso de Griaule no es, contra toda apariencia, el de la *otredad*, es el de la *mismidad*. Clifford (1983, p. 124) se muestra, a mi entender, muy perceptivo cuando dice que “[...] la metafísica africana de Marcel Griaule ha empezado a parecer un alterego a-histórico, idealizado, de un humanismo occidental totalizador”.

Lévi-Strauss (1953, p. 114), sobre cuya sintonía con Griaule y Dieterlen hablaré más adelante, enfocaba así la cuestión:

[...] M. Griaule y la Sra. Dieterlen se complacen en encontrar en las teorías cosmológicas de los sudaneses formas de pensamiento muy cercanas a las de los antiguos griegos o de los egipcios. La aproximación no es dudosa. Sin embargo, hay que interpretarla. ¿Se trata del desarrollo original, en el plano local, de temas mediterráneos sujetos desde la antigüedad a innumerables manipulaciones, entre otras las del Islam? ¿O, como algunos filósofos imprudentemente parecen hacerlo, hay que considerar al Sudán como el conservatorio de las formas de pensamiento más auténticamente arcaicas del mundo occidental? Sólo la publicación de los textos y su estudio filológico y etnográfico permitirán decidir a favor de una interpretación u otra.

Vemos la cautela ecléctica con la que aquí se movía Lévi-Strauss: pero cualquiera que fuese la alternativa que el tiempo confirmase, la base etnográfica le resultaba incuestionable. Con el tiempo, sin embargo, se vio que publicación de textos originales no hubo, ni pudieron hacerse análisis filológicos; por su parte, los estudios etnográficos independientes, pronto lo veremos, irían a derribar el edificio griauliano.

El secreto de los dogon

Pero, por fin, ¿cuál era el tesoro revelado? ¿Qué hay en *Dieu d'Eau*, en su embrionario *Descente du Troisième Verbe*, en su prolongación póstuma, el fragmento de una prometida obra monumental que nos ha llegado como *Le Renard Pâle*? Son distintas versiones de un mito cosmogónico – o dos mitos cosmogónicos diferentes –, separados, según señalan Griaule y Dieterlen, por el distinto grado de iniciación al que el primero había sido admitido por sus maestros *dogon*, separados por dos niveles de lenguaje jerarquizados. El primero, tal como, tras la versión condensada y más erudita de *Descente...*, quedó finalmente plasmado en *Dieu...*, un libro pensado para la difusión masiva, es el resultado de treinta y tres entrevistas entre el “europeo” – como una y otra vez la primera persona de Griaule se hace intervenir en el relato, cuando no emplea “Nazareno” – y Ogotemmêli, el cazador ciego.

Lo primero: la anterior narración registrada en *Masques...* sobre los catorce sistemas solares es un saber en manos del pueblo llano que no tiene mayor interés. Al menospreciar la joya de la colecta anterior, la mayor verdad y relevancia de lo que va a ser revelado queda prometida. La promesa se perfila de inmediato. “Y se puso a descomponer el sistema del mundo. Ya que era necesario comenzar en la aurora del mundo” (Griaule, 1966, p. 23). Vayamos a esa aurora, tal como el autor se la esquematizaba a sí mismo saliendo de la vivienda de su Maestro, tras la segunda entrevista (Griaule, 1966, p. 30):

Un Dios falla su primera creación;

Las cosas se restablecen por la escisión de la tierra, después por el nacimiento de una pareja de genios, ingeniosos e ingenieros del mundo, que aportan una primera palabra;

Un incesto destruye el mundo y compromete el nacimiento de los gemelos;

El orden se restablece por creación de una pareja humana; la gemelaridad es reemplazada por un alma doble;

Pero este alma doble es un peligro: un hombre debe ser masculino y una mujer femenina. Circuncisión y ablación vuelven a poner las cosas en orden.

Este esquema pone en escena los elementos que, intrincados hasta la exasperación, son el panorama global de *Dieu...* Tenemos primero a Amma, el dios que falla en su cópula con la madre tierra: el clítoris-termitera se irgue mostrando así su masculinidad, su equivalencia con el pene divino, y obstruyen-

do el pasaje a la vagina-hormiguero. Amma corta el clítoris y penetra la tierra, pero las cosas ya se han desencaminado y el fruto de la unión no será, como se esperaba, un par de gemelos, sino un ser único. Este es el chacal, “hijo decepcionado y decepcionante de Dios”, que realiza un gesto incestuoso con su madre Tierra, a raíz del cual se producen tres consecuencias claves: volver impura la creación, otorgarle la palabra que éste a su vez transmitirá a los adivinos, provocar “la aparición de la sangre menstrual con la que teñó las fibras” (de las máscaras).

Una segunda unión de Amma con la Tierra engendra a Nommo, el espíritu agua, uno y duplo, base de la dualidad hombre/mujer que los humanos cargan, el resorte de la purificación y reorganización del mundo que más y más reemplaza a Amma como principio activo, ya que es de su misma esencia. Pero la impureza de la tierra era incompatible con la pureza de Amma, por lo que éste decide una segunda creación, aunque ya no se une con otro ser, sino que modela masas de arcilla. Surge así una pareja de la que nacen los ocho antepasados primordiales – que eran al mismo tiempo hombre y mujer –, que a su vez engendran otros ocho andróginos, etc., etc., etc.

Estos “etc., etc., etc.”, que ya repetiré, lo que en verdad indican es la resistencia del texto a dejarse resumir, a que se le encuentre su ilación. Anne Doquet (1999, p. 99-100) ha chocado con el mismo escollo: “Ahogado en una multitud de detalles que parecen todos merecer una larga explicación, quien lea *Dieu d'Eau* pierde más o menos el hilo del discurso, cuya coherencia subraya Griaule varias veces. [...] Y quien ha leído *Dieu d'Eau* [...] es en general incapaz de resumir la obra, tan difícil es descubrir su estructura”. Descubrir la estructura si la hay, debería decirse. Esta opacidad fundamental de *Dieu...* no me permite dar cuenta de él en forma lineal. Idas y vueltas, comienzos, interrupciones y reinicios, se me vuelven, pues, obligatorios.

Además de los seres, están las palabras. La primera, dominio del zorro, instrumento de los adivinos, vinculada a las fibras teñidas de sangre menstrual con las que se confeccionan las faldas de los bailarines de máscaras. La segunda, traída por Nommo y otorgada a los ancestros – que compartían con aquél su naturaleza andrógina – cuando éstos, uno a uno, penetraron en la termitera y fueron absorbidos por ella. Este proceso era “labor del verbo”. El punto culminante se produce con el séptimo ancestro ($7 = 3$ [cifra de la masculinidad] + 4 [cifra de la feminidad]): “Las palabras que el Nommo hembra se decía a sí mismo giraban en hélice y entraban en su sexo. El Nommo macho le ayudaba. Son estas palabras las que aprendió el ancestro séptimo en el interior del vien-

tre” (Doquet, 1999, p. 34). Esta palabra pasa a los hombres, pero no de manera directa, sino por intermedio de la hormiga; es una palabra que sale de la boca como la tela del telar. Una tercera palabra, la que revela la estructura del mundo. Esta, pienso yo, está en manos de los “sabios”, aunque – el autor hace hincapié en ello – no es “esotérica”, ya que todos los hombres – pero no las mujeres, por supuesto –, dada la edad, dadas las circunstancias y dado el propio interés, pueden acceder a él.

La objeción a la universalidad de los materiales traídos por él a Francia a partir de 1946 se presentaba a Griaule como la crítica más necesaria de refutar. Lo hizo impugnando el que se basase la importancia de un pensamiento en su representatividad: ¿qué pasaría en Francia si impusiésemos ese criterio? “Tendríamos que dejar de lado tanto a Bergson, ignorado por las masas campesinas, cuanto a los fenómenos nucleares, objetos de afanes secretos de una sociedad muy restringida de técnicos” (Griaule, 1996, p. 75).

En un pequeño artículo, “Le savoir des dogon”, Griaule (1952, p. 32) calcula que entre el 5% y el 6% de la población de Sanga estaban “completamente instruidos” y otro 10-12% “son los hombres que poseen una gran parte del saber”. Comentando estos guarismos, van Beek (1991, p. 143) plantea: “La cuestión es entonces cuán secreto pueden ser los secretos y seguir formando parte de una cultura. Si “significado compartido” es un aspecto crucial de cualquier definición de cultura, un secreto no compartido no es cultural, mientras que uno compartido por muy pocos es por definición marginal”. Griaule se adelantó a esta objeción, negando el carácter estanco del saber reservado: los eruditos *dogon* dejan siempre la puerta abierta para que aquellos a quienes el conocimiento le está vedado (las mujeres – veda absoluta –; los niños – veda temporaria) tengan algún acceso a él. En fin, que para satisfacer las necesidades del discurso de Griaule, la filosofía *dogon* debía ser, por así decir, un secreto no secreto.

El centro de la revelación de Ogotemmêli no es tanto el propio mito; el centro de la revelación es el vínculo del mito con la realidad. El mundo cultural, social, tecnológico, urbanístico, arquitectónico, etc., no es más que una encarnación de la doctrina cosmológica-cosmogónica que se expone, durante esos treinta y tres días, allí, en el patio de tierra de un cazador ciego. El mito no es así en verdad un hecho de significación, no es un objeto articulado de referencia. El “sistema del mundo” no refiere, sino es referido, referido por toda la conformación *dogon*, desde la planta de la casa hasta las ideas anatómicas sobre el cuerpo humano, desde los tambores a los juegos de niños, desde la forja a los

trabajos del campo, desde el telar al amor, desde los adornos corporales a la alfarería (etc., etc., etc.).

Todas estas instancias de la vida de los *dogon* son como son, tienen tal o cual característica, por los seres místicos y sus acciones: son metáforas de éstos diseñadas conscientemente, son sus “microcosmos”. Dieterlen (Griaule; Dieterlen, 1965, p. 45) llega a afirmar que “[...] los Dogon han construido deliberadamente un sistema de parentesco y alianza que se desarrolla sobre cuatro linajes y cinco generaciones”, para corresponder así a los cuatro antepasados míticos; es evidente el escepticismo que puede despertar una hipótesis de esta naturaleza.

El orden que el mito carga no es entonces, por ejemplo, la resolución simbólica de algo, de lo que sea, equiparable a la que en otro plano opera el sueño, o una instancia ideológica que tiene tal o cual valor funcional; el orden que el mito carga es material, llevado a cabo por quienes tuvieron poder para llevarlo a cabo: elites religiosas, linásticas y totémicas. Como en alguna invención de Bioy Casares, la vida de los hombres se desarrolla en el escenario provisto por el sueño de estos elegidos.

Lo dicho hasta ahora no quiere insinuar que no haya “secreto” *dogon*. Sin duda lo había, creo yo, aunque en planos distintos a la idea de Griaule; uno de estos planos se evidencia en la experiencia de la investigación de Leiris. La cuestión del pago al informante poseedor de “secreto” – en este caso se trata de las fraternidades de máscaras *dogon* – es reveladora. Ambibè Babadyi cobraba por algo que él mismo había pagado y que, en términos del propio “mercado” *dogon*, independientemente de la llegada de esos franceses que se ofrecían a comprar y pagar todo lo que veían (máscaras, ropas, puertas, instrumentos de labranza, etc.). El “secreto” por el que el nativo pedía una compensación económica, no era tanto un secreto místico en el sentido que Griaule quiso entender, el término de un camino iniciático recorrido con tiempo, esfuerzo y piedad. Era más bien algo más cercano a nuestros secretos industriales, a nuestras patentes registradas: algo que ha costado dinero y que sirve para ganar dinero. Esto es más patente aún si sabemos que uno de los colaboradores de la Misión, un teniente nativo, explicaba a los *dogon* que la razón del interés de Leiris en la información buscada era que a su regreso a Francia iba a montar asociaciones similares.

Otro plano es el que nos indica Dieterlen (1989, p. 10) cuando cuenta que a Jean Rouch, que había recibido autorización de la comunidad para filmar el ceremonial del levantamiento del duelo (*dama*), se le negó filmar un rito prepa-

ratorio, el del tinte de las fibras y máscaras de madera: “Los ancianos rehusaron y se disculparon invocando la importancia del ritual realizado siempre lejos y al abrigo de la mirada de todos aquéllos que no formaban parte de la sociedad de las Máscaras”. La autora usa esta prohibición para enfatizar “el valor simbólico fundamental de los colores, testimonios de los ‘elementos’”. Sería, imagino, el efecto que los agentes buscaban. Estamos ante la materialización de un secreto tal como en verdad el etnólogo encuentra en campo, el establecimiento de una frontera que no se deja transponer al observador, más que nada para que sepa que el nativo tiene la libertad de poner esa frontera.

Hay también (Doquet, 1999, p. 169) otro tipo de secreto *dogon*, similar al del “cadáver en el armario” de nuestras familias:

Los más grandes secretos de los Dogon no conciernen a un saber esotérico reservado a algunos notables, sino a relaciones históricas conflictivas y humillantes: hablar de guerras, ¿no es arriesgarse a reavivar los sentimientos belicosos? Imponer el silencio sobre un grave conflicto pasado, ¿no es el mejor medio de evitar nuevas hostilidades? [...] De manera general, los Dogon callan los conflictos pasados, a fin de no arriesgarse a nuevas perturbaciones de la paz social.⁴

Correlativo a este rehuir el conflicto: el secreto más escondido, nos dice también Doquet, es el de la hechicería, aquello que la tradición Griaule dejó expresamente de lado en su exploración del sistema místico *dogon*.

Cuando se habla de secretos, uno esperaría que fuesen en verdad insólitos, como el revelado por Míster Bones, el protagonista canino de *Tombuctu*, la novela de Paul Auster: los perros pueden leer y las escuelas de lazarillos es donde se les enseña a hacerlo (“Lo ocultan y ahora es uno de los tres o cuatro secretos mejor guardados de Norteamérica”). Un secreto así, si revelado, pondría nuestro mundo patas arriba. La disyuntiva entre nimiedad e importancia del secreto en el caso *dogon* queda manifiesta en un libro reciente.

⁴ Beidelman (1993, p. 47) nos aporta otra perspectiva, tomando como campo de aplicación, al África negra en general: “A veces (*los secretos*) son sólo convenciones sociales, el reconocimiento de áreas de silencio y ausencia que crean y mantienen diferencias sociales y relaciones como las existentes entre mujeres y hombres, mayores y menores, diferentes parientes, diferentes oficios [...]. A veces implican algo más cercano al misterio, a las densas, opacas, polisémicas, complejidades del universo, a las que las personas reverentes deben temer y respetar”.

Catherine Clément había ya dado cuenta del pensamiento de Lévi-Strauss y de Lacan en libros de gran difusión y provecho; ahora, junto a Dominique-Antoine Grisoni, explora el de los *dogon*, en una serie de entrevistas a un guía turístico, emparentado con informantes de Griaule y Dieterlen, un letrado a quien ceden la autoría del libro resultante (Dolo, 2002). La vinculación de este texto con el de Griaule-Ogotemmêli es explícita y constante; leemos en la introducción: “su libro (*la transcripción de las entrevistas con Dolo*) es otro *Dieu d’Eau*, su inversión simétrica” (Dolo, 2002, p. 24). Una de las cuestiones que más interesa a los entrevistadores es la de los secretos.

“Hay una parte de secretos en las máscaras.” – dice el informante – “Concierne al ordenamiento ritual y a las propias máscaras. Por ejemplo, tienen una doble designación: la que revelamos, el nombre ‘oficial’ destinado únicamente al exterior, y la que guardamos para nosotros, el nombre secreto que revela su verdadero sentido” (Dolo, 1999, p. 188). Hay más secretos: ritmos que no son danzados en público o la manera cómo se pone o cómo se quita una máscara; Dolo revela este último:

El danzarán primero se ata alrededor de la cintura el *jibe-na*, la gran falda de fibras teñidas de negro que cae hasta los tobillos. Después, se ata también las faldas cortas que llegan hasta debajo de las rodillas: el *venje pilu*, llamado también *ya-yemme*, pequeña falda de fibras blancas (no teñidas), el *venje gem*, falda de fibras negras, y dos *venje banu*, faldas de fibras rojas.

Y sigue con toda meticulosidad la descripción de aquello que está vedado al conocimiento ajeno: el cinturón estrecho, el corsé en dos piezas, las piezas para los codos y muñecas, las tobilleras... No se trata del mismo tipo de secreto que Griaule pensaba desvelar con *Dieu...*, el *mythe-fleuve*, sino una cuestión vinculada a la sociedad de las máscaras, al *awa*, a las exploraciones anteriores de este libro. Por un lado, guía turístico, son los bailes enmascarados lo para él relevante; por el otro, porque Ogotemmêli, ya lo veremos, era extraño a las máscaras y a su mundo.

Pero por más que Dolo descubra secretos – y veamos que no son para echar las campanas al vuelo –, hay uno que no revelará, pese a todas las ofertas recibidas – más que nada con el paso de milenio –: el de los medios que habrían permitido a los *dogon* descubrir las estrellas del sistema de Sirio: “Lo sentimos mucho, pero preferimos morirnos de hambre antes que decir lo que sabemos” (Dolo, 1999, p. 85). Vale la pena detenerse un momento en esta

cuestión que creo emblemática de la forma de trabajar del último Griaule y de la Dieterlen de siempre; además, yace aquí el atractivo esotérico de los *dogon* que en buena medida alimenta las corrientes turísticas que visitan en la actualidad la región.

Entre *sigi* y *sigi*, el ceremonial de la renovación del mundo, pasan sesenta años. ¿Cómo saben los *dogon* que ese lapso ha transcurrido? Para el común de los no iniciados, hay señales: una luz roja que ilumina la falla de una pared rocosa, la aparición de calabazas que nadie ha sembrado en un campo (Griaule; Dieterlen, 1952, p. 274). Para el consejo de ancianos de una de las cuatro tribus, la de Arou, que llegan a juntar treinta cauríes, uno por cada borrachera ritual de cerveza de mijo, realizada cada dos años. Otra forma de cálculo se basa en un dibujo hecho con crema de mijo, la representación de Amma y su hijo Nommo, donde cada año se pinta un punto; el séptimo año, se traza una especie de tridente, continuación de la línea de puntos. El procedimiento se repite una vez más, pero invirtiendo el sentido del dibujo. La figura resultante “recuerda esquemáticamente el gesto final del dios levantando una mano y bajando la otra para mostrar el cielo y la tierra acabados” (Griaule; Dieterlen, 1952, p. 276); la fórmula se duplica. Otro dibujo lleva a un cómputo equivalente, el de una suerte de sierra, cada uno de cuyos dientes se pintaba cada veinte años.

Hubo otra manera de contar, dicen los autores que dice la mitología: tras el primer *sigi*, cada siete años se mataba al “jefe supremo” y sus restos servían de ofrenda para renovar al mundo. Tras la muerte del séptimo, su sucesor encontró un cálculo alternativo que hacía inútil su sacrificio: una estrella muy pequeña pero en extremo densa – *pō tolo*, es decir, estrella del fonio (*digitaria exilis*⁵) – que giraba alrededor de Sirio cada cincuenta años, y con una rotación anual que medía el tiempo de otro ritual. Según la etimología que Griaule y Dieterlen (1965, p. 473) aducen, *pō tolo* significaría “comienzo profundo”;

⁵ Este cereal, cuyo nombre no aparece ni en el Larousse ni en el Robert y al que el Diccionario de la Real Academia da un valor totalmente distinto, se llama en inglés “hungry rice”. Se ingiere en forma de crema o de guiso. Está explícitamente excluido de la culinaria ceremonial, salvo en los funerales de un *hogon* y en la entronización de su sucesor. “Es el símbolo de lo infinitamente pequeño de donde ha salido el universo” (Dieterlen; Calame Griaule, 1960, p. 86). Sobre su prohibición alimenticia por agentes ceremoniales, Dolo (2002, p. 57) nos dice: “Conozco la versión dada por Griaule.; el chagal divino habría contaminado la tierra con su hermana Yasigui, pero no tengo el convencimiento de que sea así. Tengo dudas. [...] el fonio [...] a menudo da diarrea. [...] sería muy molesto que no se pueda disponer de los sacerdotes totémicos porque dé dolores de vientre. Pero yo no lo sé todo.”

correlato celeste del huevo del mundo. El sistema se completaba con una tercera estrella, *emme ya* – “sorgo-hembra” –, con una órbita mayor pero completada también en cincuenta años (Griaule; Dieterlen, 1952, p. 284). La diferencia entre este tiempo y el que separa los *sigi* supone “una contradicción que todavía no ha sido resuelta” (Griaule; Dieterlen, 1952, p. 283); quizás – sugieren los autores – este último sea falso, una manera de engañar a los profanos del origen estelar del cómputo, de preservar el secreto.

Los textos de Griaule-Dieterlen no encontraban lugar para decir que la estrella satélite de Sirio es por completo invisible a ojos desnudo – fue descubierta a mediados del siglo XIX gracias al telescopio más potente de la época – y mucho menos es detectable su presunta rotación; la tercera estrella aún no fue encontrada por los telescopios, pero – la información viene de publicaciones esotéricas – hay cálculos matemáticos publicados en los '90, que harían probable su existencia. El que los *dogon* realmente conociesen la existencia de una y otra exigía concederles la utilización de instrumentos ópticos equivalentes o superiores a los europeos, o el acceso a una fuente de conocimiento extraterrestre. Ni Griaule ni Dieterlen exploraron esta senda, que sí fue seguida por gente cautivada por los secretos de los dibujos de Nazca, de las pirámides egipcias o de las mayas. Para algunos, los *dogon* heredaron poderosos telescopios del Egipto de los faraones; para otros, habitantes del sistema estelar de Sirio los habían visitado; una tercera vía, la de quienes sostienen la superioridad racial negra, coloca en la melanina la extraordinaria capacidad visual de los *dogon* – Ortiz de Montellano (2002), Krystek (1998); el propio Carl Sagan entró en la polémica.

Esta es la razón de la ansiedad occidental que Dolo decía descubrir en los visitantes de la región al filo del nuevo milenio. Sospecho también la razón de que no pudiese revelar ese secreto: que no exista tal cosa. El guía turístico, que supone estar en posesión de conocimientos negados a los otros y a muchos propios, no duda de que haya secretos, y hasta piensa que los hay para él mismo; dice en varias oportunidades que él no lo sabe todo y que “el saber dogon siempre va más allá del conocimiento que posea un solo hombre” (Dolo, 2002, p. 82). Sin embargo, no dejará de ser consciente de la fascinación que sus juegos de conocimientos y desconocimientos tienen ante sus visitantes europeos, hasta quien ha transitado algún esoterismo académico (pensemos, aun cuando más no sea, en Lacan...). Exclama, justamente, Catherine Clément, tras una sesión con su Ogotemmêli redivivo, inverso y simétrico: “Aunque todavía no sepa tanto cuanto un Ogotemmêli, de lo poco que sabe, sólo dice poco.

¡Desesperante! Porque el ‘poco de poco’ ya nos hace soñar tanto...” (Dolo, 2002, p. 186).

En fin, que el secreto de los *dogon*, en la perspectiva de un letrado nativo, consiste o bien en la secuencia en que los danzarines del *awa* se visten, la función o verdadero nombre de alguna máscara o alguna cuestión equivalente – en cuyo caso no parece demasiado apasionante desvelarlo –; o bien, una verdad trascendental del desarrollo de la humanidad (sea el que los egipcios tenían poderosos instrumentos ópticos, sea que los platillos volantes aterrizaron hace siglos junto al acantilado de Bandiagara) en todo contraria a la ilusión en la que vivimos.

Pero Sirio estaba ausente de la revelación de Ogotemmêli. Ésta, más allá de lo que ya he presentado, se prolonga incansablemente jornada tras jornada, con diversas complicaciones, en secuencias de las que mostraré sólo lo esencial. Para elucidar mejor al desarrollo global del texto resultante, sin embargo, me parece apropiado hacer intervenir otra cuestión.

El secreto de *Dieu d'Eau*

¿Cómo está *hecho Dieu...*? Vayamos por partes. Ante todo, ese producto que se nos ofrece, ¿trae la palabra de quién?, ¿de Ogotemmêli?, ¿de Griaule? Es la palabra de los dos, por cierto, pero, ¿cómo se articulan entre sí? Ante todo, pocas veces sabemos en verdad quién habla en el texto, si el Maestro o el Alumno. Cuando aquél calla, ¿no pareciera que éste sobreinterpreta? O mejor, ¿no parece que sistematizara algo que es mucho menos sistemático de lo que Griaule produce?

Un ejemplo. En la larga sucesión de genios y ancestros, que debe terminar con los hombres de hoy sobre la tierra, había en el discurso de Ogotemmêli una suerte de agujero negro. “Ogotemmêli no tenía una idea límpida de lo que había ocurrido en el cielo tras la metamorfosis de los ocho ancestros en Nommo. [...] Si se hubiese escuchado a Ogotemmêli con resignación, no se habría obtenido más que esta respuesta evasiva: ‘Los genios no caen del cielo más que por la cólera o por empujones’” (Dolo, 2002, p. 37). Pero en el alma de Griaule la resignación no tenía cabida. Pregunta, pregunta, pregunta; acorrála al ciego. Ahora bien, de lo que se supone fue un largo pulso verbal entre uno y otro, lo que retiene *Dieu...* es la descripción del malestar de Ogotemmêli por no saber responder a las preguntas que se le planteaban, de no poder contentar al euro-

peo. Y un gesto, el de sacar de su casa una cesta gastada para con ella explicar el sistema del mundo.

En fin, contra viento y marea, la investigación llevaba a buen puerto: “Sin embargo, se redactó un cuadro modesto pero satisfactorio de este período obscuro”. El cuadro, de una complejidad agobiante, no es en verdad un hecho conceptual, sino material: su símil es un granero semidestruido tras la casa de Ogotemmêli. Un granero – el del cielo, aquél del que éste que muestra el Maestro es sólo un ejemplo a mano – con cuatro escaleras orientadas por los puntos cardinales que se cruzan, cada peldaño de las cuales está ocupado por seres vivos, entre los cuales el hombre, cuyo centro está ocupado por una vasija, obturada por una vasija más pequeña, obturada a su vez por otra aún menor, etc., etc., etc.

Ahora bien, la representación desmesurada del mundo que Griaule nos presenta lo que realmente transmite es una visión por la que cada uno de sus elementos está unido a todos los otros en un sistema armónico. En un texto de 1951, Griaule (apud Griaule; Dieterlen, 1965, p. 42-43) lo planteaba en una extrapolación a un indeterminado “pensamiento negro” que

Hace del universo un conjunto ordenado, en el que la idea de ley está menos presente que la de armonía preestablecida, alterada sin cesar y continuamente reordenada. Cada parte de este conjunto es un resumen del todo. No hay sujeto ni objeto, sino cosas ligadas en un solo reino. En consecuencia [...], el espíritu de los negros establece una red de equivalencias entre todas las cosas mediante un aparato de símbolos que, por juegos armoniosos y deslizamientos insensibles, conduce del arpa al telar, de la vestimenta al verbo creador, del demiurgo al detrito. Ya que se trata en cierta manera de una metafísica teórica y práctica que, por una parte, explica el universo, respondiendo así a la necesidad innata de comprender y que, por otra parte, forma el armazón espiritual de la vida de los hombres.

En el caso específico *dogon*, Griaule (1966, p. 236-237) supone estar en condiciones de elaborar una suerte de tabla general de correspondencias, una matriz de doble entrada con 8 ejes por un lado (los 8 antepasados de siempre) y 22 por otro (distintas instancias de la realidad: técnicas, regiones, cereales, tambores, instrumentos de viento...) que encierra 176 casilleros: (técnicas [comercio, agricultura, forja...], regiones [Ireli, Bamba, Yanda...], pilares de la casa del consejo [Oeste izquierda medio, noroeste izquierda adelante, sudoeste izquierda detrás...], dedos [mayor, índice, pulgar...], formas de los sexos [trapezoidal, lanceolado, ovoide...], forma de los tambores [seno femenino, león,

parturienta...], etc., etc., etc. (una vez más, la última). Aquí yace la Verdad *dogon*.

Jack Goody (1967, p. 240), alguien que iría a teorizar sobre tablas y otros instrumentos gráficos, no se sentía satisfecho con el “rico e indigesto alimento que se nos ofrece en este libro”, en especial con la tabla a la que me he referido: “(*Su*) status no está por completo claro; varias ‘estructuras inconscientes’ alternativas parecen igualmente posibles, igualmente plausibles. La confianza brindada por el paradigma es de corto alcance. La comprensión que proporciona, un logro ilusorio”.

La materia narrativa condensada o sublimada en *Dieu...* se torna fantasmática. La manera en que Griaule presenta su material impide, insisto, reconstruir lo que en verdad estuvo en boca de Ogotemmêli. Así se corta toda aproximación que quisiera arrojar luz sobre la estructura discursiva de lo relatado y por cierto ahoga por su autoridad todo trabajo futuro al respecto. También, e igual de grave: se corta así todo vínculo con la narratividad general de la sociedad *dogon*, de impresionante desarrollo, como lo muestra, entre otros, el trabajo más tardío de Denise Paulme (1976). Aquí surge otra cuestión. Los *dogon*, como todos los pueblos del entorno sahelosudanes, viven en un mundo narrativo muy denso, articulado en distintos planos de discurso. ¿Por qué pretender sin más, como Griaule, que el plano provisto por Ogotemmêli es prioritario respecto a todos los demás?

Lo que, desde mi punto de vista habría dado un interés mucho mayor a este libro – pero que por otra parte lo habría derruido –, es que hubiese registrado aliento a aliento la palabra que entre dos – o entre tres – se tejió durante treinta y tres días en el patio de tierra del viejo Ogotemmêli. Tenemos minúsculos fragmentos que muestran ese diálogo; un ejemplo:

Ogotemmêli: – Cuando el ancestro bajó del cielo estaba de pie sobre un trozo de cielo cuadrado, no muy grande..., como una manta. Un poco mayor de todas maneras.

Griaule: – ¿Cómo poseía ese trozo de cielo?

O.: – Era un trozo de tierra del cielo

G.: – ¿Era espeso ese pedazo?

O.: – Sí, como una casa. Tenía diez codos de alto, con escaleras de cada lado indicando los cuatro puntos cardinales. (Paulme, 1976, p. 41).

Como se puede ver, Griaule no permite que la palabra de Ogotemmêli fluya libre, con su propio ritmo, siguiendo su propio desarrollo; está encima de

ella, la acorralla, hace que siga los derroteros que su arbitrio determina, la empuja a golpes de una curiosidad episódica e intrascendente. Páginas después, otro ejemplo que nos muestra además la idea de secreto que tenía el informante. En uno de los tantos episodios de los tiempos primeros, un Nommo se come a Lébé, el primer antepasado mortal de los hombres. La razón de esto, dice Griaule que dice Ogotemmêli, es para que “los hombres crean que las piedras vomitadas eran sus huesos digeridos y transformados. Para que la cosa sea una cosa de hombre y no una cosa del cielo” (Paulme, 1976, p. 67). Entonces, interviene el etnólogo:

Griaule: – Usted dice “hacer creer”. ¿Había, pues, un secreto a ocultarles?

Ogotemmêli: – Si se quisiera explicar este acontecimiento a un hombre que ignora, a un hombre del común, diríamos que una potencia del cielo ha venido para comer al viejo padre y para transformar sus huesos en piedras benéficas.

G.: – Pero, ¿cuál es la verdad?

O.: – Si queremos explicártelo a ti, nazareno, diremos que alguien bajó del cielo como mujer, con sus adornos y accesorios y que se comió al viejo padre, pero que las piedras no son los huesos del hombre: son los adornos de ella.

Griaule, además, nunca nos permite en verdad asistir a su trabajo; nos da, por así decir, imágenes teatrales del encuentro entre el nazareno y su maestro, aquéllas que permiten la buena construcción de su texto. El mantener apartado de los ojos del lector los procedimientos concretos con los que obtenía sus datos tenía la indispensable ventaja de ocultar hasta dónde éstos eran forzados hasta el ridículo. Van Beek (1991, p. 154) nos da una muestra de los secretos de cocina de Griaule:

En su investigación sobre la clasificación de insectos, se recogieron insectos y se presentaron a sus informantes con la explícita expectativa de que tenían que encontrar diferentes nombres para cada uno y para cada especie. Uno de sus informantes me contó: “Pensaba que cada *kèkè* (grillo) tenía su propio nombre Dogon, y no paró”. Y así es que consiguió un nombre para cada uno y todos los insectos: no sólo un *bòjò kèkè* (escarabajo de estiércol) con dos variedades, roja y negra (las que en verdad diferencian los Dogon), sino un “escarabajo de estiércol de caballo”, un “escarabajo de estiércol de burro”, y diferentes escarabajos del estiércol de los monos negros, de los elefantes, hienas, tortugas, y – más próximos a los hombres – pollos y cabras. No se puede negar creatividad a estos informantes, que distinguían entre un “escarabajo del estiércol de toro”, “un escarabajo del estiércol del caballo grande” y un escarabajo que sólo se revolcaba en el estiércol de los caballos grises.

Griaule nos presenta el cotidiano del patio en el que transcurren las entrevistas: Ogotemmêli escupe en el suelo, arroja piedras a un gallo para que no interrumpa la conversación, habla sobre el estado del ganado con un vecino; es decir, *vive*. Pero esa “vida” no es realmente tal, sino un fondo escénico sobre el que se destaca lo que en verdad interesa: la instrucción del europeo en las verdades ocultas del mundo, en su sistema. La vida de los *dogon* en general, está fuera del interés de Griaule, también lo estaba la vida de Ogotemmêli. El autor (Van Beek, 1991, p. 219) refiere de manera incidental que su nuevo informante había sido muy amigo de Ambibè Babadyé, el viejo que había vendido a Leiris franco a franco las oraciones en *sigiso* con las que éste había redactado *La Langue...* (Giobellina Brumana, 2001), y que también había provisto a Griaule el material recogido en *Masques...*, de suponer es que con contrapartidas equivalentes. Se trataba, dicho con todo respeto, de un profesional asalariado (“informantes titulados” los llama, muy en serio, Dieterlen) de la información etnográfica, con una carrera que duró como pocas en la historia del oficio. Ogotemmêli también; Jolly (2002, p. 93) infiere que había trabajado ya para Seabrock. No sabemos si Griaule lo sabía, pero sin duda este dato – en caso de que la hipótesis de Jolly sea cierta – hubiese empañado la imagen de maestro de los arcanos con la que lo revistió.

Las señales de vida del texto sólo son un recurso literario, lo que los lingüistas llaman “realizadores”, elementos que tornan más real y verosímil la narración. Pero ni siquiera están ahí para legitimar un relato, o un mensaje, a transmitir; están ahí, es mi opinión, sólo para mostrar lo exótico en su cotidianeidad. Cotidianeidad que el observador, Griaule, altera; es la “intrusión manifiesta” de la que habla Clifford (1983, p. 140), con un cierto tono admirativo que me resulta enigmático.

Veamos un ejemplo. En su novena jornada, Griaule (1966, p. 70 ss.) llega a casa de Ogotemmêli un día de mercado, cuya agitación se detiene a describir con esa escritura suya tan literaria. La reunión de los lugareños y la llegada de comerciantes de otros poblados da lugar a que aquéllos que lo necesiten acudan a las artes terapéuticas del cazador ciego. En esta ocasión, se quedaron sin remedio: el curador estaba ocupado instruyendo al nazareno en una sabiduría de la que la mayoría de ellos estaban excluidos.

No me sorprende tanto este ufano desprecio por la invisibilidad; más aún me sorprende – miento: me confirma en mi visión de Griaule – el que deje escapar una oportunidad absoluta: ver la acción ritual de Ogotemmêli. ¿Cómo haber además desperdiciado la oportunidad de hacer una historia de vida de

Ogotemmêli, y de los otros viejos con los que tuvo un comercio tan prolongado? Pero esta gente no trabajaba de esta manera, no se interesaba por estas cosas, no les parecía relevante. Es significativo el extremo laconismo con que se refieren a sus informantes cuando deciden hablar de ellos. Ver, p. ej., las pocas líneas con que Griaule (1952, p. 27) hace el retrato del sargento Koguem, su intérprete junto a Ogotemmêli.

Para Griaule, las acciones terapéuticas que Ogotemmêli lleva a cabo son un arte menor, algo que cabía a primitivos-primitivos, y no a estos primitivos a los que su labor etnológica pretendía mostrar como en verdad no-primitivos; en fin, el Ogotemmêli curandero es por completo subsidiario, hasta antagónico, de su Ogotemmêli metafísico. La terapia mística es para Griaule poco relevante y no, como se podría pensar, el punto neurálgico de un sistema de prácticas y creencias, aquél que establece el tránsito entre cultura y cuerpo.

El mito volcado en *Dieu...* se presenta como un texto único, de inusual longitud, que Ogotemmêli va desgranando jornada a jornada, cuando todo indica que en realidad se trata de un enjambre de relatos organizado de una manera particular en el espacio dialógico Griaule-Ogotemmêli, bajo el timón del primero. Van Beek (1991, p. 156) señala algo por el estilo:

Ni *Dieu d'Eau* ni *Le Renard Pâle* contienen un real texto. Este hecho, poco apreciado en los comentarios, es de importancia crucial. Los mitos de todo el mundo son historias contadas a una audiencia. Aquí no es así. *Dieu...* es un discurso, un intercambio, no una historia de la creación mítica. [...] Los autores mismos reconocen la ausencia de una línea argumental (Griaule y Dieterlen, 1965, p. 15) pero no parecen darse cuenta de las implicaciones: sin historia no hay mito.

La propia idea de un mito monolítico y cerrado, una suerte de Código de Hamurabi *dogon*, parece contraria a su práctica narrativa, tal como lo expresa Doquet (1999, p. 221):

Los dogon nunca recitan un texto fijo, sino que utilizan una osatura esquemática revestida, según el contexto y según sus intereses, de variantes y de elementos personales. Cada declamación, pues, da lugar a una versión que debe ser considerada como la del orador del momento, más que como un mito intemporal común al conjunto de la población.

Jolly (2002a, p. 14) dice algo parecido:

[...] el desempeño de un bardo siempre es más importante que la conformidad de su historia a un supuesto modelo original. Un cantor de *baji kan* (*homenajes a los héroes de los orígenes*) triunfa no porque recite de memoria un supuesto mito invariable sino porque siempre logra adornar una secuencia y convencer a su auditorio.

Hay un problema correlativo: ¿en qué lengua hablan los interlocutores? La presencia del ayudante de Griaule, el sargento Koguem, parece significar que hacía de intérprete en las entrevistas, pero no hay ninguna información clara y precisa al respecto. La inexistencia de una versión *dogon* del mito fue justificada por el hecho de que *Dieu...* era un legado para el europeo común, no para los especialistas que habían leído *Masques...*,⁶ aunque en una presentación anterior, más breve y más académica de las revelaciones de Ogotemmêli tampoco apareciese muestra alguna de la supuesta versión nativa (Griaule, 1996). Este artículo, presentado un año antes del *Dieu...* como una descripción compacta algo más acorde – aunque no totalmente – con los cánones de la profesión, sumaba, a este núcleo duro, algunas notas sobre la similitud del supuesto sistema metafísico *dogon* y el de algunos pueblos vecinos – los bambara, más que nada, sobre cuya religión estaba a punto de aparecer el libro de Dieterlen –, así como alguna muy breve y poco trascendente referencia a cómo el inconsciente afloraba en los mitos *dogon* (Griaule, 1996, p. 70-71); una vez más, estaba dispuesto a que su escritura vistiese los ropajes de la modernidad.

La inexistencia de un protocolo original de las entrevistas con su informantes, pone en riesgo el edificio todo y vuelve los trabajos de Griaule inaprovechables; al menos es eso lo que afirma Meillassoux (1991, p. 163). Estos textos “no pueden ser objeto de una lectura crítica. Lejos de tomar la forma de transcripciones textuales en lengua nativa, combinan traducciones de breves citas con paráfrasis, interpretaciones y comentarios, sin la compañía de un aparato crítico que permitiese comprender las circunstancias de su recogida”.

⁶ Con *Le Renard...* ocurre algo semejante. Dieterlen (Griaule; Dieterlen, 1965, p. 55) reconoce que no hay texto nativo para el gigantesco mito de creación que nos presenta. Promete, sin embargo, un segundo fascículo de este primer volumen cuyo apéndice traería “las correspondencias entre el mito tal como lo transcribimos en esta obra y los textos en *sigi so* ya publicados, y algunos ejemplos de plegarias con su co-comentario indispensable” (Griaule; Dieterlen, 1965, p. 56). Este segundo fascículo nunca vio la luz.

No tenemos un texto vernáculo del Mito, pero sí, aunque no desde hace mucho tiempo, las fichas manuscritas redactadas por Griaule en las entrevistas con Ogotemmêli, que la Biblioteca del Museo del Hombre guarda microfilmadas tras la donación de G. Calame-Griaule. Es un instrumento precioso para desentrañar la factura de *Dieu...*, aunque su desciframiento es de gran dificultad. Son 293 fichas, 173 sobre la Creación y 120 sobre temas varios (seres e instancias místicos: Nommo, Lebe, Ommolo, nyamma...; prácticas culturales: circuncisión, sacrificio...; agentes: hogon, sacerdotes...). Este material, clasificado por el propio Griaule y con una breve introducción de su hija, es una suerte de gozne entre la realización de las entrevistas y la redacción del libro.

Doquet (1999, p. 90 ss.) se ha tomado el trabajo de comparar, al menos en parte, ambos documentos. Muestra, ante todo, que el orden real de los encuentros, en las primeras siete entrevistas, fue muy diferente al que aparece en *Dieu...*, al igual que los temas sobre los que discurrió la “inciciación” del etnólogo: “[...] los dos textos se corresponden poco. En particular, la palabra, dato fundamental del relato de *Dieu d’Eau*, no tiene por el momento ningún lugar importante en el discursode Ogotemmêli” (Doquet, 1999, p. 91). También, que alguna de las afirmaciones puestas en boca de cazador ciego, provenían en realidad del intérprete Koguem.

Vemos también cómo se vuelve coherente y uniforme lo que en las palabras fragmentarias del informante no lo era. “Falso” escribe Griaule en una ficha, (Jolly, 2002, p. 95) comentando una afirmación de su interlocutor que no pasaría al texto definitivo. “Contradicción”, aparece en otra, apuntando a una versión que la elimine; “mediocre”, “inútil”, “enrevesado”, términos todos de una censura, una criba que extraiga de la palabra nativa el Mito-espectáculo que se mandará a prensa.

Por último, en una de las fichas (la 13.554) aparece una información que no encontramos en ningún otro lado y que debería haber sido el horizonte de inteligibilidad del trabajo surgido del diálogo con Ogotemmêli. No es que éste tenga al Mito de *Masques...* como una etapa vulgar e irrelevante del conocimiento de la visión del mundo *dogon*, como dice *Dieu...*; es que lo desconoce, como desconoce la lengua secreta, el *sigiso* (Doquet, 1999, p. 229). No se trata, sin embargo, de un dato que Griaule nos oculte; a él mismo no parece haberle resultado relevante, ya que la consigna de manera incidental en una nota a pie de página de la ficha y no vuelve sobre la cuestión.

En definitiva, Griaule opta por una narración novelada (Adam, 1990, p. 269-273), una suerte de itinerario iniciático diseñado para el gran público. Opta

por una escritura que, en *Dieu...* como en ningún otro lado, pretende ser centro de atención. Tanto, que no se pone al servicio de la palabra otra para que su oscuridad y su polisemia se hagan más transparentes, sino que agrega una buena dosis de propia oscuridad y de, más que polisemia, equívocidad.

El secreto de la academia

La posibilidad de que los hallazgos de Griaule presentados en *Dieu d'Eau* y en *Le Renard Pâle* – no así en *Masques dogon* y demás obras anteriores a 1946 – fuesen en cierta medida una adulteración, de que hubiese en ellos alguna mistificación, fue puesta sobre la mesa en 1971 por el filólogo belga Dirk Lettens, pero sus acusaciones no fueron tomadas en cuenta por la comunidad científica. Dos décadas más tarde, la crítica de W. van Beek (1991) – investigador holandés que había trabajado en el acantilado de Bandiagara más de diez años – obtenía una publicidad mucho mayor. Mientras que el libro de Lettens fue editado en Burundi – metafóricamente la marginalidad académica por la más extrema marginalidad geográfica –, el trabajo de van Beek aparecía en una de las publicaciones antropológicas de mayor prestigio, *Current Anthropology*, seguido de los comentarios de siete antropólogos, entre los cuales Mary Douglas. Hay otra gran diferencia, mientras Lettens abordaba la obra de Griaule sólo bibliográficamente, y su crítica giraba sobre la consistencia textual de *Dieu...* y *Le Renard...*, van Beek ponía en juego la propia competencia sobre los *dogon*. El gran misterio es cómo se tardó tanto tiempo en que las dudas y sospechas se hicieran explícitas, el secreto de la hipnosis colectiva con que Griaule logró aceptación para sus obras tardías en los medios académicos.

El trabajo de Lettens, su tesis de doctorado presentada en la Universidad Católica de Nijmegen, Holanda (una universidad nueva, cuyo primer doctor fue justamente éste), ponía en entredicho la credibilidad de *Dieu...*, o, mejor, el que *Dieu...* fuese la revelación espontánea, la alta filosofía oculta que Griaule pretendía. Varios de los elementos señalados por el autor han aparecido en las páginas anteriores: el carácter novelado del texto – “manierismo superficial”, lo llama Lettens (1973, p. 488) –, la inexistencia de un Mito único, el lugar del presunto mito en el cuerpo ideológico *dogon*, la manera en la que Griaule obtenía la información de sus colaboradores nativos. Veamos los dos últimos puntos.

El lugar del mito en la cultura *dogon*. La inercia retórica de la narración traiciona la construcción de la imagen del eximio sabio. Griaule retrata al her-

mano de Ogotemmêli dormitando mientras éste desgrana su sabiduría. ¿Cómo hubiese éste perdido la oportunidad de escuchar la revelación?, se pregunta Lettens (1973, p. 509): “¿Valía la pena escuchar el conocimiento total? [...] ¿ejercía algún ascendente sobre la gente? [...] este conocimiento, ¿tenía una existencia socialmente valorizada?”.

La “reelaboración” extrema de la información nativa. La idea de que Griaule hubiese “griolizado” a sus informantes ya aparecía en una crítica británica. I. E. Richards (apud Lettens, 1973, p. 515) la formulaba de una manera suave: el antropólogo aprende del informante, pero éste aprende al mismo tiempo de aquél. Lettens va más allá y muestra la manera en que Griaule orientaba las respuestas de Ogotemmêli, con algún ejemplo diferente al que yo he empleado más arriba. En consecuencia, Mito no había:

El que la reflexión de los informantes no era enteramente autónoma, sino que fue ocasionada por la investigación de M. Griaule y sostenida por las preguntas que planteaba, nos parece de lejos más evidente que admitir la pre-existencia, aun en el fuero íntimo de los informantes, de un sistema de pensamiento estructurado. (Lettens, 1973, p. 632).

Un elemento de interés que el belga agrega es un diagrama de informantes (Lettens, 1973, p. 528), que muestra la interacción entre éstos, con la figura del cazador ciego como centro. No creo necesario volcarlo aquí, pero manifiesta los estrechos lazos que todos ellos mantenían entre sí. El argumento de Lettens, a mi entender bastante verosímil, es que este grupo reducido (17 personas para un cuarto de siglo de investigación de media docena de etnólogos) mantenían entre sí vínculos estrechos, fuera de las situaciones etnográficas en las que Griaule y su gente recogían sus palabras. Ellos podrían haber “recocinado” la cocina de éstos, en esos largos, largos tiempos muertos a la sombra de la casa de la palabra.

Las voces nativas que mucho más tarde se sumaron a la cuestión concuerdan con lo sostenido por Lettens. El guía turístico entrevistado por Catherine Clement que ya he citado varias veces da la clave *dogon* del proceder de Ogotemmêli frente al interrogatorio de Griaule: una mezcla de cortesía y pereza de seguir siendo interrogado por el francés:

Ogotemmêli no inventa: se satisface con las hipótesis de su interlocutor... Griaule evoca una hipótesis, y el viejo la acepta, como tenemos la costumbre de hacer.

Dice “Sí, eso es”. De manera que Griaule no tiene la idea de ir más lejos, de plantearle otras preguntas. (Dolo, 2002, p. 82).

A su vez, el hombre de letras malinés tradicionalista Amadou Hampaté Bâ, dice:

En la tradición africana hay cuatro personas a las que jamás se dice “no” [...] A todos ellos, se les da un “sí”, que no lo es. Es un “sí” de urbanidad y no un “sí” de verdad. El europeo cuando llega es un huésped enviado por Dios. No se le dice “no”. Si se siente que ha venido con una idea fija y que quiere encontrar alguna cosa, se le ayuda a encontrar lo que ha venido a buscar, inventando las leyendas correspondientes. Se le deja primero plantear preguntas, luego, rápido, se inventa una respuesta, se improvisa una leyenda. (apud Doquet, 1999, p. 222).

El argumento central del texto de van Beek es que los mitos de creación vertidos en *Dieu...* y en *Renard...*, así como sus consecuencias en la vida material y social de los *dogon* no eran identificables por éstos. En síntesis: los *dogon* no tienen mito de creación y no reconocen las dos versiones diferentes dadas por Griaule y Dieterlen. El zorro no detenta una posición mitológica privilegiada. “El mundo ‘sobrenatural’ de los *dogon* es más diversificado y mucho más vago, ambivalente y caprichoso que la representada en *Dieu...* y en *Le Renard...*” (Van Beek, 1991, p. 148). En fin, y para abreviar, ni la sistematicidad maníaca que Griaule muestra como uniendo matemáticamente todos los seres del mundo, ni una presencia continua y sin fisuras de la religión, tienen que ver con los *dogon* con los que van Beek trabajó.

Este artículo abrió las compuertas. Coppo (1998, p. 123) hace una observación equivalente, al describir su trabajo como psiquiatra y etnopsiquiatra en Bandiagara: “a menudo nos ha ocurrido de no encontrar lo que habíamos leído en los libros de los etnólogos. Los propios *dogon* no se reconocían; nos decían que tenían la impresión de que hablábamos de otra gente”. Uno de los comentaristas del artículo de van Beek, alguien que trabajó en los ’80 entre los *dogon*, Paul Lane (1991, p. 162), dice: “Encontré pocas evidencias del orden simbólico, complejo aunque supuestamente unificado, de la experiencia cotidiana descrita por Griaule”. Bouju (1991, p. 159), que también ha trabajado en la región: “Estoy impresionado por el grado de coincidencia entre los análisis de van Beek y aquéllos a los que he llegado yo gradualmente”. Meillassoux (1991, p. 163), quien, destinado a Malí, tuvo vínculos administrativos con el equipo Griaule,

confiesa que “el grupo de investigación me parecía más una escuela iniciática que un laboratorio de investigación”.

Ante estas y otras críticas, la respuesta griaulista ha sido, por así decir, una seguidilla de escaramuzas en repliegue, fundamentalmente artículos, capítulos de libros y entrevistas de Geneviève Calame-Griaule, que no hace más que reafirmar la substancialidad de la filosofía *dogon*. Por eso llama la atención que en una de esas refriegas se opte, con un gesto de máxima posmodernidad, por la estrategia inversa, la de dar a todo, a la cultura *dogon*, malinké o bambara y a su supuesta codificación griolista, un carácter evanescente. Amselle (2000, p. 777) supone, ante todo, que, cualesquiera que sean las críticas que se le puedan hacer a Griaule & Co., hay que partir del reconocimiento de su inmenso mérito, el de haber hecho “salir de las tinieblas en las que los habían sumergido la condición de indígena tal como había sido definida por el colonizador”.⁷ Es este logro lo que ha dado lugar a que las codificaciones griolistas de las codificaciones de los sabios nativos – la hermenéutica de la hermenéutica – se hayan convertido en un elemento más de las culturas estudiadas, de las cuales no pueden ya separarse, ya que, por ejemplo, han sido reapropiadas por algunos artistas plásticos. Preguntarse por la veracidad de los trabajos de Griaule y sus seguidores, es suponer que hay una substancia cultural inamovible a la que los textos de los antropólogos deberían corresponderse. En fin, Amselle defiende a Griaule mediante el ataque de la premisa central de éste.

El tono hagiográfico que caracteriza a las defensas de la escuela – si se puede hablar de tal –, además, no es aquí excepción pese al guiño posmoderno: “No tenemos que extrañarnos de que los interesados *dogon*, bambara o malinké hayan correspondido con un reconocimiento sin límites a sus padres y madres espirituales bebiendo alegremente de la fuente inmensa ofrecida por sus obras”. Pero, ¿quiénes en concreto son esos alegres bebedores? Nada en la bibliografía reciente permite dar una respuesta positiva; además, como veíamos antes, difícilmente los *dogon* lean las obras de sus antropólogos. Al respecto, veamos la idea que Leiris le transmitía a Dupuis (1999, p. 516) apuntando a una fuente mucho menos metafórica:

⁷ ¿Por qué la condición indígena descubierta en Ogotemmêli y sus pares se libraría de haber sido definida por el etnógrafo colonial Griaule?

(*Griaule*) no era muy popular (*entre los dogon*) pero se las ingenió para conseguirles agua (alusión al embalse que M. Griaule hizo construir). Por eso era popular. No como etnólogo: a los dogon les traía sin cuidado que cuente sus costumbres. Se embarcaron, él y su equipo, en historias completamente en el aire. Mientras que hay una explicación por completo “terre à terre”, con Griaule había explicaciones elevadas.

Ninguna de estas sospechas o de estas certezas apareció en pluma etnológica de lugar alguno (salvo el comentario incidental y dubitativo de Richards) hasta el libro publicado en Burundi, que casi no fue leído en Francia,⁸ y después hubo un silencio de veinte años. La única reacción en su momento a la disertación de Lettens es la reseña aparecida en el órgano oficial del griaulismo, el *Journal des Africanistes*, escrita por Jean Copans (1973). En verdad no se trata tanto de una defensa directa de Griaule, cuanto de un ataque contra su crítico: la base de su trabajo es sólo bibliográfica, su aproximación teórica y metodológica es inadecuada, su visión de la antropología es simplista, su pasaje continuo entre marxismo y estructuralismo es incoherente, etc. Pero, ¿qué hay de la hipótesis avanzada por Lettens respecto a la “griolización” de los informantes? Nada, salvo una oscura remisión del problema a la dialéctica entre la ideología como instrumento del orden social y los procesos inconscientes. La acusación del belga quedaba así sin contestar, Griaule era intangible.

Se disfrutase o no de la prosa de Griaule, éste gozaba de un respeto ganado ya con sus trabajos primeros y que se correspondía a su poder académico y a su intervención política. Este respeto sin duda habrá sido blindado por la aproximación de Jean Rouch, que lo volvía a situar en contacto estrecho con una vanguardia artística, en este caso la del “cinéma vérité”, aunque fuese una vanguardia de muy poca enjundia y duración. Griaule está vinculado desde la Misión del '31 al nacimiento de lo que se ha dado en llamar “antropología visual”, cuyo Héroe Fundador es justamente Rouch. Éste acompañaría en los años '50 a Griaule en sus visitas a país *dogon* (cf. Loizos, 1997) y filmaría de manera en extremo artificiosa diversas ceremonias, entre las cuales la de distintos momentos del *sigi* de fines de los '60 y comienzos de los '70.

⁸ Hay un ejemplar del libro de Lettens en la Biblioteca Nacional de Francia y sólo allí. No estaba en la por otro lado magnífica biblioteca del Museo del Hombre. En la Éric de Dampierre de Nanterre hay un resumen anónimo de unas 70 páginas escrito con bastante poca simpatía por el autor.

La manera en que Rouch filmaba era artificiosa, repito, como no podía dejar de ser, ya que el cine es un arte y una artesanía; el problema surge cuando este artificio no quiere reconocerse como tal y se presenta como “cine-verdad” (ese oxímoron). Rouch, además, era artificioso, pero de una manera diferente a la de Griaule. Esta diferencia se revela en lo que le he oído al primero contar en una conferencia (Musée de l’Homme, noviembre 2002). Tras la primera proyección de *Les Rois Fous*, en la que se muestra a un grupo de trabajadores ghaneses entrar en trance, beber, gritar, insultar, amenazar, babear, matar animales, desgarrarlos, beber su sangre y comer su carne cruda, con una estética bastante “gore”, Griaule se le acercó para decirle que debía destruir esa película porque daba mala imagen de los africanos.

De todas maneras, uno y otro eran tal para cual. Rouch – “hijo de Griaule”, lo llama Paul Stoller (1992, p. 15) – se cuidaba de dejar a los espectadores extranjeros fuera de la cobertura de su cámara, o llevaba danzantes de otros poblados a donde quería rodar porque allí todos eran musulmanes. Su producto es el instrumento mayor de reificación ceremonial entre los *dogon*, como él mismo se planteaba: “Evidentemente, hay un peligro. Si proyectamos a los dogon demasiado estas películas del Sigui de los años 60 se corre el riesgo de que quieran rehacer exactamente lo que hemos filmado, de convertirlas en un modelo”. ¿Qué podía hacer Rouch si las cosas eran así?: “no hemos hecho más que registrar exactamente lo que hemos visto. Pero, ese “exactamente lo que hemos visto” era una falacia. Además, esa visión no era inocente, como le censuraba un erudito nativo, Sembème Ousmane, que así explicaba al cineasta por que no le gustaban sus películas: “Porque ahí se muestra [...] una realidad pero sin ver su evolución. Lo que les reprocho, como se lo reprocho a los africanistas, es que nos miren como a insectos” (apud Doquet, 1999, p. 246). Esas palabras son, sin embargo, muy posteriores a los grandes momentos de Rouch, cuando estuvo en el centro de la modernidad ¿acaso, por ejemplo, no participaba en una película suya un Regis Debray adolescente antes de irse a Bolivia con el Che?

En fin, el contexto científico y cultural era favorable al descubrimiento de un Mito como el de *Dieu...* (Doquet, 1999, p. 81), la base académica era sólida, el reconocimiento nacional hasta le había valido una Legión de Honor. Tanto éxito me hace dudar de las palabras que en *Descente...*, el esbozo de *Dieu...*, parecen defender el hallazgo de la metafísica *dogon* de los ataques incrédulos y etnocéntricos... ¿De quién? ¿Quién sostendría los siguientes propósitos en la Francia de 1947?:

Los no-civilizados – término deferente –, los salvajes – término habitual – son niños grandes, simples, atrasados, antropófagos. Se entregan a la magia, especulan sobre migajas de mitos incoherentes, viven en el terror, descienden a la condición de animales, danzan todas las noches, aúllan tristes melopeas, se deleitan en lo atroz.

No parece que nadie haya formulado una posición tan abominable. Mucho más parece que el autor se construyó un adversario caricaturesco como recurso retórico para magnificarse a sí mismo. En ese juego parece yacer un chantaje: en caso de no aprobar la versión que sigue del Mito inmemorial, se sumaba uno a esa especie más salvaje que los propios salvajes. Nadie querría hacerlo, aunque quizás a algunos pareciera que la alternativa era muy estrecha. Este espíritu es correlativo a la aceptación tibia pero continua alcanzada por Griaule y los suyos, a la indiferencia de las últimas décadas.

La aceptación fue también extra-etnológica. La psicoanalista Michel-Jones (1978) – aunque privilegiase el libro de Calame-Griaule sobre el resto de la producción de la escuela de su padre – partía hacia una interpretación freudiana del sistema mítico *dogon* en base al trabajo etnográfico de las Misiones, a las que sólo criticaba por la “orientación idealista” de sus interpretaciones. En Deleuze y Guattari (1973, p. 161) vemos cómo la opacidad traspasa los textos; del (supuesto) discurso *dogón*, al de Griaule/Dieterlen, y de éste al de Deleuze/Guattari:

Marcel Griaule y Germain Dieterlen, al principio del *Renard Pâle*, esbozan una espléndida teoría del signo: los signos de filiación, signos-guías y signos-señores, signos del deseo en primer lugar intensivos, que caen en espiral y atraviesan una serie de explosiones antes de tomar una extensión en imágenes, las figuras y los dibujos.

En el campo antropológico francés, Lévi-Strauss (1962, p. 10, 53, 215, 306) echaba mano de los materiales de Griaule y Dieterlen – aunque en la bibliografía no apareciese ningún trabajo de aquél, sí se citaban seis textos de ésta – para apoyar sus desarrollos sobre las clasificaciones “primitivas”. Más aún, en 1977 publicaba un breve trabajo en un libro de homenaje a Dieterlen sobre la prefiguración que el labio leporino, tal como lo elaboraban algunos mitos indígenas americanos, suponía respecto a la cuestión de la “gemeleidad” trabajada por la alumna de Griaule; ella ya había colaborado con un artículo sobre las cerraduras *dogon* en el libro-homenaje a Lévi-Strauss. En la “In-

troducción” a *Le Renard...* (Griaule; Dieterlen, 1965, p. 28), leemos una declaración de parentesco entre de Lévi-Strauss desarrollos y los propios, que revelan “la existencia de categorías y correspondencias, clasificaciones desde todo punto de vista comparables a las que han sido analizadas por C. Lévi-Strauss en sus últimas obras sobre el totemismo (*Le Totémisme Aujord’hui* y *La Pensée Sauvage*)”. ¿Hasta dónde podemos tomar en serio estas palabras? ¿Hasta dónde las ideas estructuralistas están presentes y actuantes en la revelación magna del Mito dogon? La ausencia de toda mención posterior me inclina a una respuesta negativa.

No obstante, Lévi-Strauss echa varias veces mano a textos de Dieterlen. No recargaré mi texto analizando las referencias en cuestión; baste con una idea de conjunto. El sistema *dogon*, con su pasaje universal entre todos los elementos del universo, venía a confirmar la intuición expuesta en *La Pensée Sauvage* sobre la inexistencia de residuos frente al orden clasificatorio de cada cultura y sobre su extrema sistematicidad; más aún, ejemplificaba a las mil maravillas el tránsito de lo humano a lo natural y a lo cósmico que reunía el conjunto de lo perceptible, lo pensable y lo imaginable mediante un instrumento conceptual gigantesco. Una aplanadora taxonómica de tal envergadura, sin embargo, no daba cuenta de algo central en el abordaje levistraussiano, la determinación de los rasgos diacríticos que conforman el sistema de oposiciones:

Si sabemos que el mundo vegetal dogon se divide en 24 categorías (o, más exactamente, en 22+2), categorías que por otra parte no son exclusivas del mundo vegetal, sino que sirven para clasificar el conjunto del universo dogon, no sabemos cómo distinguen los dogon una planta de otra en la práctica y sobre qué características propias de cada una se basan para clasificarlas dentro de una categoría. Un sistema tal permite explicar la función práctica o ritual de una planta a partir de su papel en el mito, pero no permite definir una planta en relación al resto del mundo vegetal. (Friedberg, 1970, p. 1093).

Había otra cosa inconciliable con la perspectiva de Lévi-Strauss. Principios clasificatorios que sólo prefiguran un sistema como virtual, como evanescente, como algo nunca desarrollable en su totalidad, en fin, como una figura de líneas de puntos e hilván, se volvían, en manos de Griaule y Dieterlen, un monumento de granito. La dirección inversa tampoco encaja bien: revestir el granito en tela de araña. Un abordaje *à la* Lévi-Strauss del Mito, ya sea el de *Masques...*, el de *Dieu...* o el de *Le Renard...*, es inviable, ya que es informe, inestructurado, insignificante.

De todas maneras, aunque en forma menos entusiasta, otros etnólogos franceses reconocían la validez del trabajo de Griaule. Balandier, el nuevo tipo de africanista surgido en los '50-'60, reconocía el acervo de conocimiento sobre el pensamiento "llamado 'primitivo'"; Mercier se sumaba a una fórmula semejante pero advertía de los límites de un abordaje idealista basado en las representaciones concientes de una cultura (Letzens, 1971, p. 26-27).

Por su parte, la reacción de los antropólogos británicos ante *Dieu...* no sólo no fue beligerante, sino que no dudaron de la validez de sus datos. Radcliffe-Brown (1972, p. 129 ss) empleó un trabajo de Griaule publicado en Africa ("L'alliance cathartique") para su "Nota adicional sobre las relaciones burlescas". Ahí leemos: "El artículo de Griaule es una importante aportación a la serie de publicaciones en las cuáles él y sus colaboradores han dado los resultados de su investigación de esta cosmología (*la dogon*)". Las reservas no eran etnográficas, sino de interpretación, e iban a un punto que he señalado en el capítulo anterior: la ausencia de empeño comparatista en los trabajos franceses sobre los *dogon*:

La base de cualquier comprensión científica (*de las representaciones simbólicas*) ha de ser un estudio particularista, como el de Griaule y sus colaboradores; pero sugeriría la necesidad de complementarlo con un estudio comparativo lo más extenso posible. [...] el sistema dogon podría parecer, sin tal estudio, un producto peculiar de un pueblo particular. (Radcliffe-Brown, 1972, p. 133).

¿Qué más habría podido Griaule anhelar que se dijese de él? Un producto peculiar y un pueblo peculiar reclamaban un antropólogo peculiar.

El punto que otras referencias inglesas tienen en común es la observación de que el trabajo de Griaule era típicamente francés y que permitía establecer la diferencia con la manera de trabajar de los antropólogos ingleses. Richard lo plantea en el texto citado por Letzens, poniendo en el mismo saco, como representantes del estilo galo, a Griaule con Lévi-Strauss. Pero quien iba a desarrollar esta perspectiva, de una manera más demorada y profunda, era Mary Douglas.

Douglas toma la producción sobre los *dogon* de Griaule, Dieterlen y Calame-Griaule, nunca mejor dicho, al pie de la letra; en momento alguno pone en duda los datos por ellos aportados y, cuando así lo hizo Beek, opuso, además de la propia, la autoridad de Daryll Forde a sus críticas. Los textos de Douglas vinculados a los *dogon*, que yo sepa, son cuatro: dos de 1968; uno mucho más

tardío y de menor relevancia de 1991, un breve comentario al artículo de Beek; una comunicación de un año más tarde a un coloquio celebrado en el Instituto Francés del Reino Unido (“L’autre et le sacré. Surréalisme, cinéma, ethnologie”), relaboración de los textos del ’68. Éstos son una conferencia en la École Pratique des Hautes Etudes, al parecer invitada por Denise Paulme, y una reseña de *Le Renard Pâle* y de *Ethnologie et Langage*, aparecida en *Africa*, la revista del International African Institute, dirigida por Daryll Forde. Ambos trabajos repiten algunos párrafos de manera textual y tienen aproximadamente los mismos desarrollos y resultados.

Había un vínculo previo de Douglas con Griaule y su gente: ambos publicaron trabajos en un libro colectivo coordinado en 1954 por Forde: una presentación del material recogido entre los *lele* de Kasai de una Douglas muy joven, que había obtenido poco tiempo antes su doctorado y un Griaule ya consagrado y casi póstumo. Es curioso que en su historia de la antropología británica de Kuper ni siquiera se mencione a Griaule o Dieterlen, cuando vemos que hubo en los años ’50 y ’60 una colaboración fluida, de la que fue fruto al menos este libro y otro co-dirigido por Dieterlen y Fortes: *African Systems of Thought*, además de diversas conferencias de unos en casa de los otros y artículos de unos en la revista de los otros; la inesperada atención sobre “cosmología” y “sistemas de pensamiento” que en estos textos muestran los ingleses, ¿no provendría justamente del comercio con los franceses? Otro dato: Griaule fue el corrector de la traducción francesa de *African Systems of Kinship and Marriage*, libro compilado por Radcliffe-Brown y Forde.

En el momento de su máximo esplendor intelectual, un año después de la publicación de *Purity and Danger*, la antropóloga británica echaba luz en muy pocas páginas sobre lo que en los millares producidos por Griaule, su discípula y su hija permanecía como enigma opaco, tan opaco que los investigadores franceses ni siquiera lo habían percibido. Lo que está en juego en el sistema *dogon* al oponer el universo de Nommo al de Yougorou es la contradicción entre estructura y anti-estructura, entre sistema y margen – para emplear una terminología que aquí está ausente, pero que la autora desplegaba en otras obras suyas –, es decir, entre la norma y su transgresión, entre sujeción y libertad, entre orden y desorden. Por último, entre poder y verdad: ésta es revelada por las acciones adivinatorias en las que las huellas de los zorros en la arena responden a preguntas hechas por los adivinos.

Pero a Douglas no le interesaba tanto resolver el laberinto *dogon*, cuanto utilizar el caso como pretexto y ejemplo para encarar las diferencias entre la

antropología francesa y la inglesa, en cuyo análisis la autora desplegaba una serie de brillantes observaciones. Entre otras cosas, hablaba de los surrealistas – fue una de las primeras veces, creo, que alguien pensaba en ellos para vincularlos con lo que quiera que fuese en el dominio antropológico –, pero no como haría veinte años después Clifford emparentándolos con los observadores franceses, sino con los nativos observados:

Os pido que notéis la extraordinaria simpatía entre los Dogon y los surrealistas, simpatía tanto de método como de objetivos. André Breton era un poeta que reflexionaba sobre las condiciones de la creación poética. Su problema era ir detrás de la pantalla de control realista y liberar la imaginación. Estimulado por el trabajo de Freud sobre los sueños, también él invertía el modelo platónico de luces y sombras. Para él, la vigilia, la lógica y la necesidad distorsionan y limitan la experiencia humana. La revelación llega con los sueños en la noche, mediante el sin sentido, lo inconexo, la total pérdida del control. [...] De inmediato uno queda impresionado por su estrecha relación con las técnicas de consulta oracular. (Douglas, 1975, p. 130).

Los antropólogos británicos, sigue Douglas, compartirían, tanto con los *dogon* – y, digo yo, con quienquiera que emplee procedimientos adivinatorios – cuanto con los surrealistas, ese afán por “buscar detrás de las apariencias otra fuente de conocimiento”. La metáfora articula en un espacio único a los agentes del margen, los adivinos y demás personajes vinculados a prácticas místicas, por un lado, y a nosotros etnólogos, seres taxonómicamente equívocos. Pero Douglas no va en ese camino; sus declaraciones son más bien una coquetería con la que la autora se lisonjea a sí misma y a sus pares – “Sin duda es halagüeño vernos a nosotros mismos como una suerte de adivinos” (Douglas, 1975, p. 128) –, pero le permitían avanzar sobre definiciones precisas de la labor disciplinaria, de lo que debía ser – lo que los ingleses hacían – y, por defecto, aunque las buenas maneras de invitada en una institución francesa le impidieran formularlo de una manera explícita, de lo que era – la práctica de sus anfitriones –, superfluo e inconducente. Lo decía en el texto de *Africa*:

Esta línea divisoria que los Dogon dibujan entre los dos tipos de lenguaje y verdad dividen también la antropología en dos partes: en la parte de Nommo, análisis sistemáticos de las estructuras formales simbólicas; en la parte del Zorro, intentos sistemáticos de atravesar el velo de las proposiciones registradas y de alcanzar el conocimiento oculto de esas áreas oscuras de la experiencia en la que las formas simbólicas se generan y tienen efecto. (Douglas, 1968, p. 23).

Es evidente que la aproximación de Calame-Griaule a la adivinación era escasa y superficial. Douglas en su conferencia tuvo que echar mano a material de Denise Paulme publicado tres décadas antes, aunque tampoco estuviera satisfecha por este trabajo, ni por el escrito por Griaule por las mismas fechas. Ambos registran “cómo operaría el sistema con casos hipotéticos. No hay estudios de una sesión adivinatoria real y mucho menos de una serie articulada de adivinaciones” (Douglas, 1968, p. 23). A diferencia, agregó yo, de, por ejemplo, el trabajo de Evans-Pritchard entre los *azande*, más preocupado en las gentes que en los sistemas metafísicos.

Referencias

- ADAM, J.-M. Aspects du récit en anthropologie. In: ADAM, J.-M. et al. *Le discours anthropologique*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1990. p. 251-282.
- AMSELLE, J.-L. L'anthropologie au deuxième degré: à propos de “La mission Griaule à Kangaba (Mali)” de Walter E. A. van Beek et Jan Jansen. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, n. 160, 2000.
- BEIDELMAN, T. O. Secrecy and society: the paradox of knowing and the knowing of paradox. In: NOOTER, Mary H. (Ed.). *Secrecy: African Arts that conceals and reveals*. New York: The Museum for African Art, 1993.
- BOUJU, J. “Comment” on Beek's “Dogon restudied”. *Current Anthropology*, v. 32, n. 2, 1991.
- CLIFFORD, J. Power and dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's initiation. In: STOCKING Jr., G. W. (Ed.). *Observers observed*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983. p. 121-156.
- COPANS, J. Comment lire Marcel Griaule? A propos de l'interprétation de Dirk Lettens. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, n. 49, 1973.
- COPPO, P. *Lés guérisseurs de la folie: histoires du plateau dogon*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le Progrès de la Connaissance, 1998.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral, 1973.
- DIOGUIÉ, D. Hommage Dogon à Marcel Griaule. In: GANAY, A., LEBEUF, A., LEBEUF, J.-P.; ZAHAN, D. (Ed.). *Ethnologiques: hommages à Marcel Griaule*. Paris: Hermann, 1987.

DIETERLEN, G. Mythologie, histoire et masques. *Journal des africanistes*, Paris, t. 59, p. 7-38, 1989.

DIETERLEN, G.; CALAME-GRIAULE, G. L'alimentacion dogon. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, n. 3, 1960.

DOQUET, A. *Les masques dogon: Ethnologie savante et autochtone*. Paris: Karthala, 1999.

DOUGLAS, M. Dogon culture-profane and arcane. *Africa*, v. 38, n. 1, 1968.

DOUGLAS, M. If the Dogon... In: DOUGLAS, M. *Implicit meanings: essays in Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.

DOUGLAS, M. "Comment" on Beek's "Dogon restudied". *Current Anthropology*, v. 32, n. 2, 1991.

DOUGLAS, M. Réflexions sur le Renard Pâle et deux anthropologies: à propos du surréalisme et de l'anthropologie française. In: THOMPSON, C. W. (Ed.). *L'autre et le sacré: Surréalisme, cinéma, ethnologie*. Paris: L'Harmattan, 1992.

DUPUIS, A. Souvenirs de Denise Paulme et Michel Leiris. *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, n. 155-156, 1999.

FRIEDBERG, C. Analyse de quelques groupements de végétaux comme introduction à l'étude de la classification botanique bunaq. In: POUILLON, J.; MARANDA, P. (Ed.). *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*. La Haye, Paris: Mouton, 1970.

GANAY, A., LEBEUF, A., LEBEUF, J.-P.; ZAHAN, D. (Ed.). *Ethnologiques: hommages à Marcel Griaule*. Paris. Hermann, 1987.

GIOBELLINA BRUMANA, F. La entrevista. In: GIOBELLINA BRUMANA, F.(Ed.). *Técnicas de la investigación social*. Córdoba: Nueva Escuela, 1995.

GIOBELLINA BRUMANA, F. Artaud entre los tarahumara: una etnografía delirante. *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, n. 603, p. 65-74, 2000.

GIOBELLINA BRUMANA, F. El etnólogo y sus fantasmas: Leiris en África. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, t. 56, Cuaderno Segundo, 2001.

GIOBELLINA BRUMANA, F. "Griaule e a invenção de uma etnografia": antropologia francesa e a pesquisa de campo no início do século XX. In: REUNIÃO DA ANPOCS, 26., 2002, Caxambu. *Anais...*, 2002a.

GIOBELLINA BRUMANA, F. La misión Dacar-Yibutí: en el origen de la etnografía francesa. *Revista de Antropología*, v. 45, n. 2, 2002b.

- GIOBELLINA BRUMANA, F. Ser otro: Leiris y la posesión. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 5, n. 1, 2003.
- GRIAULE, M. Le savoir des Dogon. *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, t. 22, p. 27-42, 1952.
- GRIAULE, M. *Dieu d'Eau*. Paris: Fayard, 1966.
- GRIAULE, M. *Descente du troisième verbe*. Paris: Fata Morgana, 1996.
- GRIAULE, M.; DIETERLEN, G. Un système soudanais de Sirius. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. 7, 1952.
- GRIAULE, M.; DIETERLEN, G. *Le Renard Pâle*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1965.
- JOLLY, E. Du fichier ethnographique au fichier informatique: le fonds Marcel Griaule: le classement des notes de terrain. *Gradhiva*, n. 30/31, p. 81-103, 2002.
- KRYSTEK, L. *The Dogon, the Nommos and Sirius B*. 1998. Disponible en: <<http://unmuseum.mus.pa.us/siriusb.htm>>. Acceso en: 1 agosto 2004.
- LANE, P. "Comment" on Beek's "Dogon restudied". *Current Anthropology*, v. 32, n. 2, 1991.
- LETTENS, D. *Mystagogie et mystification: évaluation de l'œuvre de Marcel Griaule*. Bujumbura: Presses Lavigerie, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, C. Panorama de l'Ethnologie (1950-1952). *Diogenes*, Paris, n. 2, p. 96-123, 1953.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- LOIZOS, P. *Innovation in ethnographic film: from innocence to self-consciousness*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- MEILLASSOUX, C. "Comment" on Beek's "Dogon restudied". *Current Anthropology*, v. 32, n. 2, 1991.
- MICHEL-JONES, F. *Retour aux dogons*. Paris: Le Sycomore, 1978.
- DOLO, Ogbara S. *La mère des masques: un dogon raconte* Paris: Seuil, 2002.
- OGONO DE AROU. Hommage Dogon à Marcel Griaule. In: GANAY, A., LEBEUF, A., LEBEUF, J.-P.; ZAHAN, D. (Ed.). *Ethnologiques: hommages à Marcel Griaule*. Paris: Hermann, 1987.
- ORTIZ DE MONTELLANO, B. *The Dogon and Sirius*. 2002. Disponible en: <<http://skepdic.com/dogon.html>>. Acceso en: 1 agosto 2004.

PAULME, Denise. *La mère dévorante: essais sur la morphologie des contes africains*. Paris: Gallimard, 1976.

RADCLIFFE-BROWN, A. Nota adicional sobre las relaciones burlescas. In: RADCLIFFE-BROWN, A. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península, 1972.

SENGHOR, L. S. Préface In: GANAY, A., LEBEUF, A., LEBEUF, J.-P.; ZAHAN, D. (Ed.). *Ethnologiques: hommages à Marcel Griaule*. Paris: Hermann, 1987.

SIMMEL, G. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente, 1977. 2 v.

STOLLER, P. *The cinematic griot: the ethnography of Jean Rouch*. Chicago. The University of Chicago Press, 1992.

VAN BEEK, W. E. A. Dogon restudied: a field evaluation of the work of Marcel Griaule. *Current Anthropology*, v. 32, n. 2, p. 139-158, 1991.

Recebido em 03/08/2004
Aprovado em 07/02/2005