

Margarida Maria Taddoni Petter

A CONSTRUÇÃO DO SIGNIFICADO DE *Fani*,
"PANO E VESTUÁRIO", EM DIULÁ



Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Linguística, Área
de Semiótica e Linguística Geral,
como um dos requisitos para a
obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Izidoro Blikstein

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

1992

Para Danilo

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Izidoro Blikstein, orientador amigo, pela palavra de estímulo, pela dedicação e segurança com que acompanhou todos os momentos deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Fábio Leite, pela amizade e pela atenção com que me tem ajudado a conhecer o mundo africano.

Ao Prof. Dr. José Luiz Fiorin, pela oportunidade que me ofereceu de conhecer a Costa do Marfim, ao sugerir meu nome para o posto de leitora de língua portuguesa, literatura e civilização brasileiras, na Universidade de Abidjan.

Ao Prof. KOFFI TOUGBO, professor de língua portuguesa na Universidade de Abidjan, pela gentileza de enviar-me documentos importantes para este trabalho.

Aos meus informantes, KONE, TOURE, DIABY, DOSSO, DIALO, KEITA, KANTE, BAMBA, FOFANA, KADI, SYLAS e, especialmente, a MEÏE Hamadou, estudante de Geociências, na USP, pela amabilidade de complementar muitas *dados* obtidos em Abidjan e por ter cedido fotos de sua esposa e de seu filho.

Ao Nelson, companheiro de vida, pelo incentivo e compreensão.

*ni í yé jáxo lá
kírtoó jé í téerikee lá,
à fò: njáxo káíta, í Sóxomaa!*

"Quando você vê as calças de seu inimigo com seu amigo, diga: Novo inimigo, bom dia!"
(Provérbio Malenkê)

Índice

Introdução	1
PARTE I - O CONTEXTO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO, LINGÜÍSTICO DA COSTA DO MARFIM E A PESQUISA DO LÉXICO DE FÂNI	
Capítulo 1 - Situação geográfica, económica e político administrativa	7
1.1. Situação geográfica	7
1.2. Situação económica	10
1.3. Organização político-administrativa	11
Capítulo 2 - Povos e línguas da África	14
Capítulo 3 - Situação Sociolingüística da Costa do Marfim	20
3.1. Área GUR	21
3.2. Área KWA	22
3.3. Área KRU	23
3.4. Área MANDÊ	24
3.5. O PAPEL DO FRANCÊS	27
3.6. O PAPEL DO DIULÁ	33
3.6.1. DIulá TAGBUSI	35
3.6.2. Fonemas e Tons do DIULÁ	38
Capítulo 4 - A pesquisa sobre o léxico do vestuário	42
4.1. A língua de estudo	42
4.2. Os informantes	43
4.3. Procedimentos da pesquisa	44
4.3.1. A pesquisa bibliográfica	47
PARTE II - PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA A ANÁLISE DE FANI	
Capítulo 1 - Léxico e Semântica	51
1.1. O Significado na Lingüística	52
1.2. Uma abordagem lingüística e extralingüística do léxico	61
Capítulo 2 - A teoria do campo semântico	63
2.1. A delimitação do campo léxico-semântico do vestuário	71
PARTE III - O PONTO DE VISTA ETNOLINGÜÍSTICO NO ESTUDO DO LÉXICO DO VESTUÁRIO	
Capítulo 1 - Lingüística - Sociolingüística - Etnolingüística	81
Capítulo 2 - A identidade africana	83

2.1. A oralidade	93
2.1.1. A conservação da palavra	96
2.1.2. A proferição	97
2.1.3. Literatura oral - Literatura cultural	99
2.1.4. Natureza e estrutura do texto oral	100
3. O léxico do vestuário nos textos da literatura oral mandenka	104
3.1. Função social e função simbólica	116
4. A organização do léxico do vestuário sob o ponto de vista etnolingüístico	121
4.1. Ponto de vista do tecido	126
4.2. Ponto de vista da confecção	137
4.3. Ponto de vista do traje	140
4.3.1. O uso do vestuário	140
4.3.2. <i>Sánga</i> , "Moda"	145
4.4. Ponto de vista do acessório	159
4.5. Ponto de vista da comercialização	162
4.6. Ponto de vista da Expressão Lingüística	166
4.6.1. Introdução gramatical	167
4.6.2. Análise das variantes	173
4.6.3. Motivação do Signo Vestimentar	179
4.6.4. A criação lexical	181
4.7. Quadro Recapitulativo da Análise em Pontos de Vista	184
PARTE IV - RELAÇÕES DE SENTIDO E ANÁLISE COMPONENTIAL DO CAMPO LÉXICO-SEMÂNTICO DE <i>FÂNI</i>	
Capítulo 1 - Campo lexical e campo semântico	189
Capítulo 2 - Relações de sentido no campo léxico-semântico do vestuário	192
Capítulo 3 - Análise componencial	206
3.1. Análise componencial do campo léxico-semântico de <i>FÂNI</i>	209
3.1.1. Determinação dos instrumentos de análise	209
3.1.2. Aplicação da análise componencial do campo léxico-semântico de <i>FÂNI</i>	212
Capítulo 4 - Cotejo das análises em Pontos de Vista, Relações do Sentido e Traços Semânticos	265
PARTE V - A IMAGEM DE <i>FÂNI</i> - UMA ANÁLISE DE SEMIÓTICA PLÁSTICA	
Capítulo 1 - Pressupostos teóricos	272

Capítulo 2 - Análise da Foto Publicitária	277
2.1. Expressão visual	278
2.2. Expressão verbal	280
2.3. Expressão sincrética e conteúdo	286
Capítulo 3 - Concluindo	291
CONCLUSÃO	296
BIBLIOGRAFIA	302
ANEXO - O LÉXICO DE <i>FANI</i>	312

Introdução

Este trabalho teve sua origem numa pesquisa sobre o léxico do vestuário em diulá⁽¹⁾, com o objetivo de coletar todos os termos referentes à indumentária (substantivos, adjetivos e verbos) para a posterior elaboração de um léxico especializado bilingüe - diulá/francês.

A análise do corpus recolhido, mais de trezentos itens, evidenciou uma prática social fortemente marcada por uma dimensão simbólica, que mereceria ser avaliada, para se poder estabelecer com maior justeza a definição de cada unidade léxica. Em função dessa constatação o projeto inicial transformou-se num estudo sobre a significação de *fâni*, "pano e vestuário", em diulá, em suas manifestações:

a) *na língua* - pelo exame da organização léxico-semântica dos termos que os nomeiam;

b) *no mundo* - pela observação de sua fabricação, de suas repercussões sociais e de sua significação simbólica;

c) *na fotografia* - pelo estudo de sua representação visual.⁽²⁾

Tendo em vista a amplitude dessa proposta, o presente trabalho indica e analisa uma direção possível para essa pesquisa: partir da hipótese de que o léxico do vestuário não é uma lista de palavras, uma nomenclatura, mas um conjunto organizado lingüística e semanticamente - *um campo léxico-semântico* - que, pela articulação de seus elementos, manifesta a significação de *fâni*.

Pode parecer extemporâneo dedicar-se a um estudo da "palavra", num momento em que a lingüística ultrapassou o limite da frase como unidade de significação e reconhece o texto como a unidade de sentido de que depende a frase. Entretanto, a reflexão sobre a *palavra*, primeira realidade lingüística detectada pelos estudiosos da língua, resiste às mais diversas teorias e continua a desafiar quem por ela se interesse. Cabe reconhecer que o léxico é um conjunto que faz parte da língua e, mais especificamente, da "competência" partilhada pelos locutores individuais. Compreendê-lo e estudar o seu funcionamento é uma etapa para "o estudo do discurso, dos enunciados, graças aos quais se manifestam os fatos da língua" (REY, 1970, p.280).

Considerar que as palavras se organizam em "campos" configura o léxico como um conjunto de áreas providas de "continuidade de conteúdo", de pequenos

1) Diulá é uma das línguas faladas na Costa do Marfim, importante por seu uso veicular.

(2) Esses três aspectos correspondem, grosso modo, aos "três vestuários" apontados por Barthes (1979, pp.3-4).

universos dotados de sentido, de "micro-campos" da experiência, segundo Pottier, ou "micro-textos". Para estudar esses campos não basta desmontar a rede de relações lógicas e lingüísticas que se estabelecem entre as unidades léxicas: é necessário descobrir em que medida a sociedade e o homem se manifestam nesse entrecruzar de formas e conteúdos, pois são eles, homem e sociedade, que, em última instância, atribuem significado ao mundo. Nesse sentido, é necessário adotar uma abordagem que não exclua, mas incorpore o "extralingüístico".

A postura metodológica deste trabalho deriva da aceitação da necessidade de analisar como as unidades léxicas se organizam, no interior do campo, para significar o que significam; *o que* elas significam, *por que* e *para que*. Para atingir esse objetivo cumpre examinar não só a estruturação interna do campo léxico-semântico, mas deve-se considerar a sociedade que produziu esse e outros "conjuntos significantes". Essa análise torna-se possível pelo cotejo de todos os textos da sociedade, ou melhor, pelo exame de sua intertextualidade.

Os métodos estruturalista e funcionalista, pelo rigor com que analisaram o conteúdo semântico das unidades léxicas, constituem o referencial teórico da investigação do campo léxico-semântico, na medida em que seus pressupostos são analisados, aplicados e transformados, pela busca de "saídas" que permitem (re)estabelecer o vínculo entre o léxico e a realidade.

A hipótese de Granger (1968), segundo a qual o campo semântico é organizado de acordo com critérios diferentes, ou melhor, "pontos de vista" diversos, determinados pela experiência, foi verificada na análise do modo de estruturação das unidades no interior do campo léxico-semântico de *fâni*.

Da observação da realidade, depreenderam-se os pontos de vista organizadores desse léxico: tecido, confecção, traje, acessório e comercialização. Determinaram-se, então, os aspectos técnicos relativos ao vestuário, o universo simbólico em que está inserido e a prática social que o dinamiza. Definiu-se, nesse momento, o ponto de vista etnolingüístico, pelo reconhecimento de que o sentido é dado, primeiramente, pela prática social, pela cultura, pois, conforme Benveniste, ela é um "sistema que distingue o que tem sentido e o que não tem" (1963, p.22).

Num primeiro momento, aborda-se o conjunto do universo africano, os valores que permitem identificar uma "africanidade" - síntese da grande diversidade sociocultural observada naquele continente (LEITE, 1984). Simultaneamente, procura-se revelar, de forma diferenciada, como a sociedade Mandenka - complexo

cultural que inclui os povos Bambará, Malenkê e Diulá⁽³⁾ - atualiza esses valores e qual sua incidência no vestuário. A seguir, examinando mais detidamente a palavra ou a "oralidade" dos povos Mandenka, procura-se contextualizar nos textos da tradição oral já transcritos o campo léxico-semântico do vestuário.

À análise dos pontos de vista revelados pela observação etnográfica acrescenta-se o ponto de vista lingüístico, pelo exame da estruturação lingüística do léxico vestimentar em diulá, que evidencia o largo emprego dos recursos de derivação e composição como procedimentos de criação lexical.

Os pontos de vista depreendidos pela prática social tornam-se paradigmas para o exame das relações de sentido e dos traços semânticos das unidades léxicas. Para essa análise colaboraram os trabalhos de Coseriu, Geckeler e Lyons.

A exploração de vias de pesquisa diferentes - Granger (1968), na análise dos pontos de vista; Coseriu e Geckeler (1974), no estudo dos traços semânticos e Lyons (1978), na investigação das relações de sentido - evidenciou a complementaridade dessas três perspectivas no estudo do campo léxico-semântico.

A última etapa do percurso em busca da significação de *fani* é realizada pelo estudo de sua manifestação na foto de publicidade. Essa análise fundamenta-se nos trabalhos de Greimas e, mais especialmente, nos estudos desenvolvidos por FLOCH (1986) e LANDOWSKI (1986) sobre semiótica plástica e semiótica sincrética. Com esse estudo, objetiva-se dar uma imagem do conteúdo semântico depreendido na análise lingüística, verificando até que ponto o "visível" materializa o "inteligível" e como as manifestações visual e verbal se interpenetram e criam um "efeito de realidade", que é manipulado pelo discurso publicitário.

Resta agora examinar como o conteúdo acima exposto e distribuído neste trabalho.

A primeira parte introduz o leitor na realidade sociolingüística marfinense e apresenta a metodologia utilizada na pesquisa de campo e bibliográfica, que constituiu o corpus para a análise - o léxico de *fani*, em diulá. Considerando a escassez de informações a respeito da Costa do Marfim, julguei

3) Neste trabalho, os nomes de povos africanos serão escritos com iniciais maiúsculas e não sofrerão flexão de número ou gênero, conforme convenção internacional adotada por antropólogos e ratificada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia (Rio de Janeiro, 14/11/1953), que decidiram utilizar o mesmo critério para a notação de nomes tribais (*Revista de Antropologia*, vol.2, (2), 1954, pp.150-152).

importante situar essa região e mostrar seu perfil lingüístico para melhor compreender o papel do diulá.

Na segunda parte, apresentam-se os pressupostos teóricos sobre os quais se assenta a análise. No primeiro capítulo, discute-se a relação entre léxico e semântica, traçando-se uma história sumária da introdução dos estudos do significado na lingüística. Identifica-se o problema gerado pela exclusão do *referente*, considerado *extralingüístico*, e adota-se a solução oferecida por Blikstein que o situa não mais fora da lingüística, mas *atrás* ou *antes* da linguagem (1983). Essa conceituação do referente justifica a proposta etnolingüística da investigação do campo léxico-semântico de *fàni*. No segundo capítulo, apresenta-se a teoria do campo semântico, hipótese fecunda de análise, pois revela a possibilidade de estruturação do léxico. Discutem-se, nesse momento, os critérios que permitem delimitar não só os campos léxicos, mas também as unidades que devem ser incluídas nesses conjuntos, organizados léxica e semanticamente. Define-se o critério etnográfico e lingüístico como o mais adequado para a determinação do campo léxico-semântico do vestuário, em diulá.

Na terceira parte, apresenta-se a perspectiva etnolingüística no estudo do léxico do vestuário. No primeiro capítulo, discute-se a relação entre lingüística, sociolingüística e etnolingüística, e verifica-se a pertinência de iniciar o estudo do campo léxico-semântico pela análise da semiótica cultural, ou seja, da individualidade africana e diulá. No segundo capítulo, contextualiza-se a realidade vestimentar na literatura oral mandenka. Para esse efeito, foram levantadas todas as ocorrências de denominações vestimentares nas obras publicadas. A análise desses contextos levou à identificação da função social e simbólica do vestuário. No terceiro capítulo, apresenta-se o léxico de *fàni*, subdividido nos seguintes pontos de vista: tecido, confecção, traje, acessório, comercialização e expressão lingüística. As diferentes listas lexicais são precedidas por uma introdução que aponta os aspectos etnológicos observados na pesquisa de campo e coletados na bibliografia.

A análise da expressão lingüística é acompanhada pelo estudo dos procedimentos de que o diulá se utiliza para a criação léxica. Para esse estudo, além da bibliografia específica de lingüística africana (HOUIS, CREISSELS, TERA, 1983) colaborou eficazmente o modelo da "matriz significante" - unidade básica de significação da moda - (proposto por Barthes, 1979), que é constituída de um suporte de significação e uma variante, que lhe dá significação. O exame das classes de variantes permitiu compreender como a significação se introduz na matriz e quais suas funções. Completou-se o estudo pela análise dos procedimentos de

criação léxica, que incorporam à língua termos híbridos (diulá-francês) - reflexo de um momento histórico do contato de línguas e culturas.

A quarta parte propõe uma análise das relações de sentido observadas entre as unidades léxicas elencadas nos diferentes pontos de vista e o estudo dos traços semânticos implicados, de acordo com os trabalhos de Lyons (1978) e Geckeler (1971). No primeiro capítulo, discute-se a conceituação de campo léxico e campo semântico e decide-se trabalhar com a noção de "campo léxico-semântico", que expressa melhor a realidade observada: relações de sentido que se manifestam no léxico e que dele se irradiam. No segundo capítulo, procede-se à análise do campo léxico-semântico do vestuário em diulá, segundo as relações de sentido observadas: oposição, hiponímia e polissemia/monossemia. No terceiro capítulo, analisam-se os traços semânticos que revelam o conteúdo de cada unidade léxica. No final desta parte, comparam-se os resultados da análise em pontos de vista com a análise das relações de sentido e dos traços semânticos, destacando a contribuição decada abordagem para a compreensão de *fàni*.

Na quinta parte, faz-se um estudo de semiótica sincrética, pela análise de uma fotografia publicitária de Nescafé, em que se observam trajes africanos, masculinos e femininos, e traje europeu, ao lado de uma mensagem verbal, em francês. A mensagem publicitária é abordada, primeiramente, quanto ao seu conteúdo, independente de seu caráter sincrético. Num segundo momento investiga-se a expressão plástica e a expressão verbal, individualmente. A última etapa consiste em estabelecer as relações variadas entre expressão sincrética (visual e verbal) e conteúdo. A fotografia publicitária permite a análise da significação do vestuário num contexto mais amplo, a sociedade marfinense, possibilita que se investigue a função semiótica do vestuário e a ilusão de africanidade que os trajes fotografados revelam.

A abordagem das diferentes formas de manifestação de *fàni*, sob várias metodologias, procura verificar em que medida os diferentes sistemas de significação relacionam-se para produzir um efeito de sentido global.

Este trabalho é consequência de minha estada em Abidjan, como leitora de língua portuguesa, literatura e civilização brasileiras. Se, por um lado, ele resulta do "olhar ingênuo" de quem busca compreender a singularidade do vestuário diulá, por outro, revela a responsabilidade de quem quer dar um testemunho não simplesmente etnográfico, mas fundamentalmente ancorado numa perspectiva

semiótica, lingüística e antropológica.

PARTE I
O CONTEXTO GEOGRÁFICO-HISTÓRICO-LINGÜÍSTICO
DA COSTA DO MARFIM E A PESQUISA DO LÉXICO DE FÀNI

1. Situação geográfica, econômica e político-administrativa

1.1. Situação geográfica

Localizada na África Ocidental, a Costa do Marfim limita-se a leste com Gana, a oeste com a Libéria e a Guiné, ao norte faz fronteira com o Mali e o Burkina, ao sul é banhada pelo Oceano Atlântico. Numa área de 322.500 Km² vivem por volta de 10 milhões de habitantes (COURREGES, 1986, p.22), na maioria jovens (50% têm menos de 20 anos). 47% da população marfinense habitam na zona urbana (1986). Como a taxa de natalidade é elevada, espera-se que no ano 2000 a Costa do Marfim tenha uma população entre 15 e 20 milhões de habitantes.

Além das zonas urbanizadas mais povoadas: Abidjan (capital política até 1983), Bouakê, Korhogo e Man, somente o centro-sul tem uma densidade importante. As regiões nordeste, sudoeste e, em parte, a noroeste são pouco habitadas. A atual capital política, Yamoussoukro é uma cidade moderna situada no centro-sul do país, com uma população de 70.000 habitantes, inferior à de Gagnoa e Divo.

Do ponto de vista do relevo, toda a faixa costeira é uma planície com 200 m de altitude, no máximo. Uma cobertura vegetal importante caracteriza essa zona onde se estende a floresta tropical e onde o mangue invade a zona lagunar e as margens dos estuários. Essa zona costeira teve um papel marcante no desenvolvimento econômico do país: da fronteira de Gana até Fresco - mais da

metade da Costa - um grande sistema de lagoas, parcialmente remodeladas pelo homem, permite a navegação de mais de 300 km.

As regiões "montanhosas", raramente acima de 200 m, situam-se a oeste e a noroeste. Na fronteira com a Guiné e a Libéria situa-se o ponto mais elevado, o monte Nimba, com 1752 m. O restante do país é, essencialmente, um planalto, com raras colinas quebrando a monotonia da paisagem.

A zona da floresta, na região sul, cede lugar a uma savana arborizada, com florestas claras e galerias ao longo dos rios. Somente o norte apresenta uma savana do tipo sudanês.

A rede hidrográfica da Costa do Marfim é bastante repartida e abundante, permitindo uma pesca artesanal e familiar que vem garantindo a alimentação da população rural. Há quatro rios principais correndo no sentido norte-sul:

- o Bandama, com 950 Km, que abriga a barragem de Kossou, sendo utilizado para a produção de eletricidade e para a irrigação de uma parte da região central;
- o Comoé, com 900 Km, situado na parte oriental do país;
- o Sassandra, de 650 Km, situado no oeste;
- o Cavally, de 600 Km, que em sua maior extensão serve de fronteira entre a Costa do Marfim e a Libéria (BAHIANA, 1981, p.45).

Distinguem-se três zonas climáticas no país:

- a) *Clima sul-equatorial*, ao longo de toda a região cos-teira, com temperaturas variando entre 21^o e 33^o C, com elevada porcentagem de umidade (entre 80^o e 90^o C) e chuvas abundantes, atingindo em algumas áreas 2500 mm,

distribuídos em cerca de 140 dias. Quatro estações podem ser notadas: 1) a estação seca, entre dezembro e fim de abril, com temperaturas elevadas e algumas chuvas; 2) a estação das grandes chuvas, entre maio e meados de julho; 3) uma curta estação seca, entre meados de julho e fim de setembro; e 4) uma curta estação de chuvas em outubro e novembro.

b) *Clima tropical úmido*, que corresponde à zona das florestas e à parte meridional da zona das savanas. Com temperaturas variando entre 14^o e 39^o C e uma taxa de umidade de 70%. Nessa área, as precipitações atingem entre 1000 e 2500 mm.

c) *Clima sudanês*, na região das savanas, excluindo-se a parte meridional, com duas estações, a seca (de dezembro a junho, com algumas chuvas em abril) e a das chuvas (de julho a novembro) (BAHIANA, 1981, pp. 45-46).

O harmattan, vento quente e seco do nordeste, se faz sentir muito pouco na região de clima sul-equatorial, apenas alguns dias no fim de dezembro até meados de janeiro. À medida que se avança para o norte, sua ação é mais sensível, provocando uma bruma seca que refresca a temperatura à noite, mas que não altera sua elevação durante o dia.

Três zonas de vegetação correspondem a essas zonas climáticas. A região costeira é o domínio do coqueiro, tendo mais para o interior a bananeira, a palmeira oleaginosa e a seringueira. Na zona das florestas encontram-se as plantações de café e cacau, vizinhas das culturas de abacaxi, inhame e mandioca. A savana, mais ao norte, é a razão da pecuária e do cultivo do milho, algodão e arroz.

1.2. Situação econômica

País de base agrária, a Costa do Marfim é importante exportador de produtos tropicais, dentre os quais o café e o cacau ocupam posição de destaque:

- primeiro produtor africano e terceiro mundial de café (variedade híbrida arabusta);
- primeiro produtor mundial de cacau, com uma produção de 4 a 5000 toneladas, em média;
- primeiro produtor de algodão da África francófona (COURREGES, 1986, pp. 23-24).

Há grandes plantações industriais, como a da palmeira oleaginosa, que recobre mais de 100.000 hectares. O óleo de copra e as plantações de coco constituem outra produção importante para a exportação. Frutas, como banana, mamão, cítricos e, sobretudo, as grandes plantações de abacaxi são também produtos bastante apreciados no mercado externo. As plantações de cana-de-açúcar suprem totalmente as necessidades do mercado interno. As principais culturas de subsistência são o inhame, o milho e o sorgo.

As indústrias de transformação, de manteiga e pasta de cacau, de óleo de palma e de conservas de abacaxi, também têm contribuído para elevar o valor das exportações, provocando o êxodo rural para os grandes centros urbanos, como Abidjan.

Por outro lado, a indústria têxtil, ainda que limitada ao abastecimento do consumo interno, está em franco progresso, com a criação de novas usinas que procuram acompanhar a produção crescente de algodão.

Segundo dados de 1988, a renda per capita é de US\$ 740; o Produto Nacional Bruto (PNB): US\$ 8,5 bilhões, com uma taxa de crescimento de 4%. Cerca de 36% do PNB vêm da agricultura, da extração de madeira e da pesca; 25% da indústria, mineração e construção, 50,6% dos transportes, comunicações, comércio, finanças, administração, defesa nacional, serviços e outras atividades.

1.3. Organização Político-Administrativa

O país está dividido em 34 departamentos, sob a chefia de um prefeito. Cada departamento está subdividido em sub-prefeituras, administradas pelos sub-prefeitos. Félix Houphouët-Boigny é o presidente da República da Costa do Marfim desde 27/11/1960, ano em que a nação se tornou independente da tutela colonial da França.

Considerado como uma democracia liberal, o país abrigou um único partido PDCI - Parti Démocratique de Côte d'Ivoire, ligado ao RDA⁽¹⁾ - Rassemblement Démocratique Africain - até 1990. Em 1989/1990, uma crise gerada pela economia instável, baixos salários e aumento da criminalidade provocou manifestações estudantis pela renúncia do presidente. Para tentar controlar a situação, Houphouët-Boigny promoveu o "diálogo nacional", uma série de encontros com representantes do governo, de sindicatos, do funcionalismo público e do exército. Tornou-se inevitável a criação de novos partidos políticos.

(1) O RDA é um partido pan-africano, fundado em outubro de 1946, em Bamako, Mali, por Félix Houphouët-Boigny, então deputado eleito à Assembléia Constituinte da França, com o objetivo de organizar os movimentos reivindicatórios dos países africanos sob o domínio colonial francês: Mali, Senegal, Costa do Marfim, Guiné, Alto Volta (atual Burkina), Togo e Daomé (atual Benin).

A pluralidade partidária, no entanto, não consegue ofuscar o carisma do presidente que, reeleito a cada cinco anos pelo voto popular, é admirado como um rei tradicional, um sábio, digno de ser chamado com respeito e carinho de "Velho".

A oposição ao regime de Houphouët-Boigny refugia-se nas classes mais intelectualizadas, tendo professores universitários como líderes dos partidos recém-instalados. Entre os mais de quarenta partidos atuais destaca-se o F.P.I. - Front Populaire Ivoirien (Frente Popular Marfinense), cujo presidente é o professor Laurent Gbagbo, líder opositorista que retornou ao país em 1988, após um exílio de seis anos, em Paris.

O CONTINENTE AFRICANO



2. Povos e Línguas da África

Para conhecer a verdadeira história da África é necessário não tentar transpor a realidade europeia para o mundo africano. É preciso ver a África de seu interior e não medi-la por valores estrangeiros⁽²⁾. Segundo esse princípio, devem-se considerar as informações de ordem antropológica, linguística e os relatos da tradição oral como um conjunto inter-relacionado e fonte privilegiada da pesquisa historiográfica. Dentro desse enfoque interdisciplinar, a história da África não é a história de feitos heróicos, de batalhas ou de heróis, mas é uma história de povos, de suas instituições, de sua estrutura social, política e cultural.

A grande diversidade de tipos físicos e de línguas existente na África impressionou, primeiramente, a antropólogos e linguistas, que se interessaram pelo estudo dos povos e línguas da região sub-saariana, antecedendo historiadores e arqueólogos. Embora num passado remoto pudesse ter havido uma concordância "entre o mapa lingüístico e o antropológico, lentamente, esses elementos se separaram e diversificaram, cada um segundo sua própria dinâmica" (OLDROGGE, 1986, p.159). Ocorre na África o que se verifica na América Latina, por exemplo, onde a classificação lingüística (línguas neolatinas) não corresponde a um único grupo antropológico.

Apesar da importância do trabalho conjunto de antropólogos e linguistas, há situações em que os resultados da pesquisa num campo não podem ser estendidas para outro. Tal é o caso dos povos Bantu, que constituem uma notável unidade lingüística (suas línguas apresentam semelhanças estruturais e lexicais marcantes), mas não um mesmo grupo antropológico, pois inclui povos distintos por caracteres físicos (cor, estatura) e aspectos sociais (modo de produção e

(2) A exigência de que a história da África seja vista do interior é apontada por Ki-Zerbo, como um dos princípios orientadores da elaboração da *Historie Générale de l'Afrique* (1986, p.30).

organização familiar). Bantu, portanto, é uma referência linguística e não antropológica, embora se possam identificar traços culturais comuns entre as comunidades de língua bantu.

A questão da situação racial na África, a despeito da declaração da UNESCO de que "a raça é menos um fenômeno biológico que um mito social"⁽³⁾, preocupou vários estudiosos. A esse respeito cabe lembrar aqui a observação de Ki-Zerbo:

"Destaca-se dos numerosos estudos recentes que os negros se constituíram no continente há, aproximadamente, 120.000 anos; a cor negra era, aliás, uma adaptação de proteção contra os raios prejudiciais, sobretudo os ultravioleta. Os 'brancos' são posteriores no planeta (por volta de 55.000 anos).

Os árabes, que são 'mediterrâneos', se difundiram ulteriormente até o sul do Saara, no corno e na costa oriental da África.

Na junção do grupo negro, que compreende também os Khorasan, os Nilóticos, os Peule, os Etfopes, e do mundo árabe-berbere, alguns grupos apresentam caracteres marcados de mestiçagem: é o caso de alguns Tuaregue, Harretin, Somali, Peule, Hawsa, Tuculer, Songai, Sudanês, etc.

Aqui, como noutras partes, os fatores determinantes da diferenciação são o meio geográfico, o isolamento ou a miscigenação do povo pelas invasões, migrações e casamentos.

No total, a diversidade notável dos tipos físicos africanos é o sinal de uma evolução muito longa mas muito lenta de grupos bastante isolados por muito tempo" (1986, p.151).

A essa diversidade física associa-se uma grande variedade linguística. Considera-se que no continente africano falam-se entre 1.300 e 1.500 línguas. Como o número de países é bem inferior a essa cifra (53), conclui-se que há muitas regiões

(3) Quatro Declarações sobre a Questão Racial, UNESCO, 1969.

multilíngües. A Costa do Marfim não é exceção; coabitam no país por volta de 60 línguas, muitas das quais se estendem a territórios vizinhos. Esse fato é um outro elemento que dificulta a classificação das línguas africanas; as migrações, no sentido leste-oeste e norte-sul, contribuíram para tornar confuso o quadro lingüístico africano (GIORDANI, 1985, p.50). Além disso, há línguas ainda não identificadas com exatidão e muitas insuficientemente descritas. Esse panorama complexo, no entanto, não desanimou os lingüistas, que apresentaram algumas propostas de classificação para essas línguas. O estudo de Greenberg, apesar de receber muitas críticas, é tomado, geralmente, como uma referência importante. Baseando-se na "comparação global" do léxico, principalmente, de mais de 700 línguas, esse autor identificou quatro grandes famílias lingüísticas: a afro-asiática, a nígero-cordofanesa, a nilo-saariana e a koisán (GREENBERG, 1986, pp. 164-170)

As línguas afro-asiáticas compreendem cinco divisões: o berbere, o egípcio antigo, o semítico, cuxítico e o chádico.

O *berbere* propriamente dito é falado na África do norte e na Mauritânia. Diversos grupos tuaregues do Saara expressam-se por meio de línguas que constituem subdivisões do berbere.

O *egípcio* é o ramo mais documentado dessa família lingüística, sendo encontrado nas inscrições hieroglíficas, papiros hieráticos e nos textos em escrita demótica.

O *semítico* apresenta mais diferenciação interna do que os dois grupos anteriores. Nele estão incluídos o etíope, o árabe e o aramaico.

O *cuxítico* compreende cinco ramos bastante diferenciados: setentrional, oriental, meridional e ocidental. As duas línguas com maior número de falantes são o somali e o gala, do ramo oriental.

O *chádico* abrange cerca de cem línguas, dentre as quais figura o hawsa, a língua mais falada na África Ocidental, entre a Nigéria e o Níger, muitas vezes como língua veicular.

As línguas *nigero-cordofanesas* compreendem dois grupos: o nigero-congolês e o cordofanês. O primeiro estende-se por quase toda a África Ocidental, partes do Sudão Central e Oriental, sendo que seu sub-ramo bantu ocupa a maior parte da África Central, Oriental e Meridional. Apresenta fundamentalmente duas subdivisões: de um lado as línguas mandê e de outro as línguas dos ramos oeste-atlântico, gur, kwa, benwe-congo (entre as quais se situa o bantu) e adamawa-oriental.

As línguas *mandê* subdividem-se em dois grupos:

a) Noroeste: soninke, maninka, malenkê, bambará-diulá, vai, kono, etc.

b) Sudeste: mano, dan, gan, guro, bisa, etc.

As línguas do ramo *cordofanês* (koalib, tegali, talodí, etc) são antigas e relativamente numerosas, se bem que faladas por grupos de população reduzida que habitam as colinas do Kordofan, no Sudão.

As línguas *nilo-saarianas* predominam no vale superior do rio Nilo e nas partes orientais do Saara e do Sudão, alongando-se até o baixo vale do Níger. Subdividem-se em vários grupos: songai-djerma, saariano, maban, furian e chari-Nilo - ramo que engloba a maior parte das línguas, subdivididas em sudanês oriental (núbio, nilótico, masai, etc) e o sudanês central (bongo, baguirmi, mangbetu, etc).

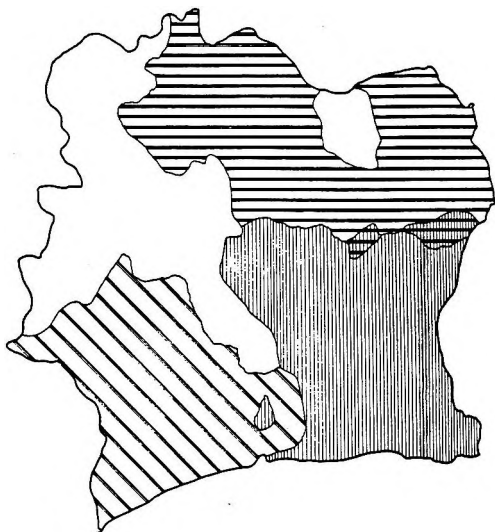
As línguas *koisan* dividem-se em três ramos: hatsa, sandwe e koisan. Os dois primeiros diferem acentuadamente entre si e são falados na Tanzânia. O terceiro abrange a maior parte das línguas faladas na África do Sul, apresentando

como particularidade que o distingue de todas as línguas africanas o "clique" ("estalido"). O africanista soviético D. A. Oldrogge discorda da colocação num mesmo grupo das línguas koi-koi e san, por apresentarem, um sistema gramatical diferente (1986, p.160).

Outros aspectos da classificação de Greenberg têm sido contestados. Um dos elementos mais controvertidos é a classificação do bantu entre as línguas do ramo benwe-congo, do grupo níger-congo.

O mérito de Greenberg consiste em ter proposto uma classificação genética, pois os que o precederam insistiram em características tipológicas das línguas da África. No entanto, o problema do parentesco linguístico e étnico na África ainda não está suficientemente esclarecido, apesar da seriedade dos trabalhos conhecidos.

OS QUATRO GRUPOS LINGÜÍSTICOS DA COSTA DO MARFIM



3. Situação Sociolingüística da Costa do Marfim

A publicação, em 1903, da obra de Maurice Delafosse⁽⁴⁾ marcou toda a pesquisa lingüística empreendida nesse país desde aquela época. Desde então considera-se que esse país é lingüisticamente heterogêneo, com mais de 60 línguas ou dialetos que não representam individualmente uma comunidade lingüística com peso demográfico importante para impor-se às demais, onde o francês parece ser a única língua capaz de resolver as oposições étnicas e colaborar para a unidade nacional (KOKORA, 1983, p.131).

Os trabalhos posteriores ao de Delafosse têm apresentado número sempre divergente de línguas faladas na Costa do Marfim, a ponto de não se poder afirmar com certeza quantas línguas existem nesse país. No entanto, concordam todos com a possibilidade de agrupá-las em famílias ou grupos, ainda que alguns reconheçam três, como Greenberg e outros, quatro, como Westermann e M. A. Bryan (1952), que identificam os grupos Mandê, Kru, Gur e Kwa. Essa é, basicamente, a classificação aceita pelos lingüistas do Institut de Lingüistique Appliquée d'Abidjan, que admitem a existência de quatro grandes áreas lingüísticas: Gur, Kwa (incluindo o grupo Akan e as línguas lagunares), Kru e Mandê (norte e sul).

(4) DELAFOSSE, M., 1903-1904. *Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialects parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes avec des notes linguistiques et ethnologiques, une bibliographie et une carte*, Paris, Ernest Leroux.

3.1. Área Gur

Ocupa uma região extensa no norte e nordeste da Costa do Marfim. Além fronteiras é falada no Burkina, no Mali, no norte de Gana, no Togo, no Benim e no Níger.

Os falantes desse grupo lingüístico representam 16% da população marfinense; 81% deles vivem na zona rural e 19%, na área urbana. Senufo (nome que se generalizou para designar a língua Senari), kulango, lobi e birifor são algumas línguas desse grupo, caracterizado por uma forte dialetalização. Os Kulango, Lobi e Birifor vivem na região nordeste, entre os Rios Comoe e Volta. Os Senufo ocupam as savanas do norte da Costa do Marfim. São considerados um dos povos mais antigos do país, sendo, sem dúvida, originários dessa região. A tradição oral, que não menciona conquistas territoriais e a vegetação antiga de seus bosques sagrados⁽⁵⁾ são elementos que confirmam a anterioridade dos Senufo no seu habitat atual (LOUCOU, 1984, p.21).

Os Senufo são povos profundamente ligados ao trabalho da terra, o que os levou a fundar aldeias e a procurar novas regiões para se instalarem em consequência do crescimento de sua população. Registram-se algumas migrações desses povos em direção ao sul; principalmente nos séculos XVII e XVIII, pressionados pelo avanço das populações de Odienné e Kong.

(5) Os bosques sagrados são extensões de 2 a 4 hectares, de forma circular, situados, em geral, nas imediações das aldeias, constituindo uma ilha de floresta no meio da savana. Os Senufo acreditam que as divindades e os ancestrais os visitam em permanência. Para preservar a inviolabilidade desse local sagrado são construídos falsos caminhos de acesso (Loucou, 1984, p.24).

3.2. Área Kwa

Os povos de língua Kwa (ou Tano) ocupam a região central e o sudeste da Costa do Marfim. Constituem 41% da população. Desse total, 72% vivem na zona rural e 28% na área urbana. Incluem-se nesse grupo 17 línguas, distribuídas pelos subgrupos Akan e lagunar.

O grupo Akan, caracterizado por um grande parentesco lingüístico, étnico e cultural, teve como centro de difusão a região Achanti de Kumassi, em Gana, de onde teria migrado por volta do fim do século XVII, em direção das florestas e do ouro do sul (HOLAS, 1972, p.327).

A exploração das minas de ouro, o comércio da noz de cola e a instalação de comerciantes europeus no litoral favoreceram o desenvolvimento de reinos e de Cidades-Estado que ocuparam o espaço da floresta até o golfo da Guiné. Muitos desses reinos arruinaram-se em virtude de guerras de hegemonia e convulsões sociais ligadas à intensificação do comércio negreiro, cujo domínio privilegiado era a Costa do Ouro (atual Gana). Essa situação explica as migrações dos séculos XVII e XVIII, e a dispersão dos Akan, que ocupam os territórios atuais da Costa do Marfim, Gana e Togo (LOUCOU, 1984, p.153).

Na Costa do Marfim, três grandes grupos ocupam o leste e o centro: os Abbron, os Agni e os Baulê. A língua dominante é o baulê, embora bastante próxima do agni. Os Baulê miscigenaram-se com as populações arcaicas locais, de quem tomaram emprestado algumas técnicas de aquisição e produção, dentre as quais a escultura em madeira, arte na qual se destacam (HOLAS, 1972, p.328).

Os lagunares estão instalados na baixa Costa do Marfim, num meio ambíguo, formado de lagos, savanas e florestas, ocupando as regiões de Fresco, no oeste, até a lagoa Ehy, no leste. São originários de grupos autóctones atestados

desde o período neolítico e de grupos vindos em vagas sucessivas do leste e do oeste (LOUCOU, 1984, p.131).

Ega, ehotilê, adjeke, zehiri, avikam, aladian, ngima, aburê, abu, adjukru, atiê, ebrîê são algumas das línguas lagunares. Estudos de lingüística comparada atestam que "... o esfacelamento lingüístico seria resultado de uma evolução tardia, datando apenas de dois ou três séculos, após a erupção maciça dos agni no sudeste marfiniano" (HOLAS, 1972, p.316).

3.3. Área Kru

A família lingüística Kru situa-se no sudoeste da Costa do Marfim e no sul da Libéria. Constitui um mosaico de etnias que se instalaram na região desde o século XV.

O grupo Kru oriental, situado entre os rios Bandama e Sassandra, compreende o betê, o didá, o godiê e o neijo. O grupo ocidental, de Sassandra até o rio Loffa, na Libéria, inclui o wobê, o nabua, o bakwe, o plapo, o tepo, etc.

Os locutores das línguas Kru correspondem a 17% da população: 69% dos quais vivem na zona rural e 31% na zona urbana.

O betê é a língua dominante do grupo. A população betê deve ter-se fixado no noroeste de seu habitat natural, entre os rios Bandama e Sassandra, desde o fim do período neolítico. A partir do século XV sofrem as invasões de populações, como os mandê, que os obrigam a efetuar um vasto movimento migratório no sentido norte-leste-sul-oeste, e depois sul-oeste-norte-leste.

As migrações e as relações com outras etnias explicam as diferenças lingüísticas entre o betê de Gagnoa, o betê de Dalva e o betê de Soubrê.

Os Betê, outrora caçadores e guerreiros, são, atualmente, agricultores, grandes plantadores de café, principalmente.

3.4. Área Mandê

O termo "mandê" designa uma família de línguas falada por um grande número de povos da África Ocidental. Essas línguas formam dois grandes grupos, cuja separação remonta a 1600 a.C. (LOUCOU, 1984, p.61):

- O grupo norte compreende as línguas do Mandenkan (*manden*, "Manden, região do Mali" + kan, "língua"), isto é, o malenkê da Guiné, o bambará do Mali, e o diulá da Costa do Marfim, além das línguas guerze, mende e coko;

- O grupo sul é composto por línguas muito distantes do Mandenkan, embora aparentados, como o busa, da Nigéria, o bisa, o samogha e o bobo, do Burkina e do Mali e sete línguas da Costa do Marfim: dan (ou yacuba), wen (ou tura), kweni (ou guro), gban (ou gagu), muan, wan e gan.

Os locutores do mandê representam 26% da população marfiniana. 75% deles vivem na zona rural, 25%, na área urbana.

Os *Mandenka* (*manden*, "Manden, região do Mali" + *ka*, "povo")⁽⁶⁾ são falantes das línguas do grupo Mandê norte do Mandenkan. Ocupam as regiões do Noroeste da Costa do Marfim, de Samatiguila até Mankono, e as cidades de Kong, Satama-Sakura e Bondoukou, no nordeste. São originários de duas grandes

(6) A denominação *mandenka* equivale ao termo *manding* (generalizado depois de Delafosse) e será utilizado no decorrer do trabalho para significar o conjunto dos povos Malenkê, Bambará e Diulá, por ser o termo utilizado pelos falantes dessas línguas para designarem a si próprios.

correntes migratórias que partiram da região do Manden, situada no Alto Níger, no atual Mali.

A unidade dos Mandenka é muito clara. "...uma mesma origem étnica, uma comunidade de cultura, uma língua comum que transcende os diversos dialetos e permite uma compreensão mútua, de Odienné a Kong e, além-fronteiras, em todo o Alto Níger" (LOUCOU, 1984, p.83).

O desenvolvimento desse povo está ligado ao império medieval do Mali. Sundjata Keita⁽⁷⁾, fundador do império, o Mari Djata (mari, "emir", djata, "leão") reinou de 1230 a 1255. Sua memória é celebrada nas narrativas dos *djeli* "griots", em francês, ou "tradicionalistas", segundo a denominação dos africanistas, verdadeiros arquivos da tradição oral dos Mandenka, que vêm transmitindo às gerações futuras a história de seu povo. Kankan Mussa, o mansa, "rei", Mussa levou o império ao seu apogeu, em 1324, estendendo-o do Atlântico à atual Niamey, "transformando suas capitais, Niani e Kangaba, em mercados ativos e centros religiosos onde o paganismo se acrescentava ao islamismo" (DESCHAMPS, 1969, p.39).

O islamismo teve papel importante na estruturação política do Mali, contribuindo para fortalecer o poder dos soberanos, por meio dos marabus (sacerdotes), freqüentemente chamados para "trabalhar" para o crescimento do poder dos reis e para desempenhar as funções de secretários dos conselhos reais.

Durante dois séculos, o império do Mali teve influência decisiva na vida dos povos do Sudão Ocidental e de grande parte do Sudão Central (GIORDANI, 1985, p.108). Seu declínio, que se prolongou do século XIV ao XVI, foi responsável pela migração da população mandenka em direção do sul.

O movimento das populações mandenka para o sul se estenderam por volta de 500 anos. Provocaram a evolução do norte marfinense, influenciaram os Senufo, os povos do Mandê sul e os Kru.

(7) A história de Sundjata acha-se transcrita em duas obras: NIANE, D., 1960 - *Soundjata ou l'épopée mandingue* e LAYE, C., 1978 - *Le maître de la parole*.

Em síntese, pode-se afirmar que as populações mais antigas da Costa do Marfim, pouco móveis e talvez instaladas há milênios, sofreram a influência do invasor Mandê, vindo do norte, e do colonizador Akan, emigrado de sua pátria Achanti em vagas sucessivas na direção do oeste. O efeito dos primeiros se fez sentir a partir do século XVI, quando os mercadores mandenka traçaram as primeiras rotas do sal, ouro, noz de cola e do peixe seco, na direção do golfo da Guiné. Traziam consigo também o Alcorão, que se tornou verdadeiro artigo de exportação. Depois de sua chegada, a construção da mesquita indica o local onde se instalará o mercado, pois "o negócio e a religião são duas atividades inseparáveis para os Manding" (HOLAS, 1972, p.318).

Os Akan dirigiram-se para a atual Costa do Marfim na metade do século XVII, por razões eminentemente políticas, mas também contribuíram para pressionar as populações autóctones na estreita zona lagunar ou empurrá-las para a imensa floresta do sudoeste.

Apesar da heterogeneidade étnica e lingüística, os marfinenses são, na maioria, animistas (65%). Os muçulmanos, Diulá, principalmente, constituem 23% da população. O cristianismo, fragmentado em várias seitas, possui 12% de adeptos.

A relativa estabilidade demográfica que se verifica atualmente na Costa do Marfim é resultado de numerosos movimentos locais, que ainda continuam, estimulados por uma agricultura itinerante e pela atração das cidades grandes, que oferecem novos empregos. Países vizinhos, sobretudo o Burkina e Gana, são reponsáveis por uma importante parcela da população que exerce funções subalternas.

O panorama sucinto exposto acima procurou enfatizar a história externa de cada área cultural e sua contribuição para a formação social e lingüística da Costa do Marfim. Não foram apresentadas as características lingüísticas de cada

grupo, em virtude de não serem relevantes para este trabalho. No entanto, cabe destacar alguns aspectos comuns às línguas da Costa do Marfim:

- todas pertencem ao grupo Nígero-Congolês, da família Nígero-Cordofanesa, de acordo com a classificação de Greenberg;
- são línguas tonais, em que a modulação de tons altos e baixos desempenha uma função distintiva.

3.5. O papel do Francês

O mosaico de línguas marfinianas, que parece impedir a comunicação, induziu alguns a considerarem o francês como a única solução prática, capaz de preencher a função de língua veicular, evitando os embates pela hegemonia de uma das mais de sessenta línguas nacionais. O que ocorre de fato entre as línguas locais e o francês merece uma análise mais detalhada. Kokora interpreta esse convívio como uma relação de superposição, em que o francês assume o papel de língua oficial, restando às línguas locais a denominação de não oficiais. O francês tem uma função veicular, enquanto as demais línguas marfinenses têm somente uma função vernacular (excetuando-se o diulá). Além disso, o francês é um instrumento indispensável para os intercâmbios internacionais, enquanto as línguas locais não podem exercer tal função (1983, p.133).

Decorre dessa comparação o estatuto desigual do francês frente às línguas marfinenses. Tal situação poderia ser fonte de discórdia, caso as línguas em presença não fossem dotadas de um mecanismo regulador, que resolve os conflitos latentes. Mas, para que o equilíbrio se estabeleça é necessário um mínimo de planejamento linguístico. Num meio multilíngüe é preciso fazer intervir uma política linguística de promoção de ações que visem a uma relação de

complementaridade entre as línguas, onde cada uma delas tenha suas funções bem precisas e definidas.

Na Costa do Marfim, a política de planejamento lingüístico não é muito nítida. Pretende-se promover uma língua dominante de cada uma das quatro grandes áreas, considerando-as como línguas nacionais: o betê (kru), o senufo (gur), o baulê (kwa) e o diulá (mandê). De ação concreta existe o trabalho do Instituto de Lingüística Aplicada de Abidjan (I.L.A.), que se dedica à descrição de todas as línguas nacionais, dando, entretanto, prioridade à produção de material para o ensino das quatro línguas citadas. O I.L.A. oferece cursos audiovisuais, de caráter optativo, com a duração de um semestre - betê, senufo, baulê e diulá; destinado a africanos e estrangeiros, em geral. No entanto, apesar de estarem suficientemente descritas e possuírem um manual didático, essas línguas não fazem parte do currículo escolar.

Várias pesquisas visando à alfabetização em língua materna estão em andamento, mas os resultados dessas experiências ainda não foram divulgados. Muitas vezes há resistência dos próprios africanos, em alfabetizar-se na língua materna, temendo dificultar seu acesso ao francês, única língua que pode garantir-lhes emprego na cidade e conseqüente ascensão social. Mas não é só a escola que participa da propagação de uma língua, os meios de comunicação de massa têm igual parcela de responsabilidade. Na Costa do Marfim, toda a imprensa escrita é publicada em francês - há dois jornais diários, "Fraternité Matin" e "Ivoire Soir", uma revista semanal "I.D. - Ivoire-Demande" e uma com duas publicações anuais, "Femme d'Afrique". Nos dois canais de TV e no rádio há um espaço reduzido para as línguas locais: um jornal diário, cada dia numa das 60 línguas nacionais. A literatura autóctone expressa-se exclusivamente na língua francesa.

Comparando-se ao Senegal, país vizinho com grandes semelhanças sociolingüísticas com a Costa do Marfim, verifica-se que aquele país deu um

importante passo para que o contato das línguas nacionais com o francês respeitasse o princípio da complementariedade.

No Senegal, o francês também é língua oficial. Desde 1972, seis línguas nacionais estão sendo introduzidas no ensino, com o objetivo de formar um cidadão bilingüe francês e língua africana. A alfabetização já é feita em língua nacional. O wolof, língua com o maior número de falantes, é utilizado na pré-escola e no primário. Na universidade há cursos em serer e pular. Na TV, o canal internacional tem 10% de sua programação em wolof. Os dois canais nacionais têm 40% de sua programação em wolof, diola, pular e línguas mandê. Há revistas e jornais em parte ou integralmente em wolof⁽⁸⁾.

A política lingüística do governo marfinense não atinge somente as línguas nacionais, ela é responsável, segundo Kokora, pela degradação do francês, que assumiu, na Costa do Marfim, todas as funções sociais (1983, p.134). É provável que não seja essa apenas a causa da diferenciação dos vários registros de francês na Costa do Marfim; outros fatores, como o baixo índice de alfabetização (40%) colaboram para o desenvolvimento de variantes. Todos os autores são unânimes em reconhecer a existência de um contínuum na aquisição do francês, que vai do francês padrão local até o sabir⁽⁹⁾ franco-africano (ou pidgin⁽¹⁰⁾ do francês, segundo alguns), passando pelo francês popular marfinense - F.P.I. (français populaire ivoirien).

(8) Informações do PROJET COFEMEN (Conférence des Ministres de l'Education Nationale) - Promotion et intégration des langues nationales dans les systèmes éducatifs: bilan et inventaire - 2 volumes, novembro de 1982. Gouvernement du Québec - Ministère de l'Éducation.

(9) Sabir é uma língua composta, nascida do contato de duas ou mais comunidades lingüísticas diferentes, restrito normalmente a algumas regras de combinação e a um vocabulário especializado.

(10) Pidgin, inicialmente, era a denominação de uma segunda língua, nascida do contato do inglês com diversas línguas do Extremo Oriente. Atualmente, designa uma língua composta, com um sistema mais completo de que o sabir.

O francês padrão local difere do francês comum da francofonia por algumas particularidades lexicais e traços sintáticos⁽¹¹⁾; é a língua dos intelectuais e dos que tiveram acesso à escolarização, 40% da população. Embora corresponda à norma culta, essa variante do francês não é impermeável às influências do francês popular, como se pode observar na linguagem da mídia, freqüentemente criticada por incorreções ou pelo uso de um registro solene em situações inadequadas (ibidem, p.141).

O francês popular (F.P.L.) só pode ser caracterizado se for confrontado com outra variante, que Duponchel (1974) chama de "sibir franco-africano", conhecida também como "petit nègre", "petit français" ou "français de Mussa"⁽¹²⁾. Kokora acredita que o francês popular nem sempre se distinguiu da variante pidginizada e que esta diferenciação se deu por volta dos anos 60, como atestam algumas publicações, como a "Chronique de Moussa", da Revista "Ivoire Dimanche" e as gravações dos textos bíblicos do Abade Paul Kodjo. Examinando o documento apresentado por Kokora, "Les Aventures de Dago", podem-se observar alguns traços que distinguem o francês popular do francês pidginizado. Dago é o caipira típico que visita a cidade; seu interlocutor é um motorista de táxi:

1)

Dago: *Moi viens voir mon frère Sopi qui posé Técoubé.* ("Mim vem ver meu irmão Sopi que pousou 'Técoubé'.")

Interlocutor: *Où il habite?* ("Onde ele mora?")

Dago: *Moi veux voir Sopi.* ("Mim quer ver Sopi.")

(11) AÜPELF-ACCI - *Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire, 1980.*

(12) Mussa é um nome muito comum no país, como José ou Zé, no Brasil.

Interlocutor: Técoubé? Mais où ça? ("Técoubé? Mas onde [é] isso?")

Dago: Il posé Técoubé. ("Ele pousou Técoubé.")

Interlocutor: Voici bus qui va là-bas. ("Olha (o) ônibus que vai lá.")

Dago: Técoubé seulement. ("Técoubé só.") (ibidem, p.135)

Esse pequeno diálogo evidencia a impossibilidade da comunicação entre dois locutores do francês. A pronúncia deformada do bairro Attiéoubé provocou parte do mal entendido. Do ponto de vista morfosintático há poucas diferenças entre as duas variedades utilizadas: ambas apresentam incorreções; *moi*, como sujeito (Dago) e *bus*, sem artigo (motorista). Os dois registros empregados são, no entanto, marcados do ponto de vista social e econômico. Dago é o homem do campo que aspira à vida da cidade, com todos os seus atrativos e que se sente muito constrangido em função do francês que fala. O motorista de táxi é o cidadão típico, que fala o francês popular sem constrangimento. Dago expressa-se num sabir franco-africano, que Duponchel descreve nestes termos:

"Um africano iletrado tenta falar francês quando tem dessa língua apenas uma bagagem lexical reduzida e ignora as regras de combinação que regem a frase francesa, calcando a frase que ele quer francesa sobre a estrutura específica de sua língua" (1974, p.48).

O motorista de táxi é locutor do francês popular marfinense (F.P.I.), língua que revela também empréstimos e calques de qualquer substrato lingüístico sobre o qual se organiza, mas que reflete uma estruturação mais clara. Tanto o F.P.I. quanto a sabir franco-africano são usados por grupos que não dispõem de

outro código eficaz para o empregar com o tipo de pessoa que eles querem atingir com sua fala.

Em face dessa realidade do francês na Costa do Marfim há reações diversas. Alguns pensam que o francês deve assumir a função de língua oficial geral, mas com adaptações, para que se torne mais africano. Justificam sua opção afirmando que essa é a maneira mais eficaz de se evitarem rivalidades entre as línguas nacionais. Outros acreditam na possibilidade de incentivar a complementaridade entre línguas africanas e francês, visto que já existem línguas locais assumindo funções específicas, como o diulá, que serve para o intercâmbio comercial e o betê, que é a língua preferida pela música local. Nesse quadro, o francês regional marfinense teria também seu domínio específico de intervenção - seria uma língua instrumental, língua de trabalho - e não se degradaria, por ter um uso específico e não ser uma língua de comunicação usual, papel que poderia ser preenchido por uma língua local. Essa é a proposta de Kokora (*idem*, p.146) e dos demais lingüistas do ILA.

Para atingir a situação ideal de complementaridade entre as línguas em presença é necessário promover sem discriminação todas as línguas locais, respeitando-as igualmente, por menor que seja a importância demográfica de seus locutores, pois, como afirma Kokora, não se impõe uma língua, é ela que se impõe, por uma dinâmica interna própria, capaz de "criar um contexto que dará, no momento certo, uma supremacia a tal língua no conjunto das demais" (*ibidem*, p.100).

3.6. O papel do Diulá

Os locutores do mandenkan (manding) costumam designar sua língua pela variante local. Assim, na Guiné, é o malenkê; na Gâmbia, mandinka; no Mali, bambará; no Burkina e na Costa do Marfim, diulá. Também se encontra a denominação malenkê para designar o mandenkan da região noroeste da Costa do Marfim (Odienné) reservando-se o termo diulá para a língua de Kong. Muitas vezes, a escolha da designação da língua ou etnia varia de acordo com a escolarização ou não dos locutores. Os escolarizados, quando se exprimem em francês, dirão malenkê - termo inculcado pelo ensino em francês da história da África, e protestarão quando chamados de Diulá, que representa para eles a categoria profissional dos comerciantes. Os não alfabetizados, que não se expressam em francês, e os habitantes de Kong chamam-se de Diulá, sem nenhum constrangimento. Indagados sobre a língua que falam, essas populações responderão de forma diferente, conforme o interlocutor. Se este for Mandenka (originário de Manden), dirão o nome da região de sua origem, seguido de *Ka*, "habitante" e *Kan*, "língua", por exemplo: *maukakan*, "língua do habitante de Maou", *wodjenekakan*, "língua do habitante de Odienné". A um interlocutor não mandenka, responderão que sua língua é o *julakan*, "língua do jula" (DERIVE, 1983, pp.2-4). Pelo censo de 1975 a população Mandê norte é de 709.839, representando 14,8% o conjunto marfinense.

Há 312.261 Mandenka vivendo fora de seu território de origem; principalmente, em grandes centros urbanos, como Abidjan, Bouakê e Daloa. Comparados aos Akan, que têm apenas 9,78% de seus habitantes fora de seu território de origem, compreende-se facilmente que a taxa de densidade nas zonas mandenka seja a mais baixa da Costa do Marfim - 6 habitantes/km² em Odienné, 9 habitantes/km² em Touba, 7 habitantes/km² em Séguéla, enquanto em Korhogo há

22 habitantes/km² (DERIVE, 1983, p.7). Como se observa, a importância numérica dos Mandenka não é suficiente para explicar a grande difusão do diulá, que é a primeira língua veicular da Costa do Marfim. A generalização do uso do diulá se explica, essencialmente, por dois fatores: por um lado, o papel econômico dos Diulá e sua mobilidade e, por outro, a importância da imigração das populações Mandenka de países vizinhos, como o Mali, a Guiné e o Burkina (TERA, 1983, p.16). Segundo LAFAGE, "...pelo fato da especialização profissional dos imigrantes maleses, guineenses e voltaicos [burquinenses], [o diulá] é o falar privilegiado do pequeno comércio, dos mercados e do transporte. É assim que, se o termo diulá designa, na Costa do Marfim, um membro da etnia malenkê-diulá, ele é igualmente sinônimo de *comerciante* ...Enfim, ele tem um terceiro sentido, de "muçulmano" (1982).

Tradicionalmente comerciantes e transportadores, os Diulá freqüentam os mercados de todo o país, divulgando sua língua e religião nas cidades grandes e nas pequenas aldeias. O diulá é a língua mais difundida no conjunto do território marfinense e está em expansão contínua. O contato com povos de língua diferente, aliado à extensão geográfica do diulá pode explicar a dialeção marcante dessa língua. DERIVE recenseou vinte e três falares que constituem uma cadeia dialetal cujos extremos são bem diferentes, mas que permitem considerar a distância entre alguns falares como sendo tão grande como a que existe entre duas línguas oriundas de uma mesma família lingüística, e consideradas, por isso, como duas línguas distintas, não como variantes dialetais da mesma língua (1983, pp.8-325).

Segundo BRACONNIER e DERIVE, os falares do mandenkan da Costa do Marfim podem agrupar-se em três: "de um lado, o diulá de Kong e de Odienné, que são línguas maternas de tipo corrente, faladas por populações que se reconhecem como Diulá, e por outro lado, o diulá veicular, ou tagbusi, falado pelos não Diulá em toda a extensão do território marfinense" (1978, p.3).

Keita prefere chamar o diulá veicular de "diulá da Costa do Marfim" e define-o como "um dialeto mandê falado pelos locutores nativos do mandenkakan (manden, "manden" + *ka*, "povo" + *kan*, "língua") na Costa do Marfim, quando se comunicam com outra pessoa que não compreende a língua materna deles, essa última pode ser tanto um mandenka como um estrangeiro, pois a intercompreensão entre os dialetos do mandenkakan nem sempre permite a comunicação plena entre os mandenka" (1980).

Para TERA, o diulá veicular é o produto de uma uniformização que nasce das necessidades de comunicação inter-dialetais e inter-étnicas, que resultou, na Costa do Marfim, num diulá comum, diferente dos dialetos de Kong e de Odienné e também diferente dos falares da Guiné e do Mali, o chamado *diulá tagbusi* (1983, p.17).

3.6.1. Diulá Tagbusi

O diulá tagbusi ou tagbusikan é a língua dos Tagbusi, isto é, do mandenka, marfinense ou não, de religião muçulmana, nascido no sul da Costa do Marfim, os *busumani* (provavelmente, originado de *bushman*, "homem da floresta"), em oposição aos homens da savana, do norte do país. O tagbusikan tem locutores permanentes, os Tagbusi e locutores ocasionais, os não mandenka.

Para alguns autores, o diulá tagbusi (ou diulá veicular) é uma língua bastante funcionalizada, comparável a outro grande veicular, o francês popular marfinense, podendo também ser considerado um pidgin.

Analisando o processo de aquisição do F.P.I. e do tagbusikan, Kokora verificou alguns pontos em comum, ambos são aprendidos no contexto natural, em situação não formal, sem nenhum suporte escrito, e possuem falantes nativos e não

nativos. A partir desses fatos concluiu que o F.P.I. e o tagbusikan são pidgins que poderão transformar-se em crioulo, futuramente (1983, p.158).

TERA não considera o diulá tagbusi como um pidgin, pois afirma que os pequenos comerciantes do norte e os itinerantes burkinenses e malezes são bastante próximos das etnias do sul pelas suas condições sócio-econômicas e culturais, não justificando o emprego de uma koiné entre eles e de uma outra variedade inferior com seus vizinhos de bairro (1983, p.18). Ainda segundo esse autor, o diulá veicular é um dialeto do mandenkan da Costa do Marfim, o mais difundido, o menos marcado regionalmente e o mais compreendido.

Sem manifestar-se quanto ao caráter híbrido do diulá tagbusi, DERIVE o relaciona entre os dialetos do mandenkan da Costa do Marfim. Observa, no entanto, que é difícil uma descrição sistemática desse falar pois "ele varia segundo a competência do locutor" (1983, p.49) - constatação pouco específica, pois se presta a caracterizar qualquer língua viva.

De um modo geral, os estudos sobre o diulá veicular enfatizam o caráter rudimentar de seu léxico, por servir-se de muitos empréstimos do francês e utilizar perífrases ao invés do termo adequado. Também no nível morfológico o diulá veicular é considerado mais limitado, pois restringe o emprego dos processos de composição e derivação, muito produtivos no mandenkan. Essas considerações de ordem estrutural conduzem a uma apreciação negativa dessa língua, por parte dos locutores das regiões de Kong e Odienné, que se consideram falantes do verdadeiro diulá.

Contestando a avaliação que acentua as deficiências do diulá tagbusi, Tera considera o léxico dessa variante como sendo mais adaptado ao mundo moderno, e tão rico quanto for o grau de conhecimento das culturas tradicionais de seu locutor. Afirma, ainda, que seu léxico é basicamente o mesmo de outros falares mandenka, enriquecido pelas contribuições modernas, na forma de empréstimos. A

expansão contínua do diulá, sua capacidade de incorporar o novo, e seu uso veicular levaram-no a propor que o tagbusikan seja considerado como o diulá padrão da Costa do Marfim (1983, pp.19-20). Parece ser essa, realmente, a vocação dessa variedade lingüística, que foi selecionada para ser difundida pelo método *ko di?*, utilizado no ILA para o ensino do diulá. Seus autores, DUMESTRE et RETORD (1974), apresentam o resultado de uma descrição lingüística competente numa metodologia basicamente audiovisual. Para a transcrição da língua observaram certos princípios que, posteriormente, foram recomendados para a ortografia das línguas marfinenses⁽¹³⁾. A regra básica consiste em escrever conforme a fonologia da língua, para que um som seja representado por uma só grafia e cada símbolo represente um som apenas. As exceções, como o som [ɲ] grafado ny, devem-se ao fato de se tentar utilizar símbolos já conhecidos (facilmente encontrados nos teclados das máquinas de escrever comuns) que não trarão obstáculos à passagem da leitura de uma língua marfinense para o francês.

Indiferente à discriminação de alguns, o diulá veicular vem se impondo não só nos grandes centros, mas também em todas as regiões, como a língua nacional mais utilizada na televisão. O canal mais importante reserva vários espaços no horário nobre de sua programação para o diulá. Semanalmente, há um programa educativo, "Avec vous madame", em que a apresentadora, Marie Antoinette Aoulou, locutora de diulá como segunda língua, fala francês e diulá, de modo que nenhuma informação seja transmitida numa só língua. Seu objetivo é claro - atingir com suas orientações toda a população local. Diariamente, há um telejornal em línguas nacionais; o diulá é uma das línguas que se alternam em sistema de rodízio. Na publicidade, momento importante da programação, uma das línguas nacionais utilizada é o diulá veicular.

(13) *Une orthographe pratique des langues ivoiriennes*, 1979, Abidjan, I.L.A.

A importância do uso do diulá veicular na imprensa oral distingue-o claramente do francês popular marfinense que, nas poucas ocasiões em que aparece nos textos de revistas e jornais, está sempre marcado pelo menosprezo e pela sátira.

Os meios de transmissão do diulá veicular o colocam como a única variante em condições de tornar-se geral para todo o país, pois é o único dialeto mandenka exclusivo da Costa do Marfim, não marcado regionalmente e etnicamente neutro.

Para tornar mais clara a caracterização do diulá veicular e facilitar sua leitura neste trabalho, apresento uma descrição sucinta de seu sistema fonológico, baseada na análise de TERA (1983, pp. 34-57).

3.6.2. Fonemas e Tons do Diulá

A descrição do diulá veicular revela traços bastante flutuantes, em virtude de seu dinamismo e da contribuição contínua de outros falares do mandenkan, da influência do contato com outras línguas africanas com o árabe (através do islamismo) e com o francês. Esse fato é notado, sobretudo, em Abidjan, cidade cosmopolita com 2 milhões de habitantes, pólo de atração da Costa do Marfim e na África Ocidental, onde se encontram povos das mais diversas origens. Em função dessas circunstâncias, os estudos lingüísticos, tanto dos níveis fonológicos, lexicológicos, quanto semânticos têm o cuidado de apresentar seus resultados como tendências.

Nesse sentido, as tendências do sistema fonológico do diulá são:

1^a - Seu sistema vocálico possui sete vogais orais, que se escrevem a, , , e, o, i, u e sete vogais nasais: an,ɛn,ɔn, en, on, in, un;

2^o - Possui vinte e uma consoantes: b, d, j, f, g, gb, h, k, kp, l, m, n, ny, n, p, r, s, t, c, w, y. Dentre essas há algumas grafias e fonemas que se distinguem do português:

j - representa uma palatal, que corresponde, aproximadamente à pronúncia africada de *dia*, [dʒ].

Ex: *júla*, "diulá".

g - corresponde ao fonema /g/ de gato, mas também pode ser pronunciado como [R] de carro.

Ex: *móg*, "pessoa"

[mɔg] ou [m R]

gb - representa a lábio-velar sonora, som articulado duplamente, e pronunciado simultaneamente, [gb].

Ex: *gbé*, "branco".

h - corresponde ao h aspirado do inglês, [h].

Ex: *hákilli*, "espírito".

k - corresponde ao fonema /k/ de casa.

Ex: *Kó*, "rio".

kp - é a lábio-velar surda. É um som pouco freqüente em diulá, [kp].

Ex: *kpɔg* "tear manual".

ny - corresponde ao fonema /n/ grafado *nh* em português:

Ex: *nyá*, "olho"

n - é um som raro em diulá, corresponde do inglês king, song, [n].

Ex: *námi* - "orvalho".

r - é um som que não se encontra em posição inicial. É realizado como o *r* simples paulista, como em *caro*. Muitas vezes é realizado como *l*, neutralizando-se no arquifonema / /.

Ex: *séli* ou *séri* - "preço"

c - é a palatal surda, correspondendo ao fonema inicial de *tia*, numa pronúncia africada, [tʃ].

Ex: *cé*, "homem".

w - é a grafia da semivogal /w/.

Ex: *wári*, "dinheiro".

y - é a grafia da semivogal /j/.

Ex: *yáni*, "aqui".

3^a - Como a maioria dos falares mandenka, o diulá possui dois tons lexicais: alto e baixo. O tom alto é notado com um acento agudo (´) e o tom baixo com um acento grave (˘). Esses dois tons podem combinar-se nas sílabas finais, produzindo um tom modulado, que se nota (v) ou (ˆ). Convencionou-se assinalar apenas o tom da primeira sílaba da palavra.

O diulá veicular distingue-se dos falares do oeste por apresentar um tom alto acrescentado no final da palavra para marcar o definido, enquanto que na região oeste o definido é segmental (-o).

Ex: *múso* - "mulher" / *múso*˥ - "a mulher"

4. A Pesquisa sobre o léxico do vestuário

Com o objetivo de recensear o vocabulário vestimentar em diulá, realizei uma pesquisa na cidade de Abidjan, durante os anos de 1985 e 1986. A pesquisa consistiu, principalmente, na visita a locais de fabricação e venda de tecidos e confecções, e na entrevista de profissionais ligados a essas atividades ou simples consumidores.

A observação do referente revelou as diversas etapas da confecção do vestuário, desde a obtenção da matéria-prima até a comercialização dos produtos finais, o tecido e o traje. Cada um desses momentos constituiu uma subdivisão do léxico, que refletiu, na organização dos termos, um caráter pragmático, tributário da situação. O léxico desdobrou-se, então, nas seguintes partes: fiação, tintura, tecelagem, confecção, trajes, acessórios e comercialização.

4.1. A língua de estudo

Considerando a situação linguística já descrita e tendo em vista que a pesquisa se desenvolveu em Abidjan, optei por trabalhar com o "diulá de Abidjan", denominação que utilizei para designar o diulá veicular falado naquela cidade. Dessa forma se opera a primeira redução com vistas a determinar a língua funcional, segundo Geckeler (1971, p.225) - caracterizada pela unicidade, ou seja, sem as diferenças de espaço geográfico - *diatópicas*. Resta, então, eliminar as diferenças *diastráticas*, condicionadas pelas camadas sócio-culturais e as diferenças *diafásicas*, que afetam as modalidades expressivas, os estilos da língua, para completar o caráter unitário da língua funcional. Para atingir esse objetivo, decidi registrar a fala coloquial de informantes da classe média. Definiu-se desse modo a

Língua funcional: *sintópica* - diulá de Abidjan; *sinstrática* - língua da classe média, e *sinfásica* - fala coloquial.

Em virtude da peculiaridade do campo léxico-semântico estudado e das características inerentes à língua veicular, nem sempre foi possível obedecer ao postulado sintópico. Em algumas ocasiões tornou-se necessário registrar designações diversas (variantes regionais) devido à ausência de lexicalização no diulá de Abidjan.

O passo seguinte na determinação da língua de estudo referiu-se ao ponto de vista adotado na análise lingüística: sincronia ou diacronia.

A síntese apresentada por Coseriu para esta aparente dicotomia: "a língua funciona sincronicamente e se constitui diacronicamente" (1979, p.154) oferece o caminho adequado ao objetivo que se persegue. Se a meta for descrever as estruturas lingüísticas funcionais; a investigação deve realizar-se em sincronia; se o objetivo for verificar a formação dessas estruturas lingüísticas, deve-se recorrer à diacronia. A opção pela sincronia torna-se necessária a este trabalho, que desde o início se posicionou como o retrato da língua viva, obtido pela observação da oralidade. Essa escolha, no entanto, não impede o reconhecimento da diacronia, na presença de certas estruturas que evoluem mais lentamente que outras, identificadas no léxico do vestuário pela ocorrência de termos referentes a trajes tradicionais em desuso, mas que ainda fazem parte do repertório lingüístico de alguns falantes.

4.2. Os informantes

A seleção dos informantes baseou-se nos critérios de definição da língua de estudo. Tendo em vista a especificidade do tema da pesquisa e as características

do diulá de Abidjan, foram entrevistados falantes nativos de diulá, originários de diversas regiões da Costa do Marfim: Séguéla, Odienné, Samatiguila, Korhogo; Bobo-Dioulasso, no Burkina e Ségou no Mali - todos residentes em Abidjan.

Como o objetivo era o registro de uma língua que se aproximasse mais do padrão coloquial urbano, procurei interrogar pessoas da classe média, profissionais envolvidos direta ou indiretamente na atividade de produzir e comercializar tecidos e roupas, ou simples consumidores. Colaboraram como informantes homens e mulheres: costureiros, tecelões, comerciantes, estudantes e professores. Não se trabalhou com um informante de referência para controlar as informações obtidas; todos os entrevistados participaram da verificação dos termos recenseados.

A escolha da faixa etária, entre 25 e 45 anos, justifica-se pela intenção de evitar-se o registro de uma língua marcada por expressões da linguagem juvenil, normalmente rica em termos de gíria, ou uma linguagem marcada por expressões já em desuso. Todos os informantes eram bilíngues, com a mesma fluência tanto em diulá como em francês, língua utilizada como mediadora.

4.3. Procedimentos da Pesquisa

A primeira etapa da pesquisa pode ser definida como etnográfica - baseada na observação do referente, da sociedade e de suas práticas. Simultaneamente, deu-se início ao levantamento dos termos do léxico do vestuário. Foram registrados os termos e todas as informações obtidas verbalmente e pela observação direta a respeito dos aspectos econômicos, sociais, técnicos e artísticos associados ao vestuário.

A pesquisa etnográfica, como já foi mencionado, contribuiu para delimitar os contornos da especialidade em análise e das práticas inerentes a ela. Nessa fase do trabalho decidi desdobrar o léxico do vestuário em oito partes: fiação, tintura, tecelagem, tecidos, confecção, trajes, acessórios e comercialização.

De acordo com Nazam Halaoui, durante a pesquisa etnográfica, o lexicógrafo "deve se colocar à escuta da fala e dos textos. A fala é às vezes espontânea, mas é sobretudo provocada" (1990, p.7). Ela é espontânea quando trocada entre pessoas da mesma especialidade, durante o trabalho, e é provocada quando estimulada pelo pesquisador, Halaoui explica que os textos são os orais, não da literatura oral tradicional, mas os da literatura dos práticos da especialidade, que conservam seu saber tendo em vista a formação de seus sucessores. Todavia não foi possível observar a fala espontânea, pois os informantes se inibiam pela minha presença e passavam a comunicar-se exclusivamente em francês.

Após explicar os objetivos do trabalho e recolher um número importante de termos, solicitei aos informantes que lembrassem textos, provérbios, contos, anedotas, que evocassem a atividade que exerciam ou o vestuário, em geral. Essa busca se mostrou infrutífera, mesmo depois de alguns meses de espera. Justificavam sua dificuldade de encontrar a resposta pela inexistência de textos sobre o tema proposto. É provável que sejam escassos os textos nesse domínio específico, mas é certo que os habitantes de Abidjan não se encontram no melhor ambiente para reproduzir e evocar, por conseguinte, a oralidade das aldeias tipicamente africanas. O contato com estrangeiros, africanos ou não, mais freqüente na cidade grande, estimula mais facilmente a busca do outro do que o retorno sobre si mesmo.

O procedimento adotado para o levantamento das designações dos trajes em diulá, consistiu em perguntar o nome do vestuário, mostrando-o, conforme as circunstâncias se apresentavam. Inicialmente, indaguei o nome dos trajes exteriores, do homem, da mulher, da criança; a seguir, a denominação da roupa íntima. As

questões baseavam-se sempre num suporte, o referente, que estava sempre à vista; em nenhum momento solicitei a tradução de um termo francês. O leque de questões foi ampliado com a inclusão das ações que envolvem o vestuário, como vestir-se, despir-se, lavar, secar, passar, assim como as qualidades atribuídas às vestes: bonita, feia, larga, apertada, elegante, etc.

A segunda fase do trabalho consistiu na complementação do levantamento inicial. Foram, então, propostas, em francês, perguntas sobre nome de trajés europeus ou partes do vestuário que não constavam do léxico. Nesse momento, foi útil a consulta da obra de Bouquiaux e Thomas (1975), em que os autores propõem um questionário em francês sobre o vestuário (p.656). Esse questionário pareceu interessante porque além de recortar a realidade da indumentária na África, apresentando nomes de trajés característicos da sociedade africana, como *pagne*, "pano, roupa", *boubou*, "bubu", etc, fez-me refletir sobre a pertinência da inclusão de certos acessórios. Rejeitei recorrer a listas lexicais em francês no início do trabalho para evitar um direcionismo externo, que poderia levar à descrição da realidade francesa do vestuário numa tradução diulá.

Preferi observar o vestuário africano e ouvir seus nomes em diulá, sem interferência do francês, salvo quando foi necessário interrogar sobre as ações e atributos. Esse procedimento justifica-se pela ausência de isomorfismo entre as duas realidades vestimentares - africana e francesa - e pelo critério etnolingüístico adotado para a delimitação das unidades léxicas - baseado na observação do referente - tentando reproduzir o ato de aquisição da linguagem pela criança, sem o intermédio de outro código lingüístico, que poderia induzir o informante a fornecer uma tradução adaptada. Num segundo momento, no entanto, quando foi necessário completar a nomenclatura do léxico foi útil a consulta de questionários em outra língua, pois nessa fase já se conhece melhor a realidade em análise e pode decidir-se com maior justeza a pertinência da inclusão de novos termos.

Na terceira etapa da pesquisa, solicitei aos informantes que lembrassem nomes de trajes tradicionais pouco frequentes na cidade. Foi consignado um número importante de termos, o que revelou uma prática social ainda vinculada aos padrões tradicionais.

O último estágio da pesquisa foi puramente linguístico. A análise dos termos recenseados e o conhecimento da língua - revelando os elementos, morfemas e lexemas, próprios a terminologia da especialidade em questão - levaram-me à prática da "combinação lexical" (Halaoui, 1990, p.8). Essa tarefa consistiu primeiramente em utilizar os elementos que apareciam com certa regularidade no léxico coletado para formar novos termos, sempre obedecendo às regras combinatórias da língua. A seguir, esses novos lexemas eram submetidos à apreciação dos locutores da língua, que indicavam os termos que deveriam figurar na terminologia do vestuário.

4.3.1. A pesquisa bibliográfica

Halaoui prefere denominar "erudita" (*savante*) essa fase da pesquisa, que deve explorar as fontes escritas especializadas. Com o objetivo de enriquecer o léxico em constituição, Halaoui sugere que se consulte a bibliografia na língua cuja terminologia no domínio escolhido, é estimada mais rica.

Tendo em vista o objetivo deste trabalho, - que não pretende ampliar o léxico do vestuário, mas conhecer e registrar sua estruturação atual em diulá, investiguei a existência de documentação referindo-se ao vestuário, na África e na sociedade mandenka, em particular. Pretendia dessa forma reunir informações que pudessem orientar a pesquisa de campo. Foi uma busca em vão, pois não localizei

nenhuma obra específica sobre o vestuário africano, salvo algumas poucas informações em enciclopédias.

A ausência de textos sobre a África levou-me a consultar obras de caráter geral. Não pretendo resenhar o itinerário de toda a pesquisa bibliográfica efetuada para a elaboração deste trabalho, mencionarei tão somente as obras que tratam especificamente do léxico vestimentar e que colaboraram para a análise e constituição do léxico.

Localizei apenas um léxico especializado, de Céline Dupré (1980), em que a autora, lamentando o fato de que esse domínio do léxico tenha atraído muito pouco a atenção dos lexicógrafos, propõe-se a oferecer aos francófonos do Canadá um léxico vestimentar em francês, para preencher ou mesmo corrigir o vocabulário aproximativo e anglicizado dos habitantes do Québec. Embora o objetivo desse léxico francês-inglês não seja o mesmo deste trabalho, a consulta dessa obra foi útil no sentido de mostrar uma possibilidade de enfoque do tema e um exemplo de redação das definições das entradas.

Procurei também rastrear os dicionários bilíngües e os léxicos diulá-francês existentes. Essa busca decepcionou pelo número exíguo de termos referentes ao vestuário consignados e pela forma como as obras lexicográficas sobre línguas africanas tratam as entradas, que são simplesmente traduzidas por um termo em francês, sem a preocupação de definir.

Outra obra de cunho específico, de grande importância metodológica é o Sistema da Moda, de Roland Barthes, que inspirou algumas observações sobre a análise da significação dos lexemas que designam trajes em diulá.

A pesquisa bibliográfica foi importante por apontar a responsabilidade que deve orientar este trabalho.

Para Halaoui, a pesquisa das fontes escritas deve constituir uma nomenclatura em francês, que deve ser associada à nomenclatura em língua

africana, para constituir um léxico especializado completo. Desde o início da pesquisa, voltada para a elaboração de um léxico especializado, rejeitei essa proposta por entender que o léxico do vestuário em diulá deveria partir somente da realidade africana da indumentária, registrando apenas os termos franceses utilizados em diulá. Adotei, assim, um ponto de vista único diulá francês, não me preocupando em apresentar um léxico no sentido inverso, francês diulá.

Para uma primeira delimitação da abrangência do conceito de vestuário consultei o dicionário *Petit Robert*. O equívoco dessa consulta foi rapidamente percebido, quando os dados da pesquisa de campo foram demonstrando que *fàni* apresenta uma organização diferente da que se registra para *vêtement*. *Fàni* designa tanto o traje quanto o tecido, o que não ocorre com *vêtement*. Essa constatação, além de demonstrar a ausência de isomorfismo entre as duas realidades, serviu para confirmar a primazia da pesquisa de campo sobre a informação bibliográfica nos estudos de lexicologia africana.

A pesquisa foi concluída quando, aparentemente, estava esgotado o universo observado. A etapa posterior - análise dos dados coletados e redação das definições dos lexemas - solicitou vários retornos ao campo, para conferir ou completar algumas informações. Apesar de tratar-se de um domínio claramente delimitado, tenho consciência de que a exaustividade, como em qualquer trabalho lexicográfico, não foi alcançada. O encerramento do léxico foi, portanto, uma necessidade metodológica, caso contrário a análise seria impossível.

No decorrer da análise, o objetivo inicial - redação de um léxico especializado - transformou-se no estudo do campo léxico-semântico do vestuário. Nesse sentido, muitas das quase trezentas unidades recenseadas, como verbos e adjetivos, foram rejeitados, por não se referirem especificamente à denominação do vestuário, de *fâni*. Em decorrência dessa opção, o léxico reduziu-se a cinco partes: tecido, confecção, traje, acessório e comercialização. A mudança de ponto de vista foi guiada pelo objetivo de compreender melhor o léxico do vestuário, concebido como um agrupamento de palavras ligadas por afinidades formais e semânticas, verificadas ao longo da pesquisa.

PARTE II

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA A ANÁLISE DE *FÂNI*

1. Léxico e Semântica

O Léxico, em grande parte, é a camada lingüística mais diretamente comprometida com o que se convencionou chamar de extralingüístico. Ele é o elo entre o mundo e discurso sobre o mundo, realizado pela língua. Dessa natureza ambivalente origina-se a primeira questão a ser examinada pelo estudioso dessa área: distinguir o significado lingüístico e o que pertence ao conhecimento das coisas.

Dependendo da concepção que se tenha da lingüística, a questão será resolvida de forma diferente. Os que acreditam que à lingüística só cabe estudar a língua, desvinculada da realidade, tenderão a ver no léxico seu aspecto formal, estruturador. Já os que pensam que o elemento externo, dado pela cultura, deve ser incorporado ao estudo lingüístico, buscarão no estudo do léxico evidenciar a interdependência que existe entre língua e cultura.

Revisitando a história da lingüística, verifica-se que ela se deteve por mais tempo na análise do elemento signifiante do signo, de seu aspecto fônico. A lingüística estrutural descreveu com bastante precisão a maneira como se organizam os sons da língua. Aceitando a distinção proposta por Hjelmslev em plano da expressão e plano do conteúdo, cada um compreendendo dois níveis, substância e forma, pode-se afirmar que a lingüística estrutural preocupou-se com o plano da forma de expressão. O estudo do conteúdo foi relegado, por julgar-se que o significado dizia mais respeito "ao universo dos referentes objetivos, ao universo social dos costumes" (ECO, 1974, p.26).

É esse universo, contínuo e desordenado, que constitui a substância do conteúdo matéria-prima a ser organizada lingüisticamente, isto é, nomeada e articulada, caracterizando a forma do conteúdo.

No estudo do léxico, a maneira como os conteúdos são organizados constitui o significado específico das unidades léxicas. Por ser esse significado uma representação que se originou da experiência com a realidade, com o referente, a relação deste com o significado torna-se evidente, sobretudo em setores do léxico em que a palavra designa objetos, fatos, atributos do mundo exterior.

Tendo em vista a importância do significado para os estudos lexicológicos, creio ser necessário examinar como essa noção foi introduzida nos estudos da língua. para tanto tomarei como referência a análise de H. Geckeler (1971, pp 22-96).

1.1. O 'Significado' na Lingüística

A dificuldade de apreensão do significado já fora sentida por S. Ullman - "significado é um dos termos mais ambíguos e controversos da teoria da linguagem" (1964, p.113).

Segundo Bloomfield e seus continuadores, deve-se excluir o significado da análise lingüística (1965, pp.139-140), pois é impossível uma definição cientificamente precisa do significado, já que não se possui um conhecimento cientificamente preciso de cada coisa do mundo.

Os seguidores de Bloomfield sugerem uma definição contextual exaustiva do significado: "para definir o significado de qualquer palavra através de um só falante, deveriam ser analisadas todas as situações em que ele a ouviu e utilizou e, assim, isolar o traço comum - uma tarefa evidentemente impossível". Concluem que esse tipo de definição ultrapassa o alcance do método lingüístico,

que se preocupa exclusivamente com os símbolos lingüísticos. Admitem, entretanto, que o significado seja considerado na morfologia e na sintaxe. Convém notar que esses autores reconheciam a importância do plano do conteúdo, mas não viam como investigá-lo a partir de um método estritamente lingüístico.

Z. H. Harris acredita ter resolvido o problema do significado substituindo-o pelo conceito de distribuição. Segundo esse autor, palavras de significado diferente têm distribuição também diferente; é a distribuição, portanto, que as distingue (1963, p.7).

A partir de 1950, reaviva-se a tentativa de colocar o estudo do significado no seio das preocupações lingüísticas. Nida propõe uma descrição do significado em unidades: semas, alosemas, semenas, episemas, aloepisemas, macrossemas - subdivididas em unidades lingüísticas e etnográficas (1951, pp 1-14).

J.B. Caroll, inclui o significado nos estudos lingüísticos, acrescentando que "por razões metodológicas é preferível tentar isolar, simplesmente, elementos lingüísticos com relação a suas características distribucionais, isto é, sem referência a seus significados, mas descrever uma língua sem expor, em determinado momento seus significados é como elaborar um código sem uma chave" (1961, p.28).

Chomsky reconhece a importância do estudo do significado e alerta para que não seja confundido com recurso ao significado - "... o recurso ao significado é realmente recorrer à intuição, por conseguinte, deve ser evitado na análise lingüística. Mas o estudo do significado é uma tarefa essencial da lingüística" (1955, pp.141-158).

Essa breve apresentação de autores americanos evidencia, por um lado, o reconhecimento da importância do estudo do significado e, por outro, a incipiência das tentativas de aplicação de método eminentemente lingüísticos para defini-lo o significado.

Entretanto, para que não se enfatize demais a pobreza de estudos nessa área, convém mencionar alguns trabalhos de lingüistas americanos. M. Joos apresenta o método da "colocação", em que a diferença de significado é considerada como diferença dos contextos. Seu trabalho não vai além da determinação do significado contextual, no entanto, pois não apresenta a análise semântica (1958, pp.53-70).

Wenreich está mais próximo dos métodos europeus de análise semântica estrutural. Apesar da dificuldade de leitura de suas obras, para os não iniciados no domínio da lógica simbólica, a importância de seus trabalhos é reconhecida, principalmente, na distinção entre a realidade extralingüística e o lingüístico - "Sobretudo deve ficar perfeitamente claro que o domínio da semântica lingüística é o estudo, não da denotação ou referência, mas do sistema de designação próprio de cada língua" (1963, p.152).

A linha mais moderna da lingüística americana está representada pela teoria gerativa e transformacional, com os trabalhos na área da semântica de J.J. Katz e J.A. Fodor. Esses autores delinearão a estrutura de uma teoria semântica baseada na formalização dos componentes semânticos dos lexemas que, segundo o contexto, indicarão a opção de leitura de significado a ser feita⁽¹⁾.

Esses estudos semânticos revelam duas noções importantes:

- a) a semântica está no limiar entre o lingüístico e o não lingüístico;
- b) a semântica ocupa-se do sistema de designação da língua, não do estudo do referente, do extralingüístico.

Grande parte da discussão dos estudos semânticos foi tomada pela escolha do termo que designa o objeto dessa área lingüística: significado, sentido, significação. Seja em inglês, francês ou alemão, os termos correspondentes aos citados em português acarretam o mesmo problema de definição. Acrescente-se a

(1) A teoria desses autores está melhor explicitada no capítulo "Análise Componential".

esta lista o conteúdo, termo introduzido pela Glossemática de Hjelmslev. A dificuldade terminológica justifica-se pela complexidade do conceito a definir.

Em termos de uma "teoria geral dos signos", ou "semiótica", Ch. W. Morris estabeleceu como termos básicos: *signo*, *intérprete*, *interpretante*, *significatum* e *denotatum*. De influência marcadamente peirceana, Morris havia evitado o termo "significado", embora afirme que "significado de um signo é, ao mesmo tempo, sua significação e seu interpretante e nenhuma das duas coisas somente" (1964, p.9).

A referência que se faz na literatura semântica à obra de Morris relembra as três direções e níveis de semiótica:

- a *semântica* - que se define como estudo da significação dos signos;
- a *sintática* - que trata da relação formal entre signos, sem levar em conta suas significações ou sua relação com o comportamento no qual aparecem;
- a *pragmática* - trata da origem, usos e efeitos do signo dentro do comportamento em que aparecem.

A lingüística propôs vários recursos para determinar o significado. Basicamente são reconhecidas três direções:

1ª - o significado é mensurado pela reação psíquica do ouvinte a um lexema - teoria conhecida como psicosssemântica, de Ch. E. Osgood e seu grupo (1957);

2ª - o significado pode ser determinado pela situação, entendida como "totalidade das relações extralingüísticas em que aparece uma palavra" (GECKLER, 1971, p.52). Fundamenta-se na teoria de cunho behaviorista de Bloomfield;

3ª - o significado é percebido pelo contexto. Essa teoria é fundamentalmente lingüística, pretende explicar o significado como uma relação de caráter lingüístico. O significado será determinado pela soma de suas distribuições lingüísticas.

Percebe-se desde logo a possibilidade de aproximarem-se os significados "contextuais" e os "situacionais". J. R. Firth, da Escola da Linguística Inglesa, tomou emprestado de Malinowsky o termo "contexto de situação" e estabeleceu um método para compreender-se o significado. Segundo esse autor, num contexto de situação definido teríamos funções semânticas determinadas *positivamente*, pelo uso de palavras em relação com o resto do contexto de situação e *negativamente*, mediante o que se denomina *eliminação contextual* (1964, p.10).

Em publicação posterior, Firth formula o método de análise: "... o significado se estuda em uma série mutuamente congruente de níveis, às vezes em ordem descendente, começando pelo contexto de situação e seguindo pela *colocação*, sintaxe, incluindo a *coligação*, a fonologia e a fonética, inclusive a fonética experimental e, às vezes na ordem inversa" (1962, p.8). Apesar de convincente, esse esquema oferece sérias dificuldades de aplicação, resumidas na impossibilidade de um sistema exaustivo de contextos de situação.

Contexto e situação - conceitos chave para a análise do significado continuam a ter espaço nas modernas teorias linguísticas. Nida define o significado pelo "entorno", que se subdivide em não linguístico e linguístico (1962, p.152). K. Ammer, enfatizando o estreito contato do contexto linguístico com o contexto de situação, propõe uma divisão quádrupla do complexo contextual: 1 - contexto linguístico; 2 - contexto de situação; 3 - contexto emocional; 4 - contexto cultural (1958, p.67).

Teoria mais estruturada dos "entornos" é a exposta por E. Coseriu. Baseando-se nas diferenciações propostas por Bally, Bulher e Urban, Coseriu elaborou uma subdivisão dos quatro tipos fundamentais de "entornos":

I - Situação: (= o "espaço-tempo" do discurso, enquanto criado pelo próprio discurso com relação ao sujeito);

1 - situação imediata

2 - situação mediata

II - Região: (= o espaço dentro de cujos limites um signo funciona em determinados sistemas de significação).

Distinguem-se três tipos:

1 - Zona

2 - Âmbito

3 - Ambiente

III - Contexto: (= toda a relatividade que rodeia um signo, um ato verbal ou um discurso, como presença física, como saber dos interlocutores e como atividade).

Novamente, diferenciam-se três tipos:

1 - contexto idiomático

2 - contexto verbal

a 1) imediato - a 2) positivo

b 1) mediato - b 2) negativo

3 - Contexto extraverbal (com os subtipos):

a) contexto físico

b) contexto teórico

c) contexto natural

d) contexto prático ou ocasional

e) contexto histórico:

a 1) particular - a 2) atual

b 1) universal - b 2) pretérito

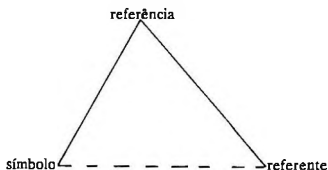
f) contexto cultural

IV - Universo de discurso: (- o sistema universal de significações a que pertence um discurso (ou um enunciado) e que determina sua validade e seu sentido) (1962, p.282-323).

Os quatro tipos fundamentais de entornos apresentados por Coseriu abrangem o lingüístico e o extralingüístico, localizando o discurso internamente, na situação (o espaço-tempo do discurso, criado por ele próprio e ordenado a partir do sujeito) e externamente, pela determinação geográfica de atuação de um signo.

T. Slama-Cazacu amplia a noção de contexto - constituído por todos os meios de expressão - lingüísticos e extralingüísticos. O *contexto total* subdivide-se em conceito explícito e conceito implícito; o conceito explícito inclui o conceito lingüístico e o contexto auxiliar (1961, p.207-223).

Aparentemente alheio às considerações de ordem contextual e situacional, Ogden e Richards propõem uma "perturbadora" definição de significado, reconhecida pelo modelo triangular (1960, p.11).



Não há grande novidade no que Ogden e Richards apresentam; há uma correspondência perfeita com a fórmula escolástica: "voces significant res mediantibus conceptis" (1960, p.44). Também poderíamos aproximar os componentes do triângulo da terminologia de Saussure:

"símbolo" corresponde a "significante" ("vox")

"referência" corresponde a "significado" ("conceptus")

"referente" corresponde a "coisa" ("res")

A diferença está na relação entre os elementos. Para Saussure, o signo tem uma dupla face e enquanto tal se relaciona com o objeto representado; para Ogden e Richards não há nenhuma relação direta e pertinente entre *símbolo* e *referente*; a relação que importa é que existe entre *símbolo* e *referência*, que deve ser *correta* e *lógica*. É nesse aspecto que o diagrama trouxe "perturbação" aos estudos do significado, pois levou à eliminação do referente.

Muitos autores retomaram essa fórmula, modificando apenas no que se refere aos nomes dados aos ângulos do triângulo, sem, no entanto, alterarem a idéia fundamental de Ogden e Richards. Dentre os que adaptaram o triângulo original, a ponto de muitas vezes serem citados como seus autores, mencionarei S. Ullmann, que simplificou a denominação dos vértices para: nome, sentido e coisa e indicou o caminho da análise linguística, que deve limitar-se à parte esquerda do modelo,

visto que o lado direito não inclui diretamente elementos lingüísticos. Descarta-se assim o referente do estudo do significado.

A aversão ao referente, não mais ao significado, foi formulada de maneira clara por Eco: "a noção de referente é inútil e daninha à semiótica" (1974, p.16). Para justificar o caráter nocivo do referente, Eco lembra situações em que este inexistente, como nos signos "unicórnio" e "centauro" e ressalta que o referente é objeto das ciências naturais e, portanto, inclui-lo nos estudos semióticos não ajuda a compreender melhor o funcionamento do signo. Entretanto, sua repulsa ao referente não parece clara quando postula a noção de "unidade cultural" como significado de qualquer signo lingüístico. Citando Schneider, define unidade cultural como "... algo que é culturalmente definido e distinto como uma entidade. Pode ser uma pessoa, lugar, coisa, sentimento, fantasia, alucinação, esperança ou idéia..." (1974, p.16). Blikstein observa: "ora, uma coisa, um sentimento, uma pessoa não seriam referentes?" (1983, p.35). Parece que a resposta é afirmativa. Com efeito, tem-se mostrado difícil eliminar essa "noção daninha" de qualquer estudo do significado. Mesmo considerando-a *extralingüística* "...lingüistas e semiólogos acabam sempre caindo em algo muito parecido com o referente, quando ensaiam explicações acerca das condições de produção do significado lingüístico" (ibidem, p.37).

Parece que a chave do problema foi identificada: "... o fato de o referente ser extralingüístico não significa que deva ficar *fora* da lingüística; ele simplesmente está situado *atrás* ou *antes* da linguagem, como um evento cognitivo, produto de nossa percepção" (BLIKSTEIN, 1983, p.39, grifos do autor).

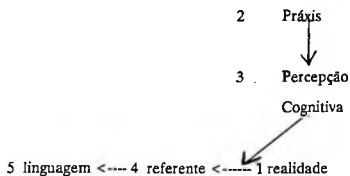
Isso significa que o extralingüístico se caracteriza por ter uma forma não lingüística que é incorporada ao lingüístico depois de ser "filtrada" pela percepção. Esse filtro perceptual é determinado, segundo Blikstein, pela prática social ou práxis, no sentido marxista: "... o conjunto de atividades humanas que engendram

não só as condições de reprodução, mas, de um modo geral, as condições de existência de uma sociedade" (1983 p.54).

A pertinência dessa observação é bastante evidente. Não se pode tratar de significação lingüística sem recorrer ao seu elemento desencadeador, o real, devidamente matizado, "fabricado", na expressão de Blikstein, pela prática cultural de uma comunidade.

1.2. Uma abordagem lingüística e extralingüística do léxico

Concordando com o caminho semiológico realidade/referente/linguagem proposto por Blikstein, procurarei interpretar o significado do campo léxico-semântico do vestuário em diulá, tomando como pontos de partida as duas extremidades do gráfico: a observação da realidade (1) e a apreensão do significante lingüístico (5) (1983, pp.53-54)



A metodologia adotada segue, portanto, uma via lingüística - do significante para o significado, e outra via etnográfica - do real para o significado. Buscarei conhecer a realidade vestimentar, transformada pelas práticas sociais da

comunidade diulá, por meio do recorte das designações lingüísticas correspondentes.

Creio que a questão inicial, a saber, *distinguir o que pertence ao significado lingüístico e o que pertence ao conhecimento das coisas*, pode resumir-se numa etapa apenas da análise do léxico, que consiste em dividir os elementos e estudá-los separadamente para depois reuni-los num todo. Nesse sentido, este trabalho pretende apresentar um estudo lingüístico do campo léxico-semântico do vestuário em diulá e um estudo semiótico do vestuário dentro da cultura mandenka. Da intersecção dessas duas análises deve emergir o significado daquela parcela do léxico examinada. Essa investigação fundamenta-se na teoria do campo semântico, que será examinada no próximo capítulo.

2. A teoria do Campo Semântico

A noção de que as palavras se organizam segundo o conceito que designam não é recente em lingüística. Dionísio de Trácio já havia observado relações de significado entre pares de palavras - como dia/noite, vida/morte, pai/filho - que extrapolam a idéia de sinonímia. Entretanto, o primeiro gramático não poderia suspeitar como seria demorado o desenvolvimento de uma teoria que explicitasse as relações de conteúdo que havia apontado. Foi necessário aguardar o século XX, para que Ibsen formulasse uma teoria segundo a qual as palavras não se encontram isoladas na língua, mas estão relacionadas pelo seu conteúdo semântico. A essas associações de palavras denominou *campo semântico* e demonstrou que estão estruturadas como um mosaico, em que todas as palavras se incluem (conforme Geckeler, 1971, pp. 102,103).

Apesar de não ter sido o pioneiro, coube a Trier o reconhecimento da história pela difusão da teoria do "campo" e da imagem de léxico sugerida por Ibsen - um mosaico em que todas as pedras irregulares se organizariam sem lacunas ou superposições. Embora se tenha notado o engano dessa afirmação, pois identificaram-se vazios nessa estrutura, caracterizados pela falta de lexicalização, deve-se tributar a Trier o mérito de tentar revelar a estruturação da totalidade do léxico. Herdeiro de Humboldt, considera a articulação como a característica essencial de toda a língua, e que deve substituir o conceito de significação na investigação léxica.

Os pesquisadores da teoria do campo semântico têm como objetivo conhecer a modo de organização do significado lingüístico. Partem todos do mesmo pressuposto, apesar de nem sempre reconhecerem a existência de uma certa organização não lingüística da experiência anterior à estruturação lingüística (MOUNIN, 1963, p.136).

Os estruturalistas, como Tier, enfatizam a idéia de um continuum de substância de sentido indiferenciado, característico da realidade, para poderem explicar a estruturação posterior operada pela língua. O exemplo frequentemente citado é o da noção de continuum das cores. Entretanto, Berlin e Kay (citado por Lyons, 1978, p.199) demonstraram que, embora nem todas as zonas definíveis em termos psico-físicos no domínio das cores sejam lexicalizadas em todas as línguas, há uma hierarquia nessa estruturação lingüística: toda a língua com dois termos fundamentais para cores possui, obrigatoriamente, termos para a zona em que situa o branco e o preto; a que possui três termos conhece a lexicalização do branco, preto e vermelho; já a língua que reconhece quatro termos fundamentais tem palavras para o preto, branco, vermelho e verde ou amarelo. Haveria, portanto, uma hierarquia natural que seria respeitada na aquisição da linguagem pela criança. Primeiramente, ela aprenderia a distinguir o branco do preto, depois reconheceria o vermelho, a seguir o verde ou o amarelo. A hipótese de Berlin e Kay sofreu algumas críticas, mas permanece correta na sua essência. Segundo Lyons, a partir das verificações daqueles autores, pode-se concluir que "as línguas podem diferir quanto aos limites que traçam no continuum denotacional, mas correspondem-se no que se refere à denotação central, focal, das palavras aproximativamente equivalentes" (1978, p.200). Isso significa que a estrutura da língua não reflete automaticamente a do universo, pois as línguas atuam diferentemente sobre o continuum de substância que não é tão indiferenciado com queriam os estruturalistas. Se, por um lado, o recorte lingüístico caracteriza a diversidade de "visões de mundo", por outro, notam-se constantes na percepção das cores, confirmando a existência de universais fisiológicos anteriores a qualquer operação de denominação.

A noção de "universais", tomada da lógica clássica "uma coisa que pode ser o predicado de muitas outras" (citado por Mounin, p.197), passou para a lingüística como o sentido atribuído por Whatmough: traços que se encontram em

todas as línguas ou em todas as culturas expressas por estas línguas (MOUNIN, 1963, p.196). o reconhecimento desses "universais" evidenciou-se com mais clareza nas pesquisas de antropólogos e psicólogos, e é a partir desses estudos que o termo se introduz na lingüística. Para Mounin, a entrada tardia dessa noção da lingüística deve-se ao fato de que esta ciência se tenha constituído com o objetivo de mostrar os aspectos que diferenciavam as línguas.

Pode-se inferir facilmente a importância que a verificação da existência de conceitos, formas, relações em todas as línguas do mundo pode representar para a teoria da tradução - considerada impossível pelos estudos que enfatizavam a heterogeneidade das línguas e das culturas. Embora sejam diversas as línguas e as culturas, há um fundo comum conceitual que permite a intercompreensão

Os universais expressam-se em esferas vitais da experiência humana. Porque todos habitam o mesmo planeta, parece óbvio imaginar que as pessoas tenham necessidade de nomear acidentes geográficos, fenômenos atmosféricos, animais, vegetais, o dia, a noite e as divisões do tempo. Porque somos humanos e necessitamos de certas condições para sobreviver é de se supor que todas as línguas identifiquem lexicalmente alimentos, bebidas, partes do corpo, funções biológicas, sexo.

Entretanto, apesar dessa pretensa "universalidade", os domínios supra citados não se manifestam de forma idêntica em todas as sociedades, pois a diversidade de percepção de cada cultura vai orientar a estruturação peculiar de cada campo semântico. Assim sendo, o estudo do campo léxico-semântico do vestuário em diulá evidenciará os traços distintos de sua organização naquela sociedade africana.

Coloca-se, então, para a lingüística a discussão de como intervém a língua. Já foi mencionado mais acima que os estruturalistas pretendiam fazer desta o elemento organizador do "continuum de substância". Considerando, entretanto,

que a realidade se apresenta de forma distinta, cabe à língua uma "re-estruturação", um "re-corte" do mundo⁽²⁾, revendo limites entre coisas distintas ou aparentemente semelhantes. Nessa tarefa, as línguas vão distinguir-se; algumas acentuarão certas diferenças, lexicalizando cada aspecto reconhecido, outras privilegiarão semelhanças, usando um termo genérico para a espécie.

O caráter de anterioridade da delimitação desses campos traz implícita sua crítica: são campos extralingüísticos, porque determinados por critérios anteriores à estruturação lingüística formal. A própria denominação utilizada pelos pesquisadores que se dedicaram ao estudo de campos semânticos acentua a "posterioridade" da lexicalização. Trier preferiu tratar o conhecimento como um *campo conceitual*, Matoré analisou o *campo nocional* da arte na época de Luís Filipe. Os dois campos estudados foram constituídos a partir de um critério de estruturação conceitual ou nocional preexistente. Se passarmos em revista os trabalhos sobre campos semânticos já realizados: o campo da habitação, dos animais e cores em romeno, feito por Ângela Bidu-Vranceanu; de Dubois, sobre o léxico francês das estruturas sociais e econômicas de 1869 a 1872; de Duchacek, sobre a beleza em francês moderno; da idade, feito por Geckeler; da espacialidade, realizado por Greimas; da noção de "tromperie" e de "coup" em francês, feita por Guiraud; da cocção, feita por Lehrer; do parentesco, de F.G. Lounsbury; da noção de arte na época de Luís Filipe, feita por Matoré; da habitação e dos animais domésticos, feita por Mounin; da velocidade, feito por E. Oksaar; dos assentos, feita por Pottier, verificamos que todos os estudos partiram da escolha de um conceito dado por outra ciência - filosofia, sociologia, biologia, etc - ou foram estabelecidos de modo empírico (habitação, cozinha, espacialidade, etc), determinados anteriormente (GERMAIN, A., 1981, p.80). Portanto, se por um lado a opção pela análise do campo léxico-semântico do vestuário em diulá é tributária de uma

(2) Visto que se trata de uma tarefa que se sobrepõe ao "corte" e à "estruturação" já feitos pela sociedade.

parcela de empirismo, por outro, tem sua pertinência justificada pelas relações profundas e privilegiadas que este setor do léxico estabelece com o indivíduo e a organização da sociedade mandenka, cujo significado e alcance cumpre investigar, não só para o desenvolvimento dos estudos de lexicologia e semântica, mas também para uma compreensão melhor das relações entre língua e sociedade.

A determinação da área de estudo por critérios externos à lingüística reitera o pressuposto inicial da teoria dos campos: há uma organização do real anterior à estruturação lingüística. É impossível rejeitar esse princípio, pois toda a lexicalização sucede e não precede a existência do objeto, fato ou entidade. A arbitrariedade do signo lingüístico e o extralingüístico se encontram: não se pode dissociar a manifestação lexical de sua significação no mundo ou esta de seu correspondente léxico. Benveniste colocou o problema nos seus devidos termos - a relação que une significado e significante não é arbitrária, mas necessária; portanto, ao analisar a significação estamos fatalmente tocando o significante. Daí decorre o fato de que os campos de significação devem ser considerados como léxicos e semânticos, simultaneamente. Desde o estudo de Trier, pôde-se verificar essa relação de dependência, pois quando a ligação entre significante e significado ficou fluida, foi necessário efetuar-se uma substituição léxica. No século XIV, *Wizzen* substituiu a noção de habilidade, capacidade técnica que no século anterior era representada por *List*, termo que indicava a maneira como a sociedade plebéia apreendia o conhecimento. Por volta de 1300, deu-se o início da separação entre ciência e técnica e abandonou-se a apreciação social desses domínios. Como o termo *List* estava fortemente impregnado dessas conotações sociais, teve de ser substituído por *Wizzen*, que passou a indicar a nova postura da sociedade frente a esse aspecto do saber.

As dificuldades da teoria do campo semântico não se referem apenas à desconfiança de que seja estruturado de forma eminentemente lingüística, também

se observa um certo ceticismo quanto à possibilidade de estruturação do léxico em campos. Comparado a outros níveis linguísticos fortemente estruturados, como o fonológico e o morfológico, verifica-se que o léxico resiste a uma estruturação rígida. Costuma-se apontar como problema fundamental o grande número de unidades léxicas, o inventário aberto, em comparação com o número limitado das unidades da fonologia e da gramática. No VIII Congresso Internacional de Linguística, de 1958, Hjelmslev chegou mesmo a sugerir que se reduzissem as unidades léxicas como condição necessária para uma análise estrutural (1959, pp. 96-112). Entretanto, esta solução não terá valor se não se comprovar que, entre os termos selecionados, há uma relação de oposição e dependência que os organize como sistema.

Ullman concluiu que o vocabulário não é redutível a uma descrição exaustiva e ordenada pelos mesmos métodos gramaticais e fonológicos de uma língua (1964, p. 495). Reconheceu também que grande parte do léxico, excetuando-se alguns domínios como as cores, a nomenclatura da hierarquia militar, as relações de parentesco, é organizada de forma muito frágil.

Se no léxico há uma estruturação mais rígida em alguns domínios e menos rígida noutros, não seria oportuno questionar-se a existência de uma estruturação diferente nesse nível linguístico? Guiraud percebeu esse fato quando afirmou "...um campo lexicológico é um conjunto de relações de onde cada termo tira sua motivação, mas de relações *não-coordenadas*; o campo não constitui um organismo da mesma forma que um sistema fonológico em cada termo assegura uma função comum necessária ao conjunto" (1956, p.287). Sabe-se que as oposições fonológicas são obrigatórias, nenhum falante de português, por exemplo, pode excusar-se a distinguir /f/ de /v/ num contexto como /faka/ e /vaka/, nem pode desconhecer a oposição presente/passado. No domínio do léxico, porém, o falante pode ou não servir-se das oposições lexicais, dependendo de sua utilidade no

momento e do conhecimento que ele possua do léxico específico. Mounin faz essa observação, e cita Buysens que chegara à mesma conclusão: "compreende-se porque é difícil introduzir o estruturalismo na lexicologia: é porque o valor de um elemento lexical depende da presença dos outros; ora, para a mesma língua, há locutores cujo léxico contém 400 palavras, para outros 40.000. O mesmo elemento léxico não tem o mesmo valor nesses léxicos" (1963, p.89).

Prosseguindo seu raciocínio, Mounin observa que os campos semânticos analisados ou propostos, como o dos cereais, da neve, das cores, da habitação, etc., não obedecem a um critério de classificação homogêneo, ao contrário, são constituídos "a partir de pontos de vista diferentes, que se superpõem, ou deixam lacunas, segundo várias classificações ao mesmo tempo; que se justapõem ou se recobrem em parte, ou deixam entre eles soluções de continuidade, têm função ou não, de maneira arbitrária quanto ao conjunto de termos do campo considerado" (1963, p.92). Nesse ponto concorda com Guiraud: as relações entre os termos são *não-coordenadas*. Exemplificando, apresenta o campo da habitação em que se podem reconhecer vários pontos de vista estruturadores diferentes, como: classificação segundo a forma de construção, segundo o material de construção, segundo a função do edifício, segundo seu uso, segundo o estado da construção, segundo sua localização, segundo a apreciação social do locutor, segundo a história, etc. (1963, pp. 92-93).

Nesse passo, Mounin retoma o problema da tradução, tema de sua obra, mencionando o "hiato" que se verifica entre as classificações de duas línguas: "*izba*, quanto aos materiais de construção (palha e madeira) traduz fielmente *chaumière*, mas a palavra russa não tem a cor um pouco miserável e a nota penalizada que traduz o emprego do termo francês" (1963, p.95). Se a existência de universais apontava para a possibilidade da tradução, aqui ela se depara com um obstáculo, que pode ser ultrapassado, entretanto, por meio de uma perífrase que transmita a

mesma "coloração" de *chaumière* em francês. O exemplo citado por Mounin mostra que esses dois povos devem possuir um termo para designar o tipo de habitação feito de palha ou de madeira, mas não avaliam da mesma forma essa construção, porque a experiência e a prática social é diferente naquelas regiões. A visão de um mundo implícita no léxico, orientada pela práxis da comunidade lingüística, não impede a tradução, mas obriga o tradutor a conhecer bem a realidade que deseja representar num outro código lingüístico.

As considerações de Mounin quanto à complexidade dos estudos do léxico baseados na estruturação em campos semânticos são oportunas porque certas características dos campos tornam-se evidentes somente quando se confrontam com sistemas lingüísticos diferentes. O estudo do campo léxico-semântico do vestuário em diulá pressupõe alguns dados que Mounin explicitou: a organização extralingüística do real e a constatação de que a organização lingüística do léxico não é um mero reflexo da estruturação do mundo, mas sim o produto de uma elaboração lingüística, que por sua vez resulta da experiência do grupo social. Partindo desses princípios, o léxico do vestuário em diulá será considerado como um domínio estruturado de acordo com a cultura que representa. Caracteriza-se por revelar uma organização própria, pré-lingüística, suporte de uma outra estruturação, a lingüística.

Tratando-se de dois sistemas de organização superpostos, o real e o lingüístico, eles serão considerados como dois sistemas de significação, com características individualizantes.

Na medida em que a língua alvo, o diulá, não coincide com a língua descrição, o português, este estudo pode ser visto como uma atividade de tradução, concebida como uma tentativa de conhecer e interpretar uma parcela da realidade lingüística e cultural de um povo africano.

2.1. A delimitação do campo léxico semântico do vestuário

A determinação do domínio a ser estudado reflete uma decisão que se materializa na escolha de um conceito. O ponto de partida é, portanto, onomasiológico, busca-se a realização de um significado em significantes lingüísticos. Se esta primeira definição não oferece problemas, a delimitação das unidades que devem ser incluídas no campo semântico apresenta dificuldades, já que deve ser guiado pela escolha de critérios objetivos.

Antes de empreender a delimitação das unidades léxicas que deverão constituir o campo léxico-semântico do vestuário, convém retomar a discussão teórica que se encontra implicada nessa tarefa. Com esse objetivo, procurarei retomar e discutir as observações feitas por Claude Germain (1981 pp. 74-98). A primeira distinção que este autor faz refere-se a trabalhos que refletem uma delimitação intuitiva e a outros que demonstram objetividade na delimitação de componentes do campo léxico. Entre os primeiros, inclui-se Trier, que partiu de um corpus escolhido em função do conceito a estudar, selecionando apenas as unidades que revelavam uma afinidade de significado, sem nenhuma incidência no significante. Também Mounin trabalhou intuitivamente, ao registrar durante 60 dias, ao acaso as ocorrências em conversas e leituras de nomes de animais domésticos. Com esse método, Mounin só pôde registrar 12 termos, dos 200 prováveis. Matoré também não procedeu objetivamente, seus campos notionais, como "individualismo", "organização", seguem critérios sociológicos e psicológicos (1953).

Interessa sobretudo a enumeração e análise dos critérios considerados objetivos. Dentre esses, Germain destaca primeiramente os *extralingüísticos*, cuja denominação se deve ao fato de terem sido utilizados pelos antropólogos, com o

intuito de analisar os termos de parentesco, o vocabulário das cores, as taxinomias das doenças, os termos relativos à cosmologia, etc. A análise mais conhecida é a que Lounsbury fez dos termos de parentesco em iroquês, utilizando-se de dois critérios objetivos: o parentesco por aliança e o parentesco segundo os tipos consanguíneos. Germain ressalta o fato de que os objetos correspondentes já possuem em si uma estruturação clara e evidente, o que induz a considerar que a estruturação lingüística seria um decalque da organização preexistente e que, portanto, não seria uma estruturação lingüística. Quanto ao reconhecimento de que os objetos já possuem uma estruturação na realidade não há como se negar, mas julgar que, nesse caso, o léxico correspondente seja apenas uma colagem de etiquetas lingüísticas aos diferentes graus de parentesco, significa partir de noções pré-concebidas, sem analisar a realidade. É notório o fato de que todas as formas lexicais têm um significado e um referente, mas nem todos os referentes do mundo físico possuem um significante lingüístico. Parece, portanto, que o critério considerado como extralingüístico é, na realidade, um critério etnográfico e lingüístico, visto que os elementos são identificados pela sua designação lingüística e sua referência etnográfica. A pertinência da escolha desse critério deve ser julgada em função do campo a ser analisado e não em função de critérios apriorísticos de exclusão da observação do referente nos estudos lingüísticos. No caso do léxico do vestuário, torna-se imprescindível a observação da realidade para delimitar as unidades que devem ser incluídas no campo léxico-semântico.

O segundo critério objetivo, sugerido por Hjelmslev, é o das definições lexicográficas. Mounin verifica essa hipótese ao analisar a estruturação do léxico da habitação (1972, pp.103-129) e a denominação dos animais domésticos (1972, pp.130-164). Buscando a definição dos dicionários, Mounin depara-se com a divergência de significados para a palavra doméstico, que torna as definições muito imperfeitas do ponto de vista semântico. Com efeito, Dubois já havia observado

que as definições lexicográficas caracterizam-se por uma preocupação pedagógica, mais do que semântica (1971, pp.84-85). Tendo em vista o insucesso obtido com as definições em compreensão, Mounin busca determinar as unidades que devem compor o campo dos animais domésticos partindo das definições em extensão, isto é, por enumeração exaustiva dos animais aos quais se associa o conceito "doméstico". Imediatamente surge o problema dos usos que variam conforme os critérios definitórios dos autores consultados - os seis volumes da coleção *Que sais-je?*. A única maneira de aceitar essas definições seria a análise de um idioleto, refletida na escolha da lista oferecida por um autor, o que seria inaceitável como corpus de análise. Insatisfeito, Mounin recorre às definições científicas, que também não permitem constituir um campo semântico, pois chocam-se com o problema da ausência de lexicalização de certos domínios da experiência não lingüística. Confirma-se, então, a ineficiência da definição, seja ela em compreensão, em extensão ou científica, como critério de delimitação de fronteiras de campos semânticos.

Procurando esgotar as possibilidades que oferecem as definições, Germain e Charron tentam utilizar a *definição referencial* ou definição de coisa, em oposição à definição de palavra como critério delimitador do campo semântico. Essa hipótese encontra fundamento no princípio de que se pode atingir o sentido tanto por via etnográfica quanto por via lingüística. Germain cita Mounin, nos *Problèmes theoriques de la traduction*, especialmente no capítulo XIII - "L'ethnographie est une traduction" - onde esse autor preconiza a necessidade de se conhecerem as coisas a que se referem as palavras para se conhecer o seu sentido, apoiado nas palavras de Nida: "as palavras não podem ser compreendidas corretamente, separadas dos fenômenos culturais localizados de que elas são os símbolos" (1945, p.207).

Germain e Charron propõem-se, então, a estudar o campo semântico dos assentos com base na definição referencial. Constituem o corpus a partir da compilação de fontes diversas: dicionários de uso, dicionários analógicos, dicionários de sinónimos, enciclopédias, obras de vulgarização, obras especializadas, revistas, jornais, etc. Dessa forma, selecionam 60 termos que foram acompanhados de 101 ilustrações, pois alguns objetos receberam mais de uma ilustração para permitir uma melhor identificação. Apresentaram esses desenhos a 65 canadenses com 20 anos ou pouco mais de idade. Obtiveram 20 termos. Germain reconhece a objetividade da metodologia adotada, mas insiste uma vez mais no caráter não lingüístico das definições, que são, inicialmente, referenciais e compara-as ao trabalho efetuado pelos antropólogos. Além desse problema, o autor considera pequeno o número de unidades obtidas (20) em comparação com o levantamento preliminar (60) e se interroga sobre a possibilidade de que esta falta de convergência esteja dissimulando um problema de outra ordem. Acrescenta, ainda, uma outra crítica a essa forma de constituição do campo léxico: como proceder no caso de termos abstratos? O texto consultado não oferece mais informações sobre o desenvolvimento da pesquisa e da constituição do corpus, mas do exposto podem-se depreender alguns equívocos metodológicos. O primeiro reparo a fazer diz respeito à consulta das fontes escritas. Se o objetivo era uma definição referencial, o ponto de partida não deveria ser a descrição verbal do objeto, mas o próprio objeto, que deveria ser identificado em situação, nos ambientes onde desempenha uma função. Dessa forma constariam do corpus os termos atuais com existência e função atestada pelo reconhecimento do referente. Seriam evitados, assim, os tipos de assento correspondentes a objetos antigos ou pertencentes a outra cultura. O procedimento dos autores refletiu uma servidão ao texto reconhecido pela tradição escrita, conservado pelos dicionários e obras de divulgação, num cuidado extremo de fidelidade ao caráter lingüístico da definição. A ilustração baseou-se numa

interpretação da descrição verbal e não se constituiu como uma representação do real.

Outro problema metodológico refere-se à escolha da faixa etária dos informantes, que não foi justificada nesse texto⁽³⁾ e que pode ser também um dos motivos que teriam ocasionado a redução do número de termos recenseados na pesquisa bibliográfica, já que os autores informam ter incluídos termos como *Chaise curule, balancelle, faldistoire, confidente, indiscret, voltaire, meridienne*, etc. que se referem a objetos pouco conhecidos dos canadenses ou já em desuso, embora ainda sejam registrados pelo *Petit Robert* (GERMAIN, 1981, p.76).

A proposta desses autores não obteve um resultado representativo por não ser suficientemente clara quanto aos seus objetivos. Pretendiam recensear as unidades léxicas que compõem o campo semântico dos assentos em francês, no Canadá, a partir da verificação da competência lingüística de jovens de 20 anos, ou visavam a comparar o vocabulário ativo dessa faixa etária com o léxico registrado pelos dicionários?

É inviável tentar transpor esse critério de delimitação dos componentes do campo léxico para as línguas africanas dada a insuficiência de fontes escritas. Entretanto, o descarte desse critério neste trabalho não se deve à ausência de documentação, mas a não aceitação desse método como procedimento adequado à constituição de um léxico que pretende ser o reflexo de uma realidade lingüística e cultural. O campo léxico do vestuário em diulá será demarcado a partir da observação do *referente* - não de uma *definição referencial*, nos moldes de Germain e Charron - seguindo um critério etnográfico e lingüístico, de acordo com uma metodologia já explicitada.

(3) O artigo em que Germain e Charron tratam dessa pesquisa não pôde ser localizado. A crítica fundamenta-se apenas no exposto na obra *Sémantique Fonctionnelle*, 1981.

Outro critério objetivo lembrado por Germain refere-se às *séries derivacionais*, que consiste em agrupar palavras que apresentem afinidade formal, como os exemplos citados em francês - *boucherie, charcuterie, pâtisserie, poissonerie*, em que *-erie* indica o local onde se vendem produtos. Apresenta o inconveniente de incluir elementos não semelhantes do ponto de vista formal, como *supermarché, alimentation*, e de incluir elementos semelhantes formalmente, porém incompatíveis semanticamente, como *raffinerie* e *sucrerie*. Esse critério é válido, entretanto, se utilizado para complementar uma série de termos já recenseados, numa segunda etapa da determinação do campo semântico, para ampliar o léxico levantado. Ducháček empregou esse critério como complementar na determinação do campo conceitual da beleza em francês moderno (1959, pp. 312-313) e Mounin o utilizou para delimitar o que denominou de "campo derivacional" dos animais da fazenda - *âne, ânesse, ânon, ânier* (citado por Germain, p. 96).

A observação de que este critério pode ser empregado como auxiliar da tarefa delimitadora é importante, pois o autor vislumbra a possibilidade de aplicar-se mais de um critério para determinar os campos semânticos. Considerando que ao identificar as unidades constitutivas do campo semântico estamos revelando sua forma de estruturação, não estaria aqui, no emprego de mais de um critério demarcador a chave do problema da estruturação do léxico? Não estaria esse nível linguístico estruturado sob os vários critérios complementares e não sob um apenas, como desejariam alguns linguistas?

Aceitando a hipótese de uma organização múltipla e complementar do campo léxico semântico, tentarei determinar as unidades do campo do vestuário combinando o critério etnográfico e linguístico com a inclusão de termos com semelhança formal e semântica, reconhecidos como derivados ou compostos.

Germain menciona outro critério linguístico que consiste em recorrer aos dados de etimologia, numa perspectiva estrutural, apresentada por Guiraud.

Seu objetivo é estabelecer o campo morfossemântico das palavras que remontam ao mesmo étimo. No estudo sobre a noção de *coup*, *donner un coup*, Guiraud parte do conceito atual de *coup* e faz um levantamento de todos os termos que numa certa época do passado significavam *donner un coup* e retraça sua evolução até hoje. Questões como sincronia e diacronia são recolocados. Segundo Guiraud, o que é verdadeiro na "superfície do discurso", deixa de sê-lo em "estrutura profunda"⁽⁴⁾. Nesse nível, ao qual a etimologia nos dá acesso, "constatamos que a oposição deixa de se impor, diacronia e sincronia coincidem e organizam-se estruturas pouco numerosas, simples e talvez universais, que engendram o conjunto do léxico a partir de um pequeno número de regras de derivação" (1972, p.115). A etimologia forneceria os elementos necessários à compreensão do significado das palavras atuais e permitiria relacioná-las conforme a associação conceitual que apresentam na atualidade. Guiraud acredita ter encontrado na etimologia estrutural o método de descoberta da "lógica da língua", que, apesar de não constituir uma outra lógica distingue-se desta por submeter-se às circunstâncias históricas (1972, p.115).

Guiraud busca identificar os traços semânticos desencadeadores da evolução do significado que explicariam a estruturação atual do léxico. Sua proposta fascina sobretudo pelo grau de erudição e perspicácia revelados na análise da noção de *coup* e de *tromperie*, mas decepciona pela dificuldade de aplicação. Germain parece ter razão quando afirma que o problema da delimitação do campo semântico não foi resolvido, mas deslocado (1981, p.94). Buscar a estruturação sincrônica dispersa na diacronia pode ser viável para alguns campos conceituais, em algumas línguas com documentação abundante. No caso das línguas africanas, dificilmente se pode trabalhar com a noção de etimologia, devido à ausência de registro de estágios anteriores da língua. Concluindo sua enumeração de critérios

(4) Essa expressão não deve ser confundida com a estrutura profunda da gramática transformacional. Para Guiraud, a estrutura profunda é fornecida pela etimologia.

delimitadores do campo semântico, Germain apresenta a análise distribucional de Apresjan como a técnica mais avançada, rigorosamente objetiva e lingüística. Segundo Apresjan, os campos semânticos de uma língua devem apoiar-se na descrição distribucional das significações das palavras dessa língua. Continuator do distribucionalismo americano, de Charles Fries, principalmente, entende a distribuição como sendo, por um lado, uma lista de modelos estruturais fornecidos pela análise sintática e por outro, uma classificação das partes do discurso obtido pela aplicação da técnica de substituição de Fries. Por exemplo, os substantivos dividem-se em animados e inanimados, conforme suas possibilidades formais de substituição por pronomes como *he*, *she*, ou *it* e *what*. Somente depois de ultrapassar essa etapa pode-se estabelecer o campo semântico. Esse segundo momento parte da distribuição da significação estabelecida formalmente, e não da significação da palavra.

Apresjan estudou 15 modelos verbais, como estão descritos no *The Advanced Learner's Dictionary of English Language*, de A. Hornby, com 450 significações diferentes, da letra A até a letra L. No modelo nº 7, por exemplo, sujeito + verbo + objeto + adjetivo: *Don't get your clothes dirty* "não suje sua roupa", a significação do campo é: "força física agindo sobre um objeto e acompanhada pela mudança de seu estado". Fazem parte desse campo verbos como: *to bang the door shut*, "bater a porta"; *to bend something double* "dobrar algo em dois", etc. Cada campo semântico é estabelecido com base em uma analogia de significados, na medida em que esta analogia reflete numa forma lingüística, isto é, por meio de um índice formal, a distribuição. Apesar de seu caráter eminentemente objetivo e lingüístico, esse método apresenta alguns problemas, já assinalados por Todorov, como o raciocínio circular de que não se pode escapar: "Chega-se a este resultado que as unidades reunidas numa mesma classe com base em suas combinações sintáticas têm as mesmas possibilidades de combinações sintáticas" (1966, p.14).

Apresjan reconhece que as significações são obtidas previamente, pelos dicionários; a análise distribucional dos campos semânticos supõe, então resolvidos os problemas da determinação do sentido das unidades linguísticas. Esse fato se evidencia no reconhecimento de que sua análise não estuda o sentido, mas uma "significação sintática". Mesmo aceitando essas críticas, o exame da distribuição das unidades léxicas pode ser adotado como um critério complementar dos componentes de um campo léxico-semântico, como um recurso importante para a verificação do significado contextual dos lexemas recenseados.

Germain conclui suas observações sobre a delimitação do campo semântico de forma pessimista, indagando se o pouco sucesso ds técnicas apresentadas não poderia originar-se precisamente do fato de que os campos semânticos não se revelam "em todos os aspectos como sistemas" (1981, p.99). A hipótese da organização semântica em sistemas encontra-se dessa forma abalada pelo fato de não se encontrar um método único e infalível para desvendar as relações entre os elementos de um mesmo campo de significado. Esse impasse pode ser resolvido se, como já foi afirmado, forem combinados vários critérios para determinar o mesmo campo semântico, o que já poderá revelar uma característica específica da estruturação do léxico: organização múltipla conforme sua significação e conforme a peculiaridades da sociedade, refletidas pelo campo analisado.

Aceitando como válida a estruturação múltipla do léxico, adotarei o critério etnográfico-linguístico como o mais adequado à determinação do campo léxico semântico do vestuário em diulá. Essa escolha justifica-se pelas características da língua africana e pela especificidade do objeto de estudo, resumidas a seguir:

- o diulá é uma língua de tradição oral, com alguns dicionários bilíngües (diulá-francês) publicados e com alguns textos orais transcritos, principalmente contos. Não só pela exigüidade, mas principalmente pela qualidade desse material -

de caráter genérico, não possuindo nenhum texto específico sobre o domínio que pretendo analisar - torna-se inviável partir de fontes escritas;

- tendo sido escolhida para estudo a variedade de diulá falada em Abidjan, usada como língua veicular para comunicação corrente entre africanos de origem étnica idêntica ou diversa, torna-se importante o registro desse momento da evolução da língua, que reflete circunstâncias históricas específicas, caracterizadas por uma fase pós-colonialista em que se verifica a convivência entre brancos de origem diversa e negros de etnias e países diferentes. A análise do léxico do vestuário levará em conta esse fato e buscará elementos que evidenciem a forma de convivência de culturas distintas. Trata-se de uma análise linguística sincrônica, baseada num corpus de língua viva, oral;

- como se trata do vocabulário de um domínio que apresenta uma organização externa anterior à denominação linguística, é necessário reconhecer este aspecto, privilegiando a pesquisa de campo como critério principal para a constituição do léxico.

A perspectiva etnolinguística que se delinea para este trabalho será explicitada a seguir, na terceira parte.

PARTE III
O PONTO DE VISTA ETNOLINGÜÍSTICO
NO ESTUDO DO LÉXICO DO VESTUÁRIO

1. Lingüística - Sociolingüística - Etnolingüística

Partindo do princípio de que a língua é, primordialmente, um acontecimento social, é inevitável associar os estudos lingüísticos a ciências como a sociologia e a etnologia, proporcionando o desenvolvimento de áreas de pesquisa interdisciplinares - a sociolingüística e a etnolingüística. Nem sempre é muito clara a distinção entre esses dois campos da lingüística, como também não é muito nítida a divisão entre sociologia e etnologia. O terreno para controvérsias sobre a aceitação desses recortes é bastante fértil e não interessa aos objetivos deste trabalho retomar esse debate. Assim sendo, parece adequado entender por sociologia o estudo das formas sociais (estruturas e funções) e de sua evolução, e etnologia, o estudo de documentos e fatos recolhidos pela etnografia que, segundo L. Strauss, consiste na observação e análise de grupos humanos considerados na sua particularidade, visando à restituição mais fiel da vida de cada uma delas.

Não só em função da herança das ciências que as constituem mas também devido ao fato de serem novas áreas do conhecimento que se fundam, a sociolingüística e a etnolingüística enfrentam o problema de delimitar o campo de atuação e formalizar um método de trabalho. A primeira tarefa tem seu desempenho dificultado em função dos próprios objetos de estudo envolvidos. Mesmo que um pouco artificial, como o próprio autor reconhece, a distinção apresentada por Lyons é suficientemente clara e operatória. Para esse autor, sociolingüística é o estudo da língua em relação à sociedade, à sua estrutura e

etnolinguística é o estudo da linguagem com relação à cultura, às crenças e práticas sociais (LYONS, 1987, p.245).

Greimas também se preocupa com a determinação dos contornos da sociolinguística e da etnolinguística, quando sugere a possibilidade de que a abordagem linguística ofereça "critérios internos de natureza semiótica, susceptíveis de distinguir as duas disciplinas" (GREIMAS, 1981, p.52).

No que se refere à formalização de um método próprio de trabalho, esses dois autores apresentam posições divergentes. Lyons reconhece a impossibilidade de um modelo teórico, macrolinguístico, capaz de permitir o estudo da língua sob vários pontos de vista: social, cultural, psicológico, biológico, etc. (LYONS, 1987, p.244) Greimas apresenta um modelo específico para a sociolinguística, uma "gramática sociolinguística" - composta por uma morfologia de tipo taxinômica e uma sintaxe de comunicação linguística - de caráter geral, apta a fornecer modelos que evidenciem as conotações sociais de cada comunidade (GREIMAS, 1981, pp.51-65). Enquanto Lyons prefere enfatizar os laços que unem a linguística e os estudos interdisciplinares, procurando um método linguístico global, Greimas procura revelar a autonomia da sociolinguística, propondo métodos compostos linguísticos e sociológicos, simultaneamente. Para justificar esse procedimento, Greimas reitera que a relação entre significante e significado, no signo sociolinguístico, é arbitrária e afirma que a "ausência de motivação das conotações sociolinguísticas(...) impede que empreenda seu estudo partindo apenas do significante, ou seja, de descrição das línguas naturais" (ibidem, 1981, p.64). A convergência de pontos de vista entre essa observação greimasiana e a proposta deste trabalho é total: - é necessário investigar outras semióticas não linguísticas para explicar os signos sociolinguísticos. Portanto, no estudo do léxico vestimentar em diulá, devem-se examinar, além da terminologia linguística, as conotações sociais e culturais do vestuário, para compreender-se seu significado mais amplo,

pois, como o próprio Greimas confirma, "semióticas diversas concorrem para a produção de um efeito de sentido global" (ibidem, 1981, p.53).

Se todos os sistemas de significação convergem para o mesmo objetivo - a produção de um sentido global - tanto as estruturas sociais como as crenças e práticas da sociedade mandenka constituem-se como semióticas culturais, aptas a desvendar a significação do vestuário nessa comunidade. A identificação dessas semióticas configura o produtor sócio-histórico, a práxis, que vai determinar os "corredores isotópicos"⁽¹⁾ por onde flui a significação do vestuário em diulá.

A opção de introduzir o léxico do vestuário enquanto uma organização do ponto de vista etnolinguístico baseia-se no pressuposto de que a semiótica cultural impõe sua precedência às demais, aceitando-se a formulação de Benveniste, segundo a qual a cultura "é um sistema que distingue o que tem sentido e o que não tem" (1966, p.22). Se o que tem sentido tem valor, e se constitui como um sistema que orienta os demais sistemas de significação, conhecer esses valores permite explicar e contextualizar as manifestações de fani na sociedade.

2. A identidade africana

Ao tentar compreender o conjunto de valores culturais do povo diulá, o pesquisador é forçosamente levado a considerar o universo africano, espaço onde se verifica a convergência de valores que podem ser interpretados como síntese da identidade africana - uma "africanidade" - que se materializa na unidade, apesar da grande diferença de línguas e etnias. Para apreender o significado dessa africanidade é necessário examinar um conjunto de relações que se tecem na vida em sociedade, envolvendo o indivíduo e o universo. Com esse objetivo, busquei na

(1) Segundo Blikstein, são "fôrmas ou corredores semânticos por onde vão fluir as linhas básicas de significação, ou melhor, as isotopias da cultura de uma comunidade" (1983, p.61).

bibliografia africanista algumas obras clássicas, fundamentais para a percepção do pensamento africano: *La philosophie bantoue*, de P. Tempels; *La philosophie bantu comparée*, de A. Kagamé e *Dieu d'eau*, de Marcel Griaule.

Tempels e Griaule, dois europeus, admiraram-se diante da descoberta de uma lógica tão profunda na aparente complexidade caótica do mundo africano. Na introdução à *Dieu d'eau*, G. Calame-Griaule confirma que "M. Griaule tinha sido tão tocado pela riqueza e complexidade ordenada das concepções que acabaram de lhe ser reveladas que ele desejou dar-lhe uma divulgação comparável à dos mitos antigos" (GRIAULE, 1966, p.8). Embora a obra desses dois autores verse sobre um povo africano específico - os Banto e os Dogon - respectivamente - seus autores observam nesses grupos a presença de traços fundamentais de valor genérico para todas as sociedades africanas.

La philosophie bantoue, de Tempels, conseguiu sintetizar para a época em que foi publicada, 1948, o princípio fundamental da concepção de vida para os africanos - a *noção de força vital*. Partindo do estudo de um povo banto, os Baluba, Tempels demonstrou que a filosofia banto é, na realidade, uma ontologia, em que o ser é força. O conceito de força vital refere-se à energia que é atributo vital de todos os seres, incluindo os reinos mineral, vegetal e animal. Deus, ou o preexistente, é a fonte dessa energia e cria uma relação hierárquica ao distribuir a força vital; primeiramente para certas "divindades", que encaminham essa energia em direção dos ancestrais (mortos que em vida tiveram posição social importante), que transmitirão a força vital para os vivos, para os mais velhos, de quem os jovens receberão a energia vital. Para sobreviver não é suficiente somente essa força, o homem necessita também da força que vem do mundo vegetal, mineral e animal. Um exemplo importante da integração do homem com o mundo mineral é dado por Fábio Leite, que relata a existência de "pedras-seres" na aldeia senufo de Penyakaha na Costa de Marfim. Essas pedras são colocadas no canteiro da família assim que

nasce uma criança. Até atingir a idade adulta a pessoa deve ter certos cuidados com essa pedra, oferecendo-lhe pequenos sacrifícios, desnecessários para o adulto, que já domina as forças vitais (LEITE, 1986, pp.26-27).

Comprovando a afirmação de Hjelmslev de que "não há filosofia sem lingüística", Kagamé, fundamentado no estudo comparativo das línguas banto, propõe uma outra interpretação para o conceito de força vital, emitido por Tempels. Contesta a possibilidade de identificar o ser à força vital e define-a como "a energia de que é tecido todo o existente vivo, em virtude da qual ele emite operações manifestativas da sua essência" (1976, p.212). Africano e sacerdote católico, Kagamé apresenta uma visão cristianizada da força vital, quando nega ser possível diminuir-la ou reforçá-la, visto que todo ser vivo a possui na mesma intensidade. Apesar da intenção, nem sempre confessada, de qualificar os costumes bantu pelo fato de serem assimiláveis ao cristianismo, a obra desse autor merece ser considerada pela abordagem linguística e pelo volume de informações que oferece.

Em *Dieu d'eau*, M. Griaule narra os encontros que teve com Ogotemmêti, velho sábio que lhe desvenda o segredo da concepção do mundo para os Dogon⁽²⁾. A importância dessa obra reside no fato de ter assinalado alguns dos problemas fundamentais sobre a realidade africana, que seriam tratados mais tarde pelos africanistas. Dentre as colocações de Griaule destaco:

1º - a descoberta da rede imensa e complexa das correspondências simbólicas que explicam o mundo, as técnicas e sua importância cultural, como se verá no estudo da fabricação de *fani*, "tecido", em que a técnica da tecelagem e o instrumento utilizado, o tear, estão profundamente integrados na simbologia da concepção de pessoa para os povos mandenka;

2º - as noções que definem a pessoa - o indivíduo enquanto unidade social. Nessa obra coloca-se o problema da dualidade do ser humano, que explica,

(2) Dogon é um povo agrícola da África Ocidental, que vive no Mali, numa região de rochas, em cujas encostas constroem suas habitações.

por uma lado, a importância social dos gêmeos e, por outro, as instituições da circuncisão e excisão, que têm por objetivo, segundo Ogotemñeli, fixar definitivamente o indivíduo no sexo que lhe é praticamente reconhecido pela secção do suporte corporal do sexo oposto (prepúcio ou clitóris). Assim como os Dogon, os Diulá reconhecem e praticam a excisão e a circuncisão para anular o elemento responsável pela duplicidade do ser humano, homem e mulher ao mesmo tempo;

3º - A importância da palavra, sua origem divina, seu papel social, suas relações com os elementos do mundo e da pessoa. A palavra, por sua força criadora, dá existência a tudo; ela está no barulho da polia e da navete do tear dogon, assim como se encontra na *kuman*, "polia" e no vaivém da *kúrurin*, "navete" do tear diulá.

A bibliografia mais recente sobre as sociedades negro-africanas acentua a importância da abordagem diferencial, pelo estudo de grupos individualmente, e reconhece que certos dados culturais se revestem de um caráter abrangente que permite generalizações. F. Leite, no artigo "Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas", (1984, 99.33-57), reiterando o papel da análise diferencial, propõe, a partir do estudo de três complexos culturais da África Ocidental: yoruba, agni e senúfo, uma reflexão sobre alguns temas constantes nessas sociedades, susceptíveis de se generalizarem para o conjunto negro-africano. Segundo Leite, para se apreender a visão de mundo dessas civilizações devem-se considerar os seguintes aspectos: força vital, palavra, homem, socialização, morte, família, produção e poder. Esse artigo baseia-se na experiência do autor, obtida por longos anos de pesquisa de campo, e no confronto da bibliografia clássica e mais progressista sobre o universo africano. Tendo em vista a abrangência da análise e a importância das idéias expostas, permito-me retomar as grandes linhas desse texto, procurando estabelecer analogias com o tema do trabalho sobre o léxico do vestuário em diulá.

Para F. Leite, o conceito de força vital como fora apreendido por Tempels, - instância abstrata, acima da sociedade - deve ser interpretado no

conjunto da vida social como um elemento que se manifesta no relacionamento cotidiano, podendo ser reconhecido na alusão que se faz a ele através da expressão "Ele é forte", freqüentemente utilizada pelos africanos, nas mais variadas circunstâncias, para significar que a pessoa de quem se fala tem o domínio da situação e desempenha dignamente seu papel social, como bom tecelão, bom agricultor, bom contador de estórias ou distingue-se pela posse de bens materiais ou de muitas mulheres. O vestuário em contato íntimo com o corpo humano, também participa da *força vital* da pessoa que o usa. A matéria de que é feito, os diversos elementos que o constituem exercem uma ação sobre seu portador. Um pano branco sobre o ombro do homem "fortifica seus nervos e articulações" (Dieterlen, 1951, p.109). A cor branca simboliza a luminosidade de Faro, gênio criador do universo, segundo a mitologia bambará. A ação de Faro se concretiza na difusão de sua palavra e de sua luz, nomeando e classificando as coisas, que recebem, assim, a *força vital*, isto é, passam a existir. Da mesma forma, designar por um nome uma peça do vestuário é efetuar um ato de criação, pois é o nome que confere vida histórica ao vestuário; e se ele existe, ele é força.

Na abordagem da palavra, Leite considera os aspectos que lhe são freqüentemente associados, a saber, sua origem divina, seu poder mágico de manipular forças benéficas e seu papel como fonte de conhecimento. Lembra também a importância da palavra como instrumento singular das práticas negro-africanas, uma vez que as decisões da família e da comunidade são tomadas em conjunto, mediante a discussão das questões e exposição da "jurisprudência ancestral" (ibidem, 1984, p.38). Das considerações feitas sobre a palavra, destaca-se a percepção de que a forma de transmissão da palavra oral, essencialmente, evita a intromissão de elementos estranhos à natureza humana, como a escrita, por

exemplo, que poderia comprometer a autenticidade do contato e dos conteúdos transmitidos - que, em última instância, são o próprio homem(3).

O caráter direto da transmissão oral extrapola-se para o conjunto dos relacionamentos sociais, que não são intermediados por instituições, como escola, família, produção. A sociedade africana se apresenta como uma relação entre papéis sociais, definidas segundo as regras do grupo. É a sociedade como um todo que se encarrega da formação da personalidade, propondo etapas para a educação do indivíduo, que envolvem a passagem pelos processos iniciáticos. As crianças são distribuídas em grupos, conforme a faixa etária, e passam por processos educacionais comuns, criando o que se convencionou chamar de "gerações". A integração social do indivíduo depende da superação de todas as etapas de iniciação, caso contrário ele sofrerá severas restrições, ficando impedido de estabelecer contratos de casamento, obter cessão de terra, de manifestar-se nos conselhos de família e da comunidade, e de assumir funções importantes para o grupo (ibidem, p.43).

Entre os Mandenka, cada momento da socialização do indivíduo é marcada pelo uso de um traje específico. O recém-nascido usa ao redor da cintura um fio de algodão, *júra jurie*, que é ao mesmo tempo uma proteção ("solidifica sua coluna vertebral") e uma prefiguração do que usará mais tarde (DIETERLEN, 1951, p.105). No momento da circuncisão ou da excisão, *Kĕn ě denfani* (*Kĕnĕ*, "circuncidar" + *den*, "criança" + *fāni*, "roupa"), "pano amarrado à cintura, para as meninas e bubu (túnica) para os meninos", é o traje que deve ser usado até a cicatrização total da cirurgia. Também os corpos profissionais possuem um vestuário específico, como o *dōnso*, "caçador", que usa *dōnsodereke* (*dōnso* + *dēreke*,

(3) Dada a importância da oralidade nas civilizações negro-africanas e sua incidência num trabalho sobre a linguagem, como este, examinarei esse conceito separadamente, na seqüência deste capítulo.

"camisa") "camisa de caçador", com dois bolsos grandes, um na frente e outro nas costas, para guardar as balas do fuzil.

Os processos de socialização visam a preservar e transmitir os valores fundamentais do grupo social, como o espírito comunitário, que revela um humanismo caracterizado pela superação "das limitações materiais e instrumentais, harmonizando o homem com as práticas sociais suficientes" (ibidem, p.42). O verdadeiro humanismo africano significa que o homem é o centro de todas as ações, e é nele que se baseia toda a organização social da África. O homem é constituído de pelo menos três elementos vitais: o corpo, o princípio vital da animalidade e espiritualidade e o princípio vital que estabelece a imortalidade do ser humano (ibidem, p.39).

O corpo é o suporte visível da energia, da força vital que é posta em ação pelo princípio da animalidade e da espiritualidade - identificado como o sopro vital de origem divina. Enquanto manifestação externa, o corpo é percebido "pela figura, flexibilidade, movimento e capacidade de criar espaços naturais e sociais" (ibidem, p.39). Enquanto manifestação interna, associa-se à noção de entranhas, e envolve a capacidade de experimentar sentimentos. O corpo define-se como a reunião de uma série de elementos vitais que compõem a pessoa, incluindo o nome, os atos iniciáticos e os ritos funerários, e constitui-se como referencial histórico que participa da individualização, do trabalho e da reprodução da sociedade (ibidem, p.39). O corpo é, então, uma estrutura em processo. É também o veículo de reconstrução de certos modelos ancestrais, pela realização de danças e gestos e pela manifestação das máscaras (ibidem, p.52).

O corpo não é só o suporte de forças invisíveis, ele também reproduz danças e gestos, ostenta máscaras e o vestuário, elemento necessário para a configuração total do ser. A importância do traje, freqüentemente associado à palavra na simbologia de várias sociedades africanas, pode ser apreciado no seu

justo valor na expressão Ogotemméli: "Estar nu é estar sem palavra" (GRIAULE, 1966, p.91). Se a palavra é a expressão do sopro vital, estar desprovido de palavra é ter uma existência parcial. A indumentária passa a ser um outro elemento visível que se sobrepõe ao corpo e colabora para a identificação social da pessoa, participando como uma força que atua sobre o indivíduo, resultante do valor mágico do vestuário, e pelo indivíduo, pois vestuário e corpo se completam. Por outro lado, a interdependência do vestuário e do corpo caracteriza o traje como um objeto indissociável de seu suporte - o corpo - que confere existência e significado ao vestuário.

O princípio da imortalidade propõe a continuidade do ser humano após o fim da existência visível, o que pode ser observado em duas situações: na volta do indivíduo à comunidade, incorporado aos recém-nascidos da família, ou na introdução da pessoa entre os antepassados de seu grupo social, transformada em ancestral, figura que mantém relações privilegiadas com a sociedade.

Em função do princípio da imortalidade, a morte reveste-se de grande significado. O desequilíbrio que ela provoca na sociedade não impede que esta se reorganize rapidamente, superando a perda, e restabeleça o equilíbrio através de cerimônias funerárias, que se constituem como ritos de passagem para outra forma de existência - como ancestral - ou retornando no nascimento de um novo membro da comunidade.

Assim como a formação do indivíduo foi tarefa desempenhada pela comunidade, a superação da morte é alcançada pela participação de todo o grupo social, que mostra sua solidariedade não só na reunião, mas no uso de *sângawili* (*sânga* "moda" + *wili* "propagar"), "uniforme", constituído de um traje confeccionado com o mesmo tecido, para homens e para mulheres.

O caráter comunitário das sociedades africanas não impede que se reconheça a organização familiar, conhecida sob a denominação de "família

extensa", pois se constitui de um número considerável de pessoas ligadas por parentesco. A organização familiar pode seguir uma linha matrilinear ou patrilinear. A família extensa de organização matrilinear abrange "todos os indivíduos ligados pelo parentesco uterino a ancestrais-mulheres comuns" (ibidem, p.45). Ocupando o mesmo espaço físico para as práticas comuns ligadas à produção, essas famílias apresentam-se como "família-aldeia", unidade de produção dotada de aparatos materiais, jurídicos e políticos destinados à sua administração" (ibidem, p.46). Convém assinalar que a essa família podem agregar-se descendentes de cativos e indivíduos de outras etnias. A configuração da aldeia como uma família explica o uso do termo *frère* "irmão", que na Costa do Marfim é usado para referir-se a uma pessoa originária do mesmo povoado, e justifica a criação da lexia *frère-même-père-même-mère*, para identificar o irmão sanguíneo⁽⁴⁾.

Os meios de produção destinam-se essencialmente a suprir as necessidades vitais básicas da comunidade, sem a preocupação de gerar excedentes. As sociedades analisadas no texto de F. Leite, Yorubá, Agni e Senúfo são agrárias. Para esse povo a terra se reveste de um caráter sagrado, pois é uma doação divina que não pode ser apropriado pelo homem, embora este esteja habilitado a ocupá-la, desde que obedeça às regras ditadas pelos ancestrais - pessoas que estabeleceram os primeiros pactos de ocupação, garantindo aos seus descendentes a transmissão do direito de usufruir da fertilidade da terra e do dever de administrá-la.

O trabalho é um ato comunitário, visto que a sociedade dedica à coletividade dois terços do tempo destinado às atividades agrárias. A força de trabalho está profundamente ligada ao indivíduo, que a cede à comunidade para integrar-se nas práticas destinadas à produção como fator de vida social total.

(4) Essa expressão em francês local também é utilizada para distinguir irmãos de pais ou mães distintos, visto que a poligamia é comum, apesar de não ser reconhecida oficialmente

O poder distribui-se diferentemente, conforme a sociedade seja dotada ou não de Estado. Nas primeiras, ele está concentrado na figura do rei, elemento centralizador que atua sobre a sociedade, reconhecida como uma unidade cultural e situada num território compreendido como o conjunto das unidades de produção. Nas sociedades sem Estado, o poder se concentra, quando exercido em relação a uma família-aldeia, mas se torna difuso quando atua sobre todos os grupos do mesmo complexo cultural, localizados num território não definido de forma muito precisa. Em ambas as sociedades "existem mecanismos moderadores do poder, como os conselhos de família e de comunidade, as chefias de família, os encargos ancestrais atribuídos a certos notáveis e ainda às gerações de iniciados que exercem funções políticas" (ibidem, p.50).

A noção de constituir uma unidade histórica, nos dois tipos de sociedade, fundamenta-se no fato de possuir uma língua básica (com eventuais variantes regionais), origens ancestrais comuns e organização social e política semelhantes.

Nas sociedades matrilineares, as mulheres são a fonte de legitimação histórica do exercício do poder, pois são elas que definem as descendências e a posição do indivíduo na estrutura familiar, com vistas ao acesso ao poder. O verdadeiro sentido do patriarca explica-se pelo relacionamento entre o homem - enquanto mandatário e guardião dos pactos selados com a terra - e os ancestrais - veículos de transmissão da força vital e fertilidade.

Ao concluir sua análise, Leite destaca que, apesar do impacto das mudanças e contatos sociais, tendentes à universalização, os valores culturais do povo africano resistem, participando de uma dinâmica capaz de absorver novas propostas e criar novas sínteses. "Essa capacidade sintética que mantém a singularidade na pluralidade, permite considerar que essas civilizações não se encontram fechadas para si (ibidem, p.55).

A consideração dos fatores culturais que definem uma individualidade africana permite a compreensão do produtor sócio-histórico de todos os textos - orais, escritos e plásticos - e aponta o interesse de examinar em profundidade o papel da palavra, enquanto veículo de informação e instrumento de atuação sobre o mundo.

2.1. A Oralidade

As sociedades africanas optaram pela oralidade como forma de aquisição e transmissão de conhecimentos, constituindo-se como povos de "tradição oral".

"A tradição oral é definida como um testemunho oralmente de uma geração à seguinte. Verbalidade e transmissão, são tais as duas características da tradição" (J. Vansina, 1986, p.89).

Hampâté Ba, no capítulo seguinte dessa mesma obra afirma:

"a tradição oral é a única via para penetrar realmente a história e a alma dos povos africanos" (1986, p.99).

As duas definições acima referidas podem ser consideradas como complementares; a primeira define a forma e a função da tradição oral: verbalidade e transmissão; a segunda destaca o sentido e valor da tradição oral: atingir a significação da história e do povo africano. A partir dessas afirmações pode-se concluir que todo estudo que tenha como objeto a África, sua história, sua

sociedade, suas línguas, tem de submeter-se, obrigatoriamente, à fonte da tradição oral, visto que a oralidade permeia todos os momentos da vida africana.

Considerada como fonte histórica, a primeira questão a ser levantada diz respeito à credibilidade da tradição oral. J. Vansina (1965, p.3) demonstra que a tradição oral não está necessariamente desprovida de veracidade, desde que se obedeça a certos critérios na sua conduta. Comparando o trabalho dos historiadores que se ocupam da tradição oral aos que tratam da antiguidade, conclui que ambos trabalham com fontes mutiladas, cujo modo de transmissão é completamente ignorado pelo investigador. Segundo esse autor, a literatura etnológica reúne opiniões diversas sobre a confiabilidade do texto oral. Há os que não consideram a tradição oral digna de fé, por não se poder determinar sua credibilidade, como A. Van Gennep e Graebner, e os que conferem certo crédito à tradição oral, pois há sempre um fundo de verdade histórica, como Sapir e H.V. Beier. Vansina conclui que a credibilidade da tradição oral deve ser determinada segundo as regras do método histórico, reunindo pesquisadores sociólogos, lingüistas e historiadores (1965, pp.8-9).

Para o etnólogo, a tradição informa sempre, mesmo que sua veracidade seja discutível. Lévi Strauss vê a oralidade sob um outro aspecto, como sinal de autenticidade da relações. Depois de mostrar que todos os qualificativos privativos, como sem escrita, sem tecnologia, dissimulam na verdade uma realidade positiva e escreve:

"... nós somos ligados a nosso passado não mais por tradição oral, que implica um contato vivido com pessoas - contadores, padres, sábios ou anciãos - mas por livros empilhados na biblioteca, e através dos quais a crítica se aplica - com que dificuldades - a reconstruir a imagem de seus autores. E no plano do presente, nós nos comunicamos com a imensa maioria de nossos contemporâneos por um tipo de intermediários -

documentos escritos ou mecanismos administrativos que ampliam, sem dúvida, imensamente nossos contatos, mas conferem-lhes, ao mesmo tempo, um caráter de inautenticidade. Esta se tomou a própria marca das relações entre o cidadão e os poderes" (1958, pp.400-401).

Vista sob esse novo prisma, a tradição oral é autêntica por ser uma fonte direta de transmissão, e L. Strauss toca o verdadeiro problema, segundo Hampaté Ba: "o valor do testemunho está sempre no homem que testemunha, na sua palavra, ou melhor, na solidez do laço existente entre o homem e a sua palavra" (1986, p.99). E esse laço é mais forte nas sociedades orais, onde a palavra é um agente de energias ocultas, sendo valorizada e manejada com prudência. Além de mágica, a palavra é divina para os *Mandenka*, e ela participa da criação do mundo. De acordo com a escola de iniciação *KOMO*, do Mali, a palavra, *Kuma*, era um atributo reservado a Deus que por ela criava as coisas: "... o que Maa Ngala (Deus) diz é..." (ibidem, p.100).

2.1.1. A conservação da palavra

O fato de que na oralidade toda a comunicação é auditiva, envolvendo uma relação entre emissor e receptor, e pública, portanto, leva a questionar-se o modo de conservação da palavra. A memória responde em parte a essa questão, mas há uma memória institucionalizada, representada por pessoas cuja função é ser depositários ou transmissores; entre os Mandenka, os *jeli*, tradicionalistas, eram os conselheiros dos reis, detinham as constituições dos reinos pelo único trabalho da memória. Cada família de príncipes tinha seu *jeli* para conservação da tradição e para a tarefa de preceptor dos jovens príncipes. Os *jeli*, "...por falta de arquivos, detinham os costumes, as tradições e os princípios de governo dos reis (NIANE, 1960, pp.5-6). Depois das transformações sociais decorrentes da colonização, os griots aproveitaram-se da arte da palavra e da música, apresentando-se em festas e nos trabalhos comunitários, excitando os jovens à emulação por seus ritmos e cantos.

Outros povos africanos conhecem o contador institucionalizado. Houis (1971, p.52) informa que entre os Bete (etnia da Costa do Marfim), a tradição oral pode ser transmitida por um *didigasañon*, verdadeiro historiador tradicional, sempre acompanhado de um músico, ou por um *yebesañon*, artista e historiador, que conta a história numa linguagem tamborinada. Há também os *wuwuñon*, historiadores que aparecem somente nos funerais. A conservação desse acervo também por meio dos contadores (*ntalendelaw* "contador", em diulá), repartidos em várias categorias segundo o gênero de textos em que se especializaram, podendo reconhecer-se contadores, palhaços e atores.

A oralidade também pode ser fixada de forma material. Griaule acredita que se pode penetrar às mitologias e as filosofias africanas na decoração, cor ou

forma dos objetos, quer sejam utilitários e signifiquem um distinção social, quer sejam de culto (1966, p.130). Pode-se lembrar a estatuária kuba do Congo, onde cada rei é identificado por um símbolo sobre o pedestal que evoca uma ação característica de seu reino. Da mesma forma, os baixos-relevos simbólicos dos edifícios reais de Abomey, no Benin, que lembram os feitos guerreiros ou ilustram uma sentença real tornada histórica (MERCIER et LOMBARD, 1959). Os povos do grupo Akan, da África Ocidental, também podem ser incluídos nesta relação pelos pesos de ouro, onde se acham esculpidos elementos associados a provérbios.

Nos Camarões, o *mbôm-muet*, o "tocador de cítara", apresenta sua narrativa com ordem e método, de acordo com as figuras gravadas numa espátula. Esse fato é confirmado por um canto que diz: "Eu só digo as palavras de acordo com o que está gravado" (HOUIS, 1971, p. 55).

O estilo oral, caracterizado pelo ritmo e pelas repetições, é um outro recurso importante para a memorização. Cantos e ritmos de tambor também são recursos mneumônicos.

2.1.2. A Proferição

O momento em que os textos se atualizam pela palavra associa emissor e receptores, envolvidos na verificação da autenticidade do que o texto oral revela - a identidade, a história, o presente da sociedade. A palavra proferida assume, assim, uma função de integração social. A atualização do texto é o coroamento da atividade da memória. Como o público geralmente conhece o texto, quem o pronuncia deve fazê-lo no sentido de lhe dar nova vida.

O domínio dos provérbios e dos textos patrimoniais é sinal de conhecimento e sabedoria. Saber harmonizar essas palavras às situações precisas

prova-se em público. Chefes e notáveis devem procurar uma elocução original, articulada de provérbios. Para que o adulto seja um hábil manipulador da palavra é necessário que sua formação se inicie na infância, nas reuniões familiares em que os mais velhos contam histórias, ao anoitecer.

O momento de se dizer um texto está normalmente associado a ocasiões especiais, como festas, casamentos, funerais, eventos culturais, e ao período da noite. Eno Belinga observa que a noite é o momento único em que toda a comunidade da aldeia se encontra na grande habitação para conversar e dizer os textos: "toda a assistência conhece a maioria das coisas e pode assim protegê-las contra a deformação" (1965, p.21). A preferência pela noite está diretamente associada ao ritmo da atividade humana na África, que, conforme Houis, não está dominado pela sucessão do dia e da noite, mas por "dois períodos, tendo cada um suas propriedades sociológicas, período do trabalho onde o indivíduo age na e para sua família, período de assembléia, onde o indivíduo participa de uma comunidade mais ampla, bairro, aldeia, mas também dos ancestrais" (1971, p.59).

2.1.3. Literatura oral - Literatura cultural

Alain Kam Sié define a literatura oral como "o conjunto das produções literárias orais de um povo, ou ainda, o conjunto do que foi dito geralmente de modo mais estético, conservado e transmitido verbalmente por um povo e que toca a sociedade inteira em todos os seus aspectos" (1990, p.22). Nesse artigo, o autor procura demarcar com ênfase o que é e o que não é literatura oral. A literatura oral é essencialmente o que a sociedade retém e diz sobre qualquer manifestação cultural, como danças, máscaras, linguagem tamborinada, contos, mitos, epopéias e provérbios.

Tibinga Frédéric Pacéré, prossegue a discussão sobre outras formas de expressão consideradas literárias, mas não literatura oral, como as máscaras, os instrumentos. As máscaras comunicam-se com o público pelos movimentos da cabeça e do corpo, numa espécie de dança que constitui uma linguagem gestual, que o autor prefere denominar "expressão literária pelo movimento". A literatura das máscaras é desconhecida pelo seu caráter hermético; em algumas circunstâncias a palavra é até proibida ao orador que acompanha a máscara, a comunicação se faz, então, apenas pelo movimento. Segundo Pacéré, a literatura das máscaras é a mais complexa das expressões literárias, obedecendo a regras estritas do teatro. Quanto aos instrumentos - tambor, flautas, xilofone - Pacéré denomina de literatura instrumental, pois foram utilizados para servir simplesmente de meios de tradição cultural. Literatura cultural é o conjunto das produções artísticas africanas (1990, pp. 27-30).

A análise das opiniões de Kam Sié e Pacéré evidenciam um fato: todas as manifestações culturais e artísticas da África estão diretamente ou indiretamente relacionadas à palavra e, por conseguinte, à oralidade. Se as máscaras não falam, elas estão associadas à palavra pela presença do mediador, intérprete das evoluções

das máscaras junto ao público. A palavra proibida configura casos extremos em que os gestos substituem palavras, que, sensíveis à audição ou não, tornam-se presentes pela sugestão. Os instrumentos musicais falam outra língua, também sonora e articulada. Para os Diulá, *báiaf la* (*bála*, "xilofone" + *fɔ*, "falar", + *la*, "deriv."), é quem faz o xilofone falar. Quem toca harpa é *korafɔla*, (*korá*, "harpa" + *fɔ* "falar" + *la* "deriv."), quem toca tambor é *támanɔla* (*táman*, "tambor" + *fɔ*, "falar" + *la*, "deriv."). A denominação de "literatura cultural" para essas manifestações artísticas resgata o vínculo da palavra com todo o universo cultural africano e a coloca como instrumento de comunicação privilegiado.

Para os Diulá, a literatura é, antes de tudo, palavra. O gesto, a dança, os movimentos podem ser enfeites, auxiliares, nunca a essência do texto (BAKARI COULIBALY, 1990, pp. 39-42). A literatura supõe um texto oral, aceito e transmitido às gerações futuras pela tradição. A invenção não está incluída, mas está condicionada à proferição e aceitação pela tradição.

2.1.4. Natureza e estrutura do texto oral

A forma da conservação e da atualização da tradição oral condiciona a estrutura do texto oral. A trama deve facilitar a atividade da memória, sua estrutura deve prender a atenção do público. Houis propõe que o texto oral seja definido sob dois critérios: 1º - uma única tentativa de memorização e atenção, pela qual os textos são facilmente memorizados pelo emissor e percebidos auditivamente pelo receptor; 2º - um conteúdo semântico que a sociedade valorize e interesse à conservação da memória patrimonial. "O texto oral é um texto fixado por uma trama enquanto estrutura mnemotécnica e de atenção, que além disso atualiza o consenso manifestado por outrem de acolher e conservar um certo conteúdo semântico" (1971, p. 60).

A estrutura dos textos é geralmente ritmada. Em função da necessidade de proferir e atualizar os textos, conteúdo e estrutura estão sincretizados, é inútil perguntar qual deles predomina. A estrutura ritmada é condição da memorização e da audição, pois todo o texto, mesmo quando reprodução de informação patrimonial, só veicula esse conhecimento em sessões públicas. O valor do ritmo para os africanos é destacada por este belo texto de Senghor:

"a arquitetura do ser, o dinamismo interno que lhe dá forma, o sistema de ondas que emite em direção dos outros a expressão pura da força vital... De novo, primazia da palavra. É o ritmo que lhe dá sua plenitude eficaz, que a transforma em Verbo. É o Verbo de Deus, isto é, a palavra ritmada que criou o mundo" (1956).

Houis conclui que "o ritmo se inscreve numa expressão social onde ordem, repetição, harmonia, são referências constantes da linguagem e os princípios da energia dos movimentos corporais" (ibidem, p.64). Corpo e palavra, vida e movimento são elementos indissociáveis no contexto africano.

Uma classificação tipológica dos textos orais deve incluir desde textos longos até os mais curtos, como antropônimos e topônimos. J. Vansina identifica os seguintes tipos:

- títulos: fórmulas que designam o estatuto de uma pessoa;
- divisas: fórmulas que pertencem a história familiar do clã, da região ou do país;
- fórmulas didáticas: como provérbios e adivinhas;
- fórmulas religiosas: de rituais religiosos ou mágicos;
- poemas: textos que diferem dos demais por responderem a uma preocupação estética. São de vários gêneros: religiosos, individuais e históricos;
- listas: de lugares, de pessoas (1965, pp.143-6)

Outros estudiosos, como Houis, preferem não adiantar uma tipologia de textos, por não terem identificado um critério adequado de classificação. A tipologia dos textos deve obedecer às divisões que a própria cultura estabelece quando identifica os diferentes textos por um nome genérico.

Para Coulibaly, a literatura diulá tem seis gêneros principais: canto, poesia, provérbios, adivinhas, cantigas de ninar e divisas (1990, pp.39-40). A poesia apresenta-se sob a forma profana e sacra. A poesia profana inclui contos em contextos variados, como:

- cantos de trabalho: que visam ritmar o movimento que se faz trabalhando;

- cantos de dança; cantos de jogos; cantos de amor, etc. A poesia sacra está mais próxima das fontes divinas - o poeta é um intermediário entre Deus e os homens; o poema é uma prece, invocação ou enunciado iniciático.

Nesse momento, não parece estranho indagar se a própria estrutura fonológica e gramatical das línguas africanas não estaria adaptada ao estilo oral. Intuitivamente, a resposta parece ser afirmativa e com ela concorda Houis, ao apontar sua razão: a necessidade do ritmo é vital numa civilização da oralidade, pois ela é um fator de esclarecimento para a compreensão da linguagem falada, em suma, uma pontuação sonora. (1971, p. 68). O fato de que as línguas africanas sejam, na grande maioria, tonais contribui para fortalecer essa hipótese. O tom, além de marcar uma cadência, é um recurso mneumônico quando transposto em sinais de tambor - possibilidade válida para todas as línguas onde o tom possui valor fonológico.

Como todos os autores mencionados na análise da oralidade apontam a importância do reconhecimento da tradição oral como fonte privilegiada para qualquer estudo sobre a África, os textos orais não poderiam deixar de ser analisados num trabalho como este, em que os contextos de que se dispõem para a

organização do corpus de estudo limitam-se ao legado da tradição oral. Tendo em vista que o recenseamento do léxico vestimentar baseou-se na pesquisa etnográfica, os textos orais foram consultados numa fase posterior, quando a terminologia já estava constituída. O objetivo dessa consulta foi verificar as associações sintagmáticas possíveis dos termos levantados e investigar a existência de novas palavras não detectadas na pesquisa de campo.

3. O léxico do vestuário nos textos da literatura oral Mandenka

Considerando as limitações da pesquisa, circunscrita à cidade de Abidjan, e as dificuldades de registrar textos orais espontâneos, o corpus de textos restringiu-se às obras publicadas, localizadas em Abidjan: dois livros de contos e um de provérbios.

Na obra *Ntalen jula, Contes Dioula*, há dez contos coletados na região nordeste da Costa do Marfim, em Kong, por J. e M.J. Derive. Trata-se de uma edição bilingue, diulá-francês. *Ntalen* é a denominação que o povo utiliza para identificar o gênero de textos recolhidos e que se aproxima do que a tradição ocidental chama de conto. De acordo com as informações contidas na introdução, há seis contos de mulheres e quatro de homens. Na teoria, qualquer pessoa pode dizer qualquer texto, mas parece haver uma distinção nos planos estilísticos e temáticos: os contos femininos desenvolvem com maior frequência temas relativos à vida matrimonial e às relações entre as co-esposas; os contos masculinos tratam preferencialmente do poder social (expresso pela força, esperteza ou feitiçaria). Os primeiros são mais curtos que os segundos. Excetuando-se o primeiro conto, todos os demais têm a narrativa interrompida por partes cantadas. Os contos desenvolvem temas e estruturas universais, sendo possível aproximar alguns da literatura européia, como "Zié, o mentiroso", que se assemelha à estória do pequeno e grande Klaus, e de Pedro Malazartes, da literatura brasileira.

Na prática social, homens e mulheres se reúnem separadamente para organizar as sessões de conto, embora não haja exclusão rígida do sexo oposto.

A tradutora procurou manter-se fiel às características formais do texto oral: conserva intervenções do que chama de "respondente" (*répondant*), pessoa da assistência cuja função é essencial como cúmplice privilegiado do contador, na medida em que responde ou faz perguntas àquele, no sentido de tornar mais clara a

narrativa e de enfatizar determinadas informações importantes para a compreensão do conto. Também reproduz os tiques oratórios de cada contador, elementos vitais para a função fática da comunicação, tais como, "escuta", "presta atenção", "desculpa", etc. Embora os Diulá não dêem nome aos seus contos, a tradutora preferiu intitulá-los, para facilitar a identificação da narrativa pelo leitor.

Apenas cinco contos fazem referência à indumentária das personagens, dentre os quais, dois são femininos. "O triunfo da mal-amada" e "A filha boa e a filha má", os dois contos femininos, tratam dos conflitos da poligamia, em que há sempre a figura da esposa favorita e de outra(s) desprezada(s).

No conto "O triunfo da mal-amada" há apenas uma menção aos trajes das mulheres do rei:

Ori mínrí júgu lòmu sá, òrì bye ka pári sá ka tága sígi sígi sá (p.38).⁽⁵⁾

"É lá que se encontra a mal-amada, entre todas as que estão bem vestidas e que estão sentadas separadamente".

No conto "A filha boa e a filha má", a referência aos trajes ocorre no canto das duas filhas. A filha boa, da esposa mal amada, lamenta a roupa velha e muito larga de sua mãe, enquanto a má, com inveja, diz que a mãe, a bem amada, está farta de usar roupas bonitas.

"Fàrìba siri gbànnà ní ná rá" (p.55)

"Minha mãe está farta de usar roupa larga".

(5) Os organizadores da coletânea notam com um apóstrofo as sílabas iniciais de tom alto, não assinalando as iniciais de tom baixo. Para uniformizar a transcrição adotada neste trabalho, indico o tom baixo inicial por meio de um acento grave (') e o tom alto inicial com um acento agudo (').

"Fàni kólon lásigi ghànná ní ná rá" (p.57)

"Minha mãe está farta de usar roupa velha".

"Fàni nyùman ghànná ní ná rá" (p.57)

"Minha mãe está farta de usar roupa bonita".

Nos dois contos acima referidos, o vestuário significa afetividade, tem uma função de distinguir a mulher bem amada, valorizada pela roupa bonita, da mal amada, que se apresenta mal vestida.

Os contos masculinos abordam o vestuário sob diferentes aspectos. Em "Aranha o gênio Fankelen", há uma alusão aos gestos que acompanham o uso do bubu:

A kà sàma kà h̄n̄f̄ a dèlekeba yé, é kó a yé sáraka dóm̄u (p.102)

"Ela (a Aranha) se precipitou, tomando seu grande bubu como um marabu que come um sacrifício".

O contador relembra, com ironia, os gestos dos marabus quando participam da oferta de um sacrifício nas cerimônias oficiais: eles levantam solenemente as mangas largas e compridas de seus bubus e as colocam sobre os ombros, para que o tecido não toque o animal sacrificado. Não se pode associar esse gesto ao "arregaçar as mangas" para o trabalho, porque aquele gesto é pausado, solene e identifica uma pessoa, o marabu, sacerdote muçulmano que se dedica à prática e ensino da vida religiosa.

No mesmo conto, a mulher justifica a impossibilidade de atender ao pedido de dinheiro feito pelo marido (Aranha), por ser pobre e usar roupas velhas:

Níwa? Ní bé dúga mín ná ní n'fàni kólon le bé nyágan ná? (p.104)

"Eu? que estou aqui com minha roupa velha?"

Nessa passagem, a roupa é um índice da categoria social do indivíduo, distinguindo pobres de ricos.

No conto "O combate da gente alada e de quatro patas" reitera a função social do vestuário, apresentando um velho Galo que se exhibe com seu bubu longo:

Dɔni lɔɔDondo lɔɔkí wòngò a dèlekeba rá kí na wongò wángan wongò wángan a kí nà kà ná sé... (p.130)

"Pouco tempo depois, o irmão mais velho, o velho Galo, chega, pavoneando-se de todos os lados no seu bubu longo e diz..."

O termo *dèlekeba* (*dèleke*, "bubu" + *ba*, "longo") "bubu longo" variante de *dèrekeba*⁽⁶⁾, forma utilizada em Abidjan e consignada no léxico, ocorreu nos dois últimos contos impregnado das mesmas condições sociais: é um traje luxuoso que se exhibe com ostentação em situações especiais. No conto "Zé, o mentiroso", o termo *dèleke* é utilizado para designar um bubu comum, sem as conotações melhorativas do aumentativo - *ba*. No entanto, aparece modificado pelo adjetivo *gh*, "branco", que no contexto da estória foi usado para indicar um ressuscitado, Zié, que se escondeu por dez anos e reapareceu vestido de branco para enganar o rei, mais uma vez:

(6) [r] e [l] são variantes livres em diulá.

Sigma jóona náman kà tága sò nyini kà à sà̀n kà dè̀leke gbé nyini ka a káran, é má a myé? (p.174)

"De manhã, sua mãe foi procurar um cavalo e o comprou, ela foi também buscar um bubu branco e o costurou. Você está ouvindo?(7)

O conto também faz alusão a um complemento do traje, a echarpe, que teria sido usada pela primeira vez pela mãe de Zié, quando este tentava esconder no pescoço da mãe um papo de galo cheio de sangue, com o objetivo de utilizá-lo para enganar o rei, fingindo que matava e ressuscitava sua mãe:

A kà lánkana tà o lá, kà o lá kun ná ka o mini a kán ná kà jigi dátugu (p.160)

"Naquele dia, ele pegou uma echarpe e a colocou sobre a sua cabeça (da mãe) e a enrolou em torno do pescoço, escondendo bem o papo da ave".

O acessório *lánkana*, "echarpe", é inventado para preencher uma função: proteger e esconder algo atado ao pescoço, sob uma aparente função de adorno.

Na obra *Contes Bambara* são apresentados doze contos que foram recolhidos por Veronika Görög-Karady e Gérard Meyer, em Bamako, no Mali, durante duas noites, em que se revezaram dois homens e cinco mulheres. Na introdução, a tradutora, Veronika Görög-Karady, preocupa-se em fornecer informações sobre a estrutura, tema e estilo dos contos.

Quanto à estrutura, pode-se notar que alguns textos são do tipo malfeito-punição, refletindo uma tendência normativa e pedagógica dessa estrutura: condenação de todo desvio das leis em vigor e condenação de toda veleidade de individualismo. Os contos em que há o esquema falta - suprimida revelam os

(7) Assim como para muitos povos da África, a cor branca simboliza a morte para os Diulá. Os mortos são enterrados envolvidos num pano branco, por isso Zié vestiu-se com um *dè̀leke gbe*, "bubu branco", para passar por um morto que revive.

aspectos principais da sociedade, dentre os quais, ter família, esposa(s) e filhos. Outros contos escapam a esses modelos, constituindo-se como apologia das qualidades de inteligência e astúcia. Muitas narrativas discorrem sobre o casamento apresentando o rapaz que deve enfrentar o pai da moça escolhida para casar-se. Outros retratam os conflitos da poligamia, com os problemas das co-esposas e filhos. Há textos que tratam também da criança super-dotada de inteligência. Em todos os contos há repetições, e esta é funcional - ajuda a memorização - e estilística - os efeitos do ritmo realçam a qualidade poética das narrações.

A tradução procurou conservar os traços rítmicos característicos do texto transcrito, adotando uma disposição em versos. Diferentemente dos contos Diulá, estes possuem um título, que foi traduzido.

Foram localizadas apenas três referências ao vestuário. A primeira ocorre no conto "A feiticeira e sua nora", que conta a história de um filho que conseguiu sobreviver às tentativas de ser morto pela mãe - que devorava todos os filhos que gerava - e que se casa com uma mulher que também resiste às investidas de assassinato da sogra por estar protegida por um cinto de amuletos.

A ma se

jaa a ba ue tafo de kuru

ka siri o la

a ka ca fo ka a ceman cefa (p. 60)⁽⁸⁾

"De fato a moça estava protegida, sua mãe lhe havia dado um cinto de amuleto, sua cintura estava recoberta".

A função utilitária do cinto, *siri* cede lugar à função mágica - proteger seu usuário contra qualquer malefício.

(8) Manteve-se a transcrição dos organizadores da coletânea de contos, que não nota os tons.

No conto "A criança esperta", há um menino inteligente que se transforma em vários objetos, retornando, sempre que descoberto, à forma humana. Numa dessas metamorfoses, Dawuda, o menino esperto, toma a forma de um belo bubu:

A tagara a ye ke ke dul ki nyumonin d-ye

o nyefe tugun (p.106)

"Ele tornou-se um belo bubu e postou-se diante deles".

(*Dubki* é a forma bambará de *dèreke*)

Comparada a outras transformações de Dawuda (bela, faca e mosca), sua aparição sob a forma de bubu, mesmo que belo, parece aleatória, pois o contexto não permite estabelecer relações entre as três transformações.

Em outro momento do texto há uma referência ao modo de lavar a roupa:

Dawuda bamuso tagara finiko kao la

Dawuda nana

Ko n na, ko e kana ke finiko

Ye nin da dé

Ko nin te ji ye (p.114)

"A mãe de Dawuda, tendo partido para lavar a roupa (no riacho), Dawuda aproximou-se:

- Mamãe, não lave roupa aqui, não é água.

(*Finiko* é a forma babara de *fâniko*: *fâni*, "roupa" + *ko*, "lavar").

O contexto permite apenas inferir que lavar a roupa - *finiko* - é uma atividade feminina que se realiza nos rios.

Proverbes Malenkê agrupa trezentos e nove provérbios - *saàndaa* - recolhidos por Gérard Meyer na região do Niakholo, a leste do Senegal. Os Malinkê espalham-se pela Guiné, Burkina e Senegal. Constituem um grupo mandê, com características lingüísticas bem distintas do diulá de Abidjan.

Segundo as informações do tradutor, os provérbios podem ser ditos a qualquer hora do dia, por homens e mulheres, velhos ou jovens. Formalmente, os provérbios não se distinguem de outros enunciados: possuem ritmo e evidenciam uma preocupação com a escolha de palavras. Privilegiam o raciocínio imagístico, refletidos na arte de sugerir o essencial sob a aparência de falar de outra coisa. Segundo os Malinkê, o provérbio "se opõe à palavra clara, que é 'externa', e propõe um sentido oculto, que deve ser decifrado nas coisas e nos seres" (1985, p.12). Os provérbios são uma maneira de pensar as relações sociais e uma mensagem sobre a diversidade dessas relações.

A ordem de apresentação dos provérbios não segue uma separação temática, porque o autor julgou prematura tal empresa, tendo em vista o número recenseado, e para não imprimir um esquema infiel à realidade. Os provérbios são apresentados em malenkê, traduzidos em francês e seguidos de exemplos de situações em que podem ser utilizados, pois na realidade o provérbio só tem sentido quando utilizado num contexto preciso.

A análise lingüística dessa obra revelou o emprego de poucos lexemas do campo léxico do vestuário: duas ocorrências de *dòroxo*, *dèreke*, em diulá de Abidjan, "bubu"; e cinco ocorrências de *káiroo-káirusi*, em diulá de Abidjan, "calças".

O critério adotado para a transcrição é o mesmo que se recomenda para o diulá de Abidjan, assinala-se apenas o tom da primeira sílaba: (') tom baixo e (ˈ) tom alto.

Í kórtoowò kórton, í mèè dòroxò bò nòò í sìnò lá (p.24)

"Por mais apressado que você esteja, não poderá tirar o bubu pelos pés".

báara kòntontano dòroxibo té à tó (p.79)

"Não se tira o bubu por um trabalho sem refeição".

O primeiro provérbio demonstra a impossibilidade de se fazer algo bem feito quando se tem pressa; deve-se atentar às características da situação. No caso, o exemplo do bubu é claro, como o traje é costurado nos ombros, não pode ser retirado pelas pernas.

O segundo enunciado mostra a disposição de não se esforçar por um trabalho que não ofereça recompensa. Tirar o bubu - *dòroxibo* (*dòroxì*, "bubu" + *bo*, "tirar"), significa preparar-se para uma atividade intensa, desfazendo-se de um traje que incomodaria os movimentos.

Nos dois casos enunciados, *dòroxò* é um elemento que impede a execução de uma tarefa, por suas características de confecção - é um traje largo, costurado nos ombros, que pode incomodar movimentos mais rápidos e constantes.

káú té wúloo nàxàbàxà má fí mén kó kó á sé kúrtoò kàrà à yén (p.54)

"Pode-se circuncidar um cachorro, mas não se pode costurar uma calça para ele".

O traje masculino, *kúrtoò* - "calças", assume a função de identificador do ser humano. O provérbio significa que seria uma loucura tratar um cão como um homem.

báda má jé kúrtoò, nàa ná jé bé à fárola (p.71)

"É o 'mostra' (deixa ver) que rasga a calça nunca vista".

A sofreguidão por ver, tocar um objeto novo, pode quebrá-lo antes de ser usado. *Kūrtoo* aparece no provérbio representando um objeto frágil que atrai a atenção e o desejo de tocar.

ní í yé jáxo lá kūrtoo jé í téerikee lá, à fò: njáxo kúta, í sóxoma! (p.76)

"Quando você vê as calças de seu inimigo com seu amigo, diga: novo inimigo, bom dia!"

Novamente, *kūrtoo* é conotado como elemento identificador do ser humano. Está de tal forma associado à pessoa, que ver um amigo com a roupa de um inimigo significa ver um novo inimigo; o traje está de tal forma incorporado ao indivíduo que passa a representá-lo, é, portanto, um bem pessoal que não pode ser compartilhado.

ní í yé káana jé kūrtoo kára lá, fònobodulaa lá bé à kún (p.85)

"Se você vir um lagarto costurando para si uma calça, é porque ele tem um lugar por onde fazer sair sua cauda".

Nesse provérbio, *kūrtoo*, apesar de absurdo para um animal, passa a ser aceito desde que seu usuário prove grande esperteza e habilidade. Enquanto que no provérbio da p. 24, *dòroxo*, o "bubu", representava um empecilho para a ação apressada do homem, neste, a dificuldade de o lagarto usar *kūrtoo*, "calças", devido às características de seu corpo, pode ser superada pela astúcia.

kéebaa kòto mèe à lá kūrtoo bó siruma ké dóron kámma (p.100)

"O velho não tira a calça só para urinar".

Para a compreensão desse provérbio é necessário recorrer ao exemplo que o tradutor oferece sobre a situação em que pode ser empregado: "Um dia, o velho Saluma vem encontrar Bukari em sua casa; Bukari lhe pergunta: "O que você veio fazer?" O velho diz o provérbio, não é por coisa sem importância que eu vim, é que tenho algo de grave para lhe dizer". Um gesto banal (tirar as calças) reveste-se de significações importantes quando executado por um velho.

Pode-se entrever nesses cinco provérbios uma associação de *kúrtoó* à virilidade, o que não é excepcional visto que se trata de um traje masculino. Assim como em nossa sociedade, as calças são um valor que deve ser respeitado, haja vista a expressão "honrar as calças", são uma aparência com a qual o homem deve se harmonizar. As "calças" perdem seu valor denotativo de roupa da parte inferior do corpo para significar, por um processo metonímico, quem a usa, o homem.

Os contextos em que ocorrem os nomes do vestuário trazem mais informações sobre o contexto cultural do que sobre os contextos lingüísticos em que se distribuem os termos. Esse fato caracteriza o substantivo, elemento relativamente independente do sintagma nominal, com um vínculo imediato com o referente. A análise contextual de verbos, por exemplo, será mais rica em informações lingüísticas, em virtude da própria função do verbo dentro do enunciado.

Embora o número de textos compilados não seja representativo a ponto de permitir a elaboração de uma tipologia da percepção do vestuário entre os Mandenka, a análise do corpus confirmou, pela frequência relativa, os termos fundamentais do léxico vestimentar em diulá - *fàni*, "tecido, roupa" e *dèreke*, "bubu", seguidos por *kúrtoó*, *kúrnsí*, "calças", em diulá de Abidjan. *Fàni* aparece com referência a mulher, designando o pano e o vestuário em geral. *Dèreke* é o bubu, traje mais comumente usado pelos homens. *Fàni* é traje feminino por excelência, pode constituir-se, simplesmente, de uma pano sem costura, amarrado em torno dos

quadris, cobrindo até o tornozelo. A masculinidade de *dèreke*, "bubu", é dada pelo seu corte, que se prolonga verticalmente, de forma fálica. Conta a tradição que Samori, grande conquistador diulá, recusou-se a atacar uma aldeia hawlê (etnia majoritária da Costa do Marfim) por encontrar homens vestidos com panos, traje que para os Diulá é índice de feminilidade de seu portador.

A presença de variantes regionais para os três lexemas destacados - *fâni* (fimí), *dèreke* (dèleke, dūlakĩ) e *kūrusi* (kūrton) confirma a abrangência dos textos que cobrem três regiões importantes da comunidade mandenka: diulá de Kong, na Costa do Marfim, bambará da Bamako, no Mali, e malenkê de Niakholo, no Senegal.

O comportamento dos personagens frente ao vestuário revelou seu valor para a sociedade mandenka, identificando a indumentária como um signo sócio-cultural, cuja função utilitária se dilui em relação à função social e simbólica. As redundâncias observadas nesses textos permitem traçar alguns "corredores isotópicos" que levam à significação cultural do vestuário:

1º - A roupa identifica as pessoas, social, econômica e afetivamente, pois como no conto, a mulher mal amada não recebe belos trajes de seu marido, sendo forçada a vestir-se de forma deselegante, o que denuncia sua condição emocional. A indumentária passa a ser, então, um meio de expressão do estado de espírito de seu portador. Estar bem vestido é estar em boa posição social, econômica e afetiva;

2º - O vestuário é um elemento identificador do indivíduo, podendo representá-lo como no provérbio: *ní í yé jáxo lá kūrton jé í téerikee lá, à fó: njáxo kúta, í sóxomaa!*. "quando você vê as calças de seu inimigo com seu amigo, diga: novo inimigo, bom dia!" Há uma relação de simbiose entre o vestuário e a pessoa: as energias vitais deste se manifestam naquele e vice-versa. Não se usa a roupa de outra pessoa e não se empresta a própria; o vestuário é um bem pessoal,

intransferível. O traje apresentado só é aceito pelos Diulá se ninguém o tiver usado antes;

3º - O *dèrekeba*, "bubu longo", é considerado como o mais belo e requintado dos trajes, não só por suas qualidades estéticas - dadas pelas suas linhas, cores e amplitude - mas também por ser a indumentária preferida dos marabus, dos que têm poder e fazem questão de exibí-lo. *Dèrekeba* transforma-se, assim, no símbolo do poder e da ostentação, como revelam os trechos transcritos dos contos "Aranha e o gênio Fankelen" e "O combate da gente alada e a de quatro patas". Como os textos analisados pertencem à tradição oral (não têm autor reconhecido), fica mais claro que o discurso é uma criação coletiva, associado, portanto, à visão de mundo de grupo social, cujas significações procura revelar e conservar.

3.1. *Função Social e Função Simbólica*

A análise dos contextos lingüísticos dos contos e provérbios mandenka em que ocorreram os termos designativos do vestuário revelou que a função utilitária do traje - cobrir e proteger o corpo - neutraliza-se diante do uso diferenciado socialmente, o que leva a distinguir o vestuário como uma função-signo, na expressão de Barthes (1975, p.44), ou seja, um signo cuja significação é decorrente de um uso, de uma função. Como efeito, o porte de *dèrekeba*, "bubu longo", penetra-se de sentido - "traje luxuoso usado em certas situações sociais" - e torna-se signo desse uso. Esse segundo significado de *dèrekeba* é conotativo, resultante de uma apreciação cultural, orientada pela prática social do povo mandenka. Barthes chega a afirmar que a função- signo tem "...provavelmente - um valor antropológico, já que a própria unidade em que se estabelecem as relações entre o técnico e os significantes" (1975, p.45, grifo meu). A proposta etnolingüística

deste trabalho fundamenta-se na convicção de que a função-signo tem, *realmente*, um valor antropológico, visto que o uso e a função associada ao vestuário e sua conseqüente significação, dependem do uso que a sociedade destina aos objetos criados. Porque o signo vestimentar tem natureza dupla - é um signo que se associa a um objeto graças a convenções especiais, orientadas por uma regra que determina seu interpretante - parece correto inferir que o signo vestimentar assume a categoria de símbolo, e impõe que se considere sua dimensão ideológica.

Os símbolos pressupõem um dinamismo organizador que sintetiza todas as influências da herança bio-psicológica, das diferenças culturais e sociais, conscientes e inconscientes. Têm um caráter unificador, que proporciona um sentimento de identificação e de participação de uma forma supra individual (CHEVALIER, GHEERBRANT, 1982, pp.VII-VIII). Pertencer a uma comunidade lingüística e cultural significa também partilhar o mesmo universo. A pesquisa desse universo foi possível graças à consulta de obras de africanistas.

As comunidades africanas e mandenka, em particular, revelam na simbologia do vestuário uma preocupação em explicar a origem e motivar as atitudes do grupo social em relação à indumentária. Para os Bambará, segundo D. Zahan, "a nudez põe a descoberto a pessoa e seu verbo, torna-os sensíveis ao choque do retorno desse último. O vestuário, ao contrário, enriquece o verbo, completa-o, pois ele mesmo é uma palavra. Pela sua matéria, seu corte, sua cor, transmite à palavra as qualidades que este não poderia adquirir de outra forma" (1963, pp. 28-29). Ogtemmêli, velho sábio que revelou os segredos do universo dogon à M. Griaule (1966, p.91), sintetiza o valor da nudez numa frase: "estar nu..., é estar sem palavra". Notável convergência simbólica entre o universo dogon e o bambará já observada mais acima. Ainda conforme Ogtemmêli, o vestuário e a palavra surgiram juntos, quando a terra recebeu do gênio Nommo, a água, um traje de fibras vegetais, cheias da essência de Nommo. O entrelaçamento das fibras era o

caminho por onde a palavra se revelava. A terra vestida tinha agora uma linguagem (GRIAULE, 1963, p.28).

A relação entre o vestuário e a palavra é tão clara e importante para os Mandenka que o vestuário é "uma palavra no estado estático", de acordo com Zahan, que faz essa observação a respeito do pássaro *n'guma*, que é o símbolo de *kúma*, "palavra", do vestuário e da dança, três noções correlativas e concomitantes no espírito bambará (1963, p.34). *N'guma* se faz notar pela beleza de sua plumagem, seu vestuário, e pela dança fascinante dos casais que se formam no momento do acasalamento (1963, pp.58-59).

A simbologia de *n'guma* associa três sistemas de significação: a linguagem, o vestuário e a dança. A linguagem, como resultado do canto e da dança, condiciona a percepção da palavra ao ritmo e ao movimento, o gesto. Com efeito, numa sociedade em que a palavra é essencialmente manifestação, comunicação oral, é o ritmo, a entoação da cadeia falada que deve enfatizar e reiterar significações implícitas do discurso. Por fim, é movimento, o gesto, elemento que acompanha a fala, revelando e ratificando significações, e que manifesta a existência e importância do corpo - suporte de significações, significante, que participa do significado do vestuário, pela forma de exibir o traje. Está definida dessa maneira a função significante: uma imanência associada a uma aparência: verbo-vestuário; verbo-dança; verbo-canto, em que todos os significantes se acham interligados e condicionados pela manifestação física de *n'guma* que passa a significar a partir do dinamismo sonoro, visual e gestual de seu corpo. A configuração de uma estrutura em movimento - o corpo - significa, é signo, significante e significado da palavra, do vestuário e da dança.

A matéria-prima e o corte do traje contribuem para a apreciação ética e estética da palavra. Zahan continua: "as roupas de fibras são índices de palavra pobre, as de pele, figurativas de palavra sólida e em relação com a conservação. As

de algodão são signo de bela palavra que se mostra. A veste ampla dá facilidade e extensão ao verbo, a que é apertada restringe a palavra" (ibidem, pp.28-29). A roupa aparece, então, não como atributo exterior, estranho à natureza de quem a usa, ela exprime, ao contrário, a realidade essencial e fundamental do homem - sua palavra. O traje é, agora, pelas suas características, "índice", indicador da qualidade da palavra - realidade que denota - em virtude de ser afetado por ela. As qualidades da matéria-prima: fibra, pele ou algodão e o tipo de corte - longo e amplo - assumem valores eufóricos ou disfóricos, que definem a preferência estética da comunidade mandenka, identificada pelos traços de riqueza, durabilidade, beleza e amplitude. O traje de fibras, que na evolução do vestuário na África foi o sucessor do tapa-sexo ornamental e precursor do traje tecido de algodão, é rejeitado por sua pobreza. A roupa de pele é valorizada pela sua durabilidade e o tecido de algodão, matéria-prima mais valorizada, representa a beleza que se ostenta. A roupa ampla é a preferida por permitir a expressão da palavra. Novamente o homem é apresentado como um corpo que se manifesta pela palavra e pelo vestuário.

A busca da indumentária que atenda às características valorizadas pela simbologia remete a dois tipos de traje: *fāni*, "tecido ou pano de algodão que se usa envolvendo o corpo, sem costuras", e *dèrekeba*, "hubu longo", tipo túnica, costurado, provavelmente de origem árabe, por assemelhar-se as *djeleba* ou *kaftan*, usado pelos Diulá, muçulmanos ou não, e por africanos em geral. O ideal vestimentar configura-se como um conjunto que alia conforto e beleza, representado pelo *dèrekeba*, traje masculino. O universo simbólico reitera as mesmas isotopias identificadas nos contextos literários: beleza e conforto, elementos reveladores da estética no vestuário para os Mandenka, que associam o belo e o bom, isto é, a forma elegante, bela, à função do traje: oferecer proteção e conforto. Da mesma forma, o conceito de estética para os africanos não distingue o belo do bom. A arte africana demonstra claramente que a beleza de uma pintura, escultura, dança, conto

está associada à sua função social. "Tudo o que é belo responde a uma necessidade específica, pois surge dentro de contexto natural (savana ou floresta) e social: um povo com seus ancestrais, sua religião, seus ritos de iniciação, suas festas suas cerimônias de fertilidade da terra. A arte é, então, uma ajuda colocada à disposição da vida" (GRIAULE, 1947, p.118).

Partindo-se do princípio de que a arte africana estabelece um ligação profunda com a sociedade que a produz, pode-se afirmar que essa arte é verdadeira. Por isso, a categoria estética - o belo - a categoria moral - o bem, o bom - e a categoria lógica - o verdadeiro - estão geralmente unidas na África Negra, conforme explica Obenga sobre a arte bantu e africana em geral:

"Uma estátua negra, objeto de arte, é bela formalmente (linhas, dimensões, volumes, pátina, etc); ela é habitada pelo bem por causa de sua eficiência ritual; ela é verdadeira por seu próprio poder ontológico. Uma estátua de arte negra é complexa por tudo isso: ela expressa a linguagem da verdade, conserva a tradição ancestral, mantém a vida entre os homens, abre-se ao cosmo" (1984, p.64).

O sincretismo das categorias belo, bom e verdadeiro é confirmado pelo léxico da maioria das línguas africanas, que designam esses três conceitos por meio de um termo único. Em diulá também se observa esse fato: *nyuman* significa belo, bom, agradável e *júgu* significa feio, mau.

Depois de analisar as conotações sociais do vestuário, dentro do contexto mandenke, pode-se proceder ao estudo das unidades léxicas do campo léxico-semântico de *fâni*, fundamentado numa perspectiva etnolingüística.

4. A organização do léxico do vestuário sob o ponto de vista etnolingüístico

O estudo do léxico em campos semânticos constitui uma hipótese sobre o modo de organização do significado lingüístico, com o objetivo de indicar como se estrutura o sentido.

Numa primeira apresentação, o léxico do vestuário foi focalizado sob o ponto de vista etnolingüístico, considerado imprescindível para a compreensão do contexto cultural em que evolui o vocabulário vestimentar em duilá de Abidjan. A pertinência da abordagem etnolingüística foi decidida a partir dos critérios de constituição do corpus, baseados na observação etnográfica e lingüística - que demonstraram a importância da distribuição do léxico segundo os aspectos pragmáticos a ele relacionados: matéria-prima, fabricação, produto, comercialização. A análise da distribuição dos lexemas de acordo com esses aspectos evidenciou outras possibilidades de organização do léxico, dependendo do ponto de vista adotado. Assim sendo, os lexemas recensados também podem ser observados sob o ponto de vista formal, da expressão lingüística. Verificou-se, então, que o campo léxico-semântico do vestuário organiza-se sob vários critérios concomitantes e não excludentes. Esse fato confirma a hipótese formulada por Granger, segundo a qual "o campo semântico deveria consistir numa confrontação de várias organizações diferentes em todo ou em parte, de um mesmo léxico ou de uma mesma parte do léxico" (1968, p.185). A essas organizações Granger denomina "ponto de vista", inspirado na observação de Mounin sobre o campo da habitação que apresenta vários pontos de vista estruturadores (cf. mencionado supra), como a classificação conforme o uso, o estado da construção, a localização, a apreciação social do locutor, etc.

A verificação de que as mesmas pedras podem figurar em diversos mosaicos foi feita por vários autores, dentre os quais citarei Gougeheim e Shogt.

Gougeheim, em "Trois principes d'organisation du vocabulaire" (1957) observa que uma mesma palavra pode ser associada a grupos semânticos diferentes; "cavalo", por ex., pode ser associado a *boi*, *carneiro*, *cabra*, ou a *rédea*, *sela*, ou *estribo*, ou a *corrida*, *jóquei*, *aposta*, etc (p.66). Shogt (1976, p.24) nota que uma palavra polissêmica pode ser o ponto de partida de novas séries: bosque, por ex., associa-se a *árvore* e *floresta*, ou a *parque*, ou *jardim*, ou a metal e pedram etc., o que equivale a dizer o mesmo que Granger, ou seja, uma palavra consignada simultaneamente sob vários pontos de vista. Granger, assim como Trier, sintetizou as idéias que já circulavam entre os pesquisadores dedicados ao estudo do léxico e propôs verificar como hipótese semântica de partida "a pluralidade aberta das organizações simultâneas" (1968, p.186).

Mais recentemente, dois linguístas preocupados com a classificação dos campos lexicais ratificaram a idéia de Granger: Geckeler e Coseriu. Geckeler (1971) introduziu entre os conceitos básicos para a análise do campo léxico, o conceito de *dimensão*, emprestado da terminologia de Lounsbury (1964, p.1074). Segundo Geckeler, *dimensão* é "...um ponto de vista de articulação, que atua em um campo léxico e que constitui, por assim dizer, a escala para as oposições entre determinados lexemas deste campo" (1971, p.298).

Coseriu, no artigo "Vers une typologie des champs lexicaux" (1975), também recorre à noção de *dimensão*, definida como o "ponto de vista ou critério de qualquer posição dada" (1975, p.35)

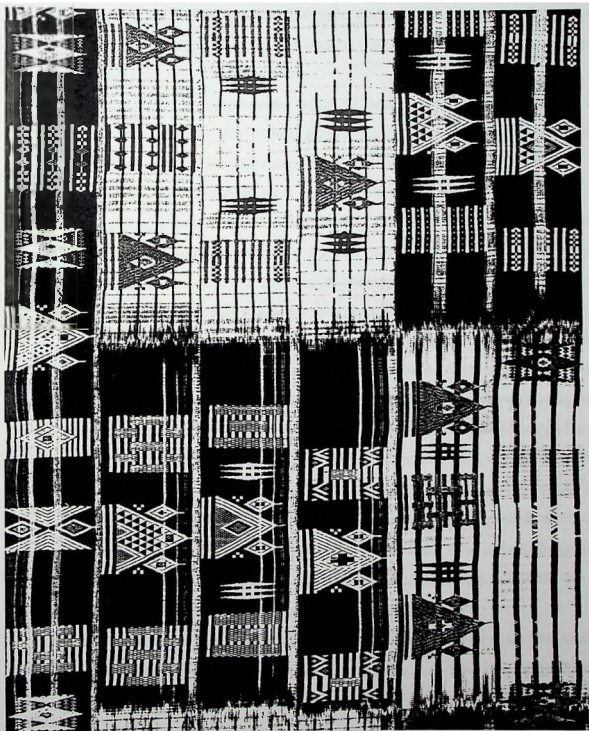
Geckeler não menciona Granger, mas reconhece uma correspondência de conceitos entre *dimensão* e *eixo semântico* de Greimas, e cita "o que é importante, é a existência de um ponto de vista único, de uma dimensão no interior da qual se manifesta a oposição que se apresenta sob a forma de dois pólos extremos de um mesmo eixo" (GREIMAS, 1966, p.21).

O que distingue a proposição de Coseriu da sugestão de Granger é o fato de que este acredita que mesmo uma nomenclatura pode e deve ser classificada segundo a multiplicidade de suas dimensões, enquanto Coseriu nega essa possibilidade, afirmando a existência de campos unidimensionais - dependentes de um só ponto de vista - como os nomes de pássaros, peixes, árvores, flores, etc, que não são linguisticamente estruturados, tratando-se de nomenclaturas não organizadas semanticamente.

Se minha interpretação estiver correta, o campo léxico semântico do vestuário constituiria para Coseriu, uma nomenclatura, analisável sob um único ponto de vista. No entanto, parece-me que a hipótese de pluralidade de organizações sumultâneas de Granger pode ser igualmente postulada a respeito do léxico vestimentar. A aceitação desse pressuposto implica a determinação dos diferentes pontos de vista, que, por sua vez, coloca como primeira tarefa a elaboração de critérios seletivos. Granger sugere que se identifiquem os diferentes pontos de vista de forma empírica, recorrendo a uma "vivência como totalidade" (1968, p.112), por meio de uma observação da prática lingüística e social. É evidente que persistirá uma parcela de arbitrariedade em todas as decisões tomadas, mas esse fato parece inevitável, considerando-se que o ponto de partida é a experiência e o conhecimento do pesquisador.

A observação etnolingüística demonstrou os diferentes eixos que organizam o campo lexical de *fâni*, "pano, roupa", por isso denomino de etnolingüística a organização do campo léxico-semântico do vestuário sob os seguintes pontos de vista: tecido, confecção, traje, acessório, comercialização e expressão lingüística. A delimitação desses itens constituiu-se como primeira etapa da análise semântica que se pretende levar a efeito e que será explicitada oportunamente.

Apresento a seguir, o campo léxico-semântico do vestuário sob os vários pontos de vista apontados. Cada rubrica terá um introdução em que se assinalam os aspectos etnográficos observados na pesquisa de campo e coletados na bibliografia, seguida pela lista das unidades léxicas que se incluem em cada uma dessas subdivisões.



dāmfami

4.1. Ponto de vista do tecido

Tradicionalmente, o tecido era fabricado pelo *kpèrè*, "tear", que conserva até hoje as mesmas características. O *kpèrè* é construído com estacas de madeira, formando um abrigo rudimentar. Na maioria dos casos são os próprios tecelões que o constróem.

Esses teares produzem faixas de tecido estreitas, com 10 a 20cm de largura. As tiras de tecido devem possuir 20m de comprimento para um traje feminino e 40m para um traje masculino.

O algodão é fiado pelas mulheres. Em toda a África, a tecelagem é uma ocupação masculina. Os tecelões trabalham ao ar livre, em grupo, sob a sombra das árvores ou sob pequenas coberturas. Para os Bambará, assim como para os Dogon (GRIAULE, 1966, p.31), a invenção da tecelagem está ligada à descoberta da cultura de algodão, que é anterior à cultura dos cereais (DIETERLEN, 1951, pp.102-103). Segundo o mito bambará que explica a origem e a natureza feminina da fiação e masculina da tecelagem (transcrito conforme Dieterlen, 1951, pp.102-105), o grão de algodão foi um presente do gênio Soba aos homens, depois que estes lhe ofereceram um sacrifício. Como foram as mulheres as enviadas para agradecer a oferta do gênio, este decidiu ensinar à esposa de um lavrador como fiar o algodão. Mostrou-lhe um pássaro, *párata*, que segurava fibras brancas no seu bico, esticava-as com suas patas e, com as asas, enrolava o fio assim obtido em torno do seu corpo. Disse à mulher que era assim que o pássaro fiava e tecia, no céu, para abrigar seus ovos, e que era dessa forma, com o pequeno bastão, um fuso, que lhe dava que ela deveria fiar e ensinar o ofício a outras mulheres.

A princípio, a mulher fiou com dificuldade, dirigiu-se ao rio para mostrar seu trabalho a Faro e pedir-lhe ajuda. Um peixe saiu da água e entregou-lhe uma

pequena bola, mostrando-lhe como adaptá-la ao fuso. Anunciou, também, que a partir de então, fusos iguais cairiam do céu com a chuva, para as fiandeiras.

Com esse novo instrumento, a mulher obteve melhor resultado e ensinou a suas amigas a nova técnica. Os primeiros fios obtidos foram jogados no rio Níger, em oferenda ao gênio, para que o segredo não fosse perdido. Assim fazem, até hoje, para o primeiro trabalho, todos os artesãos.

A mulher do agricultor morreu dezessete dias depois do aprendizado. Suas companheiras continuaram a tecer, mas, como não trabalhavam a madeira, tiveram de pedir aos homens para construir os fusos para elas, e assim revelaram seu segredo.

Depois de algum tempo, o gênio enviou uma aranha para tecer sua tela no orifício de um dos buracos que serviam de habitação aos homens primitivos (cf. fig.1), onde vivia Bambu Diara. Este observa o inseto e chama o amigo Kari Mariko, impressionados com a teia de aranha, tentam imitá-la usando os próprios fios da aranha. Mas, como o material era frágil, decidem pedir às mulheres os fios de algodão. Bambou imitou a aranha e fez uma espécie de leque arredondado, com a forma de uma teia. Depois de tecer dois leques, juntou-os com uma corda feita da casca de *nyama*, *Bauhinia reticulada*, árvore de cujas fibras foram tecidas as primeiras redes de pesca e o primeiro tapa-sexo, obtendo assim o primeiro tapa-sexo de algodão.

Kari Mariko, observando a dificuldade que seu amigo sentia em fazer passar o fio da trama na urdidura, teve a idéia de enrolar o fio numa haste fina mas resistente e colocá-lo num pequeno recipiente de pedra que deslizaria facilmente entre os elementos da urdidura. Foi a primeira *kunurin*, "navete". Enrolou sobre elas o fio em três pelotas, símbolo masculino, o que consagrou a tecelagem como ofício de homem. Os fios foram esticados de forma transversal e a navete utilizada verticalmente, cortando a trama a cada passagem em cima e em baixo (fig.2).

O *kpèrè*, tear tradicional, como é conhecido atualmente, fincado no chão, com a posição da trama e da urdidura modificadas, foi inventado mais tarde (cf. fig.3).

O tear, pela sua estrutura, seus movimentos e pelos nomes das suas partes, evoca para os Mandenka o equilíbrio biológico e psicológico resultante dos componentes corporais e espirituais da pessoa. O tear é considerado o mais belo símbolo e a mais bela expressão da criação e da vida. A importância desse símbolo é destacada pela análise de Youssouf Cissé que estabelece uma correspondência entre as quatorze partes do tear e as quatorze partes da pessoa (cf. fig.3):

"*kóoro*: o conjunto contra-peso-trenó, designa por analogia *kr*, "sob" a pessoa;

- o rolo de fios: *jèse-kuru*, colocado sob o trenó, simboliza o tecido embrionário - *tóonzo*;

- as duas fileiras de fios superpostos da urdidura, chamadas *bá juru ní fà juru*, "corda mãe e corda pai", (*ba*, "mãe", *juru*, "corda", *fà*, "pai") materializam os laços indestrutíveis que unem a pessoa a seus genitores;

- os dois elementos da liça (*niri fila*) por seus movimentos contrários de baixo para cima e de cima para baixo, conotam o pensamento e a reflexão, *miri ní tàasi*;

- a polia, *kúman* (pássaro *n'guma*) vulgarmente conhecida sob o nome de *sòloni* (pequeno papagaio), pelo seu nome e rangido, lembra a palavra *kúma*;

- os dois pedais que levam o nome coletivo de *sèn*, "pé", evocam o poder, *sé*, e a autoridade *màra* de que se dispõe a pessoa sobre os outros seres;

- o pente, *kàfa*, (força divina, reunir) evoca a noção de força - *fànka*;

- a navete, *kárunin* (*kuru*, "piroga" + *nin*, "deriv.dim."), pelo vaivém de uma mão para outra determina a esquerda e a direita;

- a faixa tecida, *finimugu*, ou *finikono*, simboliza pelos seus múltiplos grãos, as células que compõem o tecido do corpo;

- o cilindro, *bángalaman* ou *bánkala*, em torno do qual se enrola a faixa tecida, materializa o eixo, *kàla*, que sustenta a pessoa;

- enfim, a tração, *sàma*, resultante do movimento de rotação que o tecelão imprime ao cilindro para fazer avançar o trabalho, corresponde à energia, *nín*, que move a pessoa.

Da mesma forma que essas partes se inscrevem num quadro feito de estacas de madeira, chamadas "asas do tear", *k'èk'kaman*, a pessoa também se insere num meio familiar chamado *k'èk'*.

De todos os movimentos que fazem vibrar o tear, os Bambará e os Malenkê retêm seis, que são para eles essenciais aos gestos executados pelo tecelão:

- os movimentos que fazem os pés e que conotam as noções de "na frente e atrás";

- os movimentos dos braços que destacam a direita e a esquerda;

- os movimentos dos dois elementos da liça que determinam em cima e em baixo".

(CISSÉ, 1973, pp. 166-169).

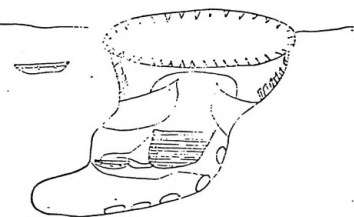


fig. 1

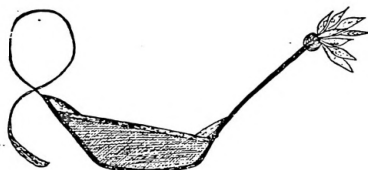


fig. 2

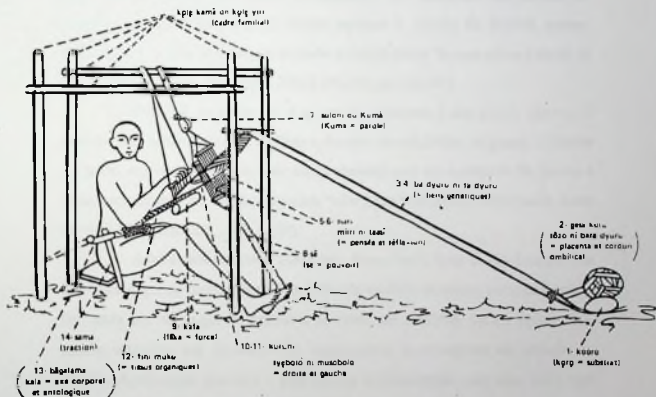


FIG. 7 bis. — Le métier à tisser ou la conjugaison des composantes de la personne.

As faixas de tecido produzidas pelo *kperé*, "tear", recortadas e costuradas, permitem confeccionar os trajes tradicionais dos Mandenka. Cada faixa, de acordo com suas características, conserva uma "ciência" do simbolismo das cores, desenhos e números.

A faixa branca, *fâni gbÉ*, "pano branco", representa Faro, branco e luminoso como o céu e os raios de sol. O branco exprime sabedoria e a pureza do gênio. Quem se veste de branco é respeitado, pois confirma sua vontade de respeitar as regras religiosas. O morto também é vestido de branco, porque manifesta a Faro boa vontade, sinceridade, o desejo de ser "branco sobre a terra", se não rompeu nenhuma interdição (DIETERLEN, pp.108-109).

O índigo ou preto, *fîn*, é a cor da impureza e das trevas. Seu uso é proibido nos lugares sagrados de Faro e durante as cerimônias religiosas. O branco e o preto, entretanto, têm um valor complementar: usar um cordão de fio branco e preto para amarrar um amuleto significa "rolar junto felicidade e infelicidade, como na vida" (DIETERLEN, 1951, p.109).

A faixa *sirakelen* (*sira*, "caminho" - *kelen*, "um"), feita de fios brancos com uma risca negra no centro, representa a descida de Faro da sétima parte da terra. Se for usada por um viajante, impede-o de errar seu caminho. Usada pela recém-casada simboliza sua disposição de comportar-se corretamente em relação ao marido. Atualmente, *sirakelen* é uma camisa confeccionada com essa faixa, com poderes mágicos de proteção, conforme revelou a pesquisa.

O tecido produzido pelos teares tradicionais continua a ser apreciado, mas, no traje moderno, predomina o tecido industrializado, que atende melhor à demanda sempre crescente do mercado.

Foi com os navegantes europeus que chegaram à África os primeiros tecidos industrializados. Eles o utilizavam como mercadoria de troca para obterem especiarias, ouro e marfim. Também foram esses navegantes que até o século XVII,

exportavam os tecidos locais de uma região a outra do continente africano. Desta forma circularam os panos de rafia do Congo, os de algodão do Benin, os tecidos feitos de faixas brancas e azuis da Costa do Marfim. Com a invasão de tecidos da Índia e da Europa, o comércio dos panos locais declinou. O desenvolvimento da indústria têxtil trouxe para a África tecidos da França, Alemanha, Holanda, mas é só no final do século XIX que *fani* "pano", tecido com características próprias, ou seja, estampado, multicolorido, feito de algodão, seduz o continente africano. Os preferidos são os panos fabricados na Indonésia e na Malásia, que os holandeses importavam em abundância. Para atender à demanda crescente do novo mercado, desde o início do século, os holandeses começaram a fabricá-los. Ao valor venal do pano alia-se um valor de convenção. Possuí-lo passa a revelar poder. De objeto de primeira necessidade passa a símbolo de riqueza, que é colecionado e guardado como tesouro. Para o habitante da África Ocidental ele integra o património cultural e familiar. Faz parte do enxoval da noiva, é considerado como um bem, para o dote e para a herança. É o melhor presente para grandes ocasiões e grandes amigos.

Embora esteja banalizado pela presença em todos os momentos da vida africana, o pano conserva ainda o valor de referência social. É o preço do *fani* que define a posição social do indivíduo. Uma mulher bem situada economicamente deve possuir tecidos Wax, não só pela sua beleza, mas pela sua qualidade, porque eles têm um nome e um preço elevado.

De acordo com o processo de fabricação, os panos recebem o nome de Fancy ou Wax, *fansi* e *wàkisi*, em diulá. O Wax (do inglês *wax*, "cera") recebe a estampa com três pesados cilindros de cobre que têm gravado o desenho que será imprimido com cera sobre o algodão cru. A seguir, o tecido é mergulhado num banho de índigo, tinta azul forte. As partes não cobertas de cera se impregnam de cor, enquanto o resto do tecido, impermeabilizado pelo wax conserva sua cor

natural. A cera é fundida e lavada, dessa forma aparece sobre o tecido o desenho de fundo índigo. Essa operação é repetida para cada desenho. A partir dessa base são aplicadas as cores, manualmente. Os operários usam placas de madeira gravada para reproduzir o motivo. Essas placas são recobertas por uma fina camada de feltro, que absorve a tinta como um mata-borrão, que é aplicado nas partes deixadas intactas pela cera. Cada nova cor é acrescentada segundo o mesmo procedimento. Basta inverter as cores para se obter um efeito totalmente diverso, apesar da uniformidade do motivo de base. A etapa seguinte consiste em deixar o tecido secar para depois colocá-lo num banho alcalino que fixará suas cores. Depois de colocado numa preparação adequada, o tecido ganhará maciez. Após esse novo banho, o tecido está pronto para ser cortado em peças, etiquetado e vendido.

Graças ao processo de estamparia, praticamente manual, o Wax é produto quase artesanal, apresentando irregularidades, ausência ou diferença de cores, pequenos defeitos que individualizam o pano, tornando impossível encontrar dois Wax idênticos.

A fabricação de um Fancy - "fantasia", em inglês - envolve um processo de estamparia bem mais rápido. A cor é simplesmente colocada no direito do tecido, através de um processo técnico que permite produzir até 100m por minuto. A vantagem comercial dessa tecnologia é evidente, permitindo acompanhar as flutuações da moda com rapidez. Sob esse aspecto, o Fancy supera o Wax, que para chegar ao público necessita de três meses, desde a concepção gráfica até a venda. Mas é a tecnologia empregada na fabricação, a qualidade do algodão e, principalmente, o trabalho manual ou industrialização que distinguem esses dois tecidos. É comum um Fancy imitar um Wax, sobretudo se o desenho fez sucesso. Atendem-se, dessa forma, a todas as camadas sociais.

A evolução da tecnologia da fabricação dos tecidos - a preparação do fio, a tecelagem, a tintura - faz aparecer novos sentidos, em virtude da modalidade de

incidência da prática social sobre a técnica. O aparecimento do tecido industrializado, estampado, multicolorido, produzido em série - Wax - revela esse fato pela incorporação das características que personalizam o pano artesanal, observadas nas diferenças formais que conserva, evocando o momento da criação, único e irreversível. Braudrillard lembra que o fascínio pelo objeto artesanal vem do fato de que este passou pela mão de alguém, cujo trabalho ainda se acha nele inscrito (1973, p.85).

As faixas de tecido tradicional, identificadas por um nome, pelas cores e pela simbologia profundamente integrada na sociedade africana, são substituídas por tecidos mais leves, mais coloridos, porém não totalmente integrados no universo simbólico mandenka. Esse novo tecido, no entanto, será investido de valores, personalizado, no momento de sua comercialização, como se verá mais adiante.

As unidades léxicas classificadas sob o ponto de vista do "tecido" referem-se basicamente a tipos de pano produzido pelo tear tradicional:

bàjeli - variedade de pano constituído de faixas estreitas.

báfani - (*bá*, "mãe" + *fàni*, "pano") - lençol da noite de núpcias, de cor branca, que deve atestar a virgindade da noiva pelas manchas de sangue que apresenta. Seu uso se restringe às regiões muçulmanas.

bàgi - tecido de algodão leve, de fabricação moderna, conhecido como "guinée".

bàgimugu - (*bàgi*, "tecido de algodão" + *múgu*, "quantidade de tecido") - peça contendo grande quantidade de tecido *bàgi*.

bàgipisi - (*bàgi*, "tecido de algodão" + *pisi*, " < pièce) peça de tecido *bàgi*, com seis panos, ou seja, doze jardas; tecido suficiente para a confecção de dois conjuntos de traje feminino.

básila - (*bási*, "sangue" + *la* "derivat.") - pano usado pelas mulheres depois da excisão, tecido cru tingido de preto, com motivos geométricos.

báyo - coberta com listras brancas e pretas; faixa de algodão, estreita de cor branca.

bàzan - empréstimo do francês "basin", bombazina, em português. É um tecido de algodão mercerizado, isto é, impregnado de uma solução de soda cáustica que lhe dá um aspecto brilhante e sedoso. Normalmente é um tecido liso, mas pode ser tinto pelo processo de batique. Apresenta desenhos com fio brilhante, na mesma cor do tecido, sobressaindo do fundo opaco.

bírifani - (*bíri*, "cobrir" + *fāni* "pano") - coberta, qualquer pano para cobrir-se, de tecido não muito pesado.

báran - tecido bordado de algodão, apresentando furos com renda como renda, lese (do francês "laise"). No dúilá de Abidjan é substituído pelo empréstimo do francês - *dânteli* "dentelle".

dàliba - tecido em algodão, percal, espesso, de cor clara.

dárfani - (*dan*, "tecer" + *fāni*, "pano") - pano tecido no tear tradicional.

dânteli - lese, empréstimo do francês "dentelle".

jàng-fin - (*jàng*, "tubérculo selvagem" + *fin*, "preto") coberta tecida com grande quantidade de fios pretos.

fāni - termo genérico para designar o vestuário em geral e qualquer tipo de tecido, algodão, lã ou seda; podendo designar, portanto, o pano que cobre a cama, mesa e o tecido que serve para enxugar o corpo, depois do banho. Primitivamente, *fāni* era uma vestimenta de tecido ou de folhas (ráfia), ajustada à cintura, servindo de saia ou de calça. Tradicionalmente, era fabricado em teares manuais, que produziam faixas lisas ou listradas horizontalmente, de cor branca ou azul, que depois eram costuradas a mão para formar um tecido mais largo, podendo ser utilizado na confecção de roupas. Na atualidade, *fāni* é um tecido industrializado, multicolorido, com estampas variadas, reproduzindo figuras geométricas, objetos, flores, animais.

fànikita - (*fàni*, "pano" + *kita*, "cidade de Gana") - tecido feito em tear tradicional, com listras multicolores, de algodão ou seda, fabricado por tecelões baulê (etnia da Costa do Marfim), criado provavelmente na cidade de Kita, em Gana.

fànikum - (*fàni*, "pano" + *kun*, "ponta") - nó feito na extremidade do pano atado à cintura, no qual as mulheres guardam seu dinheiro.

fàni nyɛ júgu - (*fàni*, "pano" + *nyɛ* "face" + *júgu*, "mau") - o avesso do tecido.

fàni nyɛ nyūman - (*fàni*, "pano" + *nyɛ* "face" + *nyūman*, "bom") - o direito do tecido.

fànimugu - (*fàni*, "pano" + *mugu*, "quantidade de tecido") - corresponde ao tecido, no estado de matéria-prima.

fànisen - (*fàni*, "pano" + *sen*, "pé") - faixa de tecido fabricada pelo tear tradicional.

fànistulen - (*fàni*, "pano" + *su*, "molhar" + *len*, "sufixo de conjugação") - tecido tinto.

fànsi - tecido de qualidade inferior, Fancy.

fəngɛn - tecido de algodão com desenho de pequenas cruzes.

gàlalafani - (*gàla*, "índigo" + *la*, "posp." + *fàni* "tecido") - tecido tinto com índigo.

kàsa - cobertura tecida em tear normal, de lã de carneiro, cabra ou camelo, branca ou colorida. Pode ser usada para confeccionar bubus sem manga.

kàsange - pano branco usado para envolver os mortos.

kòba - espécie de pano feito em tear, listrado e multicolor, usado na confecção de trajes femininos.

kólókelenin - (*kólo*, "textura" + *kele*, "um" + *nin*, "deriv. dim.") - pano feminino, branco e preto.

kóso - colcha multicolor tecida com fios grossos e, por isso, muito pesada.

kòsowalanin - (*kòso*, "colcha" + *wala*, "meio" + *nin*, "deriv. dim") - colcha com motivos quadrangulares.

láfani - (*lá*, "deitar" + *fàni*, "pano") - qualquer tecido pesado que se estende sobre a esteira ou cama.

sɛ̀ɛ̀bɛ̀ɛ̀ - (<"serviente") - toalha de banho moderna, termo emprestado do francês.

tàbalikanfani - (*tàbali*, "mesa" < *table* + *kan*, "sobre" + *fàni*, "pano") - toalha de mesa.

wàkisi - tecido industrializado, de qualidade superior, Wax.

4.2. Ponto de vista da "confecção"

Tradicionalmente, era o tecelão - *dá̀nɛ̀kɛ̀baga* (*dán*, "tecer" + *ní*, "deriv.dim." + *ke*, "fazer" + *baga*, "deriv. atrib.") - que se ocupava de todas as atividades envolvidas na confecção do vestuário; tecelagem, costura e bordado. Todas essas tarefas eram executadas manualmente. Hoje, essas funções são exercidas por profissionais diferentes: o costureiro, *kà̀lanikela* (*kà̀lan*, "costurar" + *nin*, "suf.conj." + *kɛ̀*, "fazer" + *la*, "deriv."); o bordador, *sɛ̀ɛ̀ɛ̀nikela* (*sɛ̀ɛ̀ɛ̀*, "bordar" + *ní*, "suf.conj." + *kɛ̀*, "fazer" + *la*, "deriv."); ambos servem-se de máquinas para realizar seus trabalhos. Em toda a África Ocidental, costurar era uma função essencialmente masculina, a presença de mulheres costureiras é uma influência da colonização européia. Os costureiros diulá trabalham sempre num ateliê ou no mercado. Em Abidjan é comum encontrarem-se costureiros ambulantes, originários de Gana, que transportam uma máquina portátil sobre a cabeça, oferecendo-se para executar qualquer trabalho de costura ou conserto a domicílio.

As unidades léxicas registradas sob esta rubrica referem-se a partes do vestuário, revelando sua estruturação, seu corte e costura, ou seja, os aspectos técnicos da elaboração do traje.

bólo - manga de qualquer peça do vestuário

bóloba - (*bólo*, "manga" + *ba*, "deriv.") - manga com babado, bem larga.

bólofununin - (*bólo*, "manga" + *funu*, "inchar" + *nin*, "suf. de conjug.") - manga bufante.

bóloyegunin - (*bólo*, "manga" + *yeguz*, "separar" + *nin*, "suf. de conjug.") - manga franzida.

júfa - bolso

fèrè - barra de qualquer traje

frífrè - gola de vestido ou colarinho de camisa.

kàn - decote

kànfaranin - (*kàn*, "decote" + *fara*, "separar" + *nin*, "suf. de conjug.") - decote aberto no centro, em V.

kólonin - (*kólo*, "osso" + *nin*, "deriv.") - botão

kólonin dòn yɔrɔ - (*kólonin*, "botão" + *dòn*, "por" + *yɔrɔ*, "lugar") - casa de botão

kóloniwo - (*kólonin*, "botão" + *wo*, "buraco") - casa de botão

kürusisni - (*kürusi*, "calça" + *sni*, < "chaine") - abertura dianteira das calças masculinas.



↑
dèrèkè basogonin
↓



4.3. Ponto de Vista do "Traje"

Sob essa rubrica, estão os substantivos que designam o vestuário confeccionado, demonstrando com maior evidência o uso ou a função da roupa. A apresentação dos termos será subdividida em roupa íntima, trajes sociais e trajes especiais. Foram registrados nomes de trajes modernos e tradicionais que ainda fazem parte do repertório dos falantes, embora seu uso seja restrito a situações e ambientes específicos. Os termos que designam trajes modernos, europeus ou árabes, refletem um momento em que o contato entre essas culturas e a negro-africana se faz de forma intensa. Em decorrência dessa fato, observam-se formas duplas (uma francesa e outra em diulá), formas híbridas (francês-diulá) e empréstimos, do francês e do árabe.

4.3.1 - O uso do vestuário

Para os Mandenka, a nudez é sinal de barbárie. Pode soar estranho tal afirmação, comparada à impressão generalizada de que na África as pessoas viviam ou ainda vivem nuas, noção difundida pelo estereótipo colonialista que identificava o nu indígena à barbárie, e o vestuário, ao progresso, à civilização. Na realidade, são apenas os paleonegríticos (Kabre, do Togo; Kirdi, da Nigéria e dos Camarões; Sara do Tchad, Lobi e Birifor, da Costa do Marfim) e os nilóticos que praticam a nudez dos dois sexos (BALENDIER, MAQUET, 1960, p.427). O que existe é a nudez temporária, em função de cerimônias, trabalhos ou jogos. Nudistas são muitas vezes vizinhos de povos excessivamente vestidos, como os Peule, que chegam a usar oito ou dez bubus superpostos, além de calças bufantes, turbante e véu cobrindo o rosto; contraste que impressiona por negar a utilidade da roupa como proteção do corpo,

visto que habitantes de regiões vizinhas, sob as mesmas condições climáticas, reagem diferentemente à temperatura.

Na civilização ocidental, há uma associação muito forte entre a roupa e cobrir os órgãos sexuais; apesar de a literatura sobre a origem do vestuário ter dirigido suas pesquisas para demolir esse mito. Muitos estudos revelaram que a função primordial dos objetos usados sobre o corpo - dentes de animais, conchas - era enfeitar; cobrir o sexo significava, muitas vezes, atrair a atenção para as "partes nobres" - porque mantenedoras da fecundidade - e protegê-las dos perigos sobrenaturais. Ainda hoje, as práticas de muitos povos revelam esse fato. Os Lobi da Costa do Marfim, quando longe da aldeia, passam um fio em torno do prepúcio e o amarram à cintura, para protegerem-se contra os gênios da mata. As mulheres Kabre ou Bamileke ficam nuas para permitirem a penetração das influências fecundantes da terra. O colar de pérolas que muitas mulheres usam na cintura tem a mesma função de uma roupa íntima européia - proteger contra as forças externas hostis.

A história do vestuário confirma sua dupla função original: proteção e adorno. As pesquisas nessa área se orientaram em quatro vertentes: a primeira reconhece a necessidade de relacionar o vestuário com crenças mágicas; a segunda defende a teoria de que a roupa serve para amenizar os rigores do clima; a terceira associa a roupa ao impulso erótico, que estaria na origem das diferenças entre roupas masculinas e femininas; a quarta aponta o impulso para a decoração com a mais freqüente das motivações do vestuário. Na verdade, além de estar associada a essas funções, a roupa é um traço distintivo das diferentes classes sociais. Para um Mandenka, o homem é "nobre" ou "cativo", segundo ele pertença à classe dos *hɔ̀n* "livre" - os agricultores, ou à classe dos *jɔ̀n* "escravo", que agrupa artesãos e *jèli* "tradicionalistas"⁽⁹⁾.

(9) Cada família nobre dos Manden possuía seu *jèli*, poeta e músico que conservava na memória os costumes, as tradições e era encarregado da educação

Um nobre não se veste como um homem de casta, considerado como uma "raça inferior" (ZAHAN, 1963, p.129). Somente os *jèli* estão sempre vestidos luxuosamente, porque eles estão em contato freqüente com os nobres e são depositários da cultura, os preceptores dos príncipes, portanto são membros do reino.

Situações especiais, como festas, preces, também exigem um vestuário adequado, distinto do usado no dia-a-dia. A indumentária distingue também alguns profissionais, que, devido a suas atividades, necessitam de trajes especiais, como os caçadores e os guerreiros antigos. O caçador, *dònsò*, usa uma calça apertada nas pernas - *dònsokurusi*; uma camisa - *dònsodereke* - amarrada na cintura por um cinto - *jàla* - com dois bolsos - *júfa* - um na frente e outro atrás, para carregar as bals do fuzil; um chapéu - *kòngoronbanfula* - com dois chifres de cervo, amuletos e espelhos para enganar a caça.

Os guerreiros - *sòfa* - usavam trajes que se modificavam de acordo com as diferentes tendências políticas. Havia sempre uma constante - uma calça justa, longa ou curta, e uma camisa sob um cinto. Usavam também um chapéu de tecido, coberto de amuletos - *bàmada*. Os guerreiros protegiam-se freqüentemente com roupas que possuíam um poder mágico contra balas⁽¹⁰⁾. Esse trajes, *sigidereke*, *sigikurusi*, "camisa" e "calça", respectivamente, eram vermelhas, cobertas de amuletos, pedaços de Alcorão envoltos numa pele e pedaços de papel com signos cabalísticos.

A mesma palavra - *sigidereke* - serviu para designar a túnica do *sigi* - "intronzar, consagrar" - cerimônia especial do sexagésimo aniversário dos homens,

dos jovens príncipes. O *jèli* era um dos membros mais importantes da sociedade, porque detinha também os princípios de governo dos reis. Atualmente, esses "tradicionalistas" - termo escolhido pelos africanistas para designá-los - são os artistas que vivem da palavra e da música, verdadeiros arquivos da história de seu povo (NIANE, 1960, p.56)

(10) Ainda hoje, segundo comunicação pessoal de Kalilou Tera, essas roupas mágicas continuam a ser fabricadas e atraem compradores que não hesitam em pagar um preço exorbitante para possuir um *sigidereke*.

celebração que se realizava em toda a região do Manden, até o século XVI, e que continua atualmente nos grandes centros religiosos, como o de Tiko. O *bàmada* (*bàma*, "crocodilo" + *da*, "boca"), "boca de crocodilo" significa, nessa cerimônia, que o "chapéu aprisiona a ciência na cabeça dos sábios" (CISSÉ, 1973, p.162). A cerimônia do *sigi* poderia, talvez, explicar o uso do termo *sigidereke* para designar a camisa protetora dos guerreiros e a camisa mágica ainda procurada na atualidade. Os contadores, na região bambará, usam também um traje especial, composto de uma calça longa e uma camisa larga, como a dos caçadores, e um boné frígio longo e pontudo. Este conjunto é tinto de cor índigo e ornamento de búzios. Em cada mão, o contador segura um rabo de boi (ZAHAN, 1963, p.99).



↑
← dèrekeba
(bàzan)

dèrekekurunin
KSKamsiri
← tàgafè

↓



4.3.2. Sánga, 'Moda'

A pesquisa sobre o uso do vestuário entre os Mandenka, complementada pela instigação bibliográfica, foi realizada paralelamente ao levantamento das denominações do vestuário. Como a coleta de dados limitou-se a uma época (1985-1986), embora sem a preocupação de indicar o que estava ou não na moda, pois o objetivo era documentar os nomes dos trajes - elementos básicos essenciais, que permanecem mais ou menos inalterados apesar de evolução da moda - não se pode deixar de tocar nesse aspecto, que envolve as noções de atualidade e mudança.

No léxico geral do diulá, *sánga* significa "instante, momento", no campo léxico-semântico do vestuário, designa a moda. Como termo especializado, *sánga* inclui os temas "instante", "variações" e "formas de vestir". A noção básica de efemeridade permanece no léxico especializado, traduzida por periodicidade, sazonalizada da mudança na forma de trajar-se. Enquanto que em línguas como o português e o francês, a expressão que designa a variação do vestir-se - *moda, mode*, respectivamente - coloca o modo, a forma em primeiro plano, em diulá é o caráter temporal das mudanças que é enfatizado na designação *sánga*. Os dois ciclos de moda ocidental, Primavera/Verão, Outono/Inverno, não existem na África, visto que não se observa a diferença climática marcante entre a estação seca e a estação das chuvas. É o tempo cronológico e físico, o momento, a situação que se impõe na escolha da indumentária. Não é o dia-a-dia, no trabalho que o vestuário se faz notar. É sobretudo em situações especiais, como festas, rituais que as pessoas são observadas na sua maneira de trajar.

Na África, a festa sempre foi um momento valorizado da vida social. Roger Callois apreendeu com precisão a significação profunda da festa para as sociedades africanas. A festa provoca uma mobilização total do grupo, é governada por regras estritas de comportamento - ritos - através dos quais os homens

reencontram o mundo do ser (citado por Ziegler, 1971, p.230.). Celebra-se o batismo, o casamento, o funeral, a plantação, a colheita, os ancestrais, os fetiches. É na festa que as pessoas exibem seus belos trajes. É no vestir-se que o indivíduo comunica sua solidariedade ao grupo, imitando os padrões estéticos aceitos, e manifesta sua individualidade, pela interpretação original da "moda" que procura revelar com sua roupa. Nas ocasiões festivas, os Diulá preferem trajes tradicionais, o hubu longo, ricamente bordado para os homens, e o conjunto de saia longa e blusa, acompanhado de acessórios, como o lenço na cabeça e jóias, para as mulheres.

Cabe aqui reconhecer que a mudança de padrões segue critérios locais e internacionais. Há uma evolução própria da moda africana, representada por costureiros famosos, como Chris Seydou, que desfilam seus modelos diante de platéias refinadas, no país e no exterior, e pequenos costureiros que reinterpretam essas tendências e criam modelos para suas clientes de menor poder aquisitivo.

Externamente, a moda européia, vinda da França, é a mais importante, seguida pelas tendências do vestir-se vindas de outras regiões da África, principalmente dos países do norte, introduzidas pelos árabes muçulmanos.

A interação com franceses e árabes não se faz apenas no plano do vestuário. A colonização francesa e a presença de árabes muçulmanos trouxe para a Costa do Marfim valores culturais novos, transmitidos pelo francês, que foi adotado como língua oficial, e pelo árabe, que veiculou o islamismo, religião com grande números de adeptos no país, principalmente entre os Diulá. Essas duas línguas marcaram profundamente a cultura autóctone, pois através delas o marfinense conheceu a visão de mundo européia e os princípios do Alcorão.

Vestir-se como os europeus ou como os muçulmanos passa a representar muito mais do que seguir uma tendência da moda, significa, sobretudo, deixar visível a aceitação de uma maneira de interpretar o mundo e de atuar sobre ele.

Língua e vestuário são o lado significante, aparente da relação de dominação cultural. Falar francês e vestir-se como os europeus passa a ser também um índice de modernidade, por pressupor a aceitação do estrangeiro, veículo do novo. Expressar-se em língua nacional e trajar-se à moda africana passa a simbolizar conservadorismo, tradicionalismo.

O indivíduo, confrontado com a dicotomia velho/novo, representada pela língua e vestuário aceita-a ou procura matizá-la. Se ele a aceitar, a alternativa é: ser moderno - falar francês e vestir-se à moda européia - ou ser tradicionalista - expressar-se em língua africana e vestir-se como seus antepassados. A opção pelo tradicional é feita pelas classes sociais inferiores, que pouco ou nenhum contato tiveram com a escola e os meios de comunicação de massa e pelas pessoas que, embora tendo tido acesso ao mundo ocidental, preferem os valores locais. Os tradicionalistas encontram-se preferencialmente no meio rural, distantes dos grandes centros urbanos. Os que se decidem pelo moderno são, na maioria, jovens, que vêem na língua francesa e nos hábitos ocidentais a única forma de ascensão social.

Numa cidade cosmopolita, como Abidjan, o contato com estrangeiros de todo o mundo dilui a dicotomia africano(velho)/ europeu (moderno), e propõe novas formas de convivência. Francês, línguas africanas; trajes europeus e vestes africanas passam a entrar numa relação de complementaridade. A língua francesa vai ser utilizada nas situações da vida moderna: na administração e no trabalho, nas comunicações entre brancos e africanos e entre africanos de origem diversa que não dominam uma língua africana comum. As línguas locais serão utilizadas por indivíduos que possuem uma língua africana comum, normalmente, o diulá.

O traje europeu e o africano serão escolhidos de acordo com a situação e variarão, também, de conformidade com a faixa etária e sexo das pessoas. Em ocasiões festivas e solenes, é quase unânime o uso de trajes africanos, por sua

elegância e riqueza, como convém a situações em que a indumentária é notada com maior atenção. Os jovens, por serem mais suscetíveis às variações da moda, adotam o traje europeu para as ocasiões em que devem mostrar-se práticos, modernos, como no trabalho e na escola. Sua tendência é seguir os padrões europeus, identificados ao moderno. Entretanto, o traje europeu não chega a substituir totalmente o africano. Em momentos de descontração e nas festas, a roupa local é a preferida. Os idosos, qualquer que seja a ocasião, só se vestem com trajes tradicionais. As pessoas de meia idade procuram adequar a escolha à situação: festas e momentos de descontração - traje africano; trabalho - traje europeu. Os homens, em geral, aceitam com maior facilidade o vestuário ocidental, por ser mais prático e por deixá-los "prontos para a luta", na expressão de mais um diulá interrogado. As mulheres mais conservadoras, por lhes ter sido dificultado o acesso à escola e ao mundo europeu, dão preferência às vestes africanas. Justificam sua escolha pelo fato de serem os trajes africanos mais ricos e elegantes e também revelam seu desejo de não serem confundidas com certa categoria de mulheres (prostitutas) que só usam trajes ocidentais mais ousados.

Um elemento diferente encontrado na sociedade africana é o uso de uniformes nas situações solenes. Nas festas típicas, nos funerais e nos casamentos, é comum as pessoas confeccionarem seus trajes com o mesmo tecido, variando apenas o modelo das camisas, para os homens, e dos conjuntos femininos. Essa preocupação de mostrar solidariedade ao grupo é revelada pela lexicalização do termo "uniforme", que no diulá de Abidjan é *gürupu*, adaptado do francês *groupe* "grupo". Na língua já existe o termo *sângawili* (*sânga*, "moda" + *wili*, "propagar"), remetendo à idéia de que a moda deve ser imitada para se difundir, o que vai ao encontro da expressão do diulá de Abidjan, *gürupu*, que denota o resultado dessa limitação, um conjunto homogêneo, constituindo um grupo.

A seguir são apresentadas as unidades léxicas, subdivididas em: roupas íntimas, trajes sociais e trajes especiais.

A) FÀNIKORÒSIRI - (*fàni*, "roupa" + *korò*, "sob" + *siri*, "atar") - roupa íntima.

bilan - faixa de tecido usada como tapa-sexo por meninos e meninas.

Atualmente, seu uso está restrito ao meio rural.

bilanba - (*bilan* - "tapa-sexo" + *ba*, "deriv.aum") - pedaço de pano amarrado à cintura utilizado pelas mulheres como tapa-sexo e absorvente menstrual.

bilamininan - (*bila*, "tapa-sexo" + *mini*, "enrolar" + *nan*, "deriv.") - o mesmo que *bilanba*, pedaço de tecido maior cobrindo as partes genitais, atado à cintura.

fórokoni - (*fóroko*, "pacote" + *-nin*, "deriv. dim.") - camisa curta usada pelos homens sob o bubu.

kálison - designa tanto a cueca quanto a calcinha feminina; empréstimo do francês *caleçon*, "calção".

kíliti - calção masculino; empréstimo do francês *culotte*.

koròwolonfila - (*korò*, "faixa" + *wolonfila*, "sete") - pano que as mulheres usam como saiote ou anágua, mais curto que o pano usado externamente (*tágafe*), feito em tecido de tear tradicional, com sete faixas: seis de cor branca e uma azul.

koróbila - (*korò*, "sob" + *bila*, "colocar") - nome genérico da roupa íntima.

koròdon - (*korò*, "sob" + *don*, "por") - camisa sem mangas, tipo camiseta, usado por homens e mulheres.

mùsobakurusi - (*muso* "mulher" + *ba*, "deriv. aum." + *kurusi*, "calça feminina").

pénteli - pano usado sob o *tàgafe*, mais curto que este.

cákoto - calção tradicional, usado por homens, constituído de um pano largo que passa entre as pernas e é atado à cintura.

B) *EFANI* (*bə*, "sair" + *fàni*, "roupa") - traje social

báaro-ni-su - (*báaro*, "tia" + *ni-su*, "boa tarde") nome familiar dado a um traje muito amplo e requintado, que obriga a levantar, sem cessar, as mangas sobre os ombros.

bérimuso - túnica longa com um capuz; traje muito difundido nos países do Maghreb; empréstimo do árabe *burnous*.

déninfen - (*den*, "criança" + *nin*, "deriv.dim." + *fen*, "coisa") - roupa de criança.

dèreke - traje feminino ou masculino; vestido longo, tipo túnica, costurado nos ombros e nas laterais, normalmente sem recorte de mangas, conhecido sob o nome de *bubu*⁽¹¹⁾. Pode ser confeccionado em tecido liso ou estampado (*fàni*). Tratando-se de roupa masculina, corresponde também à camisa larga, de mangas curtas, tipo bata, que cobre os quadris.

dèrekeba - (*dèreke*, "bubu" + *-ba*, "deriv.aum.") designa *bubu* longo e amplo, traje característico dos Diulá e muçulmanos da África.

dèrekebasɔ̀nin - (*dèreke*, "bubu" + *-ba*, "deriv. aum." + *ɔ̀*, "bordar" + *nin*, "suf. de conj.") - *bubu* longo, bordado no decote e nas mangas; termo mais usado nos grandes centros.

dèrekebabonin - (*dèreke*, "bubu" + *-ba*, "deriv.aum." + *bon*, "bordar" + *nin*, "suf.de conj.>").

(11) Túnica longa, semelhante ao traje típico de mesmo nome usado por certos negros africanos - *Novo dicionário Aurélio*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, p.231.

dèrekebnin - (*dèreke*, "bubu" + *ben*, "ir bem" + *-nin*, "suf. de conj.") - roupa que cai bem, nem larga nem apertada.

dèrekeboloba - (*dèreke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *-ba*, "deriv.aum.") - bubu com mangas longas.

dèrekebolofitni - (*dèreke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *fitini*, "pequeno") - bubu com manga curta.

dèrekebolomuguba - (*dèreke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *mugu*, "quantidade de tecido" + *-ba*, "deriv.aum.") - bubu com manga bem larga, não recortada, que obriga quem o usa a arregaçá-la com frequência, para ter liberdade de movimentos.

dèrekebolosurun - (*dèreke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *surun*, "curto") - bubu de manga curta, normalmente, a bata masculina.

dèrekejan - (*dèreke*, "bubu" + *jan*, "longo") - designa o mesmo traje denominado *dèrekeba*. É o termo mais empregado por jovens da cidade grande, que revelam conhecimento mais superficial da língua.

dèrekekanba - (*dèreke*, "bubu" + *kan*, "pescoço" + *-ba*, "deriv. aum.") - bubu com decote bem aberto e profundo, usado pelos homens.

dèrekekanjurulaman - (*dèreke*, "bubu" + *kan*, "sobre" + *jurulaman*, "corda" + *la*, "posp." + *-man*, "deriv.trib.") - vestido feminino de alças.

dèrekekansgrin - (*dèreke*, "bubu" + *kan*, "pescoço" + *sg*, "bordar" + *-nin*, "suf.de conj.") - bubu com decote amplo, bordado. É um traje requintado, bordado à máquina, com fios de seda, num tom contrastante com a cor de fundo do tecido.

dèrekekolon - (*dèreke*, "bubu" + *kolon*, "velho") - bubu muito velho, andrajo.

dèrekekara - (*dèreke*, "bubu" + *kar*, "usado") - bubu usado.

dèrekekurunin - (*dèreke*, "bubu" + *kuru*, "enrolar" + *-nin*, "suf. de conj.") - blusa, parte superior do traje feminino, usada sob o pano atado à cintura, à maneira de uma saia.

dèrekekuruninyugu - (*dèreke*, "bubu" + *kuru*, "enrolar" + *-nin*, "suf. de conj." + *nyugu*, "prega") - blusa plissada abaixo da cintura. É usada com saia longa, costurada à moda européia.

dèrekesurunin - (*dèreke*, "bubu" + *surun*, "curto" + *-nin*, "deriv. dim.") - o mesmo que *dèrekekurunin*; são dois termos usados indistintamente.

dèrekesuruntagnin - (*dèreke*, "bubu" + *surun*, "curto" + *tege*, "cortar" + *-nin*, "suf. de conj.") - vestido feminino, recortado na altura da cintura, imitando modelos europeus.

dèrekecinin - (*dèreke*, "bubu" + *ci*, "fender" + *-nin*, "suf. de conj.") - bubu com fenda, abertura lateral.

fámuguba - (*fá*, "pai" + *muguba*, "calça bufante") - calça bufante usada pelos mais velhos.

gándura - bubu sem manga de origem marroquina

gbòlofani - (*gbòlo*, "pele" + *fàni*, "roupa") - roupa para o dia-a-dia, para os trabalhos domésticos.

jàmadonfani - (*jàma*, "multidão" + *don*, "usar, vestir" + *fàni*, "roupa") - roupa usada socialmente, roupa de sair.

káksiri - (*ká*, "no exterior" + *kan*, "sobre" + *siri*, "atar") - segundo pano que as mulheres atam à cintura, sobre o *tàgafe*, cobrindo os quadris.

kòmble - (< *complet*, francês) - conjunto feminino de três peças: *dèrekekurunin*, *káksiri*.

kárusi - calça masculina.

múguba - (*múgu*, "quantidade de tecido" + *-ba*, "deriv. aum.") - calça bufante usada pelos homens em conjunto com uma bata - *dèreke*.

mūsodereke - (*mūso*, "mulher" + *dèreke*, "bubu") - bubu feminino, de corte reto, tipo túnica.

ḍɔbu - (< *robe*, "vestido") - vestido de modelo europeu; empréstimo francês.

pípawo - bubu longo, sutana, usado sobre as calças.

sênfaran - (*sên*, "pé" + *faran*, "separar") calças, em malenkê.

simisi - (< *chemise*, francês - camisa de corte europeu; empréstimo do francês.

sṛti - (< *assorti*, "combinado"?) - conjunto de traje feminino completo, com lenço de cabeça no mesmo tecido; empréstimo do francês.

tàgafe - pano atado à cintura, como saia, que se estende até o tornozelo.

tájurumanin - (*tá*, "pegar" + *juru*, "corda" + *ma*, "deriv. atributivo" + *-nin*, "deriv. dim.") - correspondente a uma criação neológica para designar a *salopette*, "jardineira", calça, tipo macacão, com alça nos ombros.

táybasi - (< *taille*, "cintura" + *basse*, "baixa") - blusa franzida abaixo da cintura; empréstimo do francês.

táyfini - (< *taille*, "cintura" + *fine*, "fina") - blusa que se prolonga abaixo da cintura; empréstimo do francês..

ṭgjan - (*ṭg*, "quadris" + *jan*, "comprido") - bubu longo, sutana, usado sobre as calças curtas.

túbalaji - (*Touba*, "cidade do Mali + el hadj) - calça com a cintura semelhante às das calças européias. Corresponde a uma inovação do Senegal, introduzida pelos Murides.

ḍ̀dereke - (*ḍ̀*, "homem" + *dèreke*, "bubu") - bubu masculino.

ḍ̀manfen - (*ḍ̀*, "homem" + *-man*, "deriv. atrib." + *fen*, "coisa") - roupa masculina em geral.

zírɓu - calça curta usada sob o *togjan*. Camara Laye apresenta esse termo para designar a roupa do capador, constituída de calça justa e camisa longa e ampla, de cor marrom avermelhada (1978, p.38).

zípu - (< *jupe*, "saia") saia européia; empréstimo do francês.

C) TRAJES ESPECIAIS

bànján - calça longa de caçadores, bem justa, de cor marrom.

dònsodereke - (*dònsò*, "caçador" + *dèreke*, "camisa") - camisa de caçador com dois bolsos grandes, um na frente e outro atrás, para guardar as balas do fuzil.

dònsokurusi - (*dònsò*, "caçador" + *kúrusi*, "calça") - calça de caçador bem ajustada nas pernas.

fétimanfani - (*fèti*, "festa" + *-man*, "deriv.atrib." + *fàni*, "roupa") - traje de festa; termo usado por jovens ou locutores não nativos de diulá. Seu emprego nos grandes centros explica o empréstimo do francês *fête*, para compor o termo híbrido francês-diulá, equivalente a *sélimanfani*.

fíriafani - (*fíria*, "viúva" + *fàni*, "roupa") - pano azul celeste que as viúvas devem usar atado à cintura, durante seis meses. O traje completo inclui um véu azul, *brínkunna*, que deve cobrir a cabeça durante sete dias.

gúrupu - (< *groupe*, "grupo") - uniforme usado por grupos de pessoas em festas tradicionais, funerais, casamentos e batizados; empréstimo do francês.

kéndenfani - (*kéne*, "circuncidar" + *den*, "criança" + *fàni*, "roupa") - veste de criança, constituída de um pano cru, tinto de preto com motivos geométricos, que deve ser atado à cintura, pelas meninas. Os meninos devem usar um *bubu* de qualquer cor. Tanto o menino como a menina devem usar esse traje até a cicatrização total da cirurgia. Entre cinco e oito anos, as crianças são apresentadas para a circuncisão ou excisão, que é realizada em grupo, como todas as etapas da educação do indivíduo na África. No período em que permanecem juntos (até a cicatrização), recebem ensinamentos sobre os valores da sociedade *mandenka* e sobre os deveres do homem e da mulher. Supõe-se que o hábito da circuncisão seja muito antigo, remontando à idade do bronze e que se tenha tornado comum entre os árabes bem antes de Maomé. A circuncisão deve ter-se introduzido no mundo

hebraico por meio de Moisés, que trouxera esse hábito do Egito. Para os judeus, significa o renascimento para uma nova vida, pois repete a secção do cordão umbilical, e simboliza a aliança de Deus com seu povo. Realiza-se alguns dias após o nascimento da criança, numa cerimônia individual. Na medida em que distingue um povo, torna-se símbolo de uma comunidade. Para os africanos, além de ser uma marca identificadora, significa a introdução do indivíduo na vida "adulta", como homem e mulher, livres do elemento físico que não os distinguiu.

kɔ̀madereke - (*kɔ̀nɔ̀*, "ventre" + *-ma*, "deriv.atrib." + *dèreke*, "bubu") - bubu de mulher grávida, mais largo do que o habitual.

k̀rɛ̀dugafani - (*k̀rɛ̀* + *duga*, "bufão" + *f̀ani*, "roupa") - traje dos comediantes sagrados, *k̀rɛ̀duga*, que percorrem o país, no Mali, zombando das pessoas, como tarefa que devem cumprir dentro do quadro de iniciação chamado *k̀rɛ̀*. Essa indumentária consiste numa calça, com uma perna longa e outra curta, de cores diferentes e uma camisa vermelha, usada do avesso. Completa o traje um boné multicolorido.

s̀ngawili - (*s̀nga*, "moda" + *wili*, "propagar") - corresponde ao uniforme usado para uma festa. É hábito dos africanos, em geral, confeccionar, para festas típicas ou funerais, trajes com tecidos da mesma padronagem e cor. As mulheres usam o conjunto tradicional, constituído de blusa e saia de pano amarrado à cintura; os homens usam uma calça de modelo europeu e uma camisa do mesmo pano usado pelas mulheres. O uso desse termo está restringindo-se a falantes nativos de Kong. Na cidade grande, o empréstimo do francês, *g̀rɛ̀rupu*, é de uso geral.

s̀limanfani - (*s̀li*, "festa", "prece" + *-man* "deriv.atrib." + *f̀ani*, "roupa") - vestimenta mais rica, usada em ocasiões especiais, como festas profanas ou reuniões religiosas na mesquita.

s̀g̀idereke - (*s̀gi*, "consagrar" + *dèreke*, "camisa") - camisa com poderes mágicos de proteção, garantidos pelos amuletos, feitos de trechos do Alcorão

cobertos de pele de animal e pedaços de papel com sinais cabalísticos. Até o século XVI, em todo o mundo mandenka comemorava-se o aniversário dos sessenta anos dos homens com uma cerimônia chamada *sigi*. Nessa ocasião, os homenageados deveriam estar bem barbeados e vestiam uma túnica especial, bordada de amuletos - *sigidereke* - e cobriam-se com um chapéu de duas abas - *bàmada* - que ainda é usado pelos velhos mandenka. Essa camisa continua a ser fabricada no Mali, recebendo encomendas de toda a África, apesar de seu preço elevado.

strakelen - (*stra*, "caminho" + *kelen*, "um") designa a camisa feita de faixas de tecido de tear tradicional, da cor do fio natural, com uma faixa preta no meio. Tem o poder mágico de proteger seu portador da inveja.

sòfafani - (*sòfa*, "guerreiro" + *fàni*, "roupa") - traje de guerreiro, constituída de uma calça justa, longa ou curta e uma camisa amarrada com um cinto. Os guerreiros de Ségou, no Mali, nos séculos XVIII e XIX, carregavam sempre três sacos, um para comida, outro para água e um terceiro para as balas do fuzil.



4.4. Ponto de Vista do 'Acessório'

Sob esta rubrica foram incluídos os termos que designam elementos que podem ser utilizados como complemento ou adorno da indumentária, confeccionados em tecido, visto que *fàni* não inclui objetos feitos de outra matéria-prima, como brincos, pulseiras, colares, calçados, etc.

bàmada - (*bà*, "crocodilo" + *da*, "boca") - chapéu especial dos guerreiros de Ségou, com duas pontas laterais, ornamentado de amuletos.

bànfu(gu)la - (*bàn*, "ráfia" + *fu(gu)la*, "chapéu") - designa especificamente o chapéu de palha, mas pode ser usado para denominar qualquer tipo de chapéu.

birinkunna - (*biri*, "cobrir" + *n*, "eu" + *kun*, "cabeça" + *-na*, "posp.") - véu que enquadra o rosto, usado por certas mulheres muçulmanas. Seu uso é obrigatório para as viúvas, durante sete dias.

disa - echarpe com franja, usada por homens e mulheres como adorno.

jàla - cordão que se amarra à cintura, como um cinto.

jàlamugu - (*jàla*, "cordão" + *mugu*, "quantidade de tecido") - turbante em tecido tradicional ou em tecido europeu, usado pelos homens.

fàranfila - (*fàran*, "rasgar" + *fila*, "dois") - espécie de boné frígio, com duas abas, usado por não circuncisados e por velhos.

fù(gu)la - chapéu em geral, feito com qualquer material.

kàrawati - (< *cravate*, "gravata") - empréstimo do francês.

kóngoronbanfula - (*kóngoron*, "mata" + *ban*, "ráfia" + *fula*, "chapéu") - chapéu de caçador, feito de tecido, com chifre de cervos e espelhos, para enganar a caça.

kànnajala - (*kànn*, "cabeça" + *-na*, "posp." + *jala*, "cordão") - lenço usado na cabeça pelas mulheres, feito normalmente do mesmo tecido da roupa, termo usado em Odienné.

kàrusijala - (*kàrusi*, "calça" + *jala*, "cordão") - cinto para calças masculinas, feito de couro.

lánkanna - (*lân*, "colocar" + *kan*, "pescoço" + *-na*, "posp.") - echarpe feita de tecido tradicional, usada por homens e mulheres.

mùsɔ - lenço que as mulheres usam para cobrir e enfeitar a cabeça, o mesmo que *kànnajala*.

sápo - (< *chapeau*, "chapéu") chapéu; empréstimo do francês.

séntiri - (< *ceinture*, "cinto") cinto de modelo europeu; empréstimo do francês.

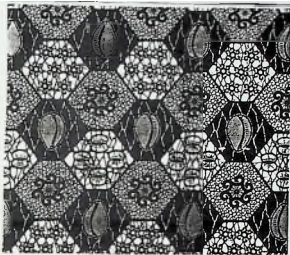
síntalan - (*sín*, "seio" + *ta*, "prender" + *-lan*, "deriv.") - faixa de tecido amarrada sobre os seios, usada por dançarinas em algumas danças típicas.

swámusɔ - (*swa*, < *soie*, "seda" + *mùsɔ*, "lenço") - designa o lenço de seda, de fabricação não africana; termo híbrido francês-diulá.

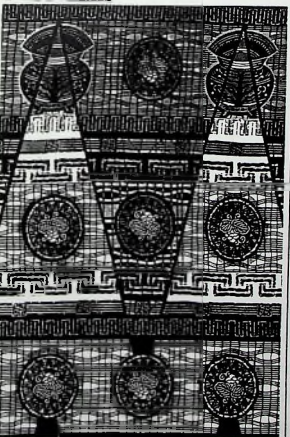
t̀̀ndugugbɛ - (*t̀̀n*, "nuca" + *dugu*, "fechar" + *gb*, "branco") - chapéu pequeno, redondo e branco, espécie de solidéu, usada pelos muçulmanos.

císirijala - (*cí*, "cintura" + *siri*, "atar" + *jala*, "cordão") - faixa de tecido usada na cintura como cinto.

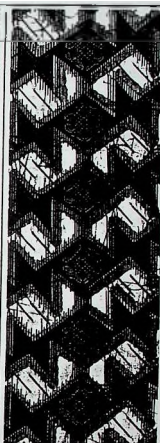
cikɔɔbafugula - (*cí*, "homem" + *kɔɔ*, "velho" + *-ba*, "deriv.aum." + *fugula*, "chapéu") - chapéu de tecido, com duas pontas, usado pelos velhos.



▲ NID D'ABEILLE



▲ MEDAILLE D'OR ROGER MILLA



▲ ESPOIR



▲ ROSE DES SABLES



▲ LE JOUR SE LEVE

4.5. Ponto de Vista da Comercialização

Parece desnecessário lembrar que todo produto fabricado, como o vestuário, vise a ser comercializado. Tecido, traje, acessório, tudo se destina ao consumo. Aliás, é esse o objetivo ou ponto de vista da moda - transformar-se em bem comercializável. No entanto, o que me levou a incluir a comercialização como um ponto de vista organizador do campo léxico-semântico do vestuário foi a peculiaridade observada no contexto africano: *fani*, "pano", recebe um nome ao ser colocado no mercado, além do rótulo que o caracteriza com *Fancy* ou *Wax* (nomes genéricos que indicam a qualidade do tecido). Com o novo nome, o estampado é individualizado, o tecido ganha existência própria pela palavra, que o identifica e transforma em força geradora de desejos.

O pano africano nomeado participa do comércio como qualquer outro produto, que é adquirido depois de uma conversa, mais ou menos longa, em que comprador e vendedor entram em acordo sobre o preço a ser pago. Essa característica do mercado africano - a discussão do preço, a "pechincha" - personaliza a compra, humaniza a relação comercial, tão importante para a vida africana, não só com fonte geradora de recursos materiais, mas também como atividade que permite e reforça o contato entre as pessoas.

A mulher se destaca como consumidora e responsável pela comercialização dos tecidos. Sabe-se que, desde a época pré-colonial, as mulheres da África Ocidental são comercialmente ativas inicialmente, dedicavam-se ao comércio de produtos agrícolas; com a colonização e a monetarização das relações econômicas, as mulheres migraram para os centros urbanos e passaram a comercializar produtos importados, entre eles o tecido (CORDONNIER, 1982, p.185). Na Costa do Marfim, as mulheres dividem a comercialização do tecido com os libaneses, mas são elas que promovem as vendas, ao criar nomes para os tecidos,

refletindo imaginação, sensibilidade e atenção à situação política, econômica e social do país⁽¹²⁾.

Percebendo a força do apelo publicitário do nome do tecido, as usinas já colocam no mercado produtos "batizados", como comprova o catálogo da Uniwax de 1991 (cf. foto da página anterior), em que há tecidos para todas as idades e gostos, identificados por um nome. Alguns deles descrevem a padronagem como "Ninho de Abelhas", "Mesquita", "Escorpião", "Tênis", etc; outros homenageiam acontecimentos ou pessoas, como "Muro de Berlim", "Medalha do Ouro Roger Milla"; outros ainda interpretam motivos e propagam idéias, como "Salvemos nossas lagoas", "O dia se levanta", "Reflorestamento", "Vida sem fim", "Rosa das areias", "Terceira idade". Mas esses nomes não são muito atrativos, não têm calor humano, por isso as vendedoras rebatizam os panos, com nomes cheios de poesia e verdade, que tocam profundamente a mulher africana, dividida entre a tradição e a modernidade, em conflito com a poligamia e a monogamia (Touré, 1985, p.127). Sem dispor dos recursos da mídia, a publicidade boca a boca feita pelas mulheres é eficiente, responsabilizando-se pelo sucesso ou fracasso de um padrão de tecido.

Como o objetivo publicitário é atingir o maior número de pessoas, os tecidos recebem nomes franceses, para não provocar divergências entre as etnias que convivem em Abidjan. Os nomes em diulá descrevem, na maior parte dos casos, a estampa do tecido. Os nomes em francês são, na maioria, enunciados em francês padrão local, raramente em francês popular. Embora esse léxico não constitua o objetivo desse trabalho - centrado no diulá - julgo importante mencionar algumas dessas denominações em francês, porque o fato de uma língua estrangeira (oficial do país) sobrepor-se às línguas locais revela não só a forma como o elemento externo se insinua e se impõe à cultura local, como veículo do novo, mas também

(12) São famosas as vendedoras de tecidos de Lomé (Capital do Togo). Instaladas no "Grand Marché", as prósperas atacadistas monopolizam o comércio têxtil naquele país.

reflete o grau de assimilação da cultura estrangeira. As denominações que se seguem retratam com malícia e ironia a atualidade social:

Je cours plus vite que ma rivale - "corro mais rápido que minha rival" - nesse tecido há o desenho de três cavalos que correm paralelamente. É evidente a referência à relação triangular: um homem entre duas mulheres, sendo que uma delas se considera a preferida.

Ton pied, mon pied - "Teu pé, meu pé" - nesse tecido há o desenho de pés. Simboliza a fidelidade, mas expressa também o ciúme da mulher, que deseja acompanhar todos os passos do marido.

Zié voïeru, bouche parte pas - "Os olhos vêem, a boca não fala" - é um enunciado em francês popular. Nesse pano o motivo estampado são os olhos. É clara a alusão ao ciúme.

Mon mari capable - "Meu marido capaz" - é um elogio ao marido e uma insinuação para que ele compre o tecido para sua mulher.

Apesar de em alguns casos haver um elemento da estampa do tecido que desencadeia o processo de dominação, como o pano "teu pé, meu pé", em que há desenho de pés, a motivação do nome do tecido industrializado é bastante fluida. Nomeia-se um significado, que passa a suscitar desejos, mas não é só o pano que se deseja, o sentido que o nome veicula também é desejado. O nome criado torna-se signo, pois embora seu significado esteja separado do significante, ambos se associam de forma natural, constituindo o signo de moda⁽¹³⁾. No léxico da comercialização do tecido, observa-se grande mobilidade, pois os nomes têm a duração da moda, que é mais sensível pela variação da padronagem dos tecidos do que pela alteração de formas e modelos de trajes.

(13) O procedimento de trazer um dado da realidade para fazê-lo significar moda é comum nas sociedades européias. Segundo Barthes, a moda descrita utiliza-se desse recurso, num enunciado como "os estampados triunfam nas corridas", em que "estampados" passa a significar "corrida" e, em última instância, Moda (1979, pp. 34-35).

As unidades léxicas que se apresentam a seguir designam os nomes de tecidos industrializados que circulavam - e estavam na moda, portanto - por ocasião da pesquisa (1985-1986).

dísiki - pano em que há o desenho de discos; empréstimo do francês *disque*.

filriba - (*filri* < *fleur*, "flor" + *-ba*, "deriv. aum.") - pano com desenho de flores de hibiscos; nome de formação híbrida: francês-diulá.

gênito - (*gèni* < *jeune*, "jovem" + *-to*, "deriv.") - pano com desenho de bolas. É um termo do francês marfinense que designa o jovem elegante e simpático que namora uma jovem, normalmente mantida por um homem mais velho e rico (*gòroto*). Trata-se de um composto híbrido, francês e sufixo de origem africana, sem referência a uma língua africana em especial.

gòroto - (*gòro* < *gros*, "grande" + *-to*, "deriv.") - tecido de qualidade superior, em geral. No vocabulário geral da língua, designa um homem rico que sustenta uma jovem, e o burguês, em geral. Da mesma forma que *gênito*, é um composto híbrido, francês e sufixo de origem africana, *-to*, que tem se mostrado muito produtivo na formação de termos em francês popular de Abidjan.

jéǵɛ - peixe, pano com desenho de peixes, também conhecido como "poisson à la braise" - "peixe na brasa".

jòkunkolo - (*jòkun*, "fetiche" + *kolo*, "cabeça") - pano com desenhos de cabeças de fetiche.

jùrukise - (*jùru*, "corda" + *kis*, "grão") - pano com desenho de cordas.

konjdonje - galinha de Angola; pano com desenho de galinhas de Angola. É um empréstimo de outra língua africana não identificada, em diulá essa ave recebe o nome de *kàmi*.

lòlofani - (*lòlo*, "estrela" + *fàni*, "pano") - pano com desenho de estrelas.

m̄siba nya den - (*misiba*, "vaca" + *nya*, "olho" + *den*, "criança") - pano com desenho de olhos dentro de círculos.

m̄n̄s̄r̄juru - (*m̄n̄s̄r̄* < *montre*, "relógio" + *juru*, "corda") pano com desenho de relógios de pulso; nome de formação híbrida, francês-diulá.

ósoburunin - (*óso*, "batata doce" + *buru*, "folha" + *-nin*, "deriv.dim.") - pano com desenho de folhas de batata.

sinamuso nya den - (*sinamuso*, "rival" + *nya*, "olho" + *den*, "criança") - pano com desenho de olhos. É conhecido também sob a denominação em francês - "L'oeil de ma rivale".

sòku - (*sò*, "cavalo" + *ku*, "rabo") - pano com desenho de rabos de cavalo.

virinvir̄nba - (*virinvir̄n*, "borboleta" + *-ba*, "deriv.aum.") - pano com desenho de borboletas grandes.

tàgafe sába - três panos, contendo seis jardas; denominação utilizada como unidade de medida.

4.6. Ponto de Vista da Expressão Lingüística

Para estabelecer os pontos de vista anteriormente apresentados, recorreu-se a decisões de ordem semântica, baseada na análise do conteúdo do documento dos lexemas, compreendido, segundo Hjelmslev, como o universo das noções através das quais uma sociedade organiza sua visão de mundo, subdividindo e sistematizando suas próprias experiências. Nesta abordagem, pretendo examinar a contrapartida do conteúdo, sua expressão na língua, através do estudo da organização lingüística do léxico vestimentar em diulá.

A estruturação lingüística dos termos do léxico vestimentar evidencia a grande rentabilidade dos processos de derivação e composição. Os lexemas

marcados por este ponto de vista são aqueles que revelam em sua formação a presença de, pelo menos, um desses processos. O quadro recapitulativo a ser apresentado no final deste capítulo apontará os termos caracterizados por esses procedimentos morfológicos.

A análise que se segue, precedida por uma breve introdução sintática, visa a demonstrar os procedimentos e critérios que o diulá utiliza para a criação léxica, identificados no léxico do vestuário. Este estudo fundamenta-se nos trabalhos de Houis (1977, 1981) e de Creissels (1978, 1982, 1985-1986).

4.6.1. Introdução Gramatical

O diulá apresenta dois tipos de enunciados: nominais e verbais. São os morfemas predicativos elementos que marcam os contituíntes sintáticos - que vão distinguir o enunciado nominal do enunciado verbal.

Os enunciados verbais caracterizam-se pela presença de um verbo - constituinte formado por um lexema verbal e um predicativo verbal, em função de predicado. Ex:

à má dèreke sà.

ele - pred. verbal - bubu - comprar

"Ele não comprou um bubu".

Os enunciados nominais apresentam um predicativo nominal que representa o mesmo papel do verbo, sem as características morfológicas deste. Ex:

dánfani lò.

pano artesanal- predicativo nominal

"É um pano artesanal".

Depreende-se desses dois tipos de enunciados em certo número de constituintes sintáticos, divididos em duas grandes classes: os nominais e os verbais.

O constituinte sintático apresenta-se sob a forma de um lexema acompanhado ou não de derivativos, seguidos de um morfema. O contituente sintático (CS) resulta de uma escolha lexical e gramatical.

O lexema é uma unidade de primeira articulação, indivisível em unidades menores da mesma articulação.

$$\text{CS} = \text{lexema (+ derivativo)} + \text{morfema}$$

base

A base se define como elemento a que se associam os morfemas. A base pode ser:

- *simples*: um só lexema;
- *composta*: mais de um lexema;
- *derivada*: um lexema e um derivativo;
- *complexa*: associa uma base composta a uma base derivada.

Os nomes

Em diulá, os nomes contiuem-se de uma base e de um nominante, que pode ser um demonstrativo, um possessivo, um indefinido ou um sufixo considerado como a expressão da modalidade nominal "definido". Ex:

kîrusi + ^h(tom alto) = *kîrusí*, "a calça"

Foram recenseados lexemas nominais de:

A - Base simples

Exemplos:

fàni - "pano, roupa"*dèreke* - "bubu, camisa"**B - Base Composta**

a) com dois lexemas - apresentando uma relação completiva ou qualificativa:

- *Relação Completiva* - o completante é seguido do completado (CA-CO).

Exemplos:

LV+LN - *láfani* - "Coberta"*lá* - deitar; *fàni* - pano

LN - Lexema nominal

LV - Lexema verbal

LN+LN - *fànisen* - "faixa de tecido"*fàni* - "pano"; *sèn* - pé

- *Relação Qualitativa* - O qualificante sucede o qualificado. O composto apresenta uma estrutura de determinação que semanticamente está ligada à noção de qualificação.

Exemplos:

LA - Lexema Adjetival

LN+LA - *dèrekekolon* - "bubu velho"*dèreke* - "bubu"; *kolon* - "velho"

b) Com três lexemas - apresentando:

- *Relação completiva*

LN+LV+LN - *csirijala* - "cinto"

á, "cintura" + *siri*, "amarrar", "atar" + *jala*, "cordão"

- *Relação completiva e qualiativa*

LN+LN+LA - *dèrekebolosurun* - "bubu de manga curta"

dèreke, "bubu" + *bolo*, "braço, manga" + *surun*, "curto"

c) Com dois lexemas e um morfema (que não é derivativo, pois só aparece em posposição):

LN + Morf. + LN - *tàbalikanfani* - "toalha de mesa"

tàbali, "mesa" + *kan*, "sobre" + *fani*, "pano"

LN + Morf. + LV - *kòkansiri* - "segundo pano que as mulheres atam à cintura.

kò, "atrás, dorso" + *kàn*, "sobre" + *siri*, "atar, amarrar"

C - Base Derivada

LN + Derivativo - Exemplos:

dèrekeba - "bubu longo"

dèreke, "bubu" + *ba*, derivativo aumentativo

fórokonin, "pequeno bubu, camisa usada sob qualquer traje"

fóroko, "pacote, embalagem" + *-nin*, derivativo diminutivo

Os lexemas nominais do léxico do vestuário apresentam os seguintes derivativos:

- *nin* - derivativo diminutivo;
- *ba* - derivativo aumentativo;
- *man* - derivativo atributivo, que tem a qualidade de ser;
- *ma* - derivativo atributivo, que é provido de.

D - Base Complexa

LN+Ld - *dèrekekanba* - "bubu com decote amplo"

[Ld - lexema com derivativo]

dèreke, "bubu" + *kân*, "pescoço, decote" + *-ba*, derivativo aumentativo

LN+LN+Ld - *dèrekekans g nin* - "bubu bordado no decote"

dèreke, "bubu" + *kân*, "pescoço, decote" + *sg nin*, "bordado"

Ld+LN - ~~*kon*~~*madereke* - "bubu de mulher grávida"

kon, "ventre" + *-ma*, "derivativo atributivo"; *dèreke*, "bubu"

O levantamento da frequência dos diferentes tipos de base (cf. quadro de pontos de vista) revela a seguinte distribuição:

Bases Simples : 51

Bases Derivadas : 7

Bases Compostas : 64

Bases Complexas : 28

Os lexemas que participam mais freqüentemente dessas transformações são *fàni* "pano, roupa" e *dèreke*, "bubu, camisa", com seguinte distribuição:

	bases compostas	bases derivadas	bases complexas
<i>fàni</i>	18	-	-
<i>dèreke</i>	10	1	13

O fato de que apenas um terço do léxico se apresente sob a forma de base lexemática, isto é, base simples, mostra que a criação lexical, no campo do vestuário em diulá, se faz no nível sintagmático, pela utilização dos processos de composição e derivação oferecidos pela língua, confirmando a característica do signo vestimentar que, segundo Barthes, é uma unidade composta, em que se reconhece um suporte de significação e uma variante propriamente dita (1975, p.72). A unidade significante desse signo foi definida por Barthes, como uma *matriz significante*, constituída de "um objeto visado pela significação, um suporte da significação e um terceiro elemento propriamente *variante*" (1979, p.60).

O suporte contém o elemento estável que recebe a significação e a variante é o elemento móvel que individualiza e caracteriza o signo, dando-lhe significado, portanto. Exemplificando com um termo do léxico em diulá, tem-se:

- a - um elemento que recebe significação - *dèreke*, "bubu";
- b - elemento que lhe dá o suporte - *kân*, "decote";
- c - uma variante - *ogmin* - "bordado"

Embora a matriz significante constitua um sintagma que pode ser decomposto em unidades menores, ela é percebida como uma só unidade de significação, pois remete a um referente distinto. Os termos que recebem a significação designam peças básicas do vestuário: *dèreke*, "bubu", *fàni*, "tecido, roupa", *kàrusi*, "calças", etc. As variantes identificam os modelos, por meio de alterações em certas partes dos trajes (os suportes) e são responsáveis pela criação da moda. Esse aspecto demonstra a economia do sistema da moda, pois basta

acrescentar um modificador para que se instaure um novo significado, como em *dèrekeba*, "bubu longo", onde o deriv.aum. - *ba* se associa ao significante, suporte da significação, *dèreke*, "bubu", sem provocar uma desestruturação de seu sentido básico: traje tipo túnica que se apoia nos ombros.

4.6.2. Análise das Variantes

As variantes correspondem à descrição de alguns elementos do vestuário, responsáveis pela identificação de detalhes que individualizam o traje. Através das variantes, a representação lingüística da indumentária busca aproximar-se da realidade designada.

Em diulá, é a natureza da relação estabelecida entre a base (o elemento que recebe a variação) e a variante que determinará a posição dos termos na matriz, significante. Assim sendo, na relação qualitativa, as variantes (QE) seguem-se à base qualificada (QA) - (QA+QE); na relação completiva, os termos completantes (CE) antecedem o completado (CA) - (CE+CA). A nova base - matriz significante - seja composta, derivada ou complexa, constitui um único lexema, com um esquema tonal reorganizado, em função de uma regra de compacidade tonal que determina que o primeiro elemento do composto conserve seu tom original e que os demais assumam um tom alto, como no exemplo:

dèreke, "bubu", + *sūrun*, "curto" + *-nin* "deriv.dim." = *dèrekesurunin*

Entretanto, conforme o critério adotado para a transcrição tonal, a alteração do tom final da palavra não será notada, visto que se assinala apenas o tom inicial.

A - Variantes de Qualificação

As variantes de natureza qualificativa (pospostas à base) especificam, fundamentalmente, as medidas do traje: seu comprimento, sua largura, seu volume. Embora o traje africano seja essencialmente longo, há uma variante que destaca esse aspecto do vestuário, o sufixo *-ba*, um derivativo aumentativo, sem perder, no entanto, a noção de acréscimo em todas as dimensões. Desta forma, *dèrekeba* (*dèreke*, "bubu" + *-ba*, "deriv.aument.") é um bubu longo, largo e amplo, ao mesmo tempo. *Dèreke*, "bubu", é um traje que "cai", tendo como único apoio, os ombros, o *dèrekeba* enfatiza esse sentido descendente e distingue-se como um traje tipicamente masculino; pela marca *-ba* opõe-se a *dèreke*, termo neutro, sem marcas, que remete a um bubu não longo, não amplo, masculino ou feminino. O sentido de *dèrekeba* não nasce de uma simples derivação, mas do que é notado, opondo-se ao não marcado, *dèreke*.

A variante de comprimento oposta a *-ba* "deriv.aument.", é o adjetivo *sùrum*, "curto" ou particípio verbal *kurunin* (*kurun*, "enrolar" + *-nin* "suf.de conj.") que, associados a *dèreke* designam a blusa do traje feminino, percebida como um bubu enrolado ou curto, e não um bubu curto, masculino ou feminino. *Dèrekekurunin* (ou *dèrekesurunin*) é a blusa usada sob o *tàgafe*, "pano amarrado como saia". Se a roupa masculina tipicamente diulá apóia-se nos ombros, o traje feminino tem um outro ponto de sustentação, os quadris, onde se enrola o *tàgafe*, pano que vai - obrigatoriamente - até o tornozelo. Há, portanto, no traje feminino duas forças descendentes, originadas nos ombros (*dèrekekurunin*) e nos quadris (*tàgafe*).

A variante de comprimento também pode associar-se a partes do vestuário, como a *bólo*, "manga" e a *kán*, "decote" - *bóloba* (*bolo*, "manga" + *-ba*, "deriv.aument.") "manga longa"; *kánba* (*kán*, "decote" + *-ba*, "deriv.aum.") "decote

longo, profundo". *Bólóba* opõe-se a *bólosurun*, "manga curta", (*bólo*, "manga" + *surun*, "curto"), *kánga* não conhece par opositivo marcado.

Para referir-se à largura da roupa, o *diulá* utiliza-se do mesmo derivativo *-ba*, precedido do substantivo *múgu*, "em quantidade", para indicar a qualidade do que é bem amplo, bem folgado, e o adjetivo *fitini*, "pequeno", para indicar o termo oposto - apertado, justo. Essas variantes de largura indicam o ajustamento do traje, o grau de proximidade e adesão da roupa ao corpo. As variantes de largura associam-se de forma distinta ao traje do homem e da mulher.

A variante que indica o "largo, folgado" adapta-se melhor aos trajes masculinos, que possuem também maior volume de tecido, como por exemplo, o *dèrekebolomuguba*, "bubu com manga bem larga", (*dèreke*, "bubu" + *bólo*, "manga" + *múgu*, "em quantidade" + *-ba*, "deriv.aument."). Para a mulher convém melhor o ajustamento, o *dèrekebolofitini*, "bubu de manga justa", (*dèreke* - "bubu" + *bolo*, "manga" + *fitini*, "pequeno". A amplitude da roupa masculina é encontrada em todas as partes do trajes: no *dèrekeba*, "bubu longo", refere-se à largura de toda a roupa; no *dèrekebolomuguba*, "bubu de manga larga", localiza-se na manga do bubu; em *mùguba*, "calça bufante", na largura da calça. Para a mulher, convém melhor o ajustamento, o *dèrekebolofitini*, "bubu de manga justa" (*dèreke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *fitini*, "pequeno").

A proximidade do vestuário ao corpo é notada principalmente no *tàgafe*, "pano amarrado como saia", sobre o qual se enrola um outro pano que cobre e modela apenas os quadris, *òkarsiri*: esses trajes não admitem variantes de largura, são sempre justos. No traje feminino, a amplitude só é admitida para as mangas, que apresentam duas variantes: *bólofununin*, "manga bufante", (*bólo*, "manga" + *funu*, "inchar" + *-nin*, "suf.de conj.") e *bóloy g r nin*, "manga franzida" (*bólo*, "manga" + *yeg*, "separar" + *-nin*, "suf.de conj."). A possibilidade de expansão só ocorre, no traje feminino, na parte superior, no detalhe da manga.

Sob um outro ângulo de análise, essas duas variantes largo/apertado parecem corresponder a duas éticas vestimentares: a masculina, baseada na importância do volume, supondo uma ética da personalidade e da autoridade, e a feminina, baseada na ética do erotismo, segundo a interpretação de Flügel (*Psychology of Clothes*, citado por Barthes, 1979, p.128).

Também para indicar a medida, mais exatamente o volume de tecido, a variante *múgu*, "em quantidade", associa-se a termos que designem nomes de tecidos para significar que esse se encontra em quantidade e no estado não-confeccionado, como em *bàgimugu*, "tecido leve, em quantidade" (*bàgi*, "tecido leve" + *mugu*, "em quantidade"), *fànimugu*, "tecido em quantidade, não confeccionado", (*fàni*, "tecido" + *mugu*, "em quantidade") e *jàlamugu*, "turbante", (*jàla*, "cordão" + *mugu*, "em quantidade").

Um aspecto que chama atenção no traje africano é a sua inteireza ou continuidade, dando a impressão de não serem costurados, pois envolvem e adaptam-se ao corpo de forma natural. Esse caráter "unitário" é mais sensível no traje masculino, no *dèrekeba*, que desce dos ombros até os pés numa só peça. O traje feminino, na medida em que está associado a um certo erotismo, apresenta interrupções, na cintura e quadris, marcados pelo *tàgafe*, "segundo pano amarrado na cintura", e pelo *kàkasisiri*, "pano que vai da cintura ao tornozelo, envolvendo os quadris e as pernas". A descontinuidade só é perceptível pelo recorte, nunca pela ausência de tecido revelando a nudez de alguma outra parte do corpo que não sejam os braços ou o colo.

Se no traje masculino, *dèrekeba*, "bubu longo", o caráter "íntegro" associa-se à conotação de autoridade religiosa do traje dos marabus, seus usuários constantes, no traje feminino da parte inferior do corpo, o "sem costura" tem uma dupla implicação: abertura, associada ao erotismo, pois não é costurado, nem fechado por meio de botão ou zíper, e fechamento, por envolver o corpo,

amarrando-se naturalmente. É essa forma de fechamento, por meio de *siri*, "atar", que constitui a variante de fixação do vestuário tradicional, notada em *k karširi*, "segundo pano atado à cintura" (*k*, "no exterior" + *kan*, "sobre" + *siri*, "atar"), *fānik r siri*, "roupa íntima" (*fāni*, "roupa" + *kor*, "sob" + *siri*, "atar"), *āširijala*, "cordão usado como cinto" (*ā*, "cintura" + *siri*, "atar" + *jala*, "cordão")

O *mūsodereke*, "bubu feminino", que se aproxima do modelo europeu de vestido, apresenta outras variantes de abertura, como o *dèrekecinin*, "bubu com fenda" (*dèreke*, "bubu" + *ci*, "fender" + -*nin*, "suf.de conj.") e de recorte, como o *dèrekesuruntēginin*, "vestido recortado na cintura" (*dèreke*, "bubu" + *surun*, "curto" + *uḡr*, "cortar" + -*nin*, "suf.de conj.>").

Para Barthes, o sentido plástico da roupa depende mais da continuidade (ou descontinuidade) de seus elementos que de sua forma: "... o vestuário reflete, ao seu modo profano, o velho sonho místico do 'sem costura': uma vez que ele envolve o corpo, o milagre não seria precisamente de o corpo poder nele entrar sem que o vestuário deixe em seguida vestígio desta passagem?" (1979, pp. 129-130). Aceitando essa interpretação, pode-se afirmar que o traje africano tradicional estaria mais próximo da "roupa" idealizada, sem costura (aparente) e perfeitamente adaptada ao corpo, próxima e distante o suficiente para modelar o corpo e dar-lhe liberdade e conforto. Essa percepção do vestuário, como um todo não confeccionado, é recuperada por *fāni*, pano e roupa ao mesmo tempo, visto que ambos se confundem por significar a essência do vestuário, o tecido. É pela adoção de recortes e aberturas que o vestuário africano vai se aproximando do modelo europeu, como se pode observar no *dèrekecinin*, "bubu com fenda" e *dèrekesuruntēginin*, "bubu com recorte".

B - Variantes de Complementação

Na relação completiva, as variantes antepõem-se ao elemento que está sendo modificado e têm, principalmente, uma função identificadora do traje, como se pode observar em:

búrifani - "pano para cobrir-se" (*búri*, "cobrir" + *fâni*, "pano")

lâfani - "pano para deitar, para cobrir a esteira ou cama" (*lâ*, "deitar" + *fâni*, "pano")

tâbalikanfani - "toalha de mesa" (*tâbali* < *table*, "mesa" + *kan*, "sobre" + *fâni*, "pano")

sêlimanfani - "traje de festa, de prece" (*sêli*, "festa, prece" + *-man*, "deriv." + *fâni*, "pano")

fíriafani - "roupa de viúva" (*fíria*, "viúva" + *fâni*, "roupa") etc.

Em todas essas matrizes significantes o elemento que recebe a significação é *fâni*, "roupa ou pano", é precedido pelas variantes que indicam a finalidade da roupa ou o usuário do traje.

Os termos que designam acessórios do vestuário também apresentam matrizes com variantes antepostas, identificando o material, a finalidade ou o usuário do acessório, como:

swámusɔɔ - "lenço de seda" (*swa* < *soie*, "seda" + *múɔɔ*, "lenço")

kárusijala - "cordão para calças" (*kárusi*, "calças" + *jala*, "cordão")

c̣ékɔɔɔba fugula - "chapéu de duas pontas, usado pelos velhos" (*c̣*, "homem" + *ɔɔɔ*, "velho" + *-ba*, "deriv. aum." + *fugula*, "chapéu").

4.6.3. Motivação do signo vestimentar

A análise das matrizes significantes e, mais especialmente, das variantes, mostra que o signo vestimentar em diulá é imotivado na origem e motivado nas variações. Dito de outra forma, as bases simples (que designam os trajes fundamentais) são signos arbitrários que se tornam motivados quando recebem as variantes, que estabelecem uma relação natural entre o significante e o significado, como, por exemplo, *jàmadonfani*, "traje social", (*jàma*, "multidão" + *don*, "vestir" + *fàni*, "roupa"). *Fàni*, "roupa", suporte de significação, é um signo arbitrário, imotivado, que ao ser modificado por *jàma*, "multidão", e *don*, "vestir", transforma-se num signo motivado, pois remete a um elemento da realidade - vestir para estar com a multidão - estabelecendo uma relação analógica, *jàmadonfani*, "roupa para ser usada em situações de convívio social".

A motivação resultante do uso analógico de um termo também pode ser observada no nível dos suportes de significação, como em *bolo*, "braço" e "manga", em *dèrekebolosunun*, "bubu de manga curta", e *kán*, "pescoço" e "decote", em *dèrekekans g nin*, "bubu com decote bordado".

Pela análise das variantes pode-se observar com o mundo africano, a práxis, penetra no sentido dos trajes, indicando os valores culturais por meio das variantes, que informam:

- dados sociais e técnicos da construção do vestuário:

dèrekebasgnin - "bubu longo bordado"

variantes:

- *ba*, "longo", a amplidão do traje;

sɔ́gɔ́nin - "bordado" - uma técnica de decoração do vestuário muito apreciada.

- **destinação dos trajes, caracterizando grupos sociais, ou etapas de socialização do indivíduo:**

kíńɛdenfani, "traje de circuncisão ou excisão", em que *fáni*, "roupa", recebe as variantes: *kíńɛ*, "circuncidar"; *den*, "criança".

kòredugofani, "traje dos comediantes do *kòre*", em que as variantes, *kòre*, "nome de uma etapa de iniciação ao bambará" e *dùga*, "comediante", remetem a uma etapa da formação dos que se iniciam ao *kòre*.

- **hábitos sociais, como o uso de uniformes em situações festivas:**

sángawili - "uniforme" (*sánga*, "moda" + *wili*, "propagar"), em que a variante *wili*, "propagar", informa o caráter solidário da sociedade africana, refletido no uso de trajes semelhantes.

- **aspectos mágicos do vestuário, refletindo uma concepção poética da roupa, como se ela atuasse milagrosamente sobre a pessoa:**

sigidereke, "camisa sagrada", em que a variante *sigi*, "consagrar", remete a uma cerimônia de celebração do sexagésimo aniversário dos homens, corrente até o século XVI, significando, atualmente, um traje construído com amuletos, que transmitem ao seu usuário proteção contra situações adversas.

4.6.4.. A criação lexical

A análise da constituição do signo vestimentar revela que o campo léxico semântico do vestuário, não é um domínio fechado, fixo; seus termos são suscetíveis de variar em função das necessidades comunicativas dos locutores. Essas necessidades surgem da evolução da moda africana e dos contatos com estrangeiros, os franceses, principalmente, e árabes, que trazem novos valores, novos objetos, novos trajes, que são assimilados ou não e nomeados pelos Diulá. Para designar o vestuário importado, preferiu-se tomar emprestado os nomes em francês, ou em árabe adaptando-os ao sistema fonológico da língua.

A adaptação desses termos foi facilitada pelo fato de que, na maior parte das vezes, esses empréstimos não se chocam com nenhum equivalente em diulá e respondem à necessidade de expressão dos locutores. Assim, a camisa européia, *chemise*, em francês, não tendo similar na indumentária africana, tornou-se *sínisi*, em diulá.

A superposição ou interpenetração de culturas - européia e africana - e de línguas - francês e diulá - se ainda não criou um traje descaracterizado, que mereceria uma denominação nova para representá-lo, provocou a criação de termos híbridos - francês-diulá - que entram em concorrência com o termo africano já existente. É o caso, por exemplo, de *fúimanfani*, "traje de festa" (*fêti* < *fête*, "festa" + *-man*, "deriv. atrib." + *fâni*, "roupa"), termo usado pelos locutores *tâgbusi*, que o preferem ao termo da língua - *sélimanfani* - "traje de festa" (*séli*, "festa, prece" + *-man*, "deriv. atrib." + *fâni*, "roupa"). Os *tâgbusi* praticam uma língua mais adaptada à vida moderna que à vida do povoado, de modo que o seu léxico é caracterizado pelo uso concomitante do francês e do diulá, como demonstra o exemplo acima.

A incorporação de termos franceses e árabes ao diulá obedece a certos critérios que regulam a adaptação do termo estrangeiro ao sistema fonológico da

língua africana. O primeiro deles é a conformidade com a estrutura silábica do diulá, que rejeita os encontros consonantais e apresenta somente sílabas abertas, isto é, CV (consoante seguida de vogal). O único travamento possível é a nasalização, como em *sénfaran*, "calças", (*sén*, "pé" + *faran*, "separar"). Assim sendo, termos franceses, como *fleur*, "flor", e árabes, como *burnous* (na grafia francesa), "bubu com capuz", apresentam-se em diulá como:

filri, "fleur" [floer]

- desfaz-se o encontro consonantal pela apêntese de um fonema - /i/ e cria-se uma nova sílaba pelo acréscimo no final da palavra (paragoge) de um novo fonema - /i/ - eliminando o travamento da sílaba final. O som vocálico [oe], inexistente em diulá, realiza-se como [ɛ]. Esse termo ocorre na denominação do tecido *fil riba*, "flor grande. hibisco" (*filri*, "flor" + *-ba*, "deriv.aum.").

bérimuso, < burnous" [byrnus]

- o primeiro fonema vocálico dissimila-se de um provável [u], pois [y] não existe em diulá, tornando-se [e] e surge um fonema [i] epentético para desfazer o travamento da sílaba.. A segunda sílaba - [nus], transforma-se em *muso*, desfazendo o fechamento da sílaba final e alterando o fonema *n* > *m*.

O segundo critério ao qual se adaptam os termos emprestados refere-se à substituição de fonemas consonantais ou vocálicos inexistentes no sistema fonológico do diulá. Tal é o caso de *jupe*, "saia", em que a palatal [] é substituída pela alveolar [z] e [y] realiza-se como [u], estendendo sua força assimiladora ao último fonema vocálico que se transforma em [u]. Da mesma forma, *chapeau*, "chapéu", realiza-se como *sapo*, pois [] não existe no sistema fonológico diulá.

Finalmente, pelo que se pode observar através dos empréstimos consignados, verifica-se a introdução de um fonema no início da palavra quando esta começa com fonemas que rejeitam essa posição em diulá. Esse fato ocorreu com *ḥrḡbu* < *robe*, "vestido". Como o fonema /r/ só se realiza em posição

intervocálica, ocorreu a prótese de um som vocálico. Verifica-se também a assimilação do último fonema vocálico, que se transforma em [u], mais próximo de [ɔ] do ponto de vista da articulação.

Os termos híbridos revelam uma certa hesitação em integrar o mundo estrangeiro à sociedade diulá, pois conservam um vínculo com raízes africanas, pela manutenção de um elemento em diulá. No léxico vestimentar, a assimilação da cultura européia aparece sob matizes diversos. Em *fétimanfani*, "traje de festa", o suporte da significação, *fàni*, "roupa", recebe uma variante em francês, *féti* < *fête*, "festa", que concorre com o termo existente na língua - *séli*, "festa", em *sélimanfani*, "traje de festa". O mesmo não ocorre com os lexemas: *swámusɔ* e *tàbalikanfani*. No primeiro, *swámusɔ*, a variante designa um material não conhecido pelos Diulá na fabricação tradicional do vestuário e não lexicalizado, portanto, o que justifica o empréstimo ao francês -*swá* < *soie*, "seda". Em *tàbalikanfani*, "toalha de mesa", a inexistência da mesa no mobiliário africano explica a adoção do termo francês, *tàbali* < *table*, "mesa", e reflete um processo de aculturação mais intenso, em que um objeto novo é incorporado com todos os seus usos, a até mesmo o de cobri-lo com um pano para que possa servir para as refeições. *Tàbali*, "mesa" e *swá*, "seda", participam da criação lexical como uma novidade de que se associa ao conhecido, passado, que também é presente, pois permanece - *fàni*, e *mùsɔ*.

Féti, "festa", de *fétimanfani*, "traje de festa", constitui uma inovação lexical que não corresponde a uma realidade nova, desconhecida. O seu emprego pelos locutores tagbusi reflete mais claramente a superposição de línguas e culturas, e sugere que se examine o porquê da manutenção de *fàni*, "pano", que poderia ser substituído, também, por *pagne*, "pano", termo equivalente em francês, de uso bastante generalizado. Em *tàbalikanfani*, "toalha de mesa", e *swámusɔ*, "lenço de seda", o elemento estrangeiro se introduz no nível das variantes, antepostas ao suporte de significação, por tratar-se de uma relação completiva. *Fétimanfani*

acompanha esse critério, ratificando a maior estabilidade do elemento que recebe as variantes. Por outro lado, termos como *fikeriba*, "flor grande, tecido com desenho de hibiscos", e *gênito*, "pano com desenho de bolas, de qualidade inferior", *gèni* < *jeune*, "jovem" + *-to*, "deriv.") revelam a introdução do termo francês no nível dos suportes de significação *filè ri* e *gèni*, que recebem uma variante em diulá, os derivativos: *-ba* e *-to*. Esse fato demonstra que o termo emprestado pode situar-se em qualquer elemento da matriz significante. Analisando-se do ponto de vista formal, resta uma última possibilidade de explicação - o elemento final de todos os compostos híbridos é um termo diulá. Parece encontrar-se nessa característica a justificativa para a escolha de manter-se *fàni*, em *fè timanfani*: os termos parcialmente emprestados devem submeter-se não só à estrutura fonológica da língua (conforme foi visto acima), mas também devem obedecer à sua estrutura morfológica, conservando elementos relacionais, como derivativos (*-man*, *-ba*, *-to*) e o termo básico do léxico vestimentar, *fàni*, que dão o "acabamento" para o novo termo, caracterizando-o como um lexema da língua, perfeitamente adaptado aos seus processos fonológicos e morfológicos.

O campo léxico-semântico do vestuário em diulá é, então, uma estrutura aberta, em que as marcas da organização lingüística (morfemas e lexemas que se repetem) não só garantem a coesão, pela continuidade do nível da expressão e no conteúdo, mas também oferecem a possibilidade de criar novas unidades léxicas pela utilização dos processos de derivação e composição.

4.7. Quadro recapitulativo da análise em pontos de vista

A distribuição e as superposições dos diversos pontos de vista estudados podem ser melhor apreciados no quadro que se segue.

PONTOS DE USTA (Continuame)

TERMO	TECIDO	CONFECÇÃO	TRAJE	ACCESÓRIO	COMERCIALIZAÇÃO	EXPRESSION LINGÜÍSTICA
ghhiefani			X			X
ghandofani			X			X
hoble			X			
khansiel			X			X
kusasi			X			
miguba			X			X
mas deraka			X			X
Serbu		X	X			
yigamo			X			
scrictti			X			
serfasan			X			X
sifisi		X	X			
steti		X	X			
thali/kanfani			X			X
tagafu			X			
tajwemami		X	X			X
tubou		X	X			X
tuifini		X	X			X
Ug-jun		X	X			X
ufhoiaji		X	X			X
ut deroku			X			X
utnanfon			X			X
ufochu			X			
xupe		X	X			
hanjan		X	X			
densoderoku		X	X			X
densukusasi		X	X			X
fi tinanfani		X	X			X
fi rianfani			X			X
gusapu			X			
hac denfani			X			X
hridugfani			X			X
uogualli			X			X
xélinanfani		X	X			X
xigideroku			X			X
xifukisan			X			X
xifanfani			X			X
handa				X		X
hiritia				X		X
hiritunua				X		X
dina				X		
jila				X		
jilomugi				X		X

FONTOB DE UISTA (Camímaana)

TERMOB	TECIDO	CONFECÇÃO	TMAJE	ACESSORIO	CONDECIALIBRADO	EXPREBBIO LINGUISTICO
blinnin don goro		x				x
blinninoe		x				x
blinniscai		x				x
blinan			x			
blinaba			x			x
blinninuan			x			x
fankorosipi			x			x
fárokonia			x			x
kalisan			x			
kfietl			x			
koro uolauflia			x			x
kyodon			x			x
kye-bila			x			x
máohakurusi			x			x
wentell			x			
oáste			x			
háaro-ni-su			x			x
hólamso			x			
hófanl			x			x
dáinfan			x			x
dáreho			x			
dárewha			x			x
dárewhahonin			x			x
dárewhahangain		x	x			x
dárewhatain			x			x
dárewholoha		x	x			x
dárewholofitini		x	x			x
dárewholompuha		x	x			x
dárewholourun		x	x			x
dárewhan			x			x
dárewhan		x	x			x
dárewhanba		x	x			x
dárewhan juralamán		x	x			x
dárewhan:ganin		x	x			x
dárewhalan			x			x
dárewhopo			x			x
dárewharunin		x	x			x
dárewharuninyogu		x	x			x
dárewhaurunin		x	x			x
dárewhaurun:gtain		x	x			x
dárewhoinin		x	x			x
lám puha			x			x
gandura			x			

PONTOS DE VISTA (Continuação)

TERMOS	TECIDO	CONFECÇÃO	TRAJE	ACESSÓRIO	COMERCIALIZAÇÃO	EXPRESSIONE LINGÜÍSTICA
faranfilla				x		x
fágula				x		
karusati				x		
kinnajala				x		x
karusijala				x		x
länkanna				x		x
mas:??				x		
sapu				x		
schtiri				x		
sintalan				x		x
susuu:??				x		x
töndugughe				x		x
osirijala				x		x
okor:hafugula				x		x
disiki	x				x	
filcriha	x				x	x
genito	x				x	
güreto	x				x	
jé e	x				x	
jakunkio	x				x	x
jurukise	x				x	x
konjekonjig	x				x	x
folofnei	x				x	x
niha oya den	x				x	x
mont:??juru	x				x	x
schururin	x				x	x
tägafasaba	x				x	x
alnamusony den	x				x	x
sälu	x				x	x
virivirinha	x				x	x

Das unidades léxicas recenseadas, apenas quarenta e quatro figuram num só ponto de vista; as demais distribuem-se em duas ou três rubricas. O número elevado de superposições de ponto de vista confirma que o campo léxico-semântico do vestuário, em diulá, caracteriza-se como uma estrutura. Ressalta desse quadro o caráter econômico dessa análise: cento e sessenta termos distribuem-se por seis pontos de vista. O grande número de unidades marcadas pela organização lingüística (cento e nove) ratifica a importância da estruturação lingüística na configuração do campo analisado.

PARTE IV
 RELAÇÕES DE SENTIDO E ANÁLISE COMPONENTIAL
 DO CAMPO LÉXICO-SEMÂNTICO DE FÂNI

1. Campo Lexical e Campo Semântico

Lyons afirma que "... lexemas e outras unidades semanticamente, no plano paradigmático e sintagmático numa língua dada... pertencem a um mesmo campo semântico ou são elementos dele. Um campo cujos elementos são lexemas, é um campo lexical. Um campo é, por conseguinte, um subconjunto do vocabulário, estruturado paradigmaticamente e sintagmaticamente" (1978, p.216). Essa definição é precisa, pois levanta pontos teóricos e metodológicos fundamentais sobre os quais todos os trabalhos recentes em semântica concordam: as relações entre os lexemas são semânticas e realizam-se nos dois eixos: paradigmático e sintagmático. Em consequência, o método de análise deve levar em conta os contextos em que as palavras se encontram e a estrutura gramatical das palavras.

Para Coseriu "um campo lexical é conjunto de lexemas unidos por um valor lexical comum (valor de campo), que eles subdividem em valores mais determinados, opondo-se entre eles por diferenças de conteúdo lexical mínimas (traços distintivos lexemáticos) ou *semas*" (1966, p.212, grifos do autor). Diferentemente de Lyons, que interpreta o campo lexical no eixo das oposições (paradigma) e no das combinações (sintagma), Coseriu considera o campo lexical como uma estrutura paradigmática, formando um sistema de oposições, baseadas nos traços semânticos distintivos mínimos, os *semas*. Desconsiderando o sintagma, Coseriu nega o caráter associativo do campo lexical - "os campos associativos são campos centrífugos, estendem-se incontrolavelmente, enquanto que os campos léxicos têm caráter centrípeto. Um campo léxico representa um sistema lexemático

cuja estruturação está dada sobre a base das diferenças semânticas de seus membros" (GECKELER, 1971, p.240).

Em outro estudo, Coseriu afirma que "um campo lexical é, do ponto de vista estrutural, um paradigma léxico que se origina na distribuição de um contínuo de conteúdo léxico em unidades diferentes, dadas na língua como palavras, que estão reciprocamente em oposição imediata mediante traços distintivos de conteúdo simples" (1967, p.294). As duas definições de Coseriu esclarecem a constituição do conteúdo, caracterizado como um contínuo, recortado por palavras que se opõem por meio de semas, com um valor de campo que deve ser entendido como o "contínuo de conteúdo lexical".

A denominação utilizada para designar o "campo" é um outro aspecto que confirma as posições características desses dois autores. Lyons distingue campo semântico e campo lexical, reconhecendo que esse último é uma manifestação das relações de sentido nas unidades léxicas. Coseriu prefere a denominação de campo lexical, por adotar o ponto de vista da expressão lingüística e por considerar o campo lexical uma representação de um sistema lexemático, cuja estruturação se faz pelas diferenças semânticas dos seus membros. A denominação utilizada neste trabalho - campo léxico-semântico - tenta resgatar a realidade observada: relações de sentido que se manifestam no léxico e que dele se irradiam.

Tanto Lyons quanto Coseriu colocam-se na perspectiva da semântica estrutural e aderem à teoria do campo semântico como uma hipótese de organização do significado. Lyons formula uma teoria dos campos semânticos baseada no princípio de relações de sentido tecidas no interior do conjunto dos lexemas, independentemente de uma substância conceptual ou perceptual subjacente. Coseriu e Geckeler concebem a análise em traços semânticos distintivos como o fundamento teórico e metodológico da teoria do campo semântico.

Com o objetivo de examinar em profundidade o campo léxico-semântico do vestuário em diulá, abordarei essas duas propostas de análise (as relações de sentido e a análise em traços semânticos), tentando, no final deste capítulo, cotejar os resultados da análise em pontos de vista com os resultados da investigação das relações de sentido e dos traços semânticos.

2. Relações de Sentido no Campo Léxico-Semântico do Vestuário

A - Oposição

Desde seu início, a semântica estrutural enfatizou a importância das relações de oposição paradigmática⁽¹⁾. Até mesmo Trier (1931), já havia observado que toda palavra lembra seu contrário, tanto para o receptor como para o emissor. *Antonímia* é o termo técnico que identifica a oposição de sentido verificada entre pares como: 'macho': 'fêmea'; 'alto': 'baixo'; 'marido': 'mulher'. Entretanto, o exame atento desses termos revela a natureza diversa das oposições:

- 'macho': 'fêmea' são termos contraditórios, que envolvem um contraste dicotômico ou binário entre lexemas não graduáveis. Lyons chama de *complementar* esse tipo de oposição, que corresponde às *oposições equipolentes* de Trubetzkoy (1939);

- 'alto': 'baixo' são termos contrários, correspondem à distinção entre lexemas graduáveis (mais baixo, menos alto), em que a polaridade se manifesta de forma evidente. São os verdadeiros *antônimos* para Lyons, equivalendo às *oposições privativas* de Trubetzkoy;

- entre 'marido': 'mulher', Lyons vê uma *relação conversa*, como na transposição das proposições: 'x é marido de y', cuja conversa é 'y é mulher de x'. Esse tipo de relação ocorre sobretudo no campo dos papéis sociais recíprocos: 'médico': 'doente'; nas relações temporais: 'antes': 'depois'; nas relações espaciais: 'na frente': 'atrás'.

A observação dos exemplos acima mencionados leva à conclusão de que há domínios do vocabulário preferentemente estruturados por meio de antônimos, como o dos adjetivos, categoria em que a relação de polaridade é mais nítida. Ex:

(1) As reflexões apresentadas neste item inspiram-se diretamente em Lyons, 1978, pp.218-257)

'feio': 'bonito'; 'grande': 'pequeno', etc. Assim, no léxico do vestuário em diulá, a relação de oposição verifica-se entre lexemas que evocam a noção de qualidade, como:

fânsi : *wákisi* - "tecido de qualidade inferior" / "tecido de qualidade superior".

fâniny jugu : *fâniny nyuman* - (*fâni*, "pano" + *ny*, "face" + *júgu*, "mau, feio") : (*fâni*, "pano" + *nyε*, "face" + *nyuman*, "bom, bonito") - "avesso do tecido" : "direito do tecido".

mùsodereke : *c̀dereke* - (*mùso*, "mulher" + *d̀ereke*, "bubu") : (*c̀*, "homem" + *d̀ereke*, "bubu") - "bubu feminino" : "bubu masculino".

Todos os exemplos acima referem-se a oposições não graduáveis, complementares (ou equipolentes), portanto.

Outros substantivos denotam, por meio de seus modificadores de natureza adjetiva, uma oposição graduável, como *d̀erekebolofitini*, (*d̀ereke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *fitini*, "justa") : *d̀erekebolomuguba*, (*d̀ereke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *mugu*, "quantidade de tecido" + *-ba*, "deriv.aum.") - "bubu com manga justa" : "bubu com manga bem larga".

Há também substantivos que, independentes da noção qualitativa, revelam uma relação bilateral do tipo conversa. Ela se verifica nos lexemas que denotam trajes distintos pela sua disposição espacial. Ex:

.d̀ereke : *k̀irusi* - "camisa" : "calça"

.d̀erekekurunin (*d̀ereke*, "bubu" + *kuru*, "enrolar" + *-nin*, "suf. de conj.") : *t̀agafe* - "blusa" : "saia de pano amarrado"

Nesses dois exemplos, a oposição se dá entre o traje da parte superior do corpo e o traje da parte inferior do corpo.

.f̀anik̀arsiri (*f̀ani*, "roupa" + *k̀ora*, "sob" + *siri*, "atar") : (*b̀of̀ani*, "sair" + "roupa") - "roupa íntima" : "roupa de sair; traje social".

Nesse exemplo, a oposição se efetua entre *kr* e *b*, interno e externo.

. *gbòlofani* (*gbòlo*, "pele" + *fàni*, "roupa") : *bòfani* (*bó*, "sair" + *fàni*, "roupa") - "roupa de trabalho, de uso doméstico" : "roupa de sair, traje social".

A oposição, nesse caso, é observada entre *gbòlo*, "pele" e *bó*, "sair". *Gbòlofani* denota, literalmente, o "traje da pele", uma simples proteção do corpo, sem nenhum adorno ou indicação de uso especial, identificando-se como um traje neutro, de trabalho e de uso doméstico. *Bòfani*, "roupa de sair", é um lexema marcado semanticamente por *bó*, por apontar o uso de *fàni*, "para sair". A oposição se dá no nível espacial, da situação de uso "doméstico" : "externo".

B - Contraste não binário

A relação de polaridade, envolvendo dois termos opostos, observada nas oposições acima analisadas, não é a única possibilidade de contraste num conjunto paradigmático. Vários campos semânticos apresentam como característica a existência de contrastes não binários, em que cada elemento se opõe aos demais do conjunto. Na denominação dos dias da semana, por exemplo, domingo se opõe aos demais dias e não a cada um em particular. No campo léxico semântico do vestuário, essa relação torna-se evidente entre vários lexemas, no eixo paradigmático de cada subdivisão em pontos de vista, caracterizando a incompatibilidade entre seus elementos. Observa-se um contraste não binário nos exemplos abaixo:

- ponto de vista do "tecido" : {*fàni*, "tecido", *dànfani*, "tecido de tear tradicional", *dànteli*, "lese", etc}

- ponto de vista do "traje" : {*dèrekeba*, "bubu longo", *dèreke*, "bubu", *bérimuso*, "burnous"}

{*dònsodereke*, "camisa de caçador", *fétimanfani*, "traje de festa", *kámé denfani*, "traje de circonciso", *kòndugafani*, "traje do bufão do *kòrè*", *sigidereke*, "camisa de sigi", *sòfafani*, "traje de guerreiro" }

- ponto de vista do "acessório" : {*fùgula*, "chapéu", *bìrinkuma*, "véu", *jàlamugu*, "turbante"}

- ponto de vista da "comercialização" : {*dísiki*, "disco", *lòlofani*, "pano de estrelas", *sòku*, "rabo de cavalo", etc.}

No ponto de vista do "traje", *dèreke*, pode ocorrer simultaneamente com *zèrèbu*, "calça curta", *túbalañi*, "tipo de calça", *múguba*, "calça bufante" (todos são tipos de calça). No ponto de vista da "confecção", *júfa*, "bolso", *bólo*, "manga", *fráfra*, "gola", não são incompatíveis no eixo paradigmático. No ponto de vista do "acessório", *sé ntiri*, "cinto", *fugula*, "chapéu", *lánkanna*, "echarpe" também não são incompatíveis no eixo paradigmático. A incompatibilidade existe na relação espacial, que envolve trajes para a mesma parte do corpo. Por exemplo, como vestuário para a parte inferior do corpo, é impossível combinar *zèrèbu*, *múguba* e *túbalañi*, "espécies de calça". Como acessório da cabeça não se usam concomitantemente *bàñfula* e *jàlamugu*, "chapéu" e "turbante", respectivamente.

Em suma, no campo léxico semântico do vestuário em diulá ocorrem:

a) - oposições complementares entre termos não graduáveis, em que a noção de qualidade está implícita. Ex: *fàni nyè júgu* : *fàni nyè nyuman* - "avesso", "direito do tecido";

b) - oposições conversas, entre termos que denotam polaridade espacial, como, *dèrekekurunin* : *tàgafe* - "blusa" : "pano amarrado como saia";

c) - oposições graduáveis, entre termos que denotam relação antonímica no nível das variantes: *dèrekebolofitini* : *dèrekebolomuguba* - "bubu de manga justa" : "bubu de manga bem larga";

d) contrastes não binários:

. incompatíveis no eixo paradigmático, pois referem-se a trajes para a mesma parte do corpo, como *mùguba*, *zírèbu*, *tábalajì*, "tipos de calça";

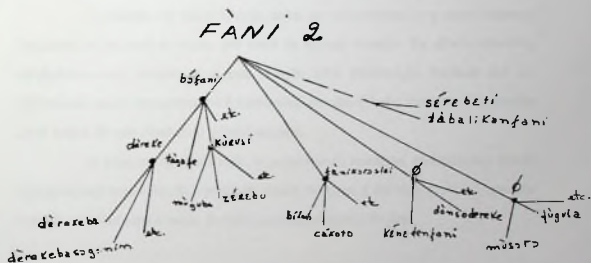
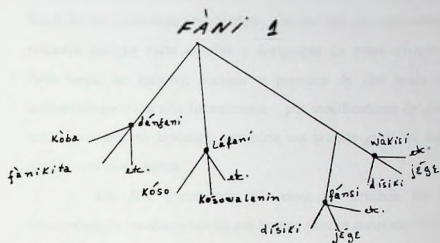
. compatíveis no eixo sintagmático, pois referem-se a trajes para partes diferentes do corpo, como *dèrekekurunin*, *tàgafe*, *mùsòrò*, *kòkànsiri*, respectivamente, "blusa", "saia de pano amarrado", "lenço de cabeça", "segundo pano amarrado na cintura".

C - Hiponímia

A hiponímia diz respeito à relação existente entre um lexema de sentido mais específico e um lexema de sentido mais geral, dentro do mesmo paradigma. Refere-se a lexemas, como: 'rosa': 'flor'; 'vaca': 'animal', em que o primeiro elemento está incluído no segundo. No campo léxico semântico do vestuário, *fàni*, é o termo superordenado, mais inclusivo do ponto de vista da extensão, pois recobre todos os termos do campo léxico-semântico analisado. Seus hipónimos, como *fànikòrò siri*, "roupa íntima", são mais inclusivos do ponto de vista da intensão, pois contêm todas as propriedades de *fàni*, "roupa" e algumas características suplementares que os distinguem de outros lexemas, como *bàfàni*, "traje social", *tàbalikanfàni*, "toalha de mesa", *bàfàni*, "colcha ou coberta", etc. Em alguns casos, o sentido do hipónimo é o produto do sentido de um nome superordenado e de um modificador sintagmático, como em *b fàni*, que associa uma alteração sintagmática: *b s*, "sair" ao lexema superordenado - *fàni* - indicando uma espécie deste, ou seja, uma roupa para sair.

O campo léxico-semântico do vestuário, concebido como relação hiponímica e, portanto, hierárquica, revela-se como uma estrutura que pode ser representada por meio de um gráfico em árvore. Para tornar mais clara a

observação, apresentarei dois gráficos: o primeiro refere-se a *fàni 1*, "tecido" e o segundo refere-se a *fàni 2*, "vestuário".



A análise de *fàni 1* e *fàni 2* demonstra que os co-hipônimos de um mesmo lexema superordenado estão em contraste do ponto de vista do sentido. Observa-se em *fàni 1* a ausência de lexema em determinada posição intermediária, isto é, há vários lexemas em contraste, sem que haja um superordenado imediato. A primeira posição vazia envolve a designação do pano africano industrializado. Poder-se-ia, no entanto, postular a presença de *fàni* nessa lacuna, marcado semanticamente - e não formalmente - por modificadores de sentido. *Fàni* seria, então, seu próprio hipônimo, possuiria um sentido geral ou mais específico de acordo com os contextos.

Em *fàni 2* ocorrem três casos de ausência de lexicalização do superordenado imediato: não há um lexema para os trajes especiais, os acessórios e os novos termos introduzidos pelo contato com o francês:

sɔ̀zɔ̀beti, "toalha de banho", e *tàbalikanfani*, "toalha de mesa".

A relação de subordinação entre os co-hipônimos e o superordenado imediato se faz, muitas vezes, por meio de marcas formais. Ex: *dèreke/dèrekeba, dèrekebasɔ̀gɔ̀nin*. Associa-se a essa relação uma distribuição limitada dos co-hipônimos, sejam eles marcados formalmente ou não. *Dèreke*, tem uma distribuição mais ampla do que *dèrekeba* e *dèrekebasɔ̀gɔ̀nin*.

A relação superordenado, superordenado imediato, co-hipônimos revela a propriedade transitiva da hiponímia. Assim, *múguba*, é um tipo de *kínusi*, que por sua vez constitui uma espécie de *bɔ̀fani*, um sub-conjunto de *fàni*.

D - Relação Parte-Todo

A análise das relações entre pares como 'braço': 'corpo', 'roda': 'bicicleta', mostra que há uma relação hierárquica entre os termos, do tipo parte-todo, um pouco distinta da hiponímia; o braço não é um tipo de corpo, mas uma parte do corpo. No campo léxico-semântico do vestuário, as relações lexicais parte-todo tornam-se evidentes no ponto de vista da "confeção". *Bólo*, "manga" é uma parte de *dèreke*, "camisa ou bubu". Da mesma forma, *jùfa*, "bolso", relaciona-se com *kàrusi* ou *dèreke* e *kàri*, "decote" relaciona-se com *dèreke*. Trata-se, na verdade de uma relação diversa da hiponímia, porque é impossível especificar o sentido desses lexemas sem fazer referência à relação parte-todo.

No campo léxico-semântico do vestuário em *diulá*, há uma integração da relação parte-todo e da hiponímia, pois um lexema, como *múguba*, "calça bufante" é um tipo de *kàrusi*, "calça" (relação hiponímica) e uma parte de *fàni* "roupa, traje" (relação parte-todo).

E - Sinonímia

Os estudos de sinonímia têm merecido por parte dos lingüistas muita atenção. Reconhecem todos a dificuldade em encontrar no sistema da língua palavras com o mesmo significado e concordam com o fato de que sinônimos são palavras de sentido semelhante, não idêntico, que podem substituir-se em determinados contextos, envolvendo, em alguns casos, matizes estilísticos diversos. Ullman, Lyons e Ducháček propuseram tipologias de sinônimos, com denominações variadas, caracterizando a noção de graduação entre sinônimos mais ou menos perfeitos. Afirmam todos que apenas o vocabulário terminológico possui sinônimos perfeitos.

Coseriu relaciona o conceito de sinonímia com o fenómeno de neutralização. Lyons associa alguns casos de sinonímia com a relação hiponímica, onde co-hipónimos não apresentam contraste de sentido, mas semelhança, como entre *dèrekekurunin* e *dèrekesurunin* (ambos designando o traje feminino da parte superior do corpo, a blusa), co-hipónimos de *dèreke*. Pode-se interpretar esse exemplo de sinonímia como uma neutralização da oposição entre aqueles lexemas.

Apesar de constituir um vocabulário terminológico e, portanto, passível de produzir sinónimos perfeitos, a sinonímia no léxico vestimentar em diulá é, na maior parte das vezes, relativa, pois envolve diferenças regionais ou registros linguísticos diversos. Encontram-se sinónimos no nível dos morfemas derivativos e no nível dos lexemas.

a) Sinonímia pela comutação de um derivativo e um adjetivo:

1 - *dèrekeba* (*dèreke*, "bubu" + *-ba*, "deriv. aum.")

2 - *dèrekejan* (*dèreke*, "bubu" + *jan*, "grande") - "bubu longo"

Os dois termos referem-se ao mesmo traje, mas o lexema 1 é considerado como uma formação melhor pelos locutores nativos do diulá; o lexema 2 demonstra uma criação lexical estranha à língua, embora aceitável semanticamente, típica de falantes não nativos, habitantes de Abidjan, os tãgbusi.

b) Sinonímia pela comutação de um lexema:

dèrekekurunin - *dèreke*, "bubu" + *kuru*, "enrolar" + *-nin*, "deriv. dimin." -
"blusa"

dèrekesurunin - *dèreke*, "bubu" + *surun*, "curto" + *-nin*, "deriv. dimin." -
"blusa"

Kuru, no vocabulário geral da língua, significa "bola" ou "enrolar", trata-se de um lexema verbo-nominal, que assume as funções do verbo ou do nome. *Surun*, no vocabulário geral da língua, também é um verbo-nominal, significando

"curto, ser curto". *Kurunin* e *surunin* não são, portanto, sinônimos, no vocabulário geral da língua e só podem ser empregados indiferentemente no léxico do vestuário.

Outros casos semelhantes podem ser citados:

1) *kor̄bila* - (*kor̄*, "sob" + *bila*, "colocar") - "roupa íntima"

f̄anikor̄siri - (*f̄ani*, "roupa" + *kor̄*, "sob" + *siri*, "atar") - "roupa íntima"

2) *b̄ilanba* - (*b̄ilan*, "tapa-sexo" + *-ba*, "deriv.aument.") - "pano amarrado como calcinha"

b̄ilaminan - (*b̄ilan*, "tapa-sexo" + *mini*, "enrolar" + *-nan*, "deriv.") - "pano amarrado como calcinha"

3) *j̄amadonfani* - (*j̄ama*, "multidão" + *don*, "usar" + *f̄ani*, "roupa") - "traje social"

bof̄ani - (*bof̄*, "sair" + *f̄ani*, "roupa") - "traje social"

4) *k̄olonin d̄on ȳr̄o* - (*k̄olonin*, "botão" + *d̄on*, "pôr" + *ȳr̄o*, "lugar") - "casa de botão"

k̄oloninwo - (*k̄olonin*, "botão" + *wo*, "buraco") - "casa de botão"

Embora os locutores não sintam diferença de significado entre os pares de lexemas apontados, é provável que uma análise exaustiva da distribuição desses termos possa revelar matizes de significação distintivos.

d) Sinonímia entre o termo específico e um termo descritivo:

b̄anjan - "calça de caçador"

d̄onsokurusi - (*d̄onso*, "caçador" + *k̄urusi*, "calça") - "calça de caçador"

e) Sinonímia entre termos regionais e termos de uso geral:

s̄enfaran - (*s̄en*, "pé" + *faran*, "separar") - "calças", termo usado em Odienné.

k̄urusi - "calças", termo de uso geral.

k̄unnajala - (*k̄un*, "cabeça" + *-na*, "posp." + *jala*, "cordão") - "lenço de cabeça", termo usado em Odienné.

mùor - "lenço de cabeça", termo de uso geral.

f) Sinonímia pela comutação de empréstimos do francês:

sélimanfani - (*séli*, "festa" + *-man*, "deriv." + *fâni*, "roupa") - "traje de festa".

félimanfani - (*féli* < *fête*, "festa" + *-man*, "deriv." + *fâni*, "roupa") - "traje de festa"

sângawili - (*sânga*, "moda" + *wili*, "propagar") - "uniforme para festas".

gúrupu - (< *groupe*, "grupo") - "uniforme para festas".

bân - "renda, lese", uso regional em Odienné.

dânteli - (< *dentelle*, "renda") - "renda, lese", uso generalizado.

A distribuição desses lexemas obedece à seleção diastrática. O mesmo locutor não os empregará indiferentemente. A escolha de forma híbrida distingue o do mandenka mais tradicional, que preferirá a forma diulá.

F - Polissemia/Monossemia

Diversamente da sinonímia, em que se estuda a ocorrência de significados semelhantes com significantes diferentes, na relação polissemia/monossemia discute-se a questão de saber se um significante pode comportar mais de um significado. Tratando-se de um campo semântico - um "micro-campo da experiência", segundo Pottier (1970, p.4) - essa problemática parece resolver-se no momento da delimitação das unidades que fazem parte do campo, quando se decide consignar apenas a significação que se relaciona com o tema em estudo. Dessa forma, parece justo afirmar-se que a monossemia - uma só significação - caracteriza os lexemas incluídos em qualquer campo léxico-semântico'. O que equivale a dizer que a *polissemia* - significações diversas, porém relacionadas, para um mesmo significante - e a *homonímia* (homografia e

homofonia) - um significante para significados diversos, não relacionados - apresentam-se com possibilidades exclusivas do vocabulário geral da língua.

O campo léxico-semântico, concebido como um léxico especializado, define-se como um domínio em que a ambigüidade lexical não existe, pois as escolhas feitas para determinar seus limites foram orientadas pelo princípio de identificar os lexemas que se relacionam semanticamente a um conteúdo pré-estabelecido. No caso do léxico de estudo, foram selecionadas do vocabulário geral da língua as unidades léxicas utilizadas para denominar o vestuário. Cabe analisar, então, como se efetua a passagem da polissemia do vocabulário geral para a monossemita do léxico especializado. No campo léxico-semântico de fãni, essa transferência se faz, frequentemente, por uma extensão de sentido, verificada nos exemplos:

1 - vocabulário geral - *bólo*, "braço, mão"

léxico especializado - *bólo*, "manga"

2 - vocabulário geral - *kán*, "pescoço"

léxico especializado - *kán*, "decote"

3 - vocabulário geral - *kólon*, "osso"

léxico especializado - *kólonin* (*kólon*, "osso" + *-nin*, "deriv.dim.") -

"botão"

4 - vocabulário geral - *wò*, "buraco".

léxico especializado - *kóloninwo* (*kólon*, "osso" + *-nin*, "deriv.dim."

+ *wo*, "buraco") - "casa de botão"

5 - vocabulário geral - *fóroko*, "pacote, embalagem"

léxico especializado - *fórokonin* (*fóroko*, "pacote" + *-nin*,

"deriv.dim.") - "camisa usada sob a roupa"

6 - vocabulário geral - *bàma*, "crocodilo"

léxico especializado - *bàmada* (*bàma*, "crocodilo" + *da*, "boca") -
 "espécie de boné de duas pontas, que se assemelha à boca do crocodilo aberta".

7 - vocabulário geral - *sɔɔ*, "furar"

léxico especializado - *dèkesɔɔnìn* (*dèkeke*, "bubu" + *sɔɔ*, "bordar"
 + *nìn*, "suf.de conj.") - "bubu bordado".

Dois procedimentos orientam a transformação do sentido de base (sentido que a unidade lexical possui no vocabulário geral da língua) em sentido de contexto (no caso, o léxico do vestuário): o procedimento metonímico e o metafórico.

O procedimento metonímico consiste em denominar um objeto pelo nome de um outro, pelo fato de existir uma relação de contigüidade entre ambos. É o caso das unidades - *dèkebòlo*; "manga de bubu" e *dèkekan*, onde a proximidade entre essas partes do vestuário e as partes do corpo torna possível a utilização da mesma expressão para nomeá-las:

bòlo - "braço.....manga"

kân - "pescoço...decote"

O procedimento metafórico consiste em designar um objeto pelo nome de um outro, em virtude de haver uma relação de similaridade entre ambos. É o procedimento mais usado no léxico do vestuário em *diulá*, podendo ser verificado nos exemplos 3 a 7.

A relação polissêmica também se observa no termo superordenado do léxico em estudo, *fâni*. A pesquisa etnolinguística demonstrou que esse lexema designa tanto o tecido quanto o vestuário. Se forem utilizados os mesmos critérios empregados para analisar os lexemas polissêmicos que se tornaram monossêmicos no léxico vestimentar, concluir-se-á que *fâni* é um termo polissêmico, pois o significado de "vestuário" resulta de uma extensão do significado de "tecido".

Confirma essa análise a consulta do *Dictionnaire Bambara-Français*, de Dumestre (1985,p.559), que adota o critério da separação das entradas para termos homônimos, em que *fini* (forma bambara de *fâni*) aparece numa só entrada, definido como "tissu, étoffe, vêtement". Entre *fâni*, "roupa" e *fâni*, "tecido" há uma relação metonímica, de produto e matéria-prima. A extensão do sentido explica-se pelo fato de que um corte de pano, *tàgafe*, amarrado à cintura como saia, constitui um traje; ou seja, o pano não confeccionado que envolve o corpo ou os objetos é também uma peça de vestuário. Esse fato justifica a denominação "campo léxico-semântico de *fâni*" para este estudo, visto que a expressão portuguesa "vestuário" não corresponde à extensão do significado de *fâni*, em diulá.

3. Análise Componential

Ao distinguir os "traços distintivos lexemáticos", os *semas*, como os responsáveis pelas relações de conteúdo no interior de um campo lexical, Coseriu situa-se entre os estruturalistas modernos que postulam a análise de sentido dos lexemas a partir de um conjunto de componentes de sentido mais geral - os traços semânticos - que são unidades menores do que a palavra. Jakobson e Hjelmslev foram os pioneiros da análise componential, por estarem convencidos da necessidade de se estender à semântica os princípios introduzidos por Trubetzkoy na fonologia.

Na Europa, a análise componential desenvolveu-se com Greimas, Pottier, Prieto e Coseriu. Nos Estados Unidos, ela seguiu caminho independente; foi proposta, inicialmente, por antropólogos como uma teoria geral da estrutura semântica para descrever e comparar o vocabulário do parentesco em diversas línguas (GOODENOUGH, 1956; LOUNSBURY, 1956; WALLACE & ATKINS, 1960; citados por LYONS, 1978, p.258). Mais tarde ela se estendeu também à linguística, nos trabalhos de LAMB (1964), NIDA (1964, 1975), WEINREICH (1963, 1966) e KATZ e FODOR (1963).

Katz e Fodor foram os colaboradores de Chomsky que se destacaram ao propor uma teoria semântica para a gramática transformacional, tendo se difundido no exemplo típico da análise de *bachelor*. Para esses autores, uma teoria semântica deve possuir dois componentes: um dicionário de elementos léxicos da língua e um sistema de regras que opera baseado em descrições gramaticais completas de orações e artigos de dicionários, para produzir interpretantes semânticos de todas as orações da língua (1963,p.493). Como se observa, sua preocupação maior encontra-se na semântica da frase, formulada sobre um "sistema de regras". A semântica da palavra define-se no artigo do "dicionário", composto de duas partes: uma,

gramatical, que classifica o elemento léxico de acordo com a parte da oração que ocupa, e outra, semântica, em que o sentido do léxico se define pela ocorrência numa determinada parte da oração. Os componentes semânticos do artigo do dicionário subdividem-se em *marcadores* e *diferenciadores*, que Katz e Fodor definem:

"Os marcadores semânticos e diferenciadores se utilizam como meios mediante os quais podemos decompor o significado de um elemento léxico (em um sentido) em seus conceitos atômicos, permitindo-nos assim apresentar a estrutura semântica em um artigo de dicionário e as relações semânticas entre artigos de dicionário. Isto é, as relações semânticas entre os diversos sentidos de um elemento léxico e entre os diversos sentidos de elementos léxicos diferentes se acham representadas por relações formais entre marcadores e diferenciadores" (1963, p. 496, grifos dos autores).

Mais adiante, os autores especificam as características dos marcadores e diferenciadores:

"A distinção entre marcadores e diferenciadores está pensada para que coincida com a distinção entre a parte do significado de um elemento léxico que é sistemático na língua e a parte do significado do elemento que não é" (ibidem, p. 498).

Nesse ponto, a teoria de Katz e Fodor pode aproximar-se da análise dos componentes semânticos, *semas* e *classemas*, proposta por Pottier e Coseriu.

Segundo Coseriu, os *semas* são os traços distintivos mínimos de significado, que operam num só campo lexical e servem para estruturar este campo em termos de diferentes tipos de oposição (COSERIU & GECKELER, 1974, p. 149). Exemplificando, podem-se citar os *semas* que Pottier aponta para a análise do campo lexical dos assentos: "com ou sem espaldar", "para uma ou mais pessoas", "com ou sem braço", etc. Os *classemas* são componentes de sentido genérico,

comuns aos lexemas que pertencem a campos lexicais diferentes: animado/inanimado, macho/fêmea, por exemplo.

O primeiro aspecto a se discutir na aproximação dessas duas teorias é o fato de que os estruturalistas europeus fundamentam o reconhecimento dos componentes de sentido numa delimitação prévia dos campos semânticos, enquanto que os americanos apresentam uma teoria independente dos campos semânticos, baseados apenas no caráter sistemático da língua. Podem-se encontrar semelhanças entre os classemas e os marcadores de Katz e Fodor, exemplificados na análise de *bachelor*, como Humano/Animal, Macho/Fêmea - características sistemáticas muito próximas dos traços gerais dos classemas. Entre os diferenciadores e os semas a aproximação torna-se difícil, porque esses últimos dependem de oposições funcionais mínimas e aqueles são apenas resíduos de conteúdo de que os marcadores não podem dar conta, como no exemplo de *bachelor* - "servindo sob a bandeira de um outro", "tendo obtido o grau acadêmico conferido pela conclusão dos quatro primeiros anos do colégio" (KATZ E POSTAL, 1964).

Katz e Fodor não apresentam um método de análise de conteúdo, identificam apenas os elementos que selecionam o sentido - marcadores e diferenciadores - e permitem atingir os significados contextuais. Parece mais completa a análise dos europeus, que consideram as oposições funcionais no eixo paradigmático, conduzindo a uma semântica da palavra, pré-requisito a uma semântica do sintagma, da frase, tal como é proposta pelos transformacionalistas.

Considerando que a análise em traços de sentido, tal como foi apresentada por Coseriu, pressupõe a hipótese dos campos semânticos, pois o traço comum entre várias unidades designa, na verdade, o campo a que pertencem todos os termos analisados em traços, tentarei aplicar ao campo léxico-semântico de *fâni*

os procedimentos metodológicos apresentados por Geckeler para a análise do campo semântico da idade, em francês (1971, pp.295-329).

3.1. Análise componencial do campo léxico-semântico de fani

3.1.1. Determinação dos instrumentos da análise

A - Campo léxico-semântico

A análise que se segue parte da aceitação do conceito de campo léxico formulada por Coseriu e já mencionada mais acima:

"Um campo léxico é, do ponto de vista estrutural, um paradigma léxico que se origina da distribuição de um contínuo de conteúdo léxico em diferentes unidades, dadas na língua como palavras, que estão reciprocamente em oposição imediata por meio de traços distintivos de conteúdo simples" (1967, p.294).

B - Lexema

O lexema corresponde a cada um dos elementos do campo léxico, isto é, as unidades léxicas que funcionam nesse campo.

C - Arquilexema

Do ponto de vista do conteúdo, corresponde ao significado global do campo lexical. É o denominador comum da base semântica de todos os membros do campo.

O conteúdo de cada lexema pode ser representado como:

BASE + SIGNIFICADO DIFERENCIAL - ou seja -

ARQUILEXEMA + SEMA (s)

D - Dimensão

Geckeler toma emprestado de Lounsbury o conceito de *dimensão*, "um ponto de vista da articulação" que atua num campo léxico e funciona como uma escala para as oposições entre determinados lexemas do campo. Neste estudo, corresponde ao que foi analisado no capítulo anterior como "pontos de vista". Geckeler não menciona os pontos de vista de Granger, mas aproxima o conceito de "dimensão" ao de "eixo semântico" de Greimas - "um ponto de vista único, no interior do qual se manifesta a oposição, representada por dois pólos extremos do mesmo eixo" (GREIMAS, 1966, p. 21).

E - Sema

É o traço mínimo distintivo de conteúdo. Funciona dentro das "dimensões" como diferenciador de conteúdo. Seu conteúdo semântico é reduzido porque a "dimensão" e o "arquilexema" recobrem parte do significado global da unidade léxica.

F- Classema

Geckeler retoma a definição de Coseriu para classema: "um traço distintivo que funciona em toda a categoria verbal, de uma maneira, em princípio, independente dos campos lexicais" (1971, p. 300). Os classemas são determinações gerais do vocábulo, uma espécie de gramática do vocabulário.

G - Oposição

Coseriu trouxe para os estudos do léxico o conceito de *oposição*, desenvolvido pela Escola de Praga para a fonologia. Segundo a formulação clássica de Trubetzkoy, as oposições fonológicas são de três tipos, de acordo com a relação que se estabelece entre os membros da oposição:

- *oposições privativas* - em que um membro da oposição se caracteriza pela existência de um traço e o outro pela ausência desse traço;

- *oposições graduáveis* - em que os membros se caracterizam por graus distintos da mesma propriedade;

- *oposições equipolentes* - em que os membros são logicamente equivalentes, isto é, não podem ser considerados nem como graus de uma propriedade, nem como negação ou afirmação de uma propriedade.

A oposição funcional constitui o critério fundamental para o estabelecimento dos traços distintivos.

H - Prova da comutação

Segundo Hjelmslev, a prova da comutação deve mostrar se a substituição de um termo por outro, no plano da expressão, pode produzir uma distinção no plano do conteúdo, ou se a substituição de um elemento por outro, no plano do conteúdo, pode produzir uma diferença no plano da expressão. A prova da comutação serve para a identificação das unidades funcionais dentro de um paradigma, é o instrumento utilizado para a análise em traços distintivos que caracterizam as oposições de conteúdo das unidades léxicas.

3.2. Aplicação da análise componencial ao campo léxico-semântico de *fàni*

Neste trabalho, o conceito de campo léxico-semântico se aplica ao microsistema da denominação do vestuário em diulá contemporâneo. Como já foi mencionado no capítulo "Delimitação do Campo Léxico-Semântico" e nos "procedimentos da pesquisa", o corpus constituiu-se a partir da pesquisa etnográfica e lingüística efetuada em Abidjan. Determinou-se a "língua funcional" *sinótica* - diulá de Abidjan. Quanto ao postulado *sinstrático-sinfásico*, foi escolhido o registro coloquial da classe média. O corpus, apesar de delimitado previamente, esteve sempre aberto a complementações necessárias.

Foram coletados substantivos, adjetivos e verbos referentes ao vestuário, mas foram selecionados para análise somente os substantivos, por representarem um conjunto mais organizado e diferenciado do que os demais que formam a esfera conceitual de *Fàni*. Para delimitação das unidades constitutivas do campo léxico-semântico, foi utilizado como critério a subordinação ao arquilexema "denominação de *fàni*".

Tendo em vista a relativa autonomia do substantivo no sintagma e considerando que a constituição do corpus levou em conta a observação etnográfica e lingüística, independente do cotejo de textos e estudo de contextos, a análise em traços semânticos fundamenta-se na descrição das relações paradigmáticas. Com base na observação etnolingüística foram determinados os lexemas que representam a estrutura fundamental, o núcleo, o centro do campo, ou seja, os lexemas básicos para a designação de *fàni*. Da mesma forma, foram selecionados os lexemas que pertencem à periferia do campo, ou seja, variações dos trajés básicos, em função de um uso determinado por situações especiais.

Geckeler trouxe para a semântica os termos "centro" e "periferia" da Escola de Praga e empregou-os para selecionar os adjetivos que determinam a

idade em francês. Define "centro do campo" como "...a zona de conteúdo que se delimita mediante a rede das oposições firmemente estabelecidas entre os membros elementares e constituintes do campo, enquanto que ... a periferia (são) os domínios do campo cujos membros mostram só um grau menor de integração ao mesmo" (ibidem, p. 307). Adaptando essa classificação ao campo léxico-semântico de *fàni*, utilizarei a denominação "base" do campo e "variação" do campo, para o que Geckeler apresenta como centro e periferia, respectivamente. Essa alteração terminológica visa a deixar mais claras as relações de sentido que se estabelecem no campo léxico-semântico de *fàni*.

Por *base* do campo deve-se entender o conjunto dos lexemas que recobrem o conteúdo fundamental de *fàni* - os gêneros de tecido e vestuário - sem qualquer especificação e, portanto, em referência explícita ao contexto situacional sem que seu porte é recomendado. As unidades léxicas incluídas na *base* do campo caracterizam-se por revelar com maior nitidez a relação de oposição bilateral não graduável.

A *variação* do campo inclui os lexemas que particularizam as espécies de *fàni* e remetem a situações ideais de uso. Caracterizam-se por estabelecer oposições graduáveis. Incluem-se na *variação* do campo lexemas que envolvem uma situação diafásica especial, como *sélìmanfani* e *fétìmanfani*, "traje de festa", o primeiro empregado pelo diulá mais tradicionalista e o segundo pelo tagbusi, habitante da cidade grande.

A observação do comportamento dos lexemas segundo sua função revelou uma distribuição em classes e permitiu a identificação dos classemas: para animado/para não animado, para homem /para mulher.

A análise da distribuição dos lexemas segundo seu conteúdo revelou a existência de unidades léxicas idênticas do ponto de vista formal, ocupando posições diferentes no campo estudado. Apesar de não se configurarem como homônimos,

esses lexemas, para efeito de análise, serão tratados como unidades distintas. Assim sendo, pertencem à base do campo léxico-semântico os seguintes lexemas:

fâni 1 - "tecido em geral"

fâni 2 - "tecido industrializado"

fâni 3 - "vestuário, em geral"

dánfani - "tecido feito em tear manual"

fânsi - "tecido de qualidade inferior"

wákisi - "tecido de qualidade superior"

dèreke 1 - "bubu"

dèreke 2 - "camisa"

kòkansiri - "segundo pano atado à cintura"

dèrekekurunin - "blusa"

tàgafe - "pano amarrado à cintura como saia"

kàrusi - "calça"

I- Análise em traços distintivos dos lexemas da base do campo

Na estrutura fundamental do campo léxico-semântico de *fâni* funcionam duas dimensões: "tecido" e "traje".

A - Dimensão "TECIDO"

Nessa dimensão, os lexemas básicos são:

fâni 1 - "tecido em geral"

fâni 2 - "tecido industrializado"

fânsi - "tecido de qualidade inferior"

wákisi - "tecido de qualidade superior"

O conteúdo lexemático, segundo Geckeler (1971,p.313) é um produto do significado do arquilexema, acrescido da(s) dimensões, dos semas e do(s) classema(s), conforme a fórmula:

$$\text{Clex} = \text{arquilexema} + (\text{dimensão(s)} + \text{classema(s)})$$

Aplicando esse esquema aos lexemas da base do campo, temos:

Clex de *fâni 2* = "denominação de *fâni 1*" + ("tecido" + "industrializado" + "qualidade inferior" + "qualidade superior") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *dânfani* = "denominação de *fâni 1*" + ("tecido" + "artesanal" + "qualidade superior") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *fânsi* = "denominação de *fâni 1*" + ("tecido" + "industrializado" + "qualidade inferior") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *wâkisi* = "denominação de *fâni 1*" + ("tecido" + "industrializado" + "qualidade superior") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Nos dois pares de lexemas analisados, a distinção se faz pela oposição de apenas um traço semântico: "industrializado"/ "artesanal", em *fâni 2* / *dânfani*, e

"qualidade inferior"/ "qualidade superior", em *fànsi* / *wákisi*. São oposições graduáveis, ou equipolentes, segundo Trubetzkoy.

No nível classemático, as oposições entre os lexemas básicos da dimensão "tecido" são neutralizadas, pois todos os lexemas submetem-se aos mesmos classemas.

Fàni 1, termo utilizado para definir o arquilexema, possui o seguinte conteúdo lexemático:

Clex de *fàni* 1 = "denominação de *fàni* 1" + ("tecido" + "industrializado" + "artesanal" + "qualidade superior" + "qualidade inferior") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

A oposição entre esse lexema e os demais caracteriza uma oposição privativa, onde cada uma dessas unidades léxicas revela a ausência de um sema - em *fàni* 1 e *dànfani* - ou dois - em *fànsi* e *wákisi* - todos presentes em *fàni* 1. Essa relação privativa equipara-se à relação de inclusão, segundo Cantineau (1952, pp. 11-40). *Fàni* 1 é o termo "mais inclusivo", visto que possui todos os semas e classemas identificados nas unidades léxicas da dimensão "tecido". Os outros lexemas caracterizam-se pela exclusão de um ou mais semas presentes em *fàni* 1.

B - Dimensão "TRAJE"

Incluem-se nessa dimensão os lexemas que designam o vestuário e a roupa de cama, mesa e banho. Os lexemas básicos são os seguintes:

dèreke 1 - "bubu"

dèreke 2 - "camisa"

dèrekekurunin - "blusa"

kurusi - "calça"

tàgafe - "pano amarrado à cintura como saia"

kòkansiri - "segundo pano atado à cintura"

Análise do Conteúdo Lexemático

Clex de *dèreke 2*, "camisa" = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo") + "para animado" + "para homem"

Clex de *kurusi*, "calça" = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "recortado entre as pernas" + "longo") + "para animado" + "para homem"

Clex de *dèrekekurunin* = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *tàgafe*, "pano amarrado à cintura como saia" = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "longo") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *kòkansiri*, "segundo pano atado à cintura" = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para os quadris" + "para parte inferior do corpo") + "para animado" + "para mulher"

A distinção entre cada par ou grupo de lexemas analisados se faz pela oposição de um único sema, que remete à relação espacial: "para parte inferior do corpo"/ "para parte superior do corpo". É um caso de relação conversa, segundo Lyons, em que há uma oposição não graduável no nível espacial.

Dèreke 2/kurusi opõem-se a *dèrekekurunin/tàgafe*, k *kansiri* pelos classemas "para homem"/ "para mulher", respectivamente. O sema que descreve a parte do corpo associada ao classema permite estabelecer outras oposições:

dèreke 2, "camisa"/ *dèrekekurunin*; "blusa"

tàgafe, "pano amarrado como saia"/ *kurusi*, "calças"

k^hkansiri, "segundo pano amarrado aos quadris"/ *kurusi*, calças"

O lexema *dèreke 1*, "bubu", opõe-se a todos os lexemas básicos da dimensão "traje". Seu conteúdo lexemático é:

Clex de *dèreke 1* = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "longo") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Dèreke 1, "bubu", opõe-se a *dèreke 2*, "camisa", em presença de um sema suplementar: "para a parte inferior do corpo" - traço pertinente das oposições *dèreke 2/kurusi* e *dèrekekurunin/tàgafe*.

A oposição *dèreke 1*, "bubu"/ *dèreke2*; "camisa" e *dèreke 1*, "bubu"/*dèrekekurunin*, "blusa", neutraliza-se no domínio classemático: "para homem"/"para mulher", pois o membro neutro, *dèreke 1*, funciona em oposição aos membros caracterizados - *dèreke 2*, "camisa", e *dèrekekurunin*, "blusa", e depois como membro global de toda a oposição.

Dèreke 1, "bubu"/*kurusi*, "calças", e *dèreke 1/tàgafe*, "pano amarrado como saia", opõem-se pela presença do sema suplementar "para parte superior do corpo", no primeiro membro da oposição. Em relação a *kurusi*, "calças", essa oposição pode envolver uma relação de inclusão e de compatibilidade. Entre *dèreke 1*, "bubu", *tàgafe*, "pano amarrado como saia" e *kòkansiri*, "segundo pano amarrado sobre os quadris", ao contrário, há uma relação de exclusão e de incompatibilidade entre os lexemas.

Em suma, *dèreke 1*, "bubu", opõe-se aos demais lexemas da dimensão "traje" da base do campo léxico-semântico de *fàni* pela presença de um traço e de um classema suplementares que neutralizam a oposição "para parte superior do corpo"/"para parte inferior do corpo" e "para homem"/"para mulher, verificadas entre *dèreke 2/kurusi*, *dèrekekurunin/tàgafe*; *dèrekekurunin/kòkansiri* e *dèreke 2; kurusi/dèrekekurunin, tàgafe* e *kòkansiri*.

O exame do conteúdo lexemático de *fàni 3* revela que esse lexema possui todos os semas e classemas identificados na dimensão "traje", como se pode observar:

Clex de *fàni 3* = "denominação de *fàni 3* + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo") + "para animado"

A relação entre *fàni 3* e os demais lexemas do campo caracteriza uma oposição do tipo privativa, em que cada um dos lexemas incluídos na dimensão "traje" revela a ausência de um ou dois traços semânticos e/ou classemas, presentes em *fàni 3*. Da mesma forma que a relação entre *fàni 1* e os demais classemas da dimensão "tecido", a relação entre *fàni 3* e lexemas da dimensão "traje" equivalem à relação de inclusão, segundo Cantineau.

Combinação de Dimensões

Os lexemas da dimensão "traje" não se opõem aos da dimensão "tecido", tanto no nível dos classemas quanto no nível dos semas. Todos os lexemas da dimensão "tecido" podem conter todos os semas e classemas das unidades léxicas da dimensão "traje". A oposição entre os dois conjuntos de lexemas realiza-se no nível dos paradigmas, das dimensões. *Dánfàni*, "tecido feito em tear manual", por exemplo, não se opõe a *kánsi*, "calças", etc., mas à dimensão "traje", que se transforma em traço distintivo. Dessa forma, as dimensões passam a ser marcos delimitadores das unidades que fazem parte de cada paradigma.

II - Análise dos traços semânticos distintivos da "variação" do campo léxico de *fàni*

Os lexemas incluídos na variação do campo atuam nas dimensões: "tecido", "confecção", "traje", "acessório" e "comercialização".

A - Dimensão "Tecido"

As unidades léxicas dessa dimensão distribuem-se em dois conjuntos: variações de *fàni 2* e variações de *dánfàni*.

Variações de *fàni 2*

bàgi - "tecido de algodão leve"

bàgimugu - "peça com grande quantidade de *bàgi*"

bàzan - "tecido de algodão mercerizado"

bírífàni - "pano para cobrir"

bōron - "tecido tipo renda, lese, termo utilizado em Odienné"

dānteli - "tecido tipo renda, lese"

fānikan - "nó feito na extremidade do k *kansiri*, onde as mulheres guardam dinheiro"

fāngden - "tecido com desenho de cruzes"

dàliba - "tecido de algodão, percal, de cor clara"

kāsange - "pano branco que envolve os mortos"

Examinando o conteúdo lexicográfico de cada unidade temos:

Clex de *bāgi*, "tecido de algodão leve" = "denominação de *fāni* 1" + ("tecido" + "industrializado" + "algodão leve") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *bāzan*, "tecido de algodão mercerizado" = "denominação de *fāni* 1" + ("tecido" + "industrializado" + "algodão mercerizado") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *bīrifāni*, "pano para cobrir" = "denominação de *fāni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "industrializado" + "para cobrir") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *bōron*, "lese" = "denominação de *fāni* 1" + ("tecido" + "industrializado" + "tipo renda" + "uso regional") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dánteli*, "lese" = "denominação de *fâni* 1" + ("tecido" + "industrializado" + "tipo renda" + "registro tagbusi") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *fânikan* = "denominação de *fâni* 1" + ("tecido" + "industrializado" + "para guardar dinheiro") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *bàgimugu*, "peça com grande quantidade de tecido de algodão leve" = "denominação de *fâni* 1" + ("tecido" + "algodão leve" + "com seis panos") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *fèngelen* = "denominação de *fâni*" + ("tecido" + "industrializado" + "com motivo de cruzeiros") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *dàliba* = "denominação de *fâni* 1" + ("tecido" + "industrializado" + "tipo percal" + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado")

Clex de *kàsange*, "pano branco que envolve os mortos" = "denominação de *fâni* 1" + ("tecido" + "industrializado" + "branco" + "para mortos") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

As unidades léxicas classificadas como *fâni* 2 opõem-se pela comutação de um traço distintivo que descreve o motivo ou a subespécie do tecido. Quanto ao nível classemático, *bàgi*, "tecido de algodão leve"; *bàzan*, "tecido de algodão mercerizado"; *fèngelen*, "tecido com desenho de cruzeiros", não apresentam oposição distintiva. *Dàliba*, "tecido de percal, de cor clara", opõe-se a *bàran*, "tecido tipo

renda", *dánteli*, "tecido tipo renda", e , *fànikun*, "nó da extremidade do pano", pelo classema "para não animado". *Fànikun* opõe-se a *bòryn* e *dánteli* pela privação do classema "para homem". *Bàgimugu*, "peça com grande quantidade de *bàgi*" e *bàgipisi*, "peça com seis panos de *bàgi*", opõem-se a *bàgi* pela inclusão de um sema referente à medida do tecido.

O lexema *bírifàni*, "pano para cobrir", opõe-se aos demais por apresentar um sema que indica seu uso específico, como "coberta", "para animado" e por não identificar o tipo de tecido. Da mesma forma, *kàsange*, "pano branco para envolver os mortos", opõe-se aos demais lexemas pelos traços distintivos da cor e do uso.

Ocorrem dois lexemas diferenciados diafasicamente: *bòryn* e *dánteli*, "tecido tipo renda", que caracterizam, respectivamente, um estilo regional e um estilo coloquial urbano; o primeiro utilizado por locutores da região de Odienné, pouco influenciados pela língua francesa, e o segundo refletindo o uso de falantes da cidade grande, Abidjan, que adaptaram à fonologia do diulá o termo francês *dentelle*.

Fàni 2, "tecido industrializado", estabelece com os demais lexemas dessa série uma relação de oposição privativa, em que cada uma das unidades revela a ausência de um ou mais traços semânticos e/ou um ou mais classemas, presentes em *fàni 2*, como comprova a análise de seu conteúdo:

Clex de *fàni 2* = "denominação de *fàni 1*" + ("tecido" + "industrializado" + "algodão leve" + "algodão mercerizado" + "tipo renda") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Variações de *dànfàni*

- bàjeli* - "pano constituído de faixas estreitas"
básila - "pano de tecido cru, com motivos geométricos, para a excisão"
báyo - "coberta com listras brancas e pretas"
jàngfín - "coberta com grande quantidade de fios pretos"
fànikita - "tecidos com listras multicores"
fànisen - "faixa de tecido artesanal"
fànisulen - "tecido tinto"
gàlalařàni - "tecido tinto com indigo"
kása - "coberta de lã, podendo servir para confeccionar bubu"
kàba - "pano de tear manual, listrado e multicolor, para traje feminino"
kòlokelenrin - "pano feminino, branco e preto"
kóso - "colcha de tecido com fios grossos"
kòsowalanin - "colcha com motivos quadrangulares"
làřàni - "colcha ou coberta em geral"

A análise do conteúdo de cada unidade revela:

Clex de *bàjeli*, "pano constituído de faixas estreitas" = "denominação de *fàni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "com faixas estreitas") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *básila*, "pano de tecido cru, com desenhos geométricos, para excisão" = "denominação de *fàni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "motivos geométricos" + "para excisão") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *báyo*, "coberta com listras brancas e pretas" = "denominação de *fàni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "com listras pretas e brancas") + "para não animado"

Clex de *jàngɔfìn*, "coberta com grande quantidade de fios pretos" = "denominação de *fàni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "com fios pretos") + "para não animado"

Clex de *fànikita*, "tecido com listras multicores" = "denominação de *fàni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "multicor" + "de Kita") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *fànisen*, "faixa de tecido artesanal" = "denominação de *fàni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "uma faixa") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *fànisulen*, "tecido tinto" = "denominação de *fàni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "tinto") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *gàlafàni*, "tecido tinto com índigo" = "denominação de *fàni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "tinto" + "com índigo") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *kása*, "coberta de lã, podendo ser usada para confeccionar bubu" = "denominação de *fàni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "de lã") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *kôba*, "pano listrado e multicolor, para traje feminino" = "denominação de *fâni 1*" + ("tecido" + "artesanal" + "multicolor") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *kólokelenin*, "pano feminino, branco e preto" = "denominação de *fâni 1*" + ("tecido" + "artesanal" + "branco e preto") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *kóso*, "colcha de tecido, com fios grossos" = "denominação de *fâni 1*" + ("tecido" + "artesanal" + "com fios grossos") + "para não animado"

Clex de *kôsowalanin*, "colcha com motivos quadrangulares" = "denominação de *fâni 1*" + ("tecido" + "artesanal" + "com motivos quadrangulares") + "para não animado"

Clex de *lâfâni*, "colcha ou coberta, em geral" = "denominação de *fâni 1*" + ("tecido" + "artesanal" + "espesso") + "para não animado"

Os lexemas *báyo*, "coberta com listras brancas e pretas", e *kólokelenin*, "pano feminino branco e preto", opõem-se no nível classemático; enquanto o primeiro submete-se ao clasema "para não animado", o segundo subordina-se aos clasemas "para animado" e "para mulher".

Kôba, "pano listrado, multicolor, para traje feminino", e *kólokelenin*, "pano feminino, branco e preto", possuem os mesmos clasemas, mas distinguem-se pelo sema indicativo da cor.

Fànsen, "faixa de tecido artesanal", é a unidade básica de todos os lexemas classificados em *dánfàni*, "tecido artesanal"; opõe-se aos demais por estabelecer uma relação parte/todo.

Os lexemas *báyo*, "coberta com listras brancas e pretas", *j ng fín*, "coberta com grande quantidade de fios pretos", *kóso*, "colcha de tecido com fios grossos", *kòsowalanin*, "colcha com motivos quadrangulares", e *làfàni*, colcha ou coberta em geral", opõem-se aos demais lexemas no nível classemático, pela comutação do classema: "para animado" / "para não animado". *Làfàni*, "colcha ou coberta em geral", estabelece uma relação privativa com os demais lexemas dessa série, que revelam a ausência de um ou mais semas presentes em *làfàni*.

Bàjeli, "pano constituído de faixas estreitas", *fànikita*, "tecido com listras multicores", *fànsen*, "faixa de tecido artesanal", *fànisulen*, "tecido tinto", *gàlala fàni*, "tecido tinto com índigo" e *kàsa*, "coberta de lã ou tecido para bubu", não estabelecem oposição no nível classemático.

Básila, "pano de tecido cru, com motivos geométricos, para a excisão, *koba*, "pano listrado e multicolor, para traje feminino", e *kolokelenin*, "pano feminino, branco e preto", opõem-se a todos os lexemas envolvidos pelo classema "para animado" pela privação do classema "para homem".

Na dimensão "tecido", há três lexemas que indicam variações e não se classificam exclusivamente como *fàni 2* ou *dánfàni*, neutralizando a oposição "industrializado" / "artesanal": *fànimugu*, "tecido em grande quantidade"; *fàni ny jùgu*, "avesso do tecido", e *fàni ny nyúman*, "direito do tecido". Essas unidades possuem o seguinte conteúdo lexemático:

Clex de *fànimugu*, "tecido em grande quantidade" = "denoninação de *fàni 1*" + ("tecido" + "artesanal" + "industrializado" + "em quantidade") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de fâni nyɛ jûgu, "avesso do tecido" = "denominação de *fâni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "industrializado" + "face interna") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de fâni nyɛ nyuman, "direito do tecido" = "denominação de *fâni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "industrializado" + "face externa") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Fânimugu, "tecido em grande quantidade", opõe-se a *fâni* 1 pelo sema "em quantidade", ausente em *fâni* 1, estabelecendo, portanto, uma oposição privativa. Entre *fâni nyɛ jûgu* e *fâni ny nyuman* estabelece-se uma oposição não graduável, equipolente. Esses dois lexemas opõem-se ao conjunto de *fâni* 1 pelo sema que descreve a referência espacial, o direito e o avesso do tecido, o lado que se expõe e o que esconde.

A relação entre *dânfâni*, "pano de tear tradicional", e os demais lexemas desta série caracteriza uma oposição do tipo privativa, em que cada um dos lexemas incluídos nesse conjunto revela a ausência de um ou dois traços semânticos, e/ou um ou dois classemas, presentes em *dânfâni*, como se observa pela análise de seu conteúdo:

Clex de dânfâni, "tecido de tear tradicional" = "denominação de *fâni* 1" + ("tecido" + "artesanal" + "de lâ" + "com fios grossos" + "multicolor" + "com listras pretas e brancas" + com motivos geométricos") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

B - Dimensão *CONFECÇÃO*

Nessa dimensão encontram-se os seguintes lexemas:

bólo - "manga"

bóloba - "manga longa"

bólofununin - "manga bufante"

bóloy g r nin - "manga franzida"

júfa - "bolso"

fêre - "bainha"

fɛ fɛ - "gola ou colarinho"

kán - "decote"

kánfaranin - "decote em V"

kólonin - "botão"

kólonin don γπ< - "casa de botão"

kóloninwo - "casa de botão"

kárusisɛni - "abertura dianteira de calça masculina"

Segue-se a análise do conteúdo lexemático :

Clex de *bólo*, "manga" = "denominação de *fàni* 3" + ("confecção" + "parte superior do traje" + "para braços") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *bóloba*, "manga longa" = "denominação de *fâni* 3" + ("confecção" + "parte superior do traje" + "para braços" + "longa") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *bólofununin*, "manga bufante" = "denominação de *fâni* 3" + ("confecção" + "parte superior do traje" + "para braços" + "bufante") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *bóloyegerenin*, "manga franzida" = "denominação de *fâni* 3" + ("confecção" + "parte superior do traje" + "para braços" + "franzida") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *júfa*, "bolso" = "denominação de *fâni* 3" + ("confecção" + "parte superior do traje" + "parte inferior do traje" + "pequeno saco costurado interna ou externamente na roupa) + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *fêre*, "bainha" = "denominação de *fâni* 3" + ("confecção" + "acabamento da extremidade da roupa") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *frêfrɛ*, "gola" = "denominação de *fâni* 3" + ("confecção" + "prolongamento do decote") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *kán*, "decote" = "denominação de *fâni* 3" + ("confecção" + "parte superior do traje" + "abertura para o pescoço") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *kánfaranin*, "decote em V" = "denominação de *fàni 3*" + ("confeção" + "parte superior do traje" + "abertura para o pescoço" + "em forma de v") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *kólonin*, "botão" = "denominação de *fàni 3*" + ("confeção" + "parte superior do traje" + "parte inferior do traje" + "para fechamento do traje") + "para animado" + "para não animado"

Clex de *kólonin don yɔɔ*, "casa de botão" = "denominação de *fàni 3*" + ("confeção" + "parte superior do traje" + "parte inferior do traje" + "abertura para o botão") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *kóloninwo*, "casa de botão" = o mesmo de *kólonin don yɔɔ*

Clex de *kàrusisɛni*, "abertura dianteira de calça masculina" = "denominação de *fàni 3*" + ("confeção" + "para parte inferior do traje" + "abertura dianteira de calça" + "modelo europeu") + "para animado" + "para homem"

Excetuando-se *kàrusisɛni*, "abertura dianteira de calça masculina", marcado pelo classemata "para homem", não há oposição no nível classemático. Os lexemas classificados sob essa dimensão identificam-se por meio de *semas* que descrevem a parte da roupa que está sendo focalizada na "confeção": o decote, a manga, o bolso, a abertura dos botões.

As oposições que se estabelecem entre *bólo*, "manga", *bólofununin*, "manga bufante", e *bóloyɔɔɛɛnin*, "manga franzida", remetem a uma relação de inclusão, em que *bólo* é o superordenado. *Júfa*, "bolso", distingue-se pelos *semas* que descrevem sua forma e função. *Fèrè*, "bainha", opõe-se a todas as unidades pelo

sema "acabamento da extremidade de qualquer parte do vestuário". *Kánfaranin* opõe-se *kán*, "decote", por apresentar um sema que indica uma variação do modelo do decote. Entre *kólonin*, "botão", e *kólonin don yɔ* ou *kóloninwo*, "casa de botão", há uma oposição que revela a relação entre conteúdo e continente. *Kúrúsis ní*, "abertura dianteira de calça masculina", opõe-se a *kúrúsi*, "calça", por indicar a parte de um todo e por incluir um sema que é índice de modelo europeu, caracterizado por um tipo de abertura.

Na dimensão "confeção" estão agrupados os lexemas que se relacionam mais diretamente com as unidades classificadas na dimensão "traje", por uma relação parte/todo, explicitada pelos semas descritivos "para parte inferior ou superior do traje".

C - Dimensão "Traje"

As unidades léxicas que se incluem nessa dimensão podem ser subdivididas em três grupos: as designações das roupas íntimas, as designações dos trajes sociais e as denominações dos trajes especiais. Os lexemas dessa dimensão correspondem a objetos confeccionados a partir de *fàni* 1, "tecido em geral". Quando o uso de um tecido específico for obrigatório haverá um sema que o indicará.

1 - Designações de *KOFBILA/FÀNIKRSIRI*, "Roupa Íntima"

Seguem-se os lexemas e a análise do conteúdo lexemático:

bilan - "pano amarrado à cintura como tapa-sexo"

bılanba - pano que cobre os quadris, amarrado entre as pernas"

bílamininan - "pano que cobre os quadris, amarrado entre as pernas"

fânikɔrsiri - "roupa íntima"

fórokonin - "espécie de camisa usada sob qualquer traje masculino"

kálison - "calção, cueca ou calcinha"

kíloti - "calção, cueca"

kɔ̀nwolonfila - "Pano usado sob o *tàgafe* (pano amarrado 'a cintura como saia), prolongando-se da cintura ao joelho"

kòrdon - "espécie de camisa usada sob a roupa"

kòrɔ̀bila - "roupa íntima"

mùsobakirusi - "calcinha"

pénteli - "pano usado sob o *tàgafe*, da cintura até o joelho"

cákoto - "calção tradicional, pano amarrado entre as pernas"

Clex de *bılan*, "pano amarrado à cintura como tapa-sexo" = "denominação de *fâni* 3" + ("traje" + "parte interior" + "da cintura até as coxas" + "modelo tradicional") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *bılanba*, "pano que cobre os quadris, amarrado entre as pernas" = "denominação de *fâni* 3" + ("traje" + "parte interior" + "da cintura até as coxas" + "maior que *bılan*" + "modelo tradicional") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *bílamininan*, "pano que cobre os quadris, amarrado entre as pernas" = o mesmo de *bılanba*

Clex de *fórokonin*, "espécie de camisa usada sob o traje masculino" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "parte interior + parte superior do corpo" + "modelo tradicional" + "tecido artesanal") + "para animado" + "para homem"

Clex de *kálison*, "calção, cueca ou calcinha" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "parte interior" + "da cintura até as coxas" + "modelo europeu") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *kloti*, "calção, cueca" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "parte interior" + "da cintura até as coxas" + "modelo europeu") + "para animado" + "para homem"

Clex de *lořowolonfila*, "pano usado sob o tãgafe" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "parte interior" + "para quadris e pernas" + "tecido artesanal" + "modelo tradicional") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *loři xbila* e *fânikoxsiri*, "roupa íntima" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "parte interior" + "parte superior do corpo" + "parte inferior do corpo" + "tecido industrializado" + "tecido artesanal" + "modelo tradicional" + "modelo europeu") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *lořadon*, "espécie de camisa usada sob a roupa" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "parte interior" + "parte superior do corpo" + "modelo tradicional") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *mùsobakùrsi*, "calcinha" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "parte interior" + "da cintura até as coxas" + "modelo europeu") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *pénteli*, "pano usado sob o tãgafe, da cintura até o joelho" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "parte interior" + "da cintura até o joelho" + "tecido industrializado" + "modelo tradicional") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *cákoto*, "calção tradicional, pano amarrado entre as pernas" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para interior" + "da cintura até as coxas" + "modelo tradicional") + "para animado" + "para homem"

Os lexemas constituintes dessa dimensão opõem-se primeiramente no nível classemático: "para homem"/ "para mulher", "para homem" e "para mulher"/ "para homem", "para homem" e "para mulher"/ "para mulher".

Oposição "para homem"/"para mulher"

a) *mùsobakùrsi*, "calcinha", opõe-se a *cákoto*, "calção tradicional masculino", pela comutação dos classemas acima e pela substituição dos semas "modelo europeu" e "modelo tradicional". Trata-se de uma oposição equipolente ou complementar.

Oposição "para homem" e "para mulher"/"para mulher"

a) *bìlanba* e *bìlaminan*, "pano que cobre os quadris, amarrado entre as pernas", estão em oposição com *bìlan*, "pano amarrado à cintura, usado como tapaxo", pela ausência do classema "para homem". Estabelece-se uma oposição

privativa para a qual colabora o traço "maior que *bilan*", presente em "*bilanba* e *bilamininan*".

Oposição "para homem" e "para mulher"/"para homem"

a) *kɔɔdon*, "espécie de camisa usada sob a roupa", opõe-se a *fórokonin*, espécie de camisa usada sob qualquer traje masculino", somente pelo classema "para mulher", ausente em *fórokonin*. A oposição é privativa e revela uma relação de inclusão; *fórokonin* está compreendido em *kɔɔdon*.

b) *kálison*, "calça, cueca, calcinha", opõe-se a *kɔloti*, "calção, cueca", também pelo classema "para mulher", ausente em *kɔloti*. A oposição é privativa e denota uma relação de inclusão. Esses dois lexemas estão em oposição com *bilan*, *bilanba* e *bilamininan* pelos semas "modelo tradicional"/"modelo europeu", estabelecendo uma oposição equipolente ou complementar.

Os semas "modelo tradicional" e "modelo europeu" pressupõe, além da noção temporal, a concordância com a relação espacial: "tradicional = local" e "europeu = importado". Os termos que os distinguem estabelecem outra equivalência: "tradicional" = expresso em diulá, "europeu" = expresso em francês.

A relação opositiva "modelo tradicional"/"modelo europeu" também se manifesta nos lexemas: *cákoto/kɔloti* e *bilan/kálison*. O primeiro par é identificado pelo classema "para homem" e o segundo, pelo classema "para mulher"; ambos contêm, respectivamente, os semas "modelo tradicional"/"modelo europeu", identificados, no nível da expressão, pelos termos em diulá e em francês.

Todas as unidades léxicas analisadas estabelecem uma oposição privativa com os lexemas *kɔɔbila* e *fanilo siri*, "roupa íntima, em geral", caracterizando uma relação de inclusão: *kɔɔbila* e *fánikɔɔsiri* definem-se pela soma dos semas e classemas envolvidos nessa dimensão.

2 - Designações de *BĀFĀNI/JĀMADONFĀNI* "trajes sociais"

Os lexemas incluídos sob essa rubrica são variações de termos básicos já analisados na dimensão "traje", a saber, *dèreke* 1 e *kàrusi*, ou são termos emprestados do francês e do árabe. Para analisá-los, serão estabelecidas subdivisões de acordo com essas associações.

Empréstimos do árabe

bérimuso, "túnica masculina, longa, com capuz"

Clex de *bérimuso* = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "parte inferior do corpo" + "parte superior do corpo" + "longo" + "com capuz") + "para animado" + "para homem"

gândura, "bubu sem mangas"

Clex de *gândura* = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "parte superior do corpo" + "parte inferior do corpo" + "sem mangas") + "para animado" + "para homem"

Empréstimos do francês

Clex de *kòmble*, "conjunto africano de três peças" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "para os quadris") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *símisi*, "camisa" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + para parte superior do corpo" + "modelo europeu") + "para animado" + "para homem"

Clex de *sári*, "conjunto de traje feminino completo, com lenço de cabeça no mesmo tecido" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "várias peças combinadas") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *táybasi*, "blusa franzida abaixo da cintura" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "parte superior do corpo" + "além da cintura" + "franzida" + "modelo europeu") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *táyfîni*, "blusa que se prolonga abaixo da cintura" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "com alças" + "além da cintura" + "modelo europeu") + "pra animado" + "para mulher"

Clex de *zípu*, "saiá" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "modelo europeu") + "para animado" + "para mulher"

Bérimuso, "bubu com capuz", opõe-se a *dèrekeba*, "bubu longo", pelo sema "com capuz", estabelecendo uma oposição privativa. *Símisi* opõe-se a *dèreke 2*, "camisa", pelo sema "modelo europeu". *Zípu*, "saiá", opõe-se a *tàgafe*, "pano amarrado à cintura como saia", pelo sema "modelo europeu". *Táybasi*, "blusa franzida abaixo da cintura", e *táyfîni*, "blusa que se prolonga abaixo das cintura",

opõem-se a *dèrekekurunin*, "blusa", por incluírem os semas "com alças", "além da cintura" e "franzida na cintura", distintivos de modelos inspirados em trajes europeus.

Kòmble, termo que preenche a lacuna de um superordenado para *dèrekekurunin*, "blusa"; *tàgafe*, "pano amarrado à cintura como saia" e *k kansiri*, "segundo pano amarrado sobre os quadris", opõe-se a *s rti*, termo mais inclusivo, que possui o sema suplementar indicando a presença de várias peças combinando entre si, as três peças básicas e o lenço de cabeça.

Variações de *dèreke* 1, "bubu"

báaro-ni-su, "bubu longo e requintado"

təjan, "espécie de sutana"

dénifen, "roupa infantil"

dèrekeba, "bubu longo"

dèrekebabonin, "bubu longo bordado"

dèrekebasənin, "bubu longo bordado"

dèrekebənin, "bubu que cai bem"

dèrekeboloba, "bubu de manga longa"

dèrekebolofuini, "bubu de manga justa"

dèrekebolomuguba, "bubu de manga bem larga"

dèrekebolosurun, "bubu de manga curta"

dèrekekanba, "bubu com decote profundo"

dèrekekanjurulaman, "bubu, vestido com alças"

dèrekekan g nini, "bubu bordado no decote"

dèrekekolon, "bubu velho"

- dèrekele*, "bubu usado"
dèrekecini, "bubu com fenda"
dèrekesurunxgèni, "vestido recortado na cintura"
dèrekekurunin/dèrekesurunin, "blusa"
dèrekekuruninnygu, "blusa plissada na cintura"
lòkansiri, "segundo pano amarrado sobre os quadris"
mùsodereke, "bubu feminino"
tàgafe, "pano amarrado à cintura como saia"
αdèreke, "bubu masculino"
cùmanfan, "roupa masculina"
mùsomanfan, "roupa feminina"
gbòlòfani, "roupa de trabalho, de uso doméstico"
jàmadonfàni/b fàni, "traje social"
pípawo, "bubu longo, sutano"

Clex de *báaro-ni-su*, "bubu longo e requintado" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "para parte superior do corpo" + "amplo" + "longo" + "requintado") + "para animado" + "para homem"

Clex de *ègjan*, "espécie de sutana" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "longo" + "ajustado") + "para animado" + "para homem"

Clex de *déninfen*, "roupa infantil" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "para parte superior do corpo" + "para o exterior" + "para o interior" + "para criança") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dèrekeba*, "bubu longo" = "denominação de *fāni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "longo" + "amplo") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dèrekebabonin*, "bubu longo bordado" = "denominação de *fāni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "amplo" + "longo" + "bordado") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dèrekebasɔɔnin*, "bubu longo bordado" = o mesmo que *dèrekebabonin*

Clex de *dèrekebenin*, "bubu que cai bem" = "denominação de *fāni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "que cai bem") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dèrekeboloba*, "bubu de manga longa" = "denominação de *fāni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "com manga longa") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dèrekebolofitini*, "bubu de manga justa" = "denominação de *fāni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "com manga justa") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dèrekebolomuguba*, "bubu de manga bem larga" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "com manga bem larga") + "para animado" + "para homem"

Clex de *dèrekebolosuran*, "bubu de manga curta" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "com manga curta") + "para animado" + "para homem"

Clex de *dèrekekanba*, "bubu com decote profundo" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "com decote profundo") + "para animado" + "para homem"

Clex de *dèrekekanjurulaman*, "bubu, vestido com alças" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "com alças" + "modelo europeu") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *dèrekekanşəmin*, "bubu bordado no decote" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "com decote bordado" + "requintado") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dèrekekolon*, "bubu velho" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "velho") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dèrekekor*, "bubu usado" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "usado") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dèrekecinin*, "bubu com fenda" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "com fenda") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *dèrekesurunt e g e nin*, "vestido recortado na cintura" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "recortado na cintura" + "modelo europeu") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *dèrekekurunin/dèrekesurunin*, "blusa" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *dèrekekuruninyugu*, "blusa plissada na cintura" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "plissada") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *k^hkansiri*, "segundo pano amarrado sobre os quadris" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para os quadris") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *musodèreke*, "bubu feminino" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *tàgafe*, "pano amarrado à cintura como saia" = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "até o tornozelo") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *àdereke*, "bubu masculino" = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo") + "para animado" + "para homem"

Clex de *cīmanfen*, "roupa masculina" = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "para o interior" + "para o exterior") + "para animado" + "para homem"

Clex de *mūsomanfen*, "roupa feminina" = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "para o interior" + "para o exterior") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *gbòlofàni*, "roupa de trabalho, de uso doméstico" = "denominação de *fàni 3*" + "traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "para uso doméstico") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *jàmadonfàni/bōfàni*, "traje social" = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "para sair") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *pípawo*, "bubu longo, sutana" = "denominação de *fàni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "longo" + "ajustado") + "para animado" + "para homem"

As variações de *dèreke 1*, "bubu", estabelecem, primeiramente, oposições no nível classemático, pela comutação dos classemas "para homem" / "para mulher". *Músodereke*, bubu feminino, e *cèdereke*, "bubu masculino", distinguem-se pela oposição equipolente (complementar) e podem ser utilizados como classificadores dos demais lexemas:

MUSODEREKE

dèrekekanjurulaman, "bubu, vestido com alças"

dèrekekansuruntgmin, "vestido recortado na cintura"

dèrekekurunin, "blusa"

dèrekesurunin, "blusa"

káansiri, "segundo pano atado sobre os quadris"

tàgafe, "pano amarrado à cintura como saia"

C DEREKE, "bubu masculino"

báaro-ni-su, "bubu longo e requintado"

gjan, "espécie de sutana"

dèrekebabonin, *dèrekebas g nin*, "bubu longo, bordado"

dèrekebolomuguba, "bubu de manga bem larga"

dèrekebolosurun, "bubu de manga curta"

dèrekekanba, "bubu com decote profundo"

pípawo, "bubu longo, sutana"

A oposição classemática neutraliza-se nestas unidades:

dèrekeba, "bubu longo"

dèrekebnin, "bubu que cai bem"

dèrekeboloba, "bubu de manga longa"

dèrekekansɔɔnin, "bubu com decote bordado"

dèrekekolon, "bubu velho"

dèrekekorɔ, "bubu usado"

dèrekecinin, "bubu com fenda"

Os lexemas marcados pelo classema "para homem" opõem-se pelo sema "amplo" / "ajustado", estabelecendo uma oposição graduável, do mais para o menos amplo: *báaro-ni-su*, t g *jan*, *pípawo* - tipos de *dèrekeba*, "bubu longo"

Observa-se uma oposição graduável entre:

dèrekebolofitini / *dèrekebolomuguba* - pelos semas "com manga justa" / "com manga bem larga"

dèrekebolosurun / *dèrekeboloba* - pelos semas "com manga curta" / "com manga longa"

dèrekekolon / *dèrekekorɔ* - pelos semas "velho" / "usado"

Dèrekekurunin, "blusa", *k'kansiri*, "segundo pano amarrado sobre os quadris", e *tàgafe*, "pano amarrado como saia", estabelecem uma oposição no nível espacial, constituindo as três partes do traje feminino.

Dèrekekanba, "bubu com decote profundo", *dèrekecinin*, "bubu com fenda", *dèrekeb nin*, "bubu que cai bem" e *dèrekekans g nin*, "bubu com decote bordado", opõem-se a *dèreke 1*, "bubu", pelo acréscimo de semas; respectivamente, "decote amplo", "com fenda", "que cai bem", "com decote bordado" - ausentes em *dèreke 1*.

Os lexemas *cèmanfen*, "roupa masculina", e *musomanfen*, "roupa feminina", opõem-se pelos classemas "para homem" / "para mulher", estabelecendo uma oposição equipolente. Em *déninfen*, "roupa infantil", neutraliza-se a oposição classemática "para homem", "para mulher" pela introdução do sema "para criança".

Jàmadonfâni e *bɔ fâni*, "traje social" opõem-se aos demais lexemas classificados como "trajes sociais" por neutralizarem os traços distintivos de cada unidade recenseada, estabelecendo uma oposição privativa em que se reconhece uma relação de inclusão.

Gbòlofâni, "roupa de trabalho, de uso doméstico", estabelece com *jàmadonfâni* e *b fâni*, "traje social", uma oposição no nível espacial: uso interno, doméstico / uso externo, social.

Variações de *Kirusi*, "calças"

múguba, "calça bufante"

fàmuguba, "calça bufante usada pelos mais velhos"

tájurumanin, "jardineira"

zú'bu, "calça curta"

sènfaran, "calça masculina"

Clex de *múguba*, "calça bufante" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "longa" + "bufante") + "para animado" + "para homem"

Clex de *fâmuguba*, "calça bufante usada pelos mais velhos" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "bufante" + "dos mais velhos") + "para animado" + "para homem"

Clex de *tájurumanin*, "jardineira" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "longo" + "com alças" + "modelo europeu") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *záríbu*, "calça curta" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "até os joelhos") + "para animado" + "para homem"

Clex de *sênfaran*, "calça masculina" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "longa" + "uso regional") + "para animado" + "para homem"

As unidades léxicas variantes de *kúrusi*, "calças", não estabelecem oposição no nível classemático - todas possuem o clasema "para homem", excetuando-se *tájurulamín*, "jardineira", que admite o clasema "para mulher".

Há uma oposição gradual entre:

kúrusi / *záríbu*, pelos semas "longa" / "até os joelhos";

kúrusi / *muguba*, pelo sema "bufante", ausente em *kúrusi*.

Múguba, "calça bufante", opõe-se a *fámuguba*, "calça bufante usada pelos mais velhos", pelo sema "dos mais velhos", ausente em *múguba*. *Kírusi* e *senfaran*, "calças", estabelecem uma relação diafásica especial, em que o primeiro termo se caracteriza por ser de uso geral e o segundo, restrito a falantes de Odienné.

3. Designações dos TRAJES ESPECIAIS

Sob essa rubrica foram listados os termos que revelam uma referência explícita às condições de uso do vestuário. Seguem-se as unidades léxicas:

bàñjan/dònsokúrusi, "calça de caçador longa e apertada"

dònsodereke, "camisa de caçador"

sòfafàni, "traje de guerreiro"

sigidereke, "camisa com poderes mágicos"

sírakelen, "camisa com faixa preta no centro, com poder protetor"

kàradugafàni, "traje dos comediantes do "k r "

kanidenfàni, "traje de circunciso"

lónmadereke, "bubu de mulher grávida"

fíriafàni, "traje de viúva"

sélimanfàni/fímenafàni, "traje de festa"

sàngawili/gúrupu, "uniforme de festa"

Clex de *bàñjan/dònsokúrusi*, "calça longa e apertada de caçadores" = "denominação de *fàni* 3" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "longa" + "apertada" + "para caçador") + "para animado" + "para homem"

Clex de *dònsodereke*, "camisa de caçador" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "com dois bolsos" + "para caçador") + "para animado" + "para homem"

Clex de *sòfafani*, "traje de guerreiro" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "amarrada na cintura" + "para parte inferior do corpo" + "justa" + "para guerreiro") + "para animado" + "para homem"

Clex de *sigidereke*, "camisa com poderes mágicos" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "com amuletos" + "com poder mágico") + "para animado" + "para homem"

Clex de *sírakelen*, "camisa com faixa preta no centro, com poder protetor" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "tecido artesanal" + "com faixa preta no centro" + "com poder protetor") + "para animado" + "para homem"

Clex de *lòndugafani*, "traje dos comediantes do *lòɛ*" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo - camisa vermelha" + "para parte inferior do corpo - calça com uma perna longa e outra curta" + "boné colorido" + "para iniciados no *lòɛ*") + "para animado" + "para homem"

Clex de *lândenfuni*, "traje de circunciso" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "para parte superior do corpo" + "para circuncisão -bubu de qualquer cor" + "para excisão - *tâgafe* com motivos geométricos") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *kɔnmadereke*, "bubu de mulher grávida" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "para grávidas") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *furiafâni*, "traje de viúva" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "azul claro" + "para viúvas") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *sélimanfâni*, "traje de festa" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "para parte superior do corpo" + "para festas") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *fúimanfâni*, "traje de festa" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte superior do corpo" + "para parte inferior do corpo" + "para festa" + "registro tagbusi") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *sàngawili*, "uniforme de festa" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "para parte superior do corpo" + "para festas" + "idêntico para todo o grupo") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *gúrupu*, "uniforme de festas" = "denominação de *fâni 3*" + ("traje" + "para parte inferior do corpo" + "para parte superior do corpo" + "para festas" + "idêntico para todo o grupo" + "registro tagbusi") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

As unidades léxicas classificadas como designação de trajes especiais distribuem-se desigualmente pelos classemas "para homem", "para mulher". Os dois lexemas submetidos ao classema "para mulher" - *kóvmadereke*, "bubu de mulher grávida", e *firiáfani*, "traje de viúva", opõem-se pelos semas que indicam o destinatário do traje.

Quatro lexemas são indiferentes à oposição classemática: *fétimanfani*, *sélimanfani*, "traje de festa", e *gùrupu*, *sángawili*, "uniforme de festa". Embora se reconheça uma relação de sinonímia entre esses dois pares, esses termos estabelecem uma oposição diafásica, entre o registro urbano tagbusi e a fala de locutores nativos mais idosos, pouco influenciados pela cultura francesa. O sema que informa o momento de uso, "para festas", identifica os quatro lexemas; a oposição se verifica pelo sema "idêntico para todo o grupo", ausente em *sélimanfani* (*fétimanfani*) e presente em *sángawili* (*gùrupu*).

Kéndenfani, "traje de circuncisão ou excisão", opõe-se a *fàni* 3, por incluir semas que especificam o uso de acordo com a idade e práticas sociais relativas à circuncisão e excisão.

Os lexemas caracterizados pela marca classemática "para homem" estabelecem oposições pelos semas referentes à categoria sócio-profissional envolvida pelo uso do traje. Assim:

- *dònsokurusi* (*bàñjan*), "calça de caçador", e *dònsodereke*, "camisa de caçador, põem-se, respectivamente, e *kùrusi*, "calça", e *dèreke* 2, "camisa", pelo sema "para caçador", que acarreta o aparecimento de outros semas que descrevem os modelos específicos de *kùrusi* e *dèreke*;

- *sòfafani*, "roupa de guerreiro", opõe-se a *fàni* 3, "roupa", pelo sema "para guerreiro", que traz como acréscimo os semas individualizadores no traje de guerreiro;

- *kòrdugafani*, "traje do comediante do *kòre*", opõe-se a *fàni 3* pelo mema "para iniciante do *kòre*", que determina o aparecimento de outros traços distintivos do traje.

As oposições estabelecidas entre *fàni 3*, "roupa", e *kéndanfani*, "traje de circuncisão ou excisão". *sòfafani*, "roupa de guerreiro", e *kòrdugafani*, "roupa do comediante do *kòre*", são do tipo privativa, revelando uma relação de inclusão desses termos em *fàni 3*. Da mesma forma, *kùrusi*, "calças", e *dèreke 2*, "camisa", relacionam-se com *dònsokurusi*, "calça de caçador", *dònsodereke*, "camisa de caçador", respectivamente, por uma oposição privativa. Dois lexemas: *sigidereke*, "camisa com poderes mágicos", e *sírakelen*, "camisa com faixa preta no centro, com poder protetor", opõem-se a *dèreke 2*, "camisa", pelo sema que descreve a qualidade mágica desses trajes, estabelecendo uma oposição privativa, em que o termo *dèreke 2*, "camisa", inclui os dois lexemas. A distinção entre os dois termos se faz pelos traços semânticos que descrevem os trajes, a saber "com amuletos", para *sigidereke* e "tecido artesanal" e "com faixa preta no centro", para *sírakelen*.

D - Desdobramentos da dimensão "TRAJE"

Os dois termos que refletem a introdução de novas práticas de origem europeia no contexto diulá possuem o seguinte conteúdo lexemático:

Clex de *tàbalikanfani*, "toalha de mesa" = "denominação de *fàni 3* + ("traje" + "tecido artesanal" + "tecido industrializado" + "para mesa") + "para não animado"

Clex de *sɛ̀ɛ̀bzi*, "toalha de banho" = "denominação de *fàni 3*" ("traje" + "tecido industrializado" + "para banho") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Os lexemas designativos dessa dimensão podem ser subdivididos de acordo com a parte do corpo a que se destinam: cabeça, pescoço e cintura. No primeiro grupo incluem-se as unidades cujo conteúdo lexemático se analisa a seguir:

fúgula, "chapéu"

bànfu(gu)la, "chapéu de palha ou qualquer tipo de chapéu"

kóngoronhagula, "chapéu de caçador"

ɔ̀ɔ̀ɔ̀bafugula, "chapéu de duas pontas usado pelos mais velhos"

hírinkunna, "véu para muculmanos"

kiññajala/mùsɔ̀ɔ̀ɔ̀, "véu para muçulmanos"

swámusɔ̀ɔ̀ɔ̀, "lenço de seda para cabeça"

jàlanugu, "turbante"

fáranfíla, "chapéu de duas pontas"

bndugugbe, "touca de muçulmanos, solidéu"

sápo, "chapéu"

Clex de *fúgula*, "chapéu" = "denominação de *fàni 3*" + ("acessório" + "para cabeça") + "para animado" + "para homem"

Clex de *bànfu(gu)la*, "chapéu de palha ou qualquer tipo de chapéu" = "denominação de *fàni 3*" + ("acessório" + "para cabeça" + "de ráfia" + "de tecido") + "para animado" + "para homem"

Clex de *kóngoronbanfugula*, "chapéu de caçador" = denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "para cabeça" + "para caçador" + "com chifres" + "com espelhos" + "para animado" = "para homem"

Clex de *ekar-bafugula*, "chapéu de duas pontas usado pelos velhos" = "denominação de *fâni* 3" + (acessório" + "para cabeça" + "para velhos" + "de duas pontas") + "para animado" + "para homem"

Clex de *birinkanna*, "véu para muçulmanas" = "denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "para cabeça" + "tecido leve" + "para muçulmanas" + "para viúvas") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *kánnajala*, "lenço para a cabeça" = "denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "tecido industrializado" + "para cabeça" + "uso regional") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *mùsɔrɔ*, "lenço para a cabeça" = "denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "tecido industrializado" + "para cabeça" + "uso geral") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *swámusɔ*, "lenço de seda para a cabeça" = "denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "para cabeça" + "de seda") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *jálamugu*, "turbante" = "denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "tecido industrializado" + "tecido artesanal" + "para cabeça" + "de seda") + "para animado" + "para homem"

Clex de *fàranfila*, "chapéu de duas pontas" = "denominação de *fàni* 3 + ("acessório" + "para cabeça" + "com duas pontas" "para circunciso" + "para velho") + "para animado" + "para homem"

Clex de *lndugubɛ*, "touca de muçulmanos, solidéu" = "denominação de *fàni* 3 + ("acessório" + "para cabeça" + "artesanal" "pequeno" + "redondo" + "branco" + "para muçulmanos") + "para animado" + "para homem"

Clex de *sápo*, "chapéu" = "denominação de *fàni* 3 + ("acessório" + "para cabeça" + "modelo europeu") + "para animado" + "para homem"

Há uma divisão nítida entre os lexemas dessa dimensão no nível classemático "para homem" / "pra mulher". Não há unidade léxica que neutralize essa oposição. *Fàranfila*, "chapéu de duas pontas", *lndugub*, "espécie de touca de muçulmanos", *jàlamugu*, "turbante", *bànfugula*, "chapéu de palha", *kòngoronbanfugula*, "chapéu de caçador", *čèkɔɔɔbafugula*, "chapéu de duas pontas, usado pelos velhos", lexemas submetidos aos classemas "para homem", opõem-se a *fùgula*, "chapéu", pelos semas que descrevem seus modelos, materiais e, eventualmente, seus usuários. A opção estabelecida é do tipo privativa, envolvendo uma relação de inclusão. A todos esses lexemas opõem-se o empréstimo do francês, *sápo*, "chapéu", que identifica o acessório de modelo europeu.

As unidades léxicas submetidas ao classema "para mulher" opõem-se:

a) no nível diafásico - *kunnajala* e *mùsɔɔ*, "lenço para cabeça", pelo sema indicador de uma expressão regional, no primeiro termo:

b) pelo traço descritivo da matéria-prima, em *swás r*, "lenço de seda", ausente em *mùsɔɔ*. Trata-se de uma oposição privativa, em que se observa a inclusão do termo marcado pelo sema "de seda" no lexema não marcado, *mùsɔɔ*.

Na dimensão "acessório" destinado ao pescoço incluem-se as seguintes unidades léxicas:

dīsa, "echarpe com franja"

lānkanna, "echarpe"

Kārawati, "gravata"

Clex de *dīsa*, "echarpe com franja" = "denominação de *fāni* 3" ("acessório" + "para pescoço" + "faixa de tecido artesanal" + "com franja") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *lānkanna*, "echarpe" = "denominação de *fāni* 3" ("acessório" + "para pescoço" + "faixa de tecido artesanal") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *Kārawati*, "gravata" = "denominação de *fāni* 3" ("acessório" + "para pescoço" + "modelo europeu") + "para animado" + "para homem"

Os dois primeiros lexemas não estabelecem oposição no nível classemático; distinguem-se pelo traço "com franja" que individualiza *dīsa*, *kārawati* opõe-se aos dois lexemas anteriores pelo sema "modelo europeu" e pelo classema "para homem".

Os lexemas submetidos à dimensão "acessório" destinado à cintura são:

jàla, "cordão"

kàrusijala, "cinto para calças"

sàntiri, "cinto em geral"

síntalan, "faixa de tecido amarrado sobre os seios"

csirijala, "faixa de tecido usada como cinto"

Clex de *jàla*, "cordão" = "denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "para cintura" + "de algodão retorcido") + "para animado" + "para homem"

Clex de *kàrusijala*, "cinto para calças" = "denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "para cintura" + "para calças", "de couro" + "de algodão") + "para animado" + "para homem"

Clex de *sàntiri*, "cinto em geral" = "denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "para cintura" + "de couro" + "de tecido" + "modelo europeu") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Clex de *síntalan*, "faixa de tecido amarrado sobre os seios" = "denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "para o seio" + "de tecido artesanal" + "para algumas danças") + "para animado" + "para mulher"

Clex de *csirijala*, "faixa de tecido usada como cinto" = "denominação de *fâni* 3 + ("acessório" + "para cintura" + "modelo tradicional") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Os lexemas *jàla*, cordão, e *kurusijala*, "cinto para calças", opõem-se pelos traços "para calças" e "de couro". A esses dois lexemas opõem-se *csirijala*, "faixa de tecido usada como cinto", que neutraliza a distinção classemática "para homem" / "para mulher", caracterizada pelo sema "tecido artesanal", e estebelece uma oposição privativa com as outras duas unidades.

O termo emprestado do francês, *sintiri*, "cinto", distingue-se pelo sema "modelo europeu", que o opõe a *jàla*, *kurusijala* e *csirijala*.

E - Dimensão "COMERCIALIZAÇÃO"

Incluem-se nessa dimensão os lexemas:

dlsiki, "disco"

jtg., "pano com desenho de peixes"

jòkunkolo, "pano com desenho de cabeça de fetiches"

jürükist, "pano com desenho de cordas"

knj knjç, "pano com desenho de galinhas de Angola"

lòlofani, "pano com desenho de estrelas"

mìsiba nya den, "pano com desenho de olhos em círculos"

ósoburunin, "pano com desenho de folhas de batata"

sinamuso nya den, "olho da rival, pano com desenho de olhos"

sòku, "pano com desenho de rabo de cavalo"

virinvirinba, "pano com desenho de borboletas"

filrìba, "pano com desenho de flores grandes, hibiscos"

gènitò, "pano com desenho de bolas"

gòrotò, "pano de qualidade superior"

Clex de *dísikí*, "disco" = "denominação de *fàni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de discos") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *jéjé*, "pano com desenho de peixes" = "denominação de *fàni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de peixes") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *jòkunkolo*, "pano com desenho de cabeça de fetiches" = "denominação de *fàni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de cabeças de fetiches") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *jùrukis*, "pano com desenho de cordas" = "denominação de *fàni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de cordas") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *kònjekònjé*, "pano com desenho de galinhas de Angola" = "denominação de *fàni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de galinhas de Angola") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *lòlofani*, "pano com desenho de estrelas" = "denominação de *fàni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de estrelas") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *mísiba nya den*, "pano com desenho de olhos em círculos" = "denominação de *fâni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de olhos em círculos") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *ósoburunin*, "pano com desenho de folhas de batata" = "denominação de *fâni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de folhas de batata") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *sinamuso nya den*, "olho da rival, pano com desenho de olhos" = "denominação de *fâni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de olhos") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *sòku*, "pano com desenho de rabo de cavalo" = "denominação de *fâni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de rabo de cavalo") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *vínvínvínba*, "pano com desenho de borboletas" = "denominação de *fâni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de borboletas") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *filɛriba*, "pano com desenho de flores grandes, hibiscos" = "denominação de *fâni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com

desenho de hibiscos" + registro tagbusi") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *gèrito*, "pano com desenho de bolas" = "denominação de *fâni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "com desenho de hibiscos" + registro tagbusi") + "para animado" + "para homem" + "para mulher" + "para não animado"

Clex de *gòroto*, "pano de qualidade superior" = "denominação de *fâni 2*" + ("comercialização + "tecido industrializado" + "qualidade superior + registro tagbusi") + "para animado" + "para homem" + "para mulher"

Todos os lexemas submetidos à dimensão "comercialização" não estabelecem oposição no nível classemático; opõem-se a *fâni 2* por um sema decritivo de sua estampa ou de sua qualidade (*gòroto*), caracterizando uma oposição privativa, que revela a inclusão de todos os lexemas em *fâni 2*. As unidades *dísiki*, "pano com desenho de discos", *fileriba*, "pano com desenho de hibiscos", *gèrito*, "pano com desenho de bolas" e *gòroto*, "pano de qualidade superior", distinguem-se diafasicamente dos demais lexemas, pela presença de um sema que identifica o registro urbano tagbusi, caracterizado pela adoção de termos de origem francesa.

A decomposição do significado em semas - traços mínimos de significação - identificou os elementos que estabelecem as oposições de sentido, que, no léxico de *fâni*, são do tipo privativa, ou inclusiva, (Cantineau), destacando a hiponímia como a relação mais importante entre os lexemas.

Os semas elencados revelaram os aspectos privilegiados pela sociedade mandenka na denominação do vestuário, a saber:

a) a espacialidade - "para a parte superior" / "para a parte inferior" / "para os quadris" / "para a cabeça" / "para o pescoço" / "para a cintura"

b) a extensão - "longo" / "amplo" / "curto"

c) as práticas sociais - "para a excisão" / "para a circuncisão" / "com amuletos" / "com poder mágico".

d) distinção quanto à qualidade - "artesanal" / "industrial" / "qualidade superior" / "qualidade inferior"

e) identificação do traje - "local" (tradicional) / "europeu"

f) a diferenciação diafásica - "uso regional" / "registro taghusi"

Esses traços de sentido reiteram os temas importantes para assegurar a coerência semântica do campo léxico semântico de *fâni*, as isotopias (amplidão do traje, qualidade do tecido, etc), que só puderam ser compreendidas no intertexto da sociedade mandenka.

Os classemas associados às diferentes dimensões de *fâni* correspondem às grandes divisões que organizam a destinação dos tecidos, trajes ou acessórios: "para animado" / "para não-animado" / "para homem" / "para mulher".

Os diferenciadores de sentido, semas e classemas, acrescentados ao arquilexema ("denominação de *fâni*), demonstram que esse campo léxico-semântico está compartimentado e articulado para significar a função de *fâni*. O grau de

elaboração dos semas e classemas, sua estruturação semântica e léxica, confirmam a função declaradamente semiótica do vestuário para os Diulá.

4. Cotejo das análises em pontos de vista, relações de sentido e traços semânticos

A observação etnográfica da realidade vestimentar na comunidade mandenka evidenciou as etapas da elaboração, do uso e da comercialização do vestuário. Baseada nessa referência extralingüística, organizei a coleta dos termos designativos da indumentária em diulá, considerando esse conjunto como um "micro-campo da experiência", claramente definido e estruturado.

Ao buscar na bibliografia especializada instrumentos que possibilitassem "desmontar" essa estrutura para analisar seu funcionamento, interessei-me, primeiramente, pela proposta de Granger, que defende a hipótese de que todo campo semântico deve revelar uma organização múltipla, resultante da superposição de vários pontos de vista. Notando a correspondência entre os pontos de vista de Granger e as subdivisões que, empiricamente, adotara para o recenseamento do léxico em estudo, procurei aplicar seu método de análise para verificar se a estruturação do campo léxico-semântico do vestuário em diulá se apresentava como uma organização múltipla e simultânea. A investigação demonstrou que a maioria das unidades léxicas recenseadas submetiam-se a mais de um ponto de vista. Além do aspecto eminentemente semântico da análise de Granger, tornou-se imprescindível a análise do ponto de vista da expressão lingüística, que se revelou como um elemento importante da organização do campo em estudo.

A análise em pontos de vista destaca a macroestrutura do campo semântico, caracterizado pela pluralidade simultânea de organizações semânticas; escapa-lhe, entretanto, a análise profunda dos elementos agrupados sob o mesmo ponto de vista. Nesse sentido, o estudo das relações de sentido e dos traços semânticos distintivos oferece critérios para uma interpretação da microestrutura e das relações estabelecidas pelos lexemas.

A investigação das relações de sentido no campo léxico-semântico de *fàni* permitiu verificar que oposição e contraste não são as únicas relações paradigmáticas. Analisando os lexemas agrupados sob o mesmo ponto de vista observa-se que estes se organizam hierarquicamente, um é o gênero do qual os demais são a espécie. Além dessa relação hiponímica, a sinonímia pôde ser avaliada entre lexemas que revelam ter o mesmo significado (no léxico vestimentar, este confunde-se com o próprio referente), estabelecendo, em alguns casos, diferenças de registro linguístico, marcado social e regionalmente.

A ambiguidade semântica também pôde ser apreciada na análise da passagem da polissemia do vocabulário geral da língua para a monossímia do léxico especializado. A "polissemia" de *fàni*, "tecido e traje", e *dèreke*, "bubu e camisa", foi desfeita no momento em que o significado desses lexemas foi decomposto em traços distintivos. O estudo dessas relações de sentido demonstrou como o significado se distribui e articula no léxico do vestuário, mas não individualizou o sentido de cada lexema. Assim como a organização sob vários pontos de vista revela a existência do campo semântico, um conjunto de lexemas relacionados pelo sentido constitui um campo semântico, embora não seja pressuposto básico para esse tipo de análise.

Para a análise componencial, o sentido de um lexema é o produto de componentes de sentido, os semas (ou traços semânticos, traços distintivos). Embora não haja nenhuma associação necessária entre essa análise e a teoria dos campos semânticos, os estudiosos que se dedicaram a esse estudo pressupõem a hipótese dos campos semânticos, pois buscam o traço comum entre várias unidades, ou "a significação de base do paradigma", segundo Lounsbury (1964, p.74), que designa o campo a que pertencem os lexemas analisados.

A decomposição do sentido em traços é o método mais formal de análise do significado, sua validade é comprovada quando se observa a aquisição da linguagem pela criança. Se ela aprendeu a distinguir pelo tamanho um carro de um

ônibus, é bem provável que a primeira vez que encontrar um caminhão irá chamá-lo de ônibus, até que perceba, ou lhe seja explicado, que o caminhão se distingue do ônibus porque serve para o transporte de mercadorias e o outro para o transporte de pessoas. À medida que vai conhecendo os traços semânticos pertinentes das palavras, a criança evitará confusões de designação (GERMAIN, 1981, p.137). Mas não é só a criança que tende a generalizar o emprego de palavras, o locutor principiante de uma língua e o falante menos informado também estabelecem poucas diferenças. A observação de Buysens - já referida noutra parte - sobre a extensão lexical dos locutores (de 4.000 a 40.000 palavras) reforça a idéia de que o significado de cada unidade não é o mesmo para todos os locutores da língua, visto que os traços pertinentes não são percebidos por todos os falantes da mesma forma. No caso do léxico do vestuário, por exemplo, um locutor nativo, que migrou para Abidjan depois de ter adquirido sua língua num meio mais homogêneo cultural e linguisticamente, designará de forma distinta trajes africanos e europeus, evitando o emprego de termos de formação híbrida ou empréstimos para designar os trajes africanos, o que não ocorrerá com um diulá nascido na cidade grande, em contato frequente com outras línguas e culturas, com o francês, principalmente, desconhecendo, muitas vezes, o termo diulá para designar trajes tradicionais. Nesse caso, os traços distintivos "modelo europeu", "modelo tradicional" deixam de ser pertinentes para uma parcela dos locutores. Em decorrência desse fato, as pertinências apontadas na análise são relativas ao grupo de pessoas entrevistadas, constituído de falantes nativos da classe média, mais ou menos influenciados pela cultura francesa e mais ou menos impregnados pelos valores tradicionais africanos e, por isso, mais ou menos competentes em diulá.

A análise componencial permitiu explicitar melhor não só o significado de cada unidade léxica, mas também as relações de oposição que se estabelecem entre os lexemas submetidos a um mesmo ponto de vista, evidenciando a estrutura

hierárquica do vocabulário. Para essa verificação, colaborou o modelo apresentado por Geckeler, que integra no conceito de "dimensão" a noção de "ponto de vista", compreendido como uma escala, um eixo orientador das oposições entre os lexemas.

Comparando a abordagem em "pontos de vista" com a análise componencial, segundo o modelo de Geckeler, verifica-se que:

a) os traços semânticos apreendidos na análise componencial explicitam os pontos de vista implicados, pela submissão à dimensão;

b) não há traço dissociado de um ponto de vista (dimensão);

c) todas as dimensões correspondem a "pontos de vista" detectados pela análise inspirada em Granger;

d) há um ponto de vista que não aparece na análise em traços, o da "expressão lingüística";

e) a análise em pontos de vista permite classificar a mesma unidade segundo várias dimensões;

f) a análise em traços permite dificilmente representar a concepção original de Granger, "uma pluralidade simultânea de organizações semânticas".

A análise das relações de sentido comparada à abordagem em pontos de vista mostra que a hiponímia, a sinonímia, as oposições e os contrastes ocorrem entre lexemas classificados sob o mesmo ponto de vista. Da mesma forma que a análise em traços complementa o estudo individual dos lexemas submetidos a uma dada dimensão, a investigação das relações de sentido explicita o grau de associação dos lexemas dentro de um paradigma, que coincide com um ponto de vista. Embora a análise das relações de sentido não exclua a intersecção entre vários paradigmas, ela não favorece a verificação de que o campo semântico se caracteriza como uma superposição de organizações semânticas.

Comparando-se a abordagem componencial à investigação das relações de sentido, verifica-se que esta demonstra os tipos de conteúdo das associações possíveis entre os lexemas, e aquela, evidencia em que bases o relacionamento ocorre, isto é, por meio de que traços se estabelece a relação de sentido.

Considerando-se a teoria do campo semântico e essas três propostas de análise pode-se afirmar que essas abordagens oferecem critérios que confirmam a hipótese da organização do léxico em campos. Posto que não apresentem métodos para a delimitação do campo, nem procedimentos para a seleção dos termos que devam ser incluídos no campo semântico ou lexical, essas propostas deixam explícito que os elementos que não se submetem à pertinência adotada devem ser excluídos do campo.

Lyons defende a estruturação de um campo semântico baseado em relações de sentido, rejeitando a análise componencial como instrumento de descoberta e meio de indicar as relações entre os lexemas (LYONS, 1978, p.264). Seu objetivo é desenvolver uma teoria de campo semântico que não postule uma substância conceitual subjacente, ou seja, um "continuum de conteúdo léxico" - pressuposto da concepção de campo lexical de Coseriu e Geckeler - o arquilexema, denominador comum a que se acrescentam os traços diferenciadores de sentido.

Ao apresentar um método fundado na observação da prática linguística, Granger revela uma preocupação com o aspecto estrutural do campo semântico, que se caracteriza por uma pluralidade de organizações das mesmas unidades léxicas.

A aparente contradição entre a teoria dessas três propostas desfez-se no momento em que seus procedimentos foram aplicados ao campo léxico-semântico do vestuário em diulá. A organização em pontos de vista desvendou os paradigmas para a análise das relações de sentido e dos traços semânticos. Dessa forma, essas abordagens apresentaram-se como complementares. A ordem em que foram explorados os três enfoques mostrou-se produtiva porque: 1º- foram explicitados os

pontos de vista que revelaram a organização específica que a sociedade mandenka estabelece para *fani*; 2^o- foram analisadas as relações de sentido entre as unidades de cada ponto de vista; 3^o- cada unidade foi estudada individualmente, e depois relacionada com o conjunto de que faz parte, ou seja, o paradigma da dimensão a que está submetida, para que se depreendessem os traços pertinentes de seu significado em função das oposições estabelecidas.

A escolha dessa seqüência atendeu à metodologia de pesquisa adotada, que se desdobrou em duas fases: a observação da realidade e a apreensão do significante linguístico. Na primeira etapa, a observação etnográfica, buscou-se conhecer "as coisas", a sociedade e as práticas sociais responsáveis pelos processos de formação de sentido da produção cultural dos Mandenka. Depois foram depreendidos os diferentes eixos, sentidos ou pontos de vista que orientam a significação global do campo léxico-semântico e de cada unidade integrante desse conjunto. Esses sentidos são, portanto, na sua origem, fatores extralingüísticos que conferem coerência aos termos que estão relacionados. Nesse momento da pesquisa já se pôde verificar que o conjunto dos lexemas classificados sob os vários pontos de vista constituíam um *todo*, e que esse todo não era apenas *a soma das partes, mas a soma das partes e das relações existentes entre elas* - confirmado pela superposição de organizações sob pontos de vista diversos e das relações de sentido observadas entre lexemas submetidos ao mesmo paradigma. O campo léxico-semântico configurava-se, desde então, como um todo coerente, no nível de sua macroestrutura. Ainda nesse estágio de trabalho, observou-se um segundo nível de estruturação, baseado na expressão linguística. A análise das unidades léxicas sob o ponto de vista formal revelou um aspecto importante na organização do campo léxico-semântico: grande parte dos lexemas é constituída de derivados ou compostos que apresentam uma base seguida de um modificador. O fato de retomar um elemento conhecido e acrescentar-lhe uma variante que traz a informação nova e que lhe dá novo sentido

constitui uma forma de estabelecer coesão entre as unidades que constituem cada subdivisão em pontos de vista. A coesão estabelecida no nível da expressão linguística confirmou a estruturação da seqüência superficial dos lexemas do campo (FÁVERO, 1991, pp.26-32).

A segunda fase do trabalho consistiu em explicitar o que pertence ao significado linguístico, pelas relações de sentido existentes entre as unidades e identificar os diversos componentes do sentido de cada lexema, completando a análise do nível semântico e confirmando as relações de coerência e coesão entre os elementos do campo léxico-semântico de *fàni*.

Os procedimentos de análise empregados permitiram definir o campo léxico-semântico de *fàni* em diulá como um *todo coerente e coeso*. *Coerente* por refletir uma continuidade de conteúdo, dada pelo arquilexema "denominação de *fàni*" - a que se incorporou o conhecimento das práticas sociais dos Mandenka - noções *extralinguísticas*, no sentido de Blikstein, ou seja, anteriores à formalização linguística, efetuadas no plano cognitivo. *Coeso*, porque as relações entre as unidades léxicas são estabelecidas por elos de coesão, verificável nas relações de sentido, como hiponímia, hiperonímia, oposição e na articulação de termos compostos e derivados (FÁVERO, 1991, pp.18-25).

A coerência e a coesão, destacadas pela análise em pontos de vista e confirmada pelo estudo dos componentes e das relações de sentido, não inibem a renovação do campo léxico-semântico de *fàni*, mas atuam como forças ordenadoras da criação e absorção de novas realidades e novos lexemas. Assim como uma espiral - símbolo da expansão da força vital para as sociedades africanas -, que evolui incorporando novos elementos sem fechar-se no círculo, mas projetando-se para novas sínteses, a sociedade mandenka submete a seu ritmo próprio as influências estrangeiras observadas no domínio do vestuário.

PARTE V
A IMAGEM DE FÀNI
UMA ANÁLISE DE SEMIÓTICA PLÁSTICA

1. Pressupostos teóricos

O estudo semântico de *fàni*, na sua manifestação linguística (no campo léxico-semântico) e na prática social dos Diulá de Abidjan revelou que esses dois sistemas de significação - a língua e a realidade - são interdependentes. A língua não só reorganiza e classifica os conteúdos - os traços semânticos - fornecidos pela sociedade, mas também é por essa mesma sociedade recriada.

Numa abordagem semiótica, isto é, não exclusivamente semântica, pois reconhece a existência do plano da expressão e do plano do conteúdo, torna-se imprescindível o exame da expressão visual de *fàni*. A necessidade dessa análise é tão sensível que não se pode pensar em *fàni* sem representá-lo com as cores e as formas do tecido e do vestuário real.

O objetivo do estudo da manifestação visual é o estabelecimento de relações entre "as qualidades visíveis e as qualidades inteligíveis" do vestuário. Nesse sentido, a semiótica plástica colabora com as semióticas linguística e cultural para a construção de um sentido global. Ela visa a compreender as condições de produção e a intencionalidade da relação entre um significante e um significado (FLOCH, 1985, pp.13-14).

A disposição das formas no interior de um quadro, as oposições de cores, a ocupação do espaço são, entre outros, elementos geradores de sentido. Embora o conteúdo desses significantes visuais seja traduzido por expressões linguísticas, nenhuma paráfrase literária, por mais brilhante que seja, pode substituir a imagem. A imagem será abordada não só como representação da realidade, mas será

interpretada como o resultado de um processo complexo de produção de sentido, que envolve a intenção de ser fiel à realidade, criando um "efeito de referente", com seus desdobramentos conotativos.

Apesar do postulado da arbitrariedade do signo, formulado por Saussure, deve-se reconhecer que, nos sistemas visuais, categorias da expressão estabelecem uma relação motivada com categorias do conteúdo. Dessa forma, a expressão não é apenas o suporte quase imperceptível do conteúdo, ela é parte importante do significado e como tal deve ser analisada. Num quadro, elementos cromáticos como *claro vs escuro* podem estar correlacionados a categorias semânticas como *vida vs morte*; num poema, a seqüência sonora também pode estar relacionada a categorias de conteúdo. Foram os trabalhos da semiótica plástica que chamaram a atenção para o fato de que a expressão não só transporta o conteúdo, mas também "produz" sentido. A partir de então, passou-se a considerar a existência de sistemas *semi-simbólicos*, isto é, em que a relação convencional, termo a termo, entre expressão e conteúdo, característica dos sistemas simbólicos é substituída por outra relação, motivada, daí serem chamados de *semi-simbólicos*. Essa denominação alude à distinção proposta por Hjelmslev entre língua e sistema simbólico (BARROS, 1986, pp.24-25).

A teoria semiótica a que me refiro é a da Escola Francesa, que segue as concepções de Saussure e Hjelmslev, desenvolvida por Greimas e pelo Grupo das Investigações Sêmio-Linguísticas da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais. Para a semiótica, o sentido resulta da fusão dos dois planos, o da expressão e o do conteúdo, manifestado em qualquer linguagem: escrita, gesto ou desenho. Em cada um desses planos reconhecem-se dois níveis: o da forma e o da substância. A forma é a organização, a articulação da matéria sensível ou conceptual que produz a significação. A substância é a matéria, "o conjunto dos hábitos de uma sociedade", segundo Hjelmslev. À semiótica interessa o estudo da relação de pressuposição que

existe entre a forma da expressão e a forma do conteúdo, pois são elas que produzem sentido.

A significação, para a semiótica, não se reduz à simples intenção de comunicar, mas pressupõe a "organização que o homem social fez de sua experiência", fazendo que a semiótica esteja mais próxima da antropologia do que da teoria da comunicação (FLOCH, 1985, pp.189-191).

Considerando essa teoria e tendo em vista as características de *favi*, um sistema semiótico revelado pela análise semântica, julguei oportuno investigar a significação de uma foto publicitária em que o vestuário aparece como um dos elementos visuais dentro de uma globalidade. Várias razões explicam essa escolha:

1^a) Do ponto de vista semiótico, a fotografia é uma organização significante que pode ser analisada segundo os mesmos critérios que permitem simular o percurso gerativo da significação de qualquer linguagem - verbal, visual ou gestual (FLOCH, 1986, p.13). A opção pela foto de publicidade permite, assim, a verificação de que essa linguagem (como qualquer outra) não é só comunicação, mas também criação de sentido e manipulação de um fazer persuasivo, o fazer-criar, para fazer-fazer (comprar). Neste itinerário de criar um sentido, um objeto-valor, e de convencer o receptor das mensagens publicitárias, a foto publicitária mobiliza as conotações, as ideologias e as práticas sociais, possibilitando, portanto, uma compreensão mais globalizante dos elementos nela implicados. Nesse sentido, o "espetáculo" do vestuário pode ser interpretado dentro de um contexto mais amplo, em que se procura criar a ilusão de estar reproduzindo a realidade, onde a expressão vestimentar ocorre ao mesmo tempo que a expressão verbal, gestual, arquitetural ou "decorativa", ou seja, é um componente do cenário, não o único elemento gerador de sentido;

2^a) As revistas publicadas em Abidjan apresentam trajas africanos europeizados, ou variações de trajas europeus com detalhes africanos, no tecido, nas cores vivas e contrastantes ou no corte; por esse motivo não foi possível analisar uma fotografia de moda. A publicação feminina *Femme d'Afrique*, surgida em 1987, com dois números anuais, apresentou em seu primeiro número, uma única foto em que aparecem trajas locais - um anúncio publicitário. Como a ocorrência pareceu-me significativa, julguei oportuno analisá-la;

3^a) A foto escolhida envolve a produção de sentido pela manifestação em linguagens diferentes: visual e verbal, constitui uma semiótica sincrética. Como imagem e texto relacionam-se frequentemente nos meios de comunicação de massa, é conveniente investigar a natureza dessa relação para poder explicar o anúncio publicitário. Vários questionamentos são colocados: o texto traduz a imagem ou vice-versa? O que é mais persuasivo, o texto ou a imagem?

Para a semiótica, a imagem e o texto constituem um todo de significação, daí o sentido do sincretismo: "...resultado da combinação, no plano da expressão, de elementos de várias semióticas diferentes, mas que recobrem uma totalidade de significação" (BARROS, 1986, p.36).

O caminho para a análise já está indicado na definição do sincretismo: num primeiro momento deve-se analisar o conteúdo, indiferente aos procedimentos de comunicação sincrética; a seguir, devem-se estudar as diferentes estratégias do sincretismo no plano da expressão, em cada uma das linguagens; por último, estabelecem-se as relações múltiplas e variadas entre expressão sincrética e conteúdo (BARROS, 1986, p.37).

Nescafé de l'Ami



NESCAFÉ ! Hum... excellente idée !
Quand arrive le plateau avec les tasses de NESCAFÉ,
les visages s'éclairent, l'ambiance s'anime ! Offrir NESCAFÉ
à ses amis est toujours une marque de bon goût !
NESCAFÉ, c'est tout le plaisir du café, toute la joie de se retrouver.
NESCAFÉ ? Vraiment une excellente idée !

Nescafé. Le plaisir d'être ensemble

2. Análise da foto publicitária

O anúncio de Nescafé visa a criar a imagem de uma bebida associada às idéias de amizade, de convivência cordial e de harmonia social, perfeitamente integrada à vida dos africanos.

Observando o plano da expressão, verifica-se que a foto se articula em dois eixos: horizontal e vertical. O eixo horizontal subdivide-se em três faixas: na faixa superior destaca-se o título "Le Nescafé de l'amitié", sobre a parede onde estão dois painéis reproduzindo cenas do cotidiano na África; no centro, há dois casais sentados, tomando café e sorrindo; na parte inferior, sobressai a lata de Nescafé, que se sobre põe à imagem visual do centro, e um texto sobre fundo branco, colocado fora da foto, como legenda. Esse eixo enquadra a imagem, propondo-lhe um início, um meio e um fim, ou, um título, uma história e um fecho.

No eixo vertical, há um equilíbrio entre o número de personagens e objetos: um casal sentado de cada lado da mesa e uma tela de cada lado da parede. Alguns elementos ímpares são observados: seguindo a direção de baixo para cima, há uma lata de Nescafé, tendo atrás, quase imperceptível, uma lata de leite condensado, uma mesa de centro, uma bandeja, uma xícara sobre a mesa, um homem vestido à européia, uma capa de disco, um aparelho de som, algumas flores à esquerda e uma folhagem à direita.

Do centro para os lados e do centro para as extremidades irradia-se um sentido de leitura, oferecendo em qualquer uma das direções escolhidas, uma barreira, um ancoradouro que limita e "informa": personagem, texto ou tela. O centro é o único espaço onde não há texto, só se encontram personagens.

Outras possibilidades de leitura podem ser dadas pelo título (de cima para baixo) ou pela legenda-texto (de baixo para cima), mas parecem ser direções secundárias.

Para melhor apreensão dos significantes verbais e visuais convém examiná-los separadamente.

2.1. Expressão Visual

Como já foi observado, há quatro movimentos na fotografia: de baixo para cima; de cima para baixo; do centro para as extremidades e para os lados e da esquerda para a direita. Seguindo o movimento de cima para baixo nota-se um fundo de parede com dois painéis de pintura africana sobre tecido, distribuídos simetricamente, embora tenham dimensões diferentes. No centro, os casais também obedecem a uma colocação equilibrada em torno da mesa: mulheres à frente, nas extremidades; homens atrás, no centro. As mulheres vestem trajes africanos - a da direita usa um *kombé*, "conjunto", constituído de *dèrekekurunin*, "blusa", *kàkansiri* "segundo pano atado à cintura", *tàgafe*, "pano atado à cintura como saia" e *mùs r*, "lenço na cabeça". A mulher à esquerda veste um *dèrekeba*, "bubu longo", feito com *gàlalafani*, "tecido tinto com índigo". O vestuário masculino revela um desequilíbrio: o homem sentado à direita veste camisa e calça de modelo europeu, enquanto o da esquerda traça um *derèkebakansògmin*, "bubu longo com o decote bordado" e está tomando café; o da direita já tomou café e está olhando a capa de um disco.

A disposição das xícaras dos que estão tomando café estabelece um ritmo ascendente/descendente com a xícara que está pousada sobre a mesa.

Outros elementos devem ser considerados no plano da expressão visual:

1^o) o título, com letras maiúsculas vermelhas, no alto da página, coloca-se como algo acima e atrás dos personagens, gerador do ambiente de tranquilidade e simpatia que transparece no rosto e nos gestos dos personagens;

2^o) os painéis da parede, reproduzindo o trabalho de mulheres africanas - carregando cestos sobre a cabeça e socando o pilão com o filho às costas, colocam-se como o título, atrás e acima das personagens;

3^o) o vaso com folhagens no fundo à direita e as pequenas flores coloridas à esquerda são os únicos elementos da natureza utilizados para compor o cenário da sala;

4^o) os móveis estofados cobertos de veludo bege e a mesa com tampa de vidro;

5^o) a bandeja com uma toalha sobre a mesa;

6^o) a lata de Nescafé iluminada por um halo luminoso escondendo uma lata de leite condensado, invade a foto e se coloca à frente das personagens do lado esquerdo (presumivelmente, os anfitriões) e ancora o texto-legenda;

7^o) o aparelho de som é um elemento que situa a classe social dos personagens e identifica a foto como sendo contemporânea;

8^o) a frase final, também em vermelho, com letras menores também se divide em duas partes.

A composição cromática, pelo contraste entre vermelho marrom, branco e azul, cria também um efeito paralelístico de equilíbrio. O vermelho está no título, no fecho e no traje da mulher à direita. O marrom está na pele dos personagens, na lata de Nescafé, na moldura dos quadros e no tampo da mesa. O branco é destacado

pela luminosidade que envolve a lata de Nescafé e se repete nas xícaras, na camisa do homem à direita e no bubu da mulher à esquerda. O azul e o verde aparecem em contraponto à oposição fundamental: branco, vermelho e marrom. Todas essas cores dispersas simetricamente na foto são retomadas na lata de Nescafé, que se apresenta como uma síntese, uma fusão harmoniosa dos contrastes cromáticos.

Há, na realidade, um monocromatismo - claro (branco), que se opõe a um policromatismo - escuro (vermelho, marrom, verde, azul).

A organização espacial da foto revela uma composição com poucos espaços vazios, onde se destaca a proximidade das pessoas e dos objetos.

2.2. Expressão Verbal

A mensagem publicitária apresenta-se como uma narrativa em que se destacam: o título: "Le Nescafé de l'Amitié", a narrativa propriamente dita (texto-legenda) e a frase final, em forma de slogan - "Nescafé. Le plaisir d'être ensemble".

No primeiro plano, o da enunciação, intervêm as diferentes estratégias de comunicação que determinam os papéis dos protagonistas do discurso: emissor e receptor. No caso em estudo, o emissor não assume diretamente a mensagem, mas delega a palavra a um observador impessoal, encarregado de enunciar um saber de ordem universal: "Offrir Nescafé à ses amis est toujours une marque de bon goût". Essa estratégia enunciativa vai organizar o discurso enunciado. É nesse segundo plano que se desenvolvem os elementos da sintaxe narrativa.

A sintaxe narrativa é o "espetáculo que simula o fazer do homem que transforma o mundo" (BARROS, 1990, p.16). Para compreendê-la é necessário descrever o "espetáculo" e determinar seus participantes e seus papéis. No anúncio de Nescafé, a narrativa é breve e pode ser parafraseada dessa forma: as

personagens estão com os rostos "apagados", "escuros" e o ambiente está desanimado até que chega Nescafé e coloca as personagens em conjunção com os objetos-valor - "brilho" e "animação", com os quais estavam, pressupostamente, em disjunção.

Há nessa seqüência uma sucessão de estados e transformações, que são comunicados de forma organizada, constituindo os *programas narrativos*. O programa narrativo (PN) pode ser definido como "um enunciado do fazer que rege um enunciado de estado" (BARROS, 1990, p.20). No texto publicitário reconhece-se um programa narrativo principal que pode ser representado conforme o modelo abaixo (BARROS, 1990, p.20):

PN = F [S1 -> (S2 e Ov)]

F = função

-> = transformação

S1 = sujeito do fazer

S2 = sujeito do estado

e = conjunção

Ov = objeto-valor

F (iluminar, animar) [S1 (Nescafé) -> S2 (rostos, ambiente) e Ov (brilho, animação)]

PN = os rostos e o ambiente recebem de Nescafé os objetos-valor: brilho e animação.

(O sujeito do fazer é Nescafé; as transformações: iluminar e animar; o sujeito do estado é "rostos e ambiente").

Tem-se um programa narrativo de doação de valores modais; trata-se, portanto, de um programa narrativo de competência - o sujeito do estado recebe o "saber ou poder fazer" do sujeito do fazer.

Ocorre também um programa narrativo secundário, em que o enunciador avalia a ação do programa narrativo principal, envolvendo o enunciatário (destinatário da mensagem). Esse programa tem a seguinte configuração:

F (oferecer café) [S1 ("enunciatário") -> S2 ("enunciatário") e Ov (marca de bom gosto)

Trata-se, agora, de um programa narrativo de apropriação, pois há uma relação reflexiva: o sujeito do fazer (S1) e o do estado (S2) são realizados pelo mesmo protagonista ("enunciatário"). É um programa narrativo de performance, em que a ação do sujeito ("oferecer Nescafé") é realizada para apropriar-se do valor ("marca de bom gosto"). É uma performance de aquisição de valores investidos num objeto já existente - "Nescafé" - que proporciona "todo o prazer do café".

A mensagem publicitária trata essencialmente de objetos - aqui, o Nescafé - que são apresentados pelo seu valor potencial para os sujeitos, mas esse valor, como observa LANDOWSKI, não se encontra em sua totalidade no objeto, ele só existe quando reconhecido segundo certos critérios de julgamento (individuais ou coletivos). O discurso publicitário não só apresenta objetos "desejáveis", mas também supõe a representação de sujeitos "desejantes" (1986, p.17). Nesse sentido, ao lado de imagens que valorizam o produto ("les visages s'éclaircit", "l'ambiance s'anime"), o texto publicitário deve oferecer ao público a imagem do seu próprio desejo - "offrir Nescafé à ses amis est toujours une marque de bon goût".

Segundo LANDOWSKI, a exemplo de Barthes, quando trata da função signo (1975, pp. 44-45), os objetos podem ser investidos de dois tipos de valor: *um valor instrumental*, necessário à obtenção de qualquer bem ou finalidade que vá além do objeto e *um valor intrínseco* ao objeto, desejável por si mesmo, meta do percurso narrativo do sujeito.

Relacionado ao tipo de valor investido no objeto, haverá um programa narrativo específico.

O programa que visa ao valor intrínseco do objeto segue uma lógica da compra, ao propor simplesmente a aquisição dos objetos. O programa que propõe estabelecer relações que ligam de forma mais durável e estreita dois sujeitos é baseado na lógica do contrato (1986, p.19). Embora reconheça que toda compra pressupõe um contrato entre as partes, LANDOWSKI observa que no plano lógico-narrativo, onde se situa sua análise, há duas estruturas diferentes - a da compra vs a do contrato.

A mensagem publicitária de Nescafé apresenta os dois programas: há um fazer "técnico" - "iluminar-clarear", "animar" - que justifica a lógica da compra e que é contrabalançado por um "ser", transcendendo o valor objetivo da bebida, identificada à - "marca de bom gosto", "todo o prazer do café", "toda a alegria de se encontrar", "o prazer de estar junto". Nescafé concilia, assim, os dois valores, o intrínseco e o instrumental, a lógica do contrato e a da compra.

Ao discurso posto: "Quando chega a bandeja com as xícaras de Nescafé, os rostos se iluminam (se clareiam), o ambiente se anima" - opõe-se um discurso pressuposto: "antes de chegar Nescafé os rostos estavam "apagados", "escuros", o ambiente, "desanimado" e oferece-se uma síntese, que incorpora os valores inerentes ao café (suas qualidades estimulantes) aos valores que o público deseja ("marca de bom gosto", "toda a alegria de se encontrar") e que ultrapassam o

próprio produto, indo ao encontro da organização do imaginário social, sobejamente conhecido e explorado pela publicidade.

No anúncio de Nescafé, reconhecem-se dois actantes coletivos, o sujeito coletivo - Empresa Nescafé, composta de vários indivíduos, mas constituindo uma só entidade simbolizada pela marca comercial, e o público, uma pluralidade de sujeitos, com vontades diferentes, uma massa relativamente amorfa, mas que adquire uma forma articulada pelo reconhecimento de um mínimo de interesses, gostos e idéias comuns. Os diferentes grupos sociais possuem suas idéias, gostos e preferências que obedecem, no nível profundo, a uma dinâmica própria, mas a publicidade também pode pregar a difusão de signos de identificação para dominar, até certo ponto, a articulação da "opinião" e do mercado (LANDOWSKI, 1986, p.27).

Para uma clientela *autônoma* e bem informada, capaz de definir suas necessidades convém oferecer "utilidades", apresentadas pela lógica da compra. Para uma clientela *dependente*, incerta quanto a sua competência e seus programas, convém estabelecer contratos, formando e informando. A estratégia comunicativa está diretamente comprometida com o reconhecimento dessa realidade. O emissor pode colocar-se como um adjuvante que garantirá o *poder fazer* do público ou como um parceiro contratual, manipulador encarregado de *fazer querer*, isto é, criar desejos.

O público-alvo do anúncio em estudo é identificado como um segmento social para o qual "a marca de bom gosto" é um índice de prestígio, podendo ser reconhecido na classe média, no marfínense "modernizado", objeto e não sujeito da modernização, que "cuidadosamente interiorizou as normas de conduta européias" (TOURÉ, 1985, p.57) e não está totalmente consciente de seus gostos, vontades e interesses. Para esse público impõe-se a lógica do contrato. Mas convém não subestimar a competência do destinatário, por isso devem ser lembradas as

qualidades técnicas do produto: "os rostos se iluminam-clareiam", "o ambiente se anima", "todo o prazer do café" - a que se associa "toda a alegria de se encontrar". O consumo de Nescafé não é apenas um fim em si mesmo, mas proporciona condições adequadas para o convívio entre amigos. Dessa forma, a publicidade oscila entre as duas lógicas, a da compra e a do contrato. Nescafé define-se então como algo mais do que café, um elemento gerador do relacionamento cordial entre amigos.

O texto constrói um objeto-valor em conjunção com um estilo de vida superior, distinto: "Oferecer Nescafé a seus amigos é sempre uma marca de bom gosto", mas identificado a valores africanos de vida comunitária: "toda a alegria de se encontrar", "o prazer de estar junto". A frase final do texto - "o prazer de estar junto" - propõe uma síntese do individual e do coletivo, dadas, respectivamente, pelo "prazer" e por "estar junto". Configura-se, então, um estilo de vida complexo, em que se harmonizam valores locais e os hábitos importados que promovem uma distinção, pelo fato de servir Nescafé, bebida sem tradição de consumo na Costa do Marfim.

Nescafé, que surgiu no título como um substantivo comum, determinado pelo artigo ("o") e pela locução adjetiva ("da amizade") evolui ao longo do texto para um substantivo próprio, sem especificadores, cujo conteúdo não sofre restrições, mas recebe definições que lhe acrescentam significado: "excelente idéia", "todo o prazer do café", "toda a alegria de se encontrar", "realmente uma excelente idéia". No plano retórico, o léxico utilizado para reforçar as qualidades de Nescafé acrescentam-lhe um valor individualizante ("excelente idéia") e generalizante ("todo" o prazer e, "toda" a alegria).

No enunciado final do texto, Nescafé passa a constituir sozinho uma frase, destacando-se de toda a adjetivação, mas surge como elemento subentendido de uma igualdade - "Nescafé = o prazer de estar junto".

Todos os enunciados do texto, incluindo-se o título, têm uma organização paralelística, com insistência na rima final em /e/: *Nescafé, amitié, idée, retrouver*. Em dois momentos essa recorrência sonora é interrompida, na quarta e quinta linhas, pela introdução de rimas internas, pela repetição dos fonemas /u/ e /t/: *toujours, goût, tout, toute, retrouver*.

2.3. Expressão sincrética e conteúdo

O sincretismo das expressões visual e verbal pode ser examinado em várias instâncias. Numa primeira abordagem, examinarei os recursos utilizados para construir a imagem do público-alvo da publicidade: na foto há dois casais de negros vestidos com trajes africanos, sentados numa sala de visitas de modelo europeu, decorada com duas telas que reproduzem cenas do cotidiano na África. Pelos trajes, pelos móveis, pelo aparelho de som e pelo fato de tomarem Nescafé, com leite condensado (o que indica seu padrão de vida mais elevado) percebe-se que são habitantes do meio urbano, pertencentes à classe média, identificados com um estilo de vida próximo ao do europeu. As mulheres vestem trajes locais e os homens usam traje local e europeu. São pessoas modernas, distanciadas do meio rural, do povoado africano que está retratado nos painéis da parede.

O vestuário e as telas na parede são os únicos indícios de que se trata de um público africano. Dessa forma, a fotografia concretiza a imagem do receptor, produzindo um efeito de realidade, que tem como função "ancorar" a mensagem publicitária, isto é, atar o destinatário da mensagem a pessoas que são reconhecidas como "reais" (BARROS, 1990, p.84).

O texto verbal identifica socialmente o consumidor, realçando traços concretos, visíveis, que o distinguem como uma classe privilegiada que utiliza

"bandeja" para servir Nescafé e se preocupa em exibir "bom gosto". Não há sequer uma referência ao universo africano. A língua utilizada é o francês, língua europeia, para tratar de um valor europeu - "o bom gosto de servir café" - ao lado de um valor universal - "a amizade", que pode ser identificada ao espírito comunitário das sociedades africanas".

A fusão texto/imagem leva a uma leitura sincrética do anúncio, em que as duas semióticas procuram construir um efeito de realidade, verificado não somente na construção do destinatário, mas também na figurativização do tema da amizade. O paralelismo (vertical) das personagens é reforçado pela forma paralelística (horizontal) do título, com rima em /e/, com um ritmo binário, conduzindo a uma imagem de equilíbrio que só é rompida pelo traje europeu do homem à direita e por Nescafé, sujeito da transformação da narrativa e que aparece concretamente na lata que invade luminosa a fotografia. O fato de serem únicos, Nescafé e traje masculino europeu, identifica-os a elementos estrangeiros que são incorporados pelos africanos. Essa identificação é realçada pelo fato de o homem em traje europeu já ter tomado Nescafé, significando sua total adesão ao novo hábito que se quer difundir.

Ainda com relação ao destinatário dessa mensagem publicitária, texto e imagem concordam em apresentá-lo como o(s) anfitrião(s), quem "oferece" ou deve oferecer Nescafé aos amigos e que está colocado à frente da cena, o casal à esquerda.

Todos os elementos do plano da expressão sincrética (verbal e visual) não estão associados ao plano do conteúdo somente para comunicar a imagem do destinatário da mensagem publicitária (africano da classe média com um estilo de vida próximo ao do europeu) a seleção do vestuário, das telas, a preocupação com o bom gosto visa a fazer crer que Nescafé não procura uma relação de confronto com os valores africanos - figurativizados pelo vestuário e pelas telas na parede - mas

busca estabelecer um contrato que lhe possibilite integrar-se ao estilo de vida daquele segmento social. Nescafé e traje europeu desejam ser incorporados às práticas sociais marfinenses. Há, portanto, uma manipulação de componentes do plano da expressão com o objetivo de persuadir o público ao consumo de Nescafé.

Ao mesmo tempo que se constrói a identidade do destinatário constrói-se a identidade de Nescafé - bebida urbana, da classe média, marca de bom gosto e símbolo do convívio da amizade - é "O Nescafé da Amizade", pois além de proporcionar "todo o prazer do café" significa "o prazer de estar junto". O discurso do encontro, da amizade é construído para dar sentido a Nescafé, que surge como um mito, no sentido que lhe empresta Barthes, imposto de forma natural pela expressão visual (pessoas sorrindo, sentadas muito próximas, tomando Nescafé) que parece justificar *naturalmente* o conteúdo (bebida da amizade). O mito é uma palavra supermotivada: "...*excessivamente* justificada" (BARTHES, 1957, p.238), como comprova o anúncio de Nescafé, há um acúmulo de "informações" visando a transformar a contingência da relação semiótica (significante-significado) em algo fatal, inevitável. O significado é assim colado ao significante em função de uma ideologia, a das elites "modernizadas", ou em última instância, a dos europeus, produtores de Nescafé, que objetiva impor um consumo por meio de um discurso "totalitário" - "todo o prazer do café, toda a alegria de se encontrar", "oferecer Nescafé é sempre uma marca de bom gosto" - que exclui qualquer possibilidade de escolha e que simula desconhecer a diversidade cultural.

A uma identidade reconhecida pelo vestuário e pelos painéis da parede, correlata ao equilíbrio dos componentes visuais, opõe-se uma alteridade, representada pela "unidade" de Nescafé, que, visualmente, assume a forma de uma lata envolta num halo de luz, reiterada no branco das xícaras e no "*clarear*" que a bebida promove, a partir do termo *éCLAIRent*

A oposição cromática claro vs escuro, representada por branco vs vermelho, marrom, azul, corresponde a Nescafé e homem com traje europeu vs pessoas e telas vestidas de vermelho, marrom e azul. Apesar de não serem brancas a bebida e a lata de Nescafé, é o branco/claro, como continente e invólucro que identifica Nescafé, pela cor da xícara e pelo brilho que envolve a lata do produto.

Estabelece-se no plano da expressão o sincretismo branco = diferente, escuro = igual, categorias que remetem a uma categoria do plano do conteúdo "importado vs local". "Branco, diferente, singular" corresponde a "importado"; "escuro, igual, plural" corresponde a "local". Constitui-se dessa forma o sistema semi-simbólico da mensagem publicitária, que associa certas categorias do plano da expressão a outras do plano do conteúdo, criando uma nova perspectiva no entendimento da mensagem.

A imagem do ambiente focalizado na proximidade dos personagens é reiterada pela expressão verbal que narra e comenta situações de contato social: "Quando chega a bandeja com as xícaras de Nescafé, os rostos se iluminam o ambiente se anima. Oferecer Nescafé a seus amigos é sempre uma marca de bom gosto", "toda a alegria de se encontrar", "o prazer de estar junto". Essa proximidade física remete à observação de que a proxêmica nas sociedades africanas é sensivelmente diferente das distâncias interpessoais no mundo europeu. O contato físico passa a ser correlato da proximidade espiritual, da amizade, da solidariedade, criando uma atmosfera de familiaridade, para a qual colaboram a postura e o gesto dos personagens, que são interpretados euforicamente, tanto pela posição confortável propícia à conversa, ao encontro, quanto pelos sorrisos e movimento ascendente dos braços, levando a xícara à boca.

A recorrência sonora, a simetria da disposição dos enunciados, dos personagens e dos objetos, a escolha do vestuário, a distribuição cromática, a expressão sorridente, a postura e o gesto, a seleção lexical são elementos que

asseguram a coerência semântica da mensagem publicitária, constituem as isotopias - recorrência de temas e figuras. No anúncio em estudo destacam-se as isotopias da harmonia, da integração, da alegria do convívio social, do bom gosto, que situam a mensagem numa dimensão tímica ou passional, caracterizada pela *euforia*, ou seja, "relação de conformidade do ser vivo com os conteúdos representados" (BARROS, 1990, p.87).

A foto publicitária, aparentemente referencial, fcone, pois testemunha um flagrante da vida, e o texto constróem, na verdade, uma forma de apreender a realidade, uma "mitologia", fundamentada por um valor abstrato universal "a amizade" e um valor africano "viver coletivamente, em proximidade".

Texto e imagem mostram um momento especial de encontro de pessoas de uma elite e participam da construção do sentido de Nescafé: uma bebida especial, para situações e pessoas especiais que, no entanto, busca impor-se como um hábito generalizado.

A análise interna da foto publicitária revelou, pela escolha dos temas: "amizade, bom gosto" e das figuras: "vestuário africano, casais de classe média, Nescafé", o caráter manipulador do discurso. No entanto, para determinar os valores veiculados pelo anúncio foi necessário recorrer aos contextos africano e europeu que, em última instância, conferiram sentido à mensagem publicitária. O contexto a que me refiro é constituído pelo conjunto de textos que aquelas sociedades produziram e que é apreendido na intertextualidade, ou seja, pelo diálogo que os textos estabelecem entre si.

O percurso para a reconstrução do sentido obedeceu a uma análise de "dentro para fora" - a partir dos recursos da expressão verbal e plástica sincretizados - e a uma investigação de "fora para dentro" - a partir da consideração das relações contextuais, que determinaram as condições sócio-históricas da produção da mensagem publicitária (BARROS, 1990, p.83).

3. Concluindo

A análise do sincretismo do anúncio publicitário evidenciou uma leitura de imposição de modelos culturais, implicando a relação dominante/dominado, elite/massa, em que aqueles (dominante-elite) procuram difundir progressivamente práticas sociais baseadas em modelos estrangeiros. Algumas figuras da expressão plástica - vestuário e *telas na parede* - e da expressão verbal - "uma marca de bom gosto" colaboraram decisivamente para a construção desse significado. É essa "marca de bom gosto" revelada pelos casais da foto que se deseja impor a uma sociedade caracterizada pela multiplicidade cultural, cujos hábitos refletem, evidentemente, essa diversidade e que dispõe de uma gama variada de bebidas socialmente consideradas como "excelentes", dentre as quais se poderia mencionar o *nyámakuji* (*nyámaku*, "gingibre" + *ji*, "suco"), "refresco de gengibre", muito apreciado pelos Diulá e o *bánji* (*bán*, "da palmeira" + *ji*, "suco"), "bebida fermentada extraída da palmeira, vinho de palmeira", preferida pelos Baulê e não mulçumanos. Qual o sentido de "marca de bom gosto" para uma comunidade como a diulá, que reconhece o leite como a bebida nobre por excelência, servido puro, imediatamente após a ordenha, em cabaças, não em xícaras? Está bem nítida no anúncio a intenção de nivelar os paladares - "todo o prazer do café", "toda a alegria de se encontrar" - prometendo uma falsa esperança de harmonia social, que, na realidade, promove a segregação dos que não se encaixam no modelo proposto.

Os meios de comunicação de massa são instrumentos preferenciais da dominação cultural, como observa Abdou Touré, ao comentar um artigo publicado no jornal local "Fraternité Matin" (28-05-1976), em que se ensina a "arte de arrumar a mesa", indicando a posição dos talheres e dos copos: "Quando todas essas práticas se concebem (ou antes se importam) se vivem e difundem para uma população cuja grande maioria - mais de 80% - come com as mãos, sem mesa, em pratos comuns,

(...) ignorando facas para isso ou para aquilo (...) é permitido ainda recusar-se a reconhecer a pluralidade das culturas (...)?" (1981, p.36).

As elites "modernizadas" cujas práticas desejam-se impor encontram-se distanciadas do povo, em consequência das mudanças trazidas pelo colonialismo, que abalou as estruturas sociais propriamente africanas. Deve-se reconhecer que nas sociedades africanas anteriores à "subversão colonial", na expressão de Touré, havia também uma hierarquia social, como demonstra o exemplo das seis sociedades de iniciação bambará que, segundo ZAHAN, estruturam-se da seguinte forma: no ápice coloca-se a sexta e última sociedade, o *Kɔrɛ*, reservada à elite gerontocrática, encarregada de ministrar o saber e a educação; na base situa-se o *N'Domo*, lugar de reunião das crianças, os *bila-kɔrɔ* (*bila*, "deixar" + *kɔrɔ*, "envelhecer"), "os que devem amadurecer, os não circuncisados", que devem ser alimentados pelo saber, pela educação, a fim de se tornarem *C*, "homem". Entre esses dois extremos colocam-se as sociedades *Komo*, *Nama*, *Kono* e *Tywara* (1960). Mesmo se na prática, no comportamento quotidiano e no consumo dos objetos essa sociedade era relativamente pouco diferenciada, deve-se reconhecer a existência de uma elite "intelectualizada" dominante e uma cultura popular.

Segundo observa Touré, esse universo cultural "(cultura erudita e cultura popular) tornou-se 'tradicional', isto é, 'folclorizado' pelo poder colonial que impôs suas concepções e categorias de pensamento através das quais as novas elites africanas apreendem hoje suas próprias realidades" (1981, p.37).

O anúncio publicitário de Nescafé é um exemplo contundente de como a identidade africana é compreendida via modelo europeu - por meio de elementos visíveis, concretos: as duas telas penduradas na parede e o vestuário das personagens. Os painéis da parede oferecem um "pano de fundo" cultural, não mais "interiorizado", mas "exposto", como "tradicional", "folclórico". "decorativo". Ao colocar o cotidiano do povo na parede, o indivíduo mostra seu distanciamento da

realidade representada: ele não é mais a pessoa retratada. O uso do vestuário local pela maioria dos personagens contribui para criar o mesmo efeito de "africanidade visual", aparente.

Esses elementos concretos (painéis, vestuários), ancoradouros contextuais são, na verdade, uma mistificação do referente - consumidor africano de classe média - que deseja reproduzir. Também é falsa a escolha de casais como figuras do tema "família", quando se sabe que na África esse conceito é mais amplo, pois extrapola a família nuclear e envolve, muitas vezes, a organização polígama, que, embora não seja reconhecida legalmente, é um fato na Costa do Marfim.

Todas essas considerações sobre a distância entre o "mundo real" e o discurso publicitário reforçam os princípios gerais da teoria semiótica que apoiou esta análise:

"(...) os universos de significação construídos com a ajuda da linguagem (como das imagens) não mantêm nunca relações simples e diretas com os dados institucionais, econômicos ou outros que lhe servem de ancoragem contextual, mas precisamente, os discursos, sejam quais forem, têm menos vocação para 'refletir' esses elementos de base do que para manipulá-los e reconstruí-los sob a forma de universos de referência, eles próprios articulados no plano discursivo - o que vale afirmar a autonomia das mensagens, no caso, publicitária, em relação às condições reais de sua produção" (LANDOWSKI, 1986, p.23). É exatamente a autonomia do discurso publicitário que permite selecionar e hierarquizar os componentes da realidade para construir um sentido, não necessariamente novo, mas talvez não reconhecido e, até mesmo, contestada.

A enunciação do discurso publicitário pressupõe o estabelecimento de um contrato entre o enunciador, produtor da mensagem e o enunciatário, receptor da mesma, fundamentado no saber do enunciador sobre o saber do enunciatário, sobre o que este último considera "realidade" e sobre o que ele julga ser "fiel" a esta

realidade (FLOCH, 1986, p.30). Todos os procedimentos utilizados para "fazer parecer" real levam em conta que a semelhança ou iconicidade é um dado social, portanto histórico e vinculado a uma ideologia. À semiótica interessam as estratégias do discurso que visam a produzir a *ilusão referencial*, os recursos para a iconização, pois é nesse nível que se exerce a enunciação manipuladora.

No anúncio de Nescafé, analisado como uma semiótica sincrética em que texto e imagem colaboram igualmente para um efeito de sentido global, os procedimentos de iconização são mais explorados na fotografia, de tal sorte que a imagem parece mais persuasiva que o texto, pois ela "faz crer" que os africanos apreciam tomar Nescafé quando se encontram. Para fazer parecer real esse fato colaboraram eficazmente o vestuário e os painéis da parede, como foi observado mais acima. Embora a persuasão se exerça no nível cognitivo, sobre um saber compartilhado pelo enunciador e enunciatário, é a manipulação da manifestação visual³ desse "saber ser vestuário e painel equivalentes a africanidade", que orienta o fazer persuasivo do enunciador e o fazer interpretativo do enunciatário em "essência".

O vestuário, então, se coloca não como proteção, adorno ou signo de um uso específico, mas constitui realmente um sistema semiótico, pois "remete a outra coisa que não a ele mesmo".

Aparentemente, o vestuário e a pintura sobre tecido que "veste" a parede poderiam representar nesse anúncio, o único foco de resistência ao nivelamento uniformizante exercido pelos meios de comunicação de massa, já que a semiótica verbal utiliza-se do francês, língua europeia, que, sob o pretexto de atingir um público maior e evitar rivalidades étnicas, promove a discriminação das línguas locais, pressupostamente não aptas à expressão escrita.

A leitura de que o vestuário constitui o último reduto dos valores africanos é ratificada pela afirmação de Leroi-Gourhan, segundo a qual a "perda

dos trajes nacionais constitui o sinal mais flagrante da desintegração étnica e, portanto, de ocidentalização" (1965, p.164).

Conclusão

A perspectiva interdisciplinar em que se situou este trabalho permitiu avaliar em maior profundidade o universo dos significados de *fàni*, "pano e vestuário", na medida em que procurou integrar as unidades lingüísticas no contexto sócio-histórico mandenka.

A aceitação do princípio de que há uma estruturação não lingüística de *fàni*, anterior à organização lingüística, levou a optar-se pelo estudo do léxico vestimentar a partir da observação da realidade.

A prática social relacionada a *fàni* informou os diferentes aspectos, ou pontos de vista, sob os quais o vestuário circula entre os Diulá. Apesar do caráter genérico dos pontos de vista elencados (tecido, confecção, traje, acessório e comercialização), a análise revelou para cada um desses itens uma organização própria, que identifica a indumentária para os Diulá. Assim, as duas espécies de tecido - o artesanal, feito pelo tear tradicional, e o moderno, produzido pelas indústrias têxteis locais e estrangeiras - por suas características, uso e significação simbólica representam um ponto de vista único, marcado socialmente, para o conceito "tecido". Da mesma forma, a originalidade do ponto de vista da comercialização reside no fato de constituir uma outra organização do "tecido industrializado". Ao nomear o pano de acordo com as tendências e acontecimentos do momento, fica evidente, além da necessidade de conferir existência a esse tecido pelo nome, o verdadeiro sentido da moda africana, que não se atualiza, como no mundo europeu, pela alteração de detalhes, mas pela renovação da padronagem dos tecidos.

A hipótese de Granger, segundo a qual o campo semântico é uma organização múltipla e simultânea, confirma-se pelo estudo do campo léxico-semântico de *fàni*, onde os diferentes pontos de vista apresentaram-se como vertentes de pesquisa para o aprofundamento da compreensão do vestuário.

Os diferentes pontos de vista detectados pela pesquisa de campo e bibliográfica revelaram-se simultaneamente ao levantamento das denominações do vestuário, em diulá. Sua análise também se efetuou de forma integrada e possibilitou a inclusão da "expressão lingüística" como uma outra forma de organização do campo léxico-semântico.

O ponto de vista da expressão lingüística demonstrou como a plano de expressão verbal se articula ao plano do conteúdo. A unidade de significação do vestuário definiu-se como sendo basicamente composta (Barthes, 1979): um

suporte - dèreke, "bubu" e uma variante - ba, "deriv. aument.", através da qual o novo significado, "bubu longo e amplo", é introduzido, podendo-se estabelecer uma correlação entre forma da expressão e forma do conteúdo: - um significado novo (longo e amplo) é manifestado pelo acréscimo do significante -ba. São as variantes que dão a significação das unidades léxicas, pois é através delas que a práxis se introduz, por meio de variantes que indicam:

a) aspectos da confecção impregnados pelas apreciações positivas, reveladas pelos contextos em que o traje se apresenta, como dèrekeba, -ba, "longo e amplo";

b) *destinação do traje*, como em kēndenfani, "traje de circunciso", onde a variante "kēndēden" - "criança circuncisa" - evidencia o vínculo do traje com os processos iniciáticos da sociedade;

c) hábitos sociais, como o uso da sângawili, "uniforme", em situações festivas, em que a variante o wili, "propagar", demonstra o caráter comunitário da sociedade africana;

d) aspectos mágicos do vestuário, como em sigidereke, "camisa sagrada", em que a variante sigi, "consagrar", indica uma camisa mágica, graças ao poder protetor de seus amuletos.

O elevado número de lexemas derivados e/ou compostos confirma a característica básica da matriz significante do vestuário e demonstra a vitalidade dos processos de derivação e composição, no diulá de Abidjan, contrariando afirmações dos que vêem no léxico dessa língua veicular a perda de uma das características fundamentais da estrutura lingüística do diulá: o largo emprego daqueles procedimentos de criação lexical.

A observação dessas correspondências entre expressão lingüística e conteúdo não significam que a língua seja um espelho da realidade, que a cada significado corresponde um significante, mas indicam que a metodologia da pesquisa lexicográfica/lexicológica deve seguir duas orientações: a semasiológica (do significante para o significado) e a sua contrapartida, a onomasiológica (do significado para o significante).

A análise sincrônica do campo léxico semântico de fâni revela um estado de língua relativamente estável, mas dinâmico, em que esse léxico se amplia e transforma, principalmente, em função das mudanças sociais. Embora seja difícil estabelecer a correspondência entre o campo léxico-semântico de fâni e a situação econômica e social do país, é inegável que certos fatos sociais permitem compreender fenômenos lingüísticos. No léxico de fâni, a criação de termos híbridos, diulá-francês, como f timanfani, "traje de festa", é explicável pela expansão

do francês, única língua oficial no país. Muitas vezes, os empréstimos feitos ao francês, concorrem com termos existentes em diulá, como o exemplo citado, que tem o equivalente *sélimanfani*; noutras ocasiões, os empréstimos retratam uma realidade nova, como *tabalikanfani*, "toalha de mesa" e *sábatu*, "toalha de banho", mas, em todas essas circunstâncias, são um índice das transformações da sociedade.

A presença de uma denominação dupla para a mesma realidade, uma diulá e outra francesa, associada às pessoas que delas se utilizam revela que a diferenciação social e individual da linguagem é percebida no léxico, que varia de acordo com a classe sócio-econômica, com o indivíduo, sua geração e formação intelectual. Dessa forma, cada palavra tem um valor segundo o grupo social ou indivíduo que a emprega, o que leva a considerar que o campo léxico-semântico de *fani* descrito neste trabalho corresponde a dois conjuntos de locutores, no mínimo: os que só se utilizam de termos diulá e os tagbusi, mais jovens e mais influenciados pela cultura francesa. Esses dois conjuntos são percebidos pelos Diulá mais tradicionalistas como registros de língua diversos, denotando um locutor bem informado e integrado na sua comunidade ou um locutor que não conhece bem suas origens (ou não é falante nativo) e que, portanto, tem uma expressão "incorreta".

O campo léxico-semântico de *fani* descrito neste trabalho é, do ponto de vista sociolinguístico, o reflexo da competência dos informantes (classe média, entre 25 e 45 anos, residentes em Abidjan). Como ele é o retrato da língua viva, oral, não se estabelecem outras distinções possíveis, entre língua escrita, literária e falada.

A verificação da existência de dois níveis linguísticos no léxico de *fani*, envolvendo duas variáveis: idade e contato com os valores tradicionais, contradiz a opinião de Tera (1983), segundo a qual o diulá falado em Abidjan é o tagbusikan. O dinamismo do emprego dos processos de derivação e composição e o uso de termos da língua diulá ao lado de expressões híbridas e francesas levam a caracterizar o tagbusikan como uma das variantes do diulá de Abidjan.

O estudo dos pontos de vista decompôs a macroestrutura do campo léxico-semântico: um conjunto constituído de vários subconjuntos inter-relacionados, um conteúdo distribuído em vários sentidos ou direções. Explorando cada uma dessas direções pelo estudo das relações de sentido e dos traços semânticos, demonstrou-se o grau e o tipo de associação dos elementos que participam da construção do significado de cada unidade léxica. Dessa forma, verificou-se que *derèkeba*, "bubu longo e amplo", é um hipônimo de *derèke* 1, "bubu", pois contém, além dos mesmos semas e classemas de *dèreke* 1, os traços "amplo" e "longo". Seu significado é constituído com os mesmos elementos (semas e classemas) de *dèreke* 1, acrescido de

duas marcas distintas. Descreveu-se, assim, o conteúdo do significado *de dèrekeba*, que já havia sido revelado pela análise da intertextualidade, pela observação da prática social *mandenka*, que demonstrou uma apreciação positiva desse traje, considerado como o mais belo e luxuoso.

A busca da significação de *fàni* seguiu dois percursos: indutivo, quando se examinaram os contextos e se propôs um sentido; e dedutivo, quando desdobrou o conteúdo semântico e foram detectados os semas valorizados pela sociedade, como "longo" e "amplo", no caso de *dèrekeba*.

A *decomposição* do conteúdo em relações e traços de sentido fornece elementos seguros para a definição de uma entrada de dicionário, mas não é suficiente para dar conta da significação, que depende do reconhecimento de valores, de apreciações sociais, de ideologias, que só podem ser identificadas pela observação da prática social, revelada na intertextualidade, no diálogo estabelecido entre todos os textos da sociedade.

A "imagem verbal", inteligível, do significado de *fàni* é completada pela "imagem plástica", visível, da fotografia de publicidade, que integra o vestuário no contexto dos meios de comunicação de massa. A análise do anúncio de Nescafé, pela força expressiva do sincretismo (linguagem verbal e linguagem plástica), ofereceu uma leitura da transformação do vestuário africano, não enquanto forma, mas enquanto dimensão simbólica. O sistema de significação de *fàni*, descrito na terceira parte deste trabalho, aparece folclorizado no anúncio publicitário, que se utiliza do vestuário africano para criar uma ilusão de referente e impor o consumo de um produto.

O universo simbólico do pássaro *n'guma*, que remete à palavra, ao vestuário e à dança, sincretiza a função semiótica de *fàni*. O *vestuário* é palavra, *linguagem*, pois manifesta significados: uma identidade social e uma individualidade; é dança, pois, colado ao corpo, ganha vida pelos movimentos ritmados deste; enfim, é *vestuário*, *plumagem*, pela noção de adorno e proteção que lhe são imanentes. Em suma, o vestuário é o homem, o que ele quer informar como sendo ele. Substituí-lo, como na foto publicitária, é despojar-se de sua identidade. Da mesma forma, quando a civilização ocidental afirma que o "hábito não faz o monge", está implícita, na dessacralização do traje, a perda do valor do símbolo, a perda de sua função semiótica.

A desintegração do significado de *fàni*, projetada pelo anúncio publicitário, parece evidenciar um certo descompasso entre o "visível" e o "inteligível" - analisado no campo léxico-semântico -, e sugere que se reflita sobre a afirmação de Greimas,

segundo a qual "semióticas diversas contribuem para a produção de um efeito de sentido global" (1981, p.53).

O estudo do campo léxico-semântico de fâni revelou uma práxis ainda impregnada pelos valores que identificam a comunidade diulá. A abertura representada pela absorção de termos franceses (resultantes da adoção de trajes importados ou de uma redenominação de trajes locais) é um índice da dinâmica social que reflete o contato de línguas e culturas, com papéis distintos na sociedade. Da mesma forma que o homem vestido à moda européia (no anúncio de Nescafé) conota a incorporação do elemento estrangeiro, os empréstimos lingüísticos caracterizam a aceitação do importado, pois a palavra se introduz no vocabulário do indivíduo com todas as conotações sociais que a fazem circular. Nesse sentido, a semiótica visual (sincrética, no anúncio) e a verbal manifestam a mudança da sociedade e do vestuário; a percepção diferenciada de seu significado decorre das características inerentes a cada forma de expressão.

A imagem publicitária "dissipa a polissemia angustiante do mundo" (Baudrillard, 1975, p.187), propõe uma leitura (ratificada pela legenda) e parece sobrepor-se à linguagem verbal, por ser melhor memorizada (FABRE, BASTIDE, 1983, p.46).

O léxico, por estabelecer uma relação arbitrária entre significante e significado, não mantém uma correspondência direta entre um fato da experiência e sua manifestação lingüística; não há correlação imediata entre o aparecimento de um fato cultural e sua realização lingüística, porque na língua há um certo número de fósseis lingüísticos, "isto é, traços de verbalização de práxis anteriores à que exprime a linguagem atual" (Mounin, 1975, p.136). Assim, no léxico de fâni, *pode-se* afirmar que *sigidereke*, "camisa protetora mágica", lembra o *sigi*, a cerimônia do sexagésimo aniversário dos homens, realizada no Mali, até o século XVI, e desconhecida de muitos locutores diulá. Mesmo que a camisa *sigidereke* não tenha as mesmas características daquela do século XVI, o nome conservou-se em vista da função protetora, mágica, que permaneceu.

Os limites da linguagem verbal são notados por Buysens, quando observa que o pintor que desejar mandar reproduzir seu quadro por um copista profissional não pode se contentar em fornecer ao telefone uma simples descrição verbal, o copista deve ver o original (1968, pp.74-78). Assim, nem toda experiência não lingüística é verbalizada e nem sempre uma expressão lingüística pode substituir a imagem.

Ao considerar a especificidade da colaboração de cada semiótica para a

construção de "um efeito de sentido global", aponta-se para a necessidade de se investigarem outros sistemas de significação, como o gesto e o tato. Mesmo na semsemiótica visual, há uma pesquisa imensa a ser feita sobre os materiais, as formas e as cores de *fâni*, "pano", que, em última instância, é o que dá significado ao vestuário, essência que se manifesta nos diversos trajes.

Bibliografia

- AMMER, K. 1958. *Einführung in die Sprachwissenschaft*, tomo I, Halle.
- BAHIANA, H.P., 1981 - *Visão panorâmica da Costa do Marfim*, Rio de Janeiro, Editora CBAG.
- BAILLEUL, C., 1981 - *Petit Dictionnaire Bambara - Français, Français-Bambara*, Londres, Avebwy Publishing Company.
- BALANDIER, G. e MAQUET, J., 1968 - *Dictionnaire des Civilisations Africaines*, Paris, Fernand Hazan.
- BARROS, D.L.P., 1990 - *Teoria Semiótica do texto*, São Paulo, Ática.
- _____, 1986 - "Texto e imagem", *Linguagens*, Porto Alegre, Revista da Regional Sul, Associação Brasileira de Semiótica.
- BARTHES, R., 1957 - *Mythologies*, Paris, Seuil.
- _____, 1975 - *Elementos de Semiologia*, São Paulo, Cultrix.
- _____, 1978 - *O sistema da moda*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- BAUDRILLARD, J., 1973 - *O sistema dos objetos*, São Paulo, Editora Perspectiva S.A.
- BELINGA, E., 1965 - *Littérature et musique populaire en Afrique Noire*, Paris, Cujas.
- BENVENISTE, E., 1966 - *Problèmes de Linguistique Générale*, I, II, Paris, Gallimard.
- _____, 1979 - *Le vocabulaire des Institutions Indo-Européennes: Economie, Parenté, Société*, Paris, Ed. Minuit.
- BLIKSTEIN, I., 1983 - *Kasper Hauser ou A Fabricação da Realidade*, São Paulo, Cultrix, EDUSP.
- BLOCH, B., TRAGER, G. L., 1942 - *Outline of Linguistic Analysis*, Baltimore.
- BLOOMFIELD, D., 1965 - *Language*, Londres.
- BOUQUIAUX, L., THOMAS, J., 1975 - *Enquête et Description des Langues à Tradition Orale*, tomos 1, 2, 3, Paris, Armand Colin.

- BRACONNIER, C., DERIVE, M. J., 1978 - *Petit dictionnaire Dioula*, Abidjan, Institut de Linguistique Appliquée.
- BUYSENS, E., 1968 - "Le langage et la logique. Le langage et la pensée, *Le Langage*, sob a direção de A. Martinet, *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard.
- CALAME-GRIAULE, G., 1965 - *Ethnologie et Langage, la parole chez les Dogon*, Paris, Ed. Gallimard.
- CALVET, J. C., 1978 - "Le nom de l'europpéen dans certaines langues de l'ouest africain", *WEST, African Journal of Modern Languages*, n° 3, June.
- CANTINEAU, , 1952 - "Les oppositions significatives", *Cahiers Ferdinand de Saussure*, n° 10.
- CAROLL, J. B., 1961 - *The Study of Language. A survey Linguistics and Related Disciplines in America*, Cambridge.
- CHEVALIER, J. GHEERBRANT, 1982 - *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter.
- CHOMSKY, N., 1955 - "Semantic Considerations in Grammar", *Georgetown Monograph Series*, 8.
- CISSE, Y., 1973 - "Le métier à tisser et la personne", DIETERLEN, G., *La Notion de Personne en Afrique*, Paris, Edition du CNRS.
- CORDONNIER, R., 1982 - *Les Revendeuses de Tissu de la ville de LOMÉ (Togo)*, thèse de Doctorat de 3^{ème} Cycle, CORSTOM.
- COSERIU, E., 1962 - *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, Gredos.
- _____, 1966 - "Structure lexicale et enseignement du vocabulaire", *Actes du premier colloque international de linguistique appliquée*, pp. 175-217.
- _____, 1967 - "Lexikalische Solidaritäten", *Poética*, 1, 3, pp. 293-303.
- _____, 1975 - "Vers une typologie des champs lexicaux", *Cahiers de Lexicologie*, XXVII, 2.
- _____, 1979 - *Sincronia, Diacronia e história*, São Paulo, EDUSP.

- COSERIU, E., GECKELER, H., 1974 - Linguistics and Semantics. Linguistic, especially Functional, Semantics, SEBEOK (red.) *Current Trends in Linguistics*, vol. 12. Paris, Mouton.
- COULIBALY, B., 1990 - "En jula", Littérature du Burkina-Faso, *Revue du Livre*, Notre Librairie, Afrique, Caraïbes, Océan Indien, n° 101, avril-juin 1990.
- COURREGES, G., 1986 - Côte d'Ivoire, Richer-Hoa Qui/VILO.
- CREISSELS, D. - *Liste Lexicale Koyagakan*, mimeografado.
- _____, 1978 - "A propos de la tonologie du bambara: réalisations tonales, système tonal et la modalité tonale 'défini'", *Afrique et Langage*, n° 9.
- _____, 1985 - "Les verbes statifs dans les parlers manding", *Mandenkan*, n° 10, automne.
- _____, 1985-1986 - *La typologie linguistique* - Notes de cours de D.E.A., Abidjan, ILA.
- _____, 1982 - "Lexique Mandinka - Français", *Mandenkan*, n° 3.
- CRESWEL, R., 1975 - *Eléments d'ethnologie*, Armand Colin, 1975.
- CRESWEL, GODELIER, 1976 - *Outils d'enquête et d'analyse anthropologique*, Paris, Maspero.
- DERIVE, J. e M. J., 1980 - *N'TALEN JULA - Contes Dioula*, Abidjan, CEDA-ILA. CREISSELS, D.
- DERIVE, M. J., 1983 - *Etude comparée des parlers manding ivoiriens*, Abidjan, ACCT-ILA.
- DESCHAMPS, H., 1969 - *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, PUF.
- DIETERLEN, G., 1951 - *Essai sur la religion Bambara*, Paris, PUF.
- DUBOIS, J. e C., 1971 - *Introduction à la lexicographie: le dictionnaire*, Paris, Larousse.
- DUCHÁCEK, O., 1959 - "Champ conceptuel de la beauté en français moderne", *Vox Romanica*, 18.
- DUPONCHEL, L., 1974 - *Le Français en Côte d'Ivoire, au Dahomey et au Togo*, publicação mimeografada do ILA - Abidjan.

- DUMESTRE, G., 1971 - "Catégories grammaticales en dioula de Côte d'Ivoire: nom, verbe, adjectif", *Annales de l'Université d'Abidjan, série H*.
- _____, 1975 - "A propos de l'orthographe des tons en manding", *Annales de l'Université d'Abidjan, série H, n° 1*.
- _____, 1985 - *Dictionnaire Bambara-Français*, fascículos 1, 2, 3, 4, II A.
- _____ - "Contribution à l'étude des tons en bambara", *Mandenkan, n° 7*.
- DUMESTRE, G., RETORD, G., 1974 - *Kó di?* - *Cours de Dioula*, Abidjan, Université d'Abidjan.
- DUPRE, C., 1980 - *Vocabulaire de l'habillement français-anglais*, Québec, Cahiers de l'Office de la Langue Française.
- ECO, H., 1974 - *As formas do conteúdo*, São Paulo, Editora Perspectiva S.A.
- FABRE, M. L., BASTIDE, F., 1983 - "Le texte et son illustration", *Actes Sémiotiques - Bulletin*, V, 27, Septembre.
- FÀVERO, L., 1991 - *Coesão e Coerência*, São Paulo, Ática.
- FLOCH, J. M., 1985 - *Petites mythologies de l'oeil et de l'esprit*, *Actes Sémiotiques*, Paris, Editions Hadès-Benjamins.
- _____, 1986 - "Lettre aux Sémioticiens de la terre ferme", *Actes Sémiotiques - Bulletin*, IX, 37, Mars.
- _____, 1986 - *Les formes de l'empreinte*, Paris, Pierre Fanlac.
- FIRTH, J. R., 1964 - *The tongues of men and speech*, Londres, Oxford University Press.
- _____, 1962 - "A synopsis of Linguistic theory, 1930-1955", Londres, Oxford University Press.
- FRICK, E., BOLL, M., 1971 - "Inventaire préliminaire des langues et dialectes en Côte d'Ivoire", Actes du 8^{ème} Congrès de la SLAO, *Annales de l'Université d'Abidjan, série H: Linguistique*, vol. I, pp. 395-426.
- GARDINE, A., 1960 - *The theory of speech and language*, Oxford.
- GECKELER, H. 1971 - *Semántica structural y teoría del campo léxico*, Madrid, Gredos.

- GERMAIN, C. 1981 - *La sémantique fonctionnelle*, Paris, PUF.
- GIORDANI, M.C., 1985 - *História da África anterior aos descobrimentos*, Petrópolis, Vozes.
- GÖRÖG, K. V., MEYER, G., 1985 - *Contes Bambara*, Paris, CILF, EDICEF, Fleuve et Flamme.
- GRANGER, 1968 - *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Colin.
- GREENBERG, J., 1963 - *Languages of Africa*, Mouton et Co, La Hague, The Netherlands.
- _____, 1986 - "Classification des langues d'Afrique", *Histoire Générale de l'Afrique*, Vol. I, Présence Africaine, EDICEF, UNESCO.
- GREIMAS, A.J., 1966 - *Sémantique structurale*, Paris, Larousse.
- _____, 1981 - *Semiótica e Ciências Sociais*, São Paulo, Cultrix.
- GRIAULE, M., 1947 - *Arts de l'Afrique noire*, Paris, Editions di Chêne.
- _____, 1966 - *Les civilisations noires*, Belgique, Marabout Université.
- _____, 1966 - *Dieu d'eau*. Paris, Fayard.
- GUGHEIM, 1967 - "Trois principes d'organisation du vocabulaire", *Les théories linguistiques et leurs applications*, Conseil de la Coopération Culturelle du Conseil de l'Europe, AIDELA.
- GUILBERT, L., 1975 - *La créativité lexicable*, Paris, Larousse.
- GUIRAUD, P., 1956 - "Les champs morpho-sémantiques" *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, fasc. I, pp.265-288.
- _____, 1972 - *La sémantique*, Coleção "Que sais-je?", n° 655, Paris, PUF.
- HALAOUI, N., 1985 - "Le bilinguisme dans la rédaction d'un lexique spécialisée", *Bulletin de l'Observatoire du Français Contemporain en Afrique Noire*, n° 6.
- _____, 1990 - *Questions de méthode en terminologie des langues africains*, Paris, ACCT.
- HAMPATE BA, A., 1986 - "La tradition vivante", *Histoire Générale de l'Afrique*, vol.I, Présence Africaine, EDICEF, UNESCO.

- HARRIS, Z.S., 1963 - *Structural Linguistics*, Chicago-Londres.
- HALAOUI, N., 1959 - *Essais linguistiques*, Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague, Copenhague, Nordisko Sporog - og Kulturforlag.
- HJELMSLEV, L., 1971 - *Essais linguistiques*, Paris, Editions de Minuit.
- HOLAS, B., 1972 - *La pensée africaine: textes choisis - 1949-1969*, Paris, Genthner.
- HOUIS, M., 1971 - *Anthropologie linguistique de l'Afrique*, Paris, PUF.
- _____, 1977 - "Plan de description systématique des langues négro-africaines", *Afrique et Langage*, n° 7.
- _____, 1981 - "La relation de détermination en syntagmes et composés nominaux", *Afrique et Langage*, n° 16.
- ILA, 1979 - *Une orthographe pratique des langues ivoiriennes* - Ministère de l'Education Nationale, Ministère de la Recherche Scientifique, Ministère des Affaires Culturelles, Ministère de la Jeunesse, de l'Education Populaire et de Sports.
- JOOS, M., 1958 - "Semiology: a linguistic theory of meaning", *Studies in Linguistics*, 13.
- KAGAME, A., 1976 - *La Philosophie Bantu comparée*, Paris, Présence Africaine.
- KAM SIÉ, 1990 - "Ceux qui savent raconter", Littérature du Burkina-Faso, *Revue du Livre*, Notre Librairie, Paris, *Revue du Livre: Afrique, Caraïbes, Océan Indien*, n° 101, avril-juin, 1990.
- KATZ, J., POSTAL, P., 1964 - *An integrated theory of Linguistic Descriptions*, Cambridge.
- KEITA, Y., 1980 - *Le manding de Côte d'Ivoire*, extrait du rapport d'activités, ILA-ACCT.
- KI-ZERBO, 1986 - "Théories relatives aux "races" et histoire de l'Afrique", *Histoire Générale de l'Afrique*, vol.I, Présence Africaine, EDICEF, UNESCO.
- KOKORA, P., 1982 - "Pourquoi parle-t-on tant de la promotion des langues nationales dans le système éducatif? Le point de vue de l'Institut de Linguistique Appliquée de l'Université d'Abidjan", *Fraternité Matin*, 25/05 e 08/06 de 1982.

- _____, 1983 - "Situation sociolinguistique en Côte d'Ivoire et emprise du français: les variétés de celui-ci et les attitudes langagières qu'elles suscitent chez les locuteurs", *Cahiers Ivoiriens de Recherche Linguistique*, nº 13, Abidjan, IILA.
- _____, 1983 - "Language contact: the case of Ivory Coast" - *Cahiers Ivoiriens de Recherche Linguistique*, nº 13.
- KONE, D., 1984 - *Le verbe bambara: Essai sur les propriétés syntaxiques et sémiotiques*, Université des Langues et Lettres de Grenoble, Thèse de Doctorat de Troisième Cycle.
- LACROIX, P.F., 1970 - "Cultures et langues africaines: les emprunts linguistiques", *Langage*, nº 18.
- LAFAGE, S., 1982 - "Esquisse des relations interlinguistiques en Côte d'Ivoire", *Bulletin de l'Observatoire du Français en Afrique Noire*, Paris, INLF/CNRS.
- LAMB, S.M. *The Sememic Approach to Structural Semantics*, Berkeley, Calif.
- LANDOWSKI, E., 1986 - "L'Achat et le Contrat", *Actes Sémiotiques - Bulletin*, IX, 37, mars.
- LAYE, C., 1978 - *Le maître de la Parole*, Paris, Plon.
- LEITE, F., 1982 - *A questão ancestral* - Notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: ioruba, agni e senufo. tese de Doutorado - USP - mimeografado.
- _____, 1984 - "Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas", MOURAO, Fernando A.A. (org.) *Introdução aos estudos sobre a África Contemporânea*, São Paulo, C.E.A., FFLCH-USP, Brasília-MRE.
- _____, 1986 - "Penyakaha", separata da *ÁFRICA*, Revista do Centro de Estudos Africanos, 9.
- LEROI - GOURHAN, A., 1965 - *O gesto e a palavra - 2 - Memória e Ritmo*, Lisboa, Edições 70.
- _____, 1984 - *Evolução e técnicas - II. O meio e as técnicas*, São Paulo, Martins Fontes.

- LEVI-STRAUSS, 1958 - *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LOUCOU, J.N., 1984 - *Histoire de la Côte d'Ivoire*, Tome I, La formation des peuples, Abidjan, CEDA.
- LOUNSBURY, 1964 - "Analyse structurale des termes de parenté", *Langage*, 1.
- LYONS, J., 1978 - *Éléments de Sémantique*, Paris, Larousse.
- _____, 1987 - *Linguagem e Lingüística*, Rio de Janeiro, Guanabara.
- MATORÉ, G., 1953 - *La méthode en lexicologie*, Paris, Didier.
- MERCIER, LOMBARD, 1959 - *Guide du musée d'Abomey*, Cotonou, I.F.A.N.
- MEYER, G., 1985 - *Proverbes Malinké*, Paris, CILF, EDICEF, Fleuve et Flamme.
- MOUNIN, G., 1963 - *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard.
- _____, 1972 - *Clefs pour la Sémantique*, Paris, Seghers.
- MORRIS, Ch.W., 1964 - *Signification and Significance. A study of the relations of Signs and Values*, Cambridge.
- NIANE, D.T., 1960 - *Soundjata*, Paris, Présence Africaine.
- NIDA, E., 1945 - "Linguistics and ethnology in translations problems", *WORLD*, n° 2, pp.194-208.
- _____, 1951 - "A system for the description of Semantic elements", *WORLD*, 7.
- _____, 1962 - *Morphology. The descriptive analysis of word*, Ann Arbor.
- OBENGA, Th., 1984 - "Caractéristiques de l'esthétique Bantu", Muntu. *Revue Scientifique et Culturelle du CJCIBA*, Libreville.
- OGDEN, C.H., RICHARDS, I.A., 1960 - *The meaning of meaning*, Londres, Crookshank.
- OLDROGGE, D.A., 1986 - "Migrations et différenciations ethniques et linguistiques", *Histoire Générales de l'Afrique*, vol. I, Présence Africaine, EDICEF, UNESCO.
- OSGOOD, Ch.E.; SUCI, G.J.; TANNENBAUM, P.H., 1957 - *The measurement of meaning*, Urbana.
- OUATTARA, A., 1985 - *L'artisanat*, Paris, Les Nouvelles Editions Africaines.

- PACERE, T.F., 1990 - "Littérature instrumeyale? Gestuelle? Culturelle?", "La littérature de Masques", Littérature au Burkina-Faso, Paris, *Revue du Livre*, Notre Librairie, Afrique, Caraïbes, Océan Indien, n° 101, Avril-Juin, 1990.
- POTIER, R.B., 1970 - "L'ethnolinguistique", *Langage*, n° 18.
- REY, A., 1970 - *La lexicologie, Lectures*, Paris, Klincksieck.
- _____, 1977 - *Le lexique: image et modèles du dictionnaire à la lexicologie*. Paris, Armand Colin.
- SENGHORS, L., 1959 - "L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine", *Présence Africaine* (1^{er} Congrès Intern. Ecrivains et Artistes Noires), VIII, IX e X.
- SHOBT, 1976 - *Sémantique synchronique: synonymie, homonymie, polysémie*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, VIII.
- SLAMA - CAZACU, T., 1961 - *Langage et Contexte. Le problème du langage dans la conception de l'expression et de l'interprétation par des organisations contextuelles*, 'S-Gravenhage.
- TEMPELS, P., 1948 - *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine.
- TERA, BRACONNIER, MAIRE, 1983 - *Etudes sur le mandingue de Côte d'Ivoire*, Abidjan, ILA-ACCT.
- TODOROV, 1966 - "Recherches sémantiques", *Langage*, I.
- TOURÉ, A., 1981 - *La civilisation quotidienne en Côte d'Ivoire - procès d'occidentalisation*, Paris, Karthala.
- _____, 1985 - *Les petits métiers à Abidjan*, Paris, Karthala.
- TRIER, J., 1931 - *Der Deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, tomo 1, Heidelberg.
- ULLMAN, S., 1964 - *Semântica, uma introdução à ciência do significado*, Lisboa, Fundação Calouste-Gulbenkian.

- VANSINA, J., 1965 - *Oral tradition - a study on Historical methodology*, Chicago, Aldine Publishing Company.
- _____, 1986 - "La tradition orale et sa méthodologie", *Histoire Générale de l'Afrique*, vol. I, Présence Africaine, Edicef, UNESCO.
- WEINREICH, V., 1963 - "On the Semantic Structure of Language", J. H. GREENBERG (ed.), *Universal of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WESTERMANN, D. e BRYAN, M. A., 1952 - *Languages of West Africa* (Handbook of languages II) Oxford University Press.
- ZAHAN, D., 1960 - *Sociétés d'initiation bambara Le N'DOMO et le Koré*, Paris, Mouton.
- _____, 1963 - *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Mouton-Co., La Haye.
- ZIEGLER, J., 1979 - *Le Pouvoir Africain*, Paris, Seuil.

ANEXO
O LÉXICO DE FÂNI

báaro-ni-su - (*báaro*, "tia" + *ni-su*, "boa tarde") nome familiar dado a um traje muito amplo e requintado, que obriga a levantar, sem cessar, as mangas sobre os ombros.

bàjeli - variedade de pano constituído de faixas estreitas.

báfani - (*bá*, "mãe" + *fâni*, "pano") - lençol da noite de núpcias, de cor branca, que deve atestar a virgindade da noiva pelas manchas de sangue que apresenta. Seu uso se restringe às regiões muçulmanas.

bàgi - tecido de algodão leve, de fabricação moderna, conhecido como "guinée".

bàgimugu - (*bàgi*, "tecido de algodão" + *múgu*, "quantidade de tecido") - peça contendo grande quantidade de tecido *bàgi*.

bàgipisi - (*bàgi*, "tecido de algodão" + *pisi*, " < pièce") peça de tecido *bàgi*, com seis panos, ou seja, doze jardas; tecido suficiente para a confecção de dois conjuntos de traje feminino.

bàmada - (*bà*, "crocodilo" + *da*, "boca") chapéu especial dos guerreiros de Ségou, com duas pontas laterais, ornamentado de amuletos.

bànfu(gu)la - (*bàn*, "ráfia" + *fu(gu)la*, "chapéu") - designa especificamente o chapéu de palha, mas pode ser usado para denominar qualquer tipo de chapéu.

bànjan - calça longa de caçadores, bem justa, de cor marrom.

básila - (*bási*, "sangue" + *la* "derivat.") - pano usado pelas mulheres depois da excisão, tecido cru tingido de preto, com motivos geométricos.

báyo - coberta com listras brancas e pretas; faixa de algodão, estreita de cor branca.

bâzan - empréstimo do francês "basin", bombazina, em português. É um tecido de algodão mercerizado, isto é, impregnado de uma solução de soda cáustica que lhe dá um aspecto brilhante e sedoso. Normalmente é um tecido liso, mas pode ser tinto pelo processo de batique. Apresenta desenhos com fio brilhante, na mesma cor do tecido, sobressaindo do fundo opaco.

bérimuso - túnica longa com um capuz; traje muito difundido nos países do Maghreb; empréstimo do árabe *burnous*.

bilamininan - (*bîla*, "tapa-sexo" + *minî*, "enrolar" + *nan*, "deriv.") - o mesmo que *bîlanba*, pedaço de tecido maior cobrindo as partes genitais, atado à cintura.

bîlan - faixa de tecido usada como tapa-sexo por meninos e meninas. Atualmente, seu uso está restrito ao meio rural.

bîlanba - (*bîlan* - "tapa-sexo" + *ba*, "deriv.aum") - pedaço de pano amarrado à cintura utilizado pelas mulheres como tapa-sexo e absorvente menstrual.

bîrifani - (*bîri*, "cobrir" + *fâni* "pano") - coberta, qualquer pano para cobrir-se, de tecido não muito pesado.

bîrinkunna - (*bîri*, "cobrir" + *n*, "eu" + *kun*, "cabeça" + *-na*, "posp.") - véu que enquadra o rosto, usado por certas mulheres muçulmanas. Seu uso é obrigatório para as viúvas, durante sete dias.

bîřani - (*bîř* "sair" + *fâni*, "roupa" - roupa de sair, traje social.

bîřn - tecido bordado de algodão, apresentando furos com renda como renda, lese (do francês "laise"). No dailá de Abidjan é substituído pelo empréstimo do francês - *dânteli* "dentelle".

bólo - manga de qualquer peça do vestuário

bóloba - (*bólo*, "manga" + *ba*, "deriv.") - manga com babado, bem larga.

bólofununin - (*bólo*, "manga" + *funu*, "inchar" + *nin*, "suf. de conjug.") - manga bufante.

bóloygerenin - (*bólo*, "manga" + *ygerɛ*, "separar" + *nin*, "suf. de conjug.") - manga franzida.

dàliba - tecido em algodão, percal, espesso, de cor clara.

dánfani - (*dan*, "tecer" + *fàni*, "pano") - pano tecido no tear tradicional.

dánveli - lese, empréstimo do francês "dentelle".

déninfen - (*den*, "criança" + *nin*, "deriv.dim." + *fen*, "coisa") - roupa de criança.

dèreke - traje feminino ou masculino; vestido longo, tipo túnica, costurado nos ombros e nas laterais, normalmente sem recorte de mangas, conhecido sob o nome de bubu. Pode ser confeccionado em tecido liso ou estampado (*fàni*). Tratando-se de roupa masculina, corresponde também à camisa larga, de mangas curtas, tipo bata, que cobre os quadris.

dèrekeba - (*dèreke*, "bubu" + *-ba*, "deriv.aum.") designa bubu longo e amplo, traje característico dos Diulá e muçulmanos da África.

dèrekebenin - (*dèreke*, "bubu" + *ben*, "ir bem" + *-nin*, "suf. de conj.") - roupa que cai bem, nem larga nem apertada.

dèrekebabonin - (*dèreke*, "bubu" + *-ba*, "deriv.aum." + *bon*, "bordar" + *nin*, "suf. de conj.").

dèrekebasgwin - (*dèreke*, "bubu" + *-ba*, "deriv. aum." + *sg*, "bordar" + *nin*, "suf. de conj.") - bubu longo, bordado no decote e nas mangas; termo mais usado nos grandes centros.

dèrekebokola - (*dèreke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *-ba*, "deriv.aum.") - bubu com mangas longas.

dèrekebolofitni - (*dèreke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *fitini*, "pequeno") - bubu com manga curta.

dèrekebolamuguba - (*dèreke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *mugu*, "quantidade de tecido" + *-ba*, "deriv.aum.") - bubu com manga bem larga, não recortada, que obriga quem o usa a arregaçá-la com frequência, para ter liberdade de movimentos.

dèrekebolosurun - (*dèreke*, "bubu" + *bolo*, "manga" + *surun*, "curto") - bubu de manga curta, normalmente, a bata masculina.

dèrekejan - (*dèreke*, "bubu" + *jan*, "longo") - designa o mesmo traje denominado *dèrekeba*. É o termo mais empregado por jovens da cidade grande, que revelam conhecimento mais superficial da língua.

dèrekekanba - (*dèreke*, "bubu" + *kan*, "pescoço" + *-ba*, "deriv. aum.") - bubu com decote bem aberto e profundo, usado pelos homens.

dèrekekanjunulaman - (*dèreke*, "bubu" + *kan*, "sobre" + *juru*, "corda" + *la*, "posp." + *-man*, "deriv.atrib.") - vestido feminino de alças.

dèrekekansɔ̀nɔ̀nin - (*dèreke*, "bubu" + *kan*, "pescoço" + *s g*, "bordar" + *-nin*, "suf.de conj.") - bubu com decote amplo, bordado. É um traje requintado, bordado à máquina, com fios de seda, num tom contrastante com a cor de fundo do tecido.

dèrekekorɔ̀ - (*dèreke*, "bubu" + *kr*, "usado") - bubu usado.

dèrekekolon - (*dèreke*, "bubu" + *kolon*, "velho") - bubu muito velho, andrajo.

dèrekekurunin - (*dèreke*, "bubu" + *kuru*, "enrolar" + *-nin*, "suf. de conj.") - blusa, parte superior do traje feminino, usada sob o pano atado à cintura, à maneira de uma saia.

dèrekekuruninyugu - (*dèreke*, "bubu" + *kuru*, "enrolar" + *-nin*, "suf.de conj." + *nyugu*, "prega") - blusa plissada abaixo da cintura. É usada com saia longa, costurada à moda européia.

dèrekesurunin - (*dèreke*, "bubu" + *surun*, "curto" + *-nin*, "deriv. dim.") - o mesmo que *dèrekekurunin*; são dois termos usados indistintamente.

dèrekesurunt g nin - (*dèreke*, "bubu" + *surun*, "curto" + *t g*, "cortar" + *-nin*, "suf. de conj.") - vestido feminino, recortado na altura da cintura, imitando modelos europeus.

dèrekecinin - (*dèreke*, "bubu" + *ci*, "fender" + *-nin*, "suf. de conj.") - bubu com fenda, abertura lateral.

dîsa - echarpe com franja, usada por homens e mulheres como adorno.

dîsiki - pano em que há o desenho de discos; empréstimo do francês *disque*.

dònsodereke - (*dòonso*, "caçador" + *dèreke*, "camisa") - camisa de caçador com dois bolsos grandes, um na frente e outro atrás, para guardar as balas do fuzil.

dònsokaurusi - (*dòonso*, "caçador" + *kaurusi*, "calça") - calça de caçador bem ajustada nas pernas.

jàla - cordão que se amarra à cintura, como um cinto.

jàlamugu - (*jàla*, "cordão" + *mugu*, "quantidade de tecido") - turbante em tecido tradicional ou em tecido europeu, usado pelos homens.

jàmadorfani - (*jàma*, "multidão" + *don*, "usar, vestir" + *fàni*, "roupa") - roupa usada socialmente, roupa de sair.

jéjé - peixe, pano com desenho de peixes, também conhecido como "poisson à la braise" - "peixe na brasa".

jàngzfin - (*j ng*, "tubérculo selvagem" + *fin*, "preto") coberta tecida com grande quantidade de fios pretos.

jòkunkolo - (*jòkùn*, "fetiche" + *kolo*, "cabeça") pano com desenhos de cabeças de fetiche.

júfa - bolso

jùrukisè - (*jùru*, "corda" + *kis*, "grão") - pano com desenho de cordas.

fámuguba - (*fá*, "pai" + *muguba*, "calça bufante") - calça bufante usada pelos mais velhos.

fàni - termo genérico para designar o vestuário em geral e qualquer tipo de tecido, algodão, lã ou seda; podendo designar, portanto, o pano que cobre a cama, mesa e o tecido que serve para enxugar o corpo, depois do banho. Primitivamente, *fàni* era uma vestimenta de tecido ou de folhas (ráfia), ajustada à cintura, servindo de saia ou de calça. Tradicionalmente, era fabricado em teares manuais, que produziam faixas lisas ou listradas horizontalmente, de cor branca ou azul, que depois eram costuradas a mão para formar um tecido mais largo, podendo ser utilizado na confecção de roupas. Na atualidade, *fàni* é um tecido industrializado, multicolorido, com estampas variadas, reproduzindo figuras geométricas, objetos, flores, animais.

fànikita - (*fàni*, "pano" + *kita*, "cidade de Gana") - tecido feito em tear tradicional, com listras multicolores, de algodão ou seda, fabricado por tecelões haulê (etnia da Costa do Marfim), criado provavelmente na cidade de Kita, em Gana.

fànikorsiri - (*fàni*, "roupa" + *kor*, "sob " + *siri*, "atar") - roupa **INTIMA**.

fànikum - (*fàni*, "pano" + *kun*, "ponta") - nó feito na extremidade do pano atado à cintura, no qual as mulheres guardam seu dinheiro.

fànimugu - (*fàni*, "pano" + *mugu*, "quantidade de tecido") - corresponde ao tecido, no estado de matéria-prima.

fàni nyε júgu - (*fàni*, "pano" + *nyε* "face" + *júgu*, "mau") - o avesso do tecido.

fàni nyε nyūman - (*fàni*, "pano" + *nyε* "face" + *nyūman*, "bom") - o direito do tecido.

fânsisen - (*fâni*, "pão" + *sen*, "pé") - faixa de tecido fabricada pelo tear tradicional.

fânsisulen - (*fâni*, "pão" + *su*, "molhar" + *len*, "sufixo de conjugação") - tecido tinto.

fânsi - tecido de qualidade inferior, Fancy.

fâranfila - (*fâran*, "rasgar" + *fila*, "dois") - espécie de boné frígio, com duas abas, usado por não circuncisados e por velhos.

fângden - tecido de algodão com desenho de pequenas cruces.

fâimanfani - (*fâni*, "pão" + *-man*, "deriv.trib." + *fâni*, "roupa") - traje de festa; termo usado por jovens ou locutores não nativos de diulá. Seu emprego nos grandes centros explica o empréstimo do francês *fête*, para compor o termo híbrido francês-diulá, equivalente a *sélimanfani*.

fêre - barra de qualquer traje

filriba - (*filéri* < *fleur*, "flor" + *-ba*, "deriv. aum.") - pano com desenho de flores de hibiscos; nome de formação híbrida: francês-diulá.

firiafuni - (*firia*, "viúva" + *fâni*, "roupa") - pano azul celeste que as viúvas devem usar atado à cintura, durante seis meses. O traje completo inclui um véu azul, *birinkunna*, que deve cobrir a cabeça durante sete dias.

fôrokonin - (*fôroko*, "pacote" + *-nin*, "deriv. dim.") - camisa curta usada pelos homens sob o bubu.

frifri - gola de vestido ou colarinho de camisa.

fû(gu)la - chapéu em geral, feito com qualquer material.

gâlalafani - (*gâla*, "índigo" + *la*, "posp." + *fâni*, "tecido") - tecido tinto com índigo.

gândura - bubu sem manga de origem marroquina

gbòlofani - (*gbòlo*, "pele" + *fàni*, "roupa") - roupa para o dia-a-dia, para os trabalhos domésticos.

gèrito - (*gèni* < *jeune*, "jovem" + *-to*, "deriv.") pano com desenho de bolas. É um termo do francês marfinense que designa o jovem elegante e simpático que namora uma jovem, normalmente mantida por um homem mais velho e rico (*gòroto*). Trata-se de um composto híbrido, francês e sufixo de origem africana, sem referência a uma língua africana em especial.

gòroto - (*gòro* < *gros*, "grande" + *-to*, "deriv.") - tecido de qualidade superior, em geral. No vocabulário geral da língua, designa um homem rico que sustenta uma jovem, e o burguês, em geral. Da mesma forma que *gèrito*, é um composto híbrido, francês e sufixo de origem africana, *-to*, que tem se mostrado muito produtivo na formação de termos em francês popular de Abidjan.

gùrupu - (< *groupe*, "grupo") - uniforme usado por grupos de pessoas em festas tradicionais, funerais, casamentos e batizados; empréstimo do francês.

kálison - designa tanto a cueca quanto a calcinha feminina; empréstimo do francês *caleçon*, "calção".

kàn - decote

kànfaranin - (*kàn*, "decote" + *fara*, "separar" + *nin*, "suf.de conjug.") - decote aberto no centro, em V.

kàrawati - (< *cravate*, "gravata") - empréstimo do francês.

kàsa - coberta tecida em tear normal, de lã de carneiro, cabra ou camelo, branca ou colorida. Pode ser usada para confeccionar bubus sem manga.

kàsange - pano branco usado para envolver os mortos.

kàndenfanì - (*kàñe*, "circuncidar" + *den*, "criança" + *fàni*, "roupa") - veste de criança, constituída de um pano cru, tinto de preto com motivos geométricos, que deve ser atado à cintura, pelas meninas. Os meninos devem usar um bubu de qualquer cor. Tanto o menino como a menina devem usar esse traje até a

cicatrização total da cirurgia. Entre cinco e oito anos, as crianças são apresentadas para a circuncisão ou excisão, que é realizada em grupo, como todas as etapas da educação do indivíduo na África. No período em que permanecem juntos (até a cicatrização), recebem ensinamentos sobre os valores da sociedade mandenka e sobre os deveres do homem e da mulher. Supõe-se que o hábito da circuncisão seja muito antigo, remontando à idade do bronze e que se tenha tornado comum entre os árabes bem antes de Maomé. A circuncisão deve ter-se introduzido no mundo hebraico por meio de Moisés, que trouxera esse hábito do Egito. Para os judeus, significa o renascimento para uma nova vida, pois repete a secção do cordão umbilical, e simboliza a aliança de Deus com seu povo. Realiza-se alguns dias após o nascimento da criança, numa cerimônia individual. Na medida em que distingue um povo, torna-se símbolo de uma comunidade. Para os africanos, além de ser uma marca identificadora, significa a introdução do indivíduo na vida "adulta", como homem e mulher, livres do elemento físico que não os distinguia.

kɛloti - calção masculino; empréstimo do francês *culotte*.

kɛkansiri - (*kɛ*, "no exterior" + *kan*, "sobre" + *siri*, "atar") - segundo pano que as mulheres atam à cintura, sobre o *tágafe*, cobrindo os quadris.

kɛnjekɛ - galinha de Angola; pano com desenho de galinhas de Angola. É um empréstimo de outra língua africana não identificada, em diulá essa ave recebe o nome de *kàmi*.

kɛmadereke - (*k n*, "ventre" + *-ma*, "deriv.trib." + *dereke*, "bubu") - bubu de mulher grávida, mais largo do que o habitual.

kɛwolɔnɛfɛla - (*kɛnɛ*, "faixa" + *wolɔnɛfɛla*, "sete") - pano que as mulheres usam como saíote ou anágua, mais curto que o pano usado externamente (*tágafe*), feito em tecido de tear tradicional, com sete faixas: seis de cor branca e uma azul.

kɛbɛbila - (*kɛnɛ*, "sob" + *bɛla*, "colocar") - nome genérico da roupa íntima.

kòrdon - (*kòr*, "sob" + *don*, "por") - camisa sem mangas, tipo camiseta, usado por homens e mulheres.

kàrèdugafani - (*kàrè* + *duga*, "bufão" + *fàni*, "roupa") - traje dos comediantes sagrados, *kàrèduga*, que percorrem o país, no Mali, zombando das pessoas, como tarefa que devem cumprir dentro do quadro de iniciação chamado *kàrè*.

Essa indumentária consiste numa calça, com uma perna longa e outra curta, de cores diferentes e uma camisa vermelha, usada do avesso. Completa o traje um boné multicolorido.

kòba - espécie de pano feito em tear, listrado e multicolor, usado na confecção de trajes femininos.

kólokelenin - (*kólo*, "textura" + *kele*, "um" + *nin*, "deriv. dim.") - pano feminino, branco e preto.

kóngoronbanfula - (*kóngoron*, "mata" + *ban*, "ráfia" + *fula*, "chapéu") - chapéu de caçador, feito de tecido, com chifre de cervos e espelhos, para enganar a caça.

kólonin - (*kólo*, "osso" + *nin*, "deriv.") - botão

kólonin dòn yɔɔ - (*kólonin*, "botão" + *dòn*, "por" + *yɔɔ*, "lugar") - casa de botão

kóloniwo - (*kólonin*, "botão" + *wo*, "buraco") - casa de botão

kòmble - (< *complet*, francês) - conjunto feminino de três peças: *dèrekekurunin*, *k kansiri*.

kóso - colcha multicolor tecida com fios grossos e, por isso, muito pesada.

kòsowalani - (*kòso*, "colcha" + *wala*, "meio" + *nin*, "deriv. dim.") - colcha com motivos quadrangulares.

kùnnajala - (*kàn*, "cabeça" + *-na*, "posp." + *jala*, "cordão") - lenço usado na cabeça pelas mulheres, feito normalmente do mesmo tecido da roupa, termo usado em Odienné.

kárusi - calça masculina.

kárusijala - (*kárusi*, "calça" + *jala*, "cordão") - cinto para calças masculinas, feito de couro.

kárusisèni - (*kárusi*, "calça" + *sèni*, < "chaîne") - abertura dianteira das calças masculinas.

láfani - (*lá*, "deitar" + *fáni*, "pano") - qualquer tecido pesado que se estende sobre a esteira ou cama.

lánkarra - (*lán*, "colocar" + *kan*, "pescoço" + *-ra*, "posp.") - echarpe feita de tecido tradicional, usada por homens e mulheres.

lòlofani - (*lòlo*, "estrela" + *fáni*, "pano") - pano com desenho de estrelas.

misiba nya den - (*misiba*, "vaca" + *nya*, "olho" + *den*, "criança") - pano com desenho de olhos dentro de círculos.

mónkórjuru - (*mónkór* < *montre*, "relógio" + *ju*, "corda") - pano com desenho de relógios de pulso; nome de formação híbrida, francês-diulá.

múguba - (*múgu*, "quantidade de tecido" + *-ba*, "deriv. aum.") - calça bufante usada pelos homens em conjunto com uma bata - *dèreke*.

músrj - lenço de cabeça.

músobakurusi - (*muso* "mulher" + *ba*, "deriv. aum." + *kárusi*, "calça feminina").

músodereke - (*múso*, "mulher" + *dèreke*, "bubu") - bubu feminino, de corte reto, tipo túnica.

òrɔbu - (< *robe*, "vestido") - vestido de modelo europeu; empréstimo francês.

ósoburunin - (*óso*, "batata doce" + *buru*, "folha" + *-nin*, "deriv. dim.") - pano com desenho de folhas de batata.

pénteli - pano usado sob o *tàgafe*, mais curto que este.

pípawo - bubu longo, sutana, usado sobre as calças.

sángawili - (*sánga*, "moda" + *wili*, "propagar") - corresponde ao uniforme usado para uma festa. É hábito dos africanos, em geral, confeccionar, para festas típicas ou funerais, trajes com tecidos da mesma padronagem e cor. As mulheres usam o conjunto tradicional, constituído de blusa e saia de pano amarrado à cintura; os homens usam uma calça de modelo europeu e uma camisa do mesmo pano usado pelas mulheres. O uso desse termo está restringindo-se a falantes nativos de Kong. Na cidade grande, o empréstimo do francês, *gúrupu*, é de uso geral.

sápo - (< *chapeau*, "chapéu") chapéu; empréstimo do francês.

séñiri - (< *ceinture*, "cinto") cinto de modelo europeu; empréstimo do francês.

stréñzi - (< "serviette") - toalha de banho moderna, termo emprestado do francês.

sélimanfari - (*séli*, "festa", "prece" + *-man* "deriv.trib." + *fàni*, "roupa") - vestimenta mais rica, usada em ocasiões especiais, como festas profanas ou reuniões religiosas na mesquita.

sènfaran - (*sén*, "pé" + *faran*, "separar") calças, em malenkê.

sigidereke - (*sigi*, "consagrar" + *dèreke*, "camisa") camisa com poderes mágicos de proteção, garantidos pelos amuletos, feitos de trechos do Alcorão cobertos de pele de animal e pedaços de papel com sinais cabalísticos. Até o século XVI, em todo o mundo mandenka comemorava-se o aniversário dos sessenta anos dos homens com uma cerimônia chamada *sigi*. Nessa ocasião, os homenageados deveriam estar bem barbeados e vestiam uma túnica especial, bordada de amuletos - *sigidereke* - e cobriam-se com um chapéu de duas abas - *bàmada* - que ainda é usado pelos velhos mandenka. Essa camisa continua a ser fabricada no Mali, recebendo encomendas de toda a África, apesar de seu preço elevado.

símisi - (< *chemise*, francês - camisa de corte europeu; empréstimo do francês.

sinamuso nya den - (*sinamuso*, "rival" + *nya*, "olho" + *den*, "criança") - pano com desenho de olhos. É conhecido também sob a denominação em francês - "L'oeil de ma rivale".

sintalan - (*sín*, "seio" + *ta*, "prender" + *-lan*, "deriv.") - faixa de tecido amarrada sobre os seios, usada por dançarinas em algumas danças típicas.

sirakelen - (*síra*, "caminho" + *kelen*, "um") designa a camisa feita de faixas de tecido de tear tradicional, da cor do fio natural, com uma faixa preta no meio. Tem o poder mágico de proteger seu portador da inveja.

sirti - (< *assorti*, "combinado?") - conjunto de traje feminino completo, com lenço de cabeça no mesmo tecido; empréstimo do francês.

sòfafani - (*sòfa*, "guerreiro" + *fàni*, "roupa") - traje de guerreiro, constituída de uma calça justa, longa ou curta e uma camisa amarrada com um cinto. Os guerreiros de Ségou, no Mali, nos séculos XVIII e XIX, carregavam sempre três sacos, um para comida, outro para água e um terceiro para as balas do fuzil.

sòku - (*sò*, "cavalo" + *ku*, "rabo") - pano com desenho de rabos de cavalo.

swámusɔɔ - (*swa*, < *soie*, "seda" + *múɔɔ*, "lenço") - designa o lenço de seda, de fabricação não africana; termo híbrido francês-diulá.

tàbalikanfani - (*tàbali*, "mesa" < *table* + *kan*, "sobre" + *fàni*, "pano") - toalha de mesa.

tàgafe - pano atado à cintura, como saia, que se estende até o tornozelo.

tàgafe sába - três panos, contendo seis jardas; denominação utilizada como unidade de medida.

tájurumanin - (*tá*, "pegar" + *jurú*, "corda" + *ma*, "deriv. atributivo" + *-nin*, "deriv.dim.") - correspondente a uma criação neológica para designar a *salopette*, "jardineira", calça, tipo macacão, com alça nos ombros.

táybasi - (< *taille*, "cintura" + *basse*, "baixa") - blusa franzida abaixo da cintura; empréstimo do francês.

táyfiri - (< *taille*, "cintura" + *fine*, "fina") - blusa que se prolonga abaixo da cintura; empréstimo do francês..

tògjan - (*tòg*, "quadris" + *jan*, "comprido") - bubu longo, sutana, usado sobre as calças curtas.

tòndugugbè - (*tòn*, "nuca" + *dùgu*, "fechar" + *gbè*, "branco") - chapéu pequeno, redondo e branco, espécie de solidéu, usada pelos muçulmanos.

túbalaji - (*Touba*, "cidade do Mali" + *el hadj*) - calça com a cintura semelhante às das calças européias. Corresponde a uma inovação do Senegal, introduzida pelos Murides.

cákoto - calção tradicional, usado por homens, constituído de um pano largo que passa entre as pernas e é atado à cintura.

àdereke - (*à*, "homem" + *dèreke*, "bubu") - bubu masculino.

àlorbafugula - (*à*, "homem" + *lor*, "velho" + *-ba*, "deriv.aum." + *fugula*, "chapéu") - chapéu de tecido, com duas pontas, usado pelos velhos.

cèmanfen - (*cè*, "homem" + *-man*, "deriv.atrib." + *fen*, "coisa") - roupa masculina em geral.

cèsirijala - (*cè*, "cintura" + *siri*, "atar" + *jala*, "cordão") - faixa de tecido usada na cintura como cinto.

wàkisi - tecido industrializado, de qualidade superior, Wax.

virinvirinba - (*virinvirin*, "borboleta" + *-ba*, "deriv.aum.") - pano com desenho de borboletas grandes.

zèfèbu - calça curta usada sob o *tògjan*. Camara Laye apresenta esse termo para designar a roupa do capador, constituída de calça justa e camisa longa e ampla, de cor marrom avermelhada (1978, p.38).

zípù - (< *jupe*, "saia") saia européia; empréstimo do francês.