

# LA PARAULA COM A SÍMBOL DEL MÓN

## INTERPRETACIÓ FILOSÒFICA DE L'ORALITAT AFRICANA

**Francesc-Xavier Marín**

UNIVERSITAT RAMON LLULL

*Les cultures orals parlen de l'existència de graus de raó. Els nivells més subtils de la realitat requereixen diferents formes de lògica, però el món roman racional a tots els nivells mentre sigui susceptible de descripció i mesura. L'accés als diversos graus de raó és condicionat per l'accés als diferents nivells d'iniciació. Aquest article pretén estudiar l'oralitat africana com a tècnica de la vida en comunitat.*

---

125

La fe en la racionalitat estructural del món és la connexió subtil que lliga el pensament tradicional africà amb el pensament filosòfic i científic. El fet que els pensadors tradicionals hagin pogut concebre l'existència de lleis generals que regeixen els fenòmens a tots els nivells ens sembla que és d'una importància considerable per a la comprensió del nostre món modern, envaït per la complexitat i la fragmentació. L'oralitat proporciona precisament una visió estructurada de la realitat que evita la seva dissolució en una seqüència inacabable d'imatges distorsionades, deformades i mutiladores.

Més enllà de les situacions particulars i dels models que poden donar intel·ligibilitat a la realitat, és l'experiència humana, en tant que és feta de saviesa i d'incerteses, qui exigeix la necessitat d'harmonia i seguretat. Sap que les vies de realització de l'home es fonamenten en el ple coneixement del seu passat. La voluntat d'ésser un mateix condueix immediatament a fer-se càrrec del passat, perquè l'essència d'un mateix és en gran part el resultat de l'acceptació de la pròpia història.

Veurem que la singularitat de cadascuna de les experiències que es poden reconèixer en l'estudi de l'oralitat africana no es pot comprendre sinó allí on aquestes tendeixen a constituir-se com un "llenguatge", com un sistema de símbols que permet accedir a la

comprensió del món. Per això començarem estudiant l'oralitat com a literatura, amb les seves característiques peculiars, mètodes i possibilitats de transmissió dels coneixements obtinguts amb la percepció i contemplació de la realitat.

Ens adonarem que el sentit que apareix més clarament en l'oralitat no està lligat al text en tant que escrit ni al text en tant que obra, sinó al text en tant que fet de la tradició. L'escrit, l'obra en si, no sap dir res si no és provocat, mantingut i recreat per la tradició. És el fet d'esdevenir tradició el que fa que un text sigui autònom per relació al seu autor i als seus primers destinataris; és aquest mateix esdevenir tradició el que arrenca el text a la quotidianitat per oferir-li un quadre propi al desenvolupament de noves possibilitats. Llegir la nostra tradició no és refer tota la cadena d'interpretacions fins al punt de partida original, sinó recrear la cadena actualitzant-la. Interpretació i tradició estan íntimament connectades.

Les cultures orals parlen de l'existència de graus de raó. Els nivells més subtils de la realitat requereixen diferents formes de lògica, però el món roman racional a tots els nivells mentre sigui susceptible de descripció i mesura. L'accés als diversos graus de raó és condicionat per l'accés als diferents nivells d'iniciació. L'estudi de l'oralitat com a tècnica de vida en comunitat ens ajudarà a aprofundir aquest aspecte.

Finalment, advertirem que la gran amenaça a l'hora de recrear i d'actualitzar la tradició oral és la confusió i la imprecisió. I és que el procés de coneixement no és mai innocent: tot es decideix a partir de la visió del món del subjecte. Tota cosmovisió inclou un aspecte descriptiu pel qual es presenta una situació existencial determinada, un aspecte justificatiu pel qual es dóna raó del que és i del que ha estat el món, i un aspecte projectiu pel qual es dibuixa un possible futur. I tot plegat gràcies a la facultat simbòlica de l'home, ja que la relació entre l'individu i el món no és mai immediata.

## 1.- L'oralitat com a literatura

El temps en què vivim, malgrat que una tendència molt difosa vol fer-nos creure que la discontinuïtat és el nostre signe distintiu, mostra senyals inequívocs del passat. Gairebé sempre, la definició de qualsevol realitat humana es troba predeterminada pels pressupòsits (conscients) i pels prejudicis (inconscients) que, inevitablement, configuren el pensament i l'acció humana. Dit d'una altra manera: ens és completament impossible elaborar una nova manera de pensar, d'actuar i de sentir que es trobi en total

discontinuitat amb la nostra pròpia tradició, amb les qüestions i l'horitzó mental de la nostra època.

L'home es caracteritza per coordinar i classificar de diversa manera les innumerables possibilitats de què disposa, de manera que la cultura es defineix essencialment per l'elecció (que sovint arriba a ser-nos evident i automàtica) d'unes formes expressives amb preferència a unes altres. L'home és projecte, està essencialment orientat vers el futur, com a ésser històric que és, llegeix el passat en funció de l'esdevenidor. És la previsió del demà que orienta la nostra lectura del passat però, alhora, aquest futur, encara hipotètic, no té més recurs per a la seva realització que el que li ofereix el passat. D'aquí la importància capital de la tradició en fer-nos actuals les èpoques anteriors. La tradició apareix, per tant, molt més endavant nostre que darrere nostre, perquè la seva essència és voluntat de permanència i de projecció en el futur, senyal de direcció i d'identitat.

Això vol dir que per a assumir el seu destí l'home ha d'interpretar, renovar i recrear constantment les seves tradicions. I és que comprendre la tradició d'una manera creadora no pot consistir simplement a repetir les seves formes i continguts, sinó a reprendre'ls i integrar-los en el nou estat ofert per la situació present.<sup>1</sup>

Doncs bé, és en aquest marc de recreació de la tradició on s'inscriu el que s'anomena "cultura oral" o "literatura oral". Alguns consideren que aquesta denominació és un absurd, ja que l'oralitat es caracteritza per la seva actualitat, no té pròpiament existència més enllà de l'instant de la seva execució. No pot aspirar, per tant, a un veritable estatut literari perquè aquest es referiria per definició a la comunicació per escrit. Altres, al contrari, creuen que

<sup>1</sup> Donades aquestes premisses, la pregunta és inevitable: com és que, malgrat l'evidència d'innovacions tecnològiques dels seus avantpassats i de contactes regulars amb altres cultures, la civilització africana tradicional ha continuat gairebé sense canvis fins a mitjan del nostre segle?. De manera automàtica, alguns troben la resposta: hi hauria unes característiques del patrimoni tradicional africà que semblarien anar en contra del desenvolupament del pensament. Entre aquestes caldria destacar tres elements que representarien un obstacle per a la innovació:

- a.- la dependència d'una història oral en lloc d'escrita, a causa dels processos de record selectiu, fa que no hi hagi cap manera de comprovar les creences actuals enfront de les generacions anteriors, i que les idees adquireixin al llarg del temps una validesa absoluta;

- b.- el "principi de l'edat" com a criteri vital de la saviesa fa que el pes de les idees dels ancians reprimeixi la curiositat, l'originalitat i el pensament independent;

- c.- la creença en esperits i fetitxes, la bruixeria i l'endevinació fa que els èxits o fracassos de cadascú no s'atribueixin als propis esforços, afavorint així el derrotisme i el pessimisme.

l'associació entre literatura i escriptura és fortuïta, ja que l'escriptura no és pas essencial per a la composició i conservació de la literatura; per tant, seria vàlid parlar de literatura oral, literatura no escrita o literatura tradicional<sup>2</sup>.

Fixem-nos que l'estudi dels gèneres orals permet diferenciar els textos establerts que es memoritzen (proverbis, poemes, màximes, endevinalles) dels textos vius dels que no es reté sinó la trama essencial, deixant la forma a la llibertat d'expressió de cadascú (contes, fàbules, epopeies, relats). Per subratllar el seu caràcter essencialment comunitari, s'ha dit sovint que el "text" de tradició oral no és el producte d'un autor individual sinó obra de la comunitat considerada en el seu conjunt com un autor col·lectiu. Això ha fet que es cregués que el paper del recitador era mecànic, de simple transmissor del relat tradicional fixat en la seva forma i contingut. Però, si admetem els "textos" que permeten una pluralitat d'execucions conservant la trama essencial del relat, veurem que el recitador és indubtablement el veritable autor del "text" així generat. I, si examinem els "textos" prèviament fixats, on la forma roman invariada més enllà dels diversos usos que se'n puguin fer, trobem que és al nivell de la tria d'un sentit circumstancial que se situarà la creativitat o la inventiva del recitador. En ambdós casos, per tant, la producció de "textos" orals és sempre un treball de creació o, si es vol, de re-creació de la paraula primordial, una re-lectura de la tradició.

Tot fa pensar, doncs, que gran part de la negativa a acceptar parlar de "literatura oral" prové del fet que en les societats occidentals, dominades per l'escrit i on el llibre és el vehicle privilegiat de la cultura, es creu que les societats sense escriptura són entitats sense consistència. Però, ni es pot assimilar "civilització de l'oralitat" amb "absència d'escriptura" ni, encara menys, "oralitat" i "absència d'interès cultural". Tot és qüestió de grau i predomini: l'Egipte faraònic o la Grècia antiga, tot i coneixent l'escriptura, són essencialment cultures orals, mentre que la civilització del segle XX, malgrat l'elevat nombre d'analfabets, és una civilització escrita. Considerem, per tant, que per explicar el fenomen de l'oralitat

<sup>2</sup> Els especialistes no es posen d'acord sobre quins són els criteris per definir la "literaritat" d'un text, però, anant a l'essencial, distingeix dos nivells d'ús de la llengua:

- La llengua originària que no supera el nivell de la denotació, on el sentit del mot no va més enllà de la simple designació del objecte;

- La llengua revestida d'una qualitat autònoma, pròpia d'especialistes, carregada d'un nou valor per la seva funció específicament connotativa fruit de l'ús dels símbols.

no hem de fixar-nos simplement en l'absència d'escriptura fonogràfica, ja que aquesta pot ser explicada per les estructures mateixes de la societat tradicional i l'existència d'altres formes de conservació (el que alguns anomenen "escriptura natural": toponímia, hidronímia, antroponímia, tatuatges...).

És més, tal com ho afirmen els lingüistes, fins i tot quan és escrita, la llengua és principalment un codi oral. I és en nom d'aquesta primacia, alhora lògica i cronològica, de l'oralitat sobre l'escriptura que el lingüista pot fer abstracció de la grafia. Però, en realitat, l'oral i l'escrit apareixen com dues formes diferents d'una mateixa realitat, cadascuna amb les seves característiques pròpies:<sup>3</sup>

- basant-se en materials de naturalesa diferents, auditiva en un cas i visual en l'altre, les formes escrita i oral desenvolupen regles estructurals força diferents. Això és clar especialment en llengües on l'ortografia està força allunyada de la forma fonètica.

- el llenguatge oral pot treure profit de tots els recursos de la veu (timbre, entonació, ritme), difícils de concretar per escrit; per la seva banda, el llenguatge escrit pot apel·lar a visualitzacions pel dibuix, el color o el subratllat, inexplorables oralment..., de la mateixa manera que permet fer operacions molt complexes que serien fastidioses oralment o mentalment.

Podem, doncs, resumir els trets específics de les cultures orals en els següents punts:

- a.- L'intercanvi directe, personal i públic. La comunicació és sobretot sonora, perfectament identificable com a provinent de tal persona o tal grup. És una "literatura de majories" perquè postula constantment la col·lectivitat i compromet la solidaritat de tota la societat. Aquest aspecte ha donat peu als especialistes per presentar la literatura oral com la forma de coneixement típica i privilegiada de la societat tradicional.

- b.- Aquesta literatura no-escrita vehicula un cert nombre d'informacions que constitueixen un testimoni inestimable sobre les institucions, els sistemes de valors o la visió del món pròpia d'una societat; expressa de manera catàrtica les idees i els sentiments que no poden manifestar-se clarament en la vida corrent; ajuda a resoldre les tensions socials i els conflictes; és per a l'indi-

---

<sup>3</sup> "El fonologisme" i "logocentrisme" heretats d'una certa concepció metafísica occidental, han conduït força autors a considerar l'escriptura com la serventa de la paraula, com una simple imatge de la llengua natural, de la que no en seria sinó la transcripció dels enunciats. És veritat, també, que l'escriptura ha estat vista, durant molt de temps, com una mena de suport destinat a assegurar a la paraula fugissera una certa perennitat (verba volant, scripta manent)

vidu un factor d'integració en el grup en proporcionar-li les pautes per resoldre els diversos problemes que se li plantegen.

- c.- En una tradició fundada sobre la transmissió oral domina la memòria institucionalitzada. Els qui són considerats els seus tècnics han adquirit aquest saber per iniciació. La mnemotècnica assegura la bona conservació del patrimoni cultural de la societat i la seva fidel transmissió a les generacions futures.

- d.- Els continguts orals destinats a la transferència tenen una estructura específica susceptible, no només d'ajudar el treball de rememoració, sinó també de mantenir l'atenció del públic que rep el missatge: hi ha un estil oral que té com a trets bàsics el ritme, la tonalitat i l'estil directe<sup>4</sup>.

- e.- La paraula és concebuda com una força generadora de vida i acció i, quan és utilitzada amb eficàcia i consciència, és considerada un signe de coneixement i saviesa. D'aquesta manera ha influït decisivament en l'evolució de les diferents llengües africanes, adaptant les seves estructures fonològiques i gramaticals a l'expressió del ritme oral, constituint un factor de clarificació essencial per a la comprensió de la llengua parlada i de la manera de pensar típicament africana.

## 2.- L'oralitat i la interpretació de la tradició

Una de les claus per entendre el funcionament i la importància de l'oralitat consisteix a valorar en la seva justa mesura la funció de la tradició en el conjunt de la vida africana<sup>5</sup>.

En el seu sentit corrent, "tradició" significa un patró de pensament o d'activitat transmès del passat i, per tant, es relacio-

<sup>4</sup> Alguns autors distingeixen entre dues oralitats:

- diürna: la paraula és també gesticulació, expressió del rostre. Està vinculada a tot el sistema de relacions humanes perquè el dia és el moment dels desplaçaments i de les trobades:

- nocturna es caracteritza pel fet que no es veu pas o es veu poc. De nit no es circula, s'està reunit en família i això afavoreix una expressió oral i ritmada, tenint el gest menys importància en l'obscuritat, és la dicció qui esdevé essencial.

<sup>5</sup> El concepte de "tradició" es mou encara avui en l'espai obert per la Modernitat amb Descartes, Bacon, Spinoza i Rousseau en la seva lluita contra "l'obscurantisme medieval". Segons aquests autors, la tradició s'oposa a la raó, al lliure examen i al progrés. És en aquesta atmosfera que neix i es desenvolupa el debat al voltant del concepte, tant en seu descrèdit per la il·lustració i els Reformadors, com en la seva rehabilitació per la Contrareforma i el Romanticisme. A més, l'interès per la tradició sembla ésser intinament relacionat amb la vivència dels moments històricament crítics: crisi davant l'autoidentificació a Alemanya i a la crisi davant el món tecnificat de la qual Husserl, Ricoeur i Heidegger se'n fan ressò; crisi general d'identitat a Àfrica a causa de la presència d'una tradició estrangera i dominant i a la necessitat d'una autoafirmació per tal de construir una cultura pròpia.

na amb l'intent de preservació, costi el que costi, d'una determinada manera de veure la realitat. En un segon sentit de la paraula, més tècnic, significa totes les doctrines i pràctiques transmeses de generació en generació. Segons aquesta definició, es tracta principalment de la transmissió d'un conjunt d'informacions necessàriament invariable, estable i permanent, malgrat la multiplicitat de formes que adopta durant aquesta transmissió i les distorsions causades pel temps.

Creiem que caldria restituir a la tradició el seu sentit original, tal com subsisteix en el dret i la litúrgia. La tradició així definida es troba entrançablement lligada a la interpretació que la preserva i la continua. Aquesta intuïció, la veiem confirmada, per exemple, amb una investigació semàntica a partir de les mateixes llengües africanes la qual ens mostra que a la idea de tradició s'hi uneix la de veneració d'allò que ha estat produït i llegat pels ancians, juntament amb la creativitat i transformació implicada en l'acceptació o transmissió de l'herència rebuda<sup>6</sup>.

Veiem, així, com la tradició és l'esperit característic i permanent que anima les obres i les accions d'un poble. Aquí la tradició sembla planar fora del temps, solucionant el problema que pot representar el fet que el seu contingut ja no sigui percebut com a real, que no tingui impacte en el present perquè ens parla dels vestigis d'un temps que ja no és el nostre. És a dir, la definició de la tradició com un encadenament d'interpretacions té l'avantatge d'implicar alhora, com les dues cares d'una mateixa realitat, les obres de la tradició i l'esperit que les anima. Uneix en un sol acte el passat, el present i el futur. Per això, fins i tot entesa com la transmissió d'un "depositum", es tracta sempre d'una tradició morta si no consisteix en la interpretació contínua d'aquest dipòsit: una herència no és un paquet tancat que passa de mà en mà sense ésser obert, sinó un tresor que es renova gràcies a les noves interpretacions. Per això no creiem que entre la tradició i la raó es doni en absolut aquell conflicte total que alguns reclamen. Fins i tot la més autèntica i sòlida de les tradicions no es desenvolupa de manera natural, en virtut de la persistència d'allò que va tenir lloc

<sup>6</sup> La llengua otetela del Zaire, per exemple, tradueix la idea de tradició per vocables següents:

"akambo wakawatocike: sentit material: allò que ha estat llegat, els vestigis, les relíquies, els costums;

"okondo: sentit formal: la història del clan o de la família, relat, art, literatura;

"ocikancelo": sentit hermenèutic, unint la matèria i la forma: el fet de llegar, transmetre, traspassar.

en una ocasió del passat, sinó que requereix ésser acceptada, adoptada i cultivada. La tradició és, en essència, conservació, un acte de la raó<sup>7</sup>.

A partir d'aquesta memòria cultural, configurada per la tradició i transmesa oralment, cada interpretació és duta a terme analitzant els fets i el seu context. I aquest procés es repeteix fins a l'infinit perquè els canvis que esdevenen en la nostra precomprensió constitueixen altres tantes ocasions de nova interpretació, noves hipòtesis que cal sotmetre a comprovació. És a dir, ens trobem davant d'aquella experiència que sempre cal adquirir i que ningú no es pot estalviar. L'experiència, essent quelcom que pertany a l'essència històrica de l'home, implica obligatòriament una multiplicitat d'assajos per a ser adquirida. L'autèntica experiència permet a l'home fer-se conscient de la seva pròpia finitud, adonar-se que no és senyor del temps, conèixer els límits de tota previsió i la inseguretat de tot projecte. Fa veure que qui desitja comprendre la realitat ha d'estar disposat que aquesta li digui quelcom. Aquesta sensibilitat no pressuposa una neutralitat objectiva o un oblit de si mateix, sinó la possibilitat que la realitat faci valer el seu contingut de realitat enfront de les precomprensions i prejudicis de l'interpret<sup>8</sup>.

Tot plegat vol dir que una interpretació resulta vàlida fins que no en tinguem una altra de millor (ubi non reperitur instantia contradictoria). En rigor, mai no es pot tenir dues vegades la mateixa experiència, però és característic d'ella ser adquirida només gràcies a la reiteració. I, quan hom ha tingut una determinada experiència, s'entén que la posseeix, que està en condicions de preveure allò amb què abans no podia comptar, que es conver-

<sup>7</sup> Davant de la tradició, l'actitud de submissió i respecte que alguns adopten pot justificar-se de diferents maneres:

- simplement es dona per sabut que "la tradició es la tradició" i no necessita cap mena d'apologia;
- té validesa perquè les normes, creences i institucions que la formen han persistit durant anys;
- ha de mantenir-se perquè incorpora les experiències i decisions dels avantpassats i ancians que, pel fet inateix de ser-ho, són considerats més sabis i prudents

<sup>8</sup> Això fa que no sigui infreqüent que, davant determinades interpretacions, alguns arribin a dir que sobrepassen la intenció original de l'autor. Però l'autor d'un text tradicional no és sinó un "element ocasional". L'autor no es el seu producte i, una vegada ha estat engendrat, el text té una vida autonòma. Així, la història dels efectes d'un text determina el seu sentit cada vegada amb més plenitud. Això ens permet comprendre que la distància temporal que separa l'interpret de l'aparició de la tradició no constitueix un obstacle seriós per a la seva comprensió; com més ens allunyem cronològicament del text, simplement ens caldrà aproparnos-hi amb una comprensió més acurada.



teix en "expert": ha adquirit un nou horitzó a l'interior del qual es col·locaran ara els fenòmens a interpretar. Encara més, la veritat de l'experiència sempre conté una referència a noves experiències. Per això, l'home expert no és només aquell que ho ha esdevingut a través de les experiències realitzades, sinó sobretot aquell que es troba obert a altres experiències. La plenitud de l'experiència, l'ésser del qui és expert, no consisteix en el fet que ell ho sàpiga ja tot; al contrari, l'home experimentat apareix com algú essencialment no dogmàtic, com algú que ha realitzat tantes experiències i que ha après tant d'elles que es troba particularment capacitat per a tenir-ne de noves i aprendre d'elles. La dialèctica de l'experiència no té la seva culminació en un saber, sinó en aquella obertura que és resultat de l'experiència mateixa.

D'aquesta manera, els prejudicis, com a idees que configuren una tradició, són quelcom constitutiu de la realitat històrica de l'home<sup>9</sup>. El prejudici no tanca necessàriament el camí de la comprensió, sinó que més aviat l'obre, perquè en el joc de pertinença i allunyament de la tradició rau la possibilitat de la interpretació.<sup>10</sup>

Perquè la tradició és un esdeveniment amb característiques anàlogues a les de la persona, i el contacte amb ella és una mena de conversa que, com a tal, pressuposa un tema comú i un llenguatge amb sentit entre els interlocutors. La paraula dita en el passat o l'esdeveniment ocorregut fa temps es despleguen en la història fins arribar al nostre horitzó. Aquest diàleg es planteja segons una configuració de pregunta-resposta, on la pregunta té la primàcia i marca anticipadament l'orientació, el sentit en què la resposta adequada ha de moure's. D'alguna manera, la pregunta a la tradició conté implícitament les dades per a la resposta escaient.

Un diàleg genuí no es "dirigeix", no es "manipula", sense perdre la seva dimensió específica. El que resulta d'un diàleg no es pot saber prèviament: l'acord o el desacord entre els interlocutors es produeix en ells a través de la seva conversa. El llenguatge els

<sup>9</sup> És interessant veure com només en le període de la il·lustració el concepte de perjudici adquireix la connotació negativa que en l'actualitat se li sol atribuir. Que l'autoritat sigui una font de prejudicis constitueix una idea conforme al conegut principi il·lustrat "sapere aude". Sens dubte, en la mesura que el valor de la tradició acupa el lloc que li correspon al nostre judici, esdevé font de prejudicis. Tanmateix això no exclou que l'autoritat de la tradició també pugui ser font de veritat

<sup>10</sup> L'ésser humà mira de comprendre el seu passat, però sempre interpreta la realitat des d'una situació hermenèutica determinada que es caracteritza no per un enfrontament entre home i situació, sinó per un "estar l'home en la situació". L'horitzó pel present mai no és tancat, sinó que es troba en procés constant de formació. L'horitzó es desplaça amb nosaltres, i aquesta és la raó en virtut de la qual la unió del "món passat" i del "món present" es realitza mitjançant la tradició.

“envolta”, “se’ls ofereix”, planteja preguntes i dóna, ell mateix, les respostes.

I tot aquest procés no seria possible si, d’entrada, la comprensió no fos el caràcter propi de la vida humana mateixa. I, en definitiva, si l’ésser que pot ser comprès no fos llenguatge. El llenguatge és, així, el món on es reuneixen el jo i la tradició. El llenguatge és una tradició creativa, una producció de sentit. Tenir llenguatge equival a tenir món i a comprendre el seu sentit. Així, el llenguatge com a expressió, el contingut transmès, l’experiència del món i la consciència històrica, estableixen una trama de la qual no pot separar-se cap component. I és que la llengua està sempre associada a la comunitat cultural d’aquells que la utilitzen, ja que hi vehicula tots els aspectes de la vida.<sup>11</sup>

Per tant, tot pensador, sigui de la cultura que sigui, sap que la reflexió de què se serveix en la seva tasca intel·lectual no és pas, parlant amb propietat, una realització individual; i això, tant pel que fa a la seva constitució com als principis o lleis que regeixen el seu funcionament. Una colla de factors fan que l’activitat del pensament, malgrat ésser elaborada per un individu, esdevingui aviat imputable a tot un grup:

- la llengua (que preexisteix a l’individu i segurament el sobreviurà) es presenta com un conjunt de preformulacions que predisposen el subjecte a emprendre el seu propi camí;

- les idees, gràcies a la llengua i a través d’ella, disposen l’individu a què, anant més enllà d’un suposat subjecte intemporal i col·lectiu creador de la llengua d’una societat, sigui autènticament creatiu. Si és a la societat a qui s’atribueix la llengua, és a l’individu a qui se li assigna el pensament;

- hi ha també en la naturalesa mateixa de la intel·ligència com a facultat alguna cosa que transcendeix l’individu, que l’engloba i el determina: el fet que tots els pensadors hagin patit el mateix tipus d’estructuració de l’intel·lecte, i hagin estat provistos dels mateixos instruments per dur a terme una tasca tan diversificada com exigeixen les circumstàncies. Cada pensador és així soli-

<sup>11</sup> La idea segons la qual la llengua vehicula una visió del món va ser formulada filosòficament per J.G. Herder i W. von Humboldt, essent represa i enriquida per la teoria convencionalista del coneixement i el neopositivisme lògic. Pel que fa a l’àmbit de pensament africà, ens podem remetre a l’obra d’A. Kagame, que enuncia i desenvolupa la tesi segons la qual cada llengua inclou en la seva mateixa estructura un sistema de pensament. Això vol dir que cadascú té la filosofia de la seva llengua pròpia, i que s’estableix una equació entre categories de pensament i categories lingüístiques.

dari del seu grup perquè la intel·ligència és una herència, una tasca començada que ell ha de continuar.<sup>12</sup>

- finalment, més enllà del fet que el pensador pensi coses relatives a la seva pròpia individualitat o que prengui per objecte de reflexió el grup al qual pertany, es troba sotmès a la prova de la receptibilitat per part del conjunt de membres de la comunitat a la que pertany. Naturalment, el valor d'un pensament no s'esgota pas en aquest acolliment, però el que és cert és que cap reflexió no pot sustreure's a aquesta prova, i el medi pel qual s'hi sotmet és la llengua en què s'expressa.<sup>13</sup>

### 3.- L'oralitat com a tècnica de vida en societat

La consideració de les dades africanes amb rigor i esperit crític ens condueix a l'afirmació que el que els africans pensen i diuen en relació a la paraula és diferent del que interessa als lingüistes, gramàtics o filòlegs. Els africans no es preocupen tant per la fonètica, la sintaxi, la morfologia o la història de la llengua, com per la fisiologia, l'ètica, el cerimonial, la mitologia de la paraula.<sup>14</sup>

La intuïció africana és que hi ha un sentit, una direcció de la paraula, que correspon a l'ordre del temps i de les generacions: és el que anomenem la "funció posicional" de la paraula. No és el

<sup>12</sup> Ens pot ser útil recordar la distinció chomskiana entre la "competència" (la llengua entesa com a representació del saber implícit dels subjectes parlants) i la "performance" (la paraula entesa com l'actualització o la manifestació d'aquest sistema gramatical en una multitud d'actes concrets). Basant-nos en això, podem afirmar que, malgrat que l'individu quan neix troba ja feta la llengua de la seva comunitat lingüística, en realitat estructura el seu llenguatge d'una manera original per expressar el seu propi pensament. En realitat, l'individu que pensa roman sempre totalment lliure en la seva expressió: la llengua no és sinó un instrument del qual se serveix per comunicar-se.

<sup>13</sup> Tshiamalenga Ntumba proposa la distinció entre competència lingüística (idea presa de Chomski) i competència comunicativa (concepte adoptat per Habermas). I és que, igual que hi ha una lògica de la generació i transformació de les frases gramaticalment correctes, hi ha també una lògica dels enunciats comunicativament (pragmàticament) acceptables. La lògica de les frases (competència lingüística) prové de la gramàtica i dóna lloc a la "gramàtica universal"; la lògica de les assertions prové de la comunicació i dóna lloc a la "pragmàtica universal". D'aquí se segueix que una llengua no és només un sistema sintàcticosemàntic, sinó sobretot un conjunt de compromisos d'una comunitat lingüísticocultural en vistes a comunicar i assolir un consens sobre el sentit del món i la satisfacció de les necessitats.

<sup>14</sup> Els Dogon distingeixen la paraula del crit. Una paraula estrangera, incompreensible, no és sinó un soroll. El que els interessa en l'anàlisi de la seva llengua no és la fonologia, sinó que afavoreixi la vida relacional. D'aquí algunes oposicions significatives aplicades a la paraula: mascle/femella, clar/nasal/, greu/agut... Els sons aguts són considerats femenins, purificadors, es diu que provoquen harmonia i fecunditat; la veu nasal és malèfica, està associada a la mort, a la putrefacció, a la esterilitat...

mateix si un vell parla a un jove que si és el jove qui s'adreça a un vell. En sentit descendent, de les generacions més antigues a les més modernes, trobem la paraula d'autoritat, d'ensenyament o de justícia; en sentit ascendent hi ha els eufemismes, les fórmules de respecte i d'excusa; al nivell de la mateixa generació, en el mateix pla cronològic, no hi ha cap perill de transgressió i tots els intercanvis es fan en peu d'igualtat. Així, la irreversibilitat de les generacions està representada per la irreversibilitat de la paraula. Dit de manera senzilla: els africans estan amatents al funcionament de la paraula i à l'ús que se'n fa, perquè aquesta ha de crear i reflectir l'ordre social.

Aquest interès prové de la constatació que no hi ha societat humana sense relacions, sense tradició, sense paraula. "Tot el que és bo està ajudat per la paraula", diu un proverbi. I és que construir un món humà consisteix a establir interrelacions, a parlar i comunicar-se segons una tradició. És a dir, la problemàtica africana de l'oralitat és la de la relació que permet als homes viure com a tals. Per això, reflexionant sobre la naturalesa de la paraula, els Dogon troben que és com una mena de doble ("dya") de la persona. La paraula és com la projecció sonora de la personalitat de l'home. La persona es manifesta, gràcies a la seva paraula, com a home o com a dona, relacionat amb tals avantpassats, amb tal tipus de vida, en tal època de l'any, realitzant tal feina... La paraula no és mai neutra o passiva. Ben al contrari, cada paraula situa el seu emissor i el seu receptor de manera que, en parlar, la persona no pot fer abstracció del seu estatut relacional. Per això, els Dogon i els Bambara diuen que la paraula és sexuada: la veu de l'home és forta i colèrica, ràpida i impacient, racional i sàvia, correspon a l'estació seca quan el temps és calorós i hi ha poc treball i molt de temps per parlar; en canvi, la paraula de la dona és dolça, conciliadora i lenta, representa la joia i l'afectivitat, li correspon l'estació humida, quan el treball en comú obliga a parlar poc.

La paraula porta també el senyal de l'educació rebuda. Hi ha en la persona dues capes de vocabulari: la femenina, provinent de la mare i concernint l'interior del cos i la vida domèstica; una altra de masculina, que prové del pare i afecta el dinamisme que relaciona amb l'exterior. Com que la persona està relacionada en el seu ésser mateix amb els dos progenitors i, a través d'ells, amb els seus avantpassats, la paraula que cadascú pronuncia el submergeix de ple en la tradició.<sup>15</sup>

Aquests pocs exemples ens orienten vers un tipus de comunicació que té per finalitat la bona marxa de la vida relacional de

la persona. La paraula no es defineix primer com a expressió del pensament (fent-ho així tindriem el perill de reduir el seu estudi al psicologisme i l'individualisme) sinó com a origen de relacions socials. Se segueix d'aquí, com a conseqüència òbvia, que aquesta comunicació relacional no és de debò un intercanvi total, on els interlocutors es mostrarien tal com són sense restriccions. Ben al contrari, es diu només allò que convé a la vida relacional: els misteris íntims no són mai manifestats, la persona guarda els seus secrets perquè se sap que és perillós per a la convivència dir tot el que hom pensa.

El que compta realment és l'ajustament recíproc; l'ideal conscient és ésser com els altres, estar sempre junts, compartir-ho tot. Les manifestacions d'agressivitat són curosament evitades, i les fórmules d'educació que multipliquen les afirmacions d'intencions pacífiques són llargues i freqüents. Els intercanvis verbals tenen la funció de prevenir, desarmar, fins i tot negar l'hostilitat: la conversa ha de ser testimoni que la gent pot entendre's.

Aquestes consideracions ens permeten proposar algunes conclusions sobre la dimensió social de l'oralitat:

- a.- El que compta és que la paraula sigui "tradicional". Això vol dir que la relació interpersonal no és mai simplement dual sinó sempre triangular (emissor, receptor, tradició). La paraula, entesa com a conjunt de coneixements, és massa valuosa per ésser confiada a qualsevol, de qualsevol manera i en qualsevol moment. Això implica també que no tothom pot ésser savi, expert en el domini de la llengua. La paraula és desvelada progressivament, en una iniciació gradual: hi ha l'home profund i l'home superficial, l'home i la dona, el circumcidat i l'incircumcis, el membre de la tribu i l'estranger..., cada un d'ells amb la seva paraula respectiva.

- b.- Si la paraula és tan important per a la relació, interessa que sigui curosament educada. L'home es perfecciona a si mateix millorant la seva paraula, afinant la qualitat dels seus intercanvis. Està clar, per tant, que la paraula que afavoreix les bones relacions

---

<sup>15</sup> Segons els Dogon, la persona té en les clavícules unes llavors anomenades "guardians de la paraula", mantingudes pels elements vegetals que s'ingereixen. Una paraula buda és una paraula "sense llavor", sense interès, sense pes en les relacions humanes. Per la seva banda, la paraula sentida és com l'aigua que fa germinar les llavors de l'oient, la seva personalitat arrelada en la tradició. Per això, oblidar la llengua materna és canviar els elements de base que s'han rebut en la regió natal; significa renunciar a un mateix en renegar de la família, dels orígens, de la pròpia cultura.

és una paraula reflexionada, dominada: el savi, abans de parlar, "fa girar set vegades la seva llengua dins la boca".<sup>16</sup>

- c.- "La paraula és feta per arreglar i no per desarranjar", assegura un proverbi minyanka. Agrada parlar amb persones que ens respecten, que ens coneixen tal com som; i, al contrari, és molt incòmode sentir-se rebutjat pels altres. Per això s'afirma que la paraula que no serveix per crear lligams socials no té pas cap sentit. Cal dir sempre bones paraules a tothom, fins i tot quan no s'hi està d'acord, per tal de preservar la unió de la comunitat. Cert, ningú no és tan ingenu per creure en una harmonia total ("la salutació no fa desaparèixer els dolents sentiments del cor", diu un proverbi mongo), però es creu que la paraula acaba sempre per exterioritzar la persona i els seus sentiments ("les herbes altes poden amagar les gallines, però no els seus crits", fa un proverbi peul).

- d.- En aquest sentit, la catalogació de les funcions del llenguatge (referencial, expressiva, conativa, fàtica, metalingüística i poètica) és insuficient des del punt de vista de la problemàtica africana del llenguatge. Cal afegir-hi una funció específica de la paraula africana: la funció posicional per la qual els interlocutors se situen en la seva especificitat pròpia. En l'objectivisme occidental, la veritat és concebuda com l'"adequació de la paraula als fets"; la funció posicional ens pot fer dubtar que a Àfrica sigui així: la paraula dita per un inferior a un superior no té com a fi dir la "veritat", sinó dir el que cal per a què el superior continuï en la seva posició de superior. L'essencial és guardar les bones relacions segons les exigències de la tradició.

- e.- L'oralitat no és simplement absència o privació d'escriptura. Es defineix positivament com una tècnica i una psicologia de la comunicació. Àfrica ha conegut embrions d'escriptura, però si no els ha cultivat sistemàticament és perquè no en tenia necessitat. En tot cas, pel que a nosaltres ens interessa aquí, l'oralitat i l'escriptura són dos arts diferents de relació que creen dos tipus diferents de societat. Per tant, el material oral i les estructures socials pròpiament dites constitueixen les dues parts essencials

<sup>16</sup> Els Bàmbara empen certes pràctiques destinades a assegurar a la paraula una vida favorable i eficaç: fumar, beure Kola, llimar les dents... Els Dogon coneixen també pràctiques per ajudar la dona a governar les seves paraules: anells als llavis, a les orelles o al nas. Igualment, s'han de respectar certes prohibicions: no es parlarà mentre es fan les necessitats fisiològiques, banyant-se, transportant llavors a un camp, quan es duu una màscara, quan s'és candidat a la circumcisió, en presència d'un cadàver no purificat...

d'una cultura sense escriptura. En aquest sentit, en l'oralitat hi ha dipositada una tradició que explica els models i les estructures socials, que ens permeten definir-la com un autèntic "arxiu de la societat africana".

#### 4.- L'oralitat i la facultat simbòlica

Pensar és inserir la realitat en un marc unitari, conservant alhora la rica polisèmia dels objectes. Pensar és donar solidesa a allò que s'esvairia en el no-res del dubte o de l'inconscient. Pensar una realitat és recrear-la, allunyar-la del seu mutisme original per fer-la participar de l'àmbit del llenguatge. Ara bé, això pot fer-se de diferents maneres. Per alguns, el pensament ha de procedir exclusivament amb certeses absolutes, tenint com a objectiu la demostració i la resolució dels problemes plantejats. És el procediment d'aquells que ordenen i expliquen la realitat en vistes a la seva utilització. El seu llenguatge és el de la racionalitat pura que esdevé fàcilment xerrameca, que deixa amb freqüència de ser amor a la saviesa per esdevenir joc de mots, simple gimnàstica mental que pretén trobar en ella mateixa les lleis que regeixen la realitat. Pels qui viuen inserits en una cultura oral, en canvi, no pot oblidar-se que el pensament, en tant que impuls de la raó que porta l'home a obrir-se a la realitat per acollir-la, ha de prohibir-se imposar les seves pròpies normes. L'autèntic pensament porta primer a comprendre, no pas a explicar; a conèixer, no a utilitzar. És a dir, en tant que mostració, el llenguatge aspira a revelar la realitat tal com se'ns apareix en el seu sorgiment sempre misteriós. No vol dominar els objectes sinó simplement dir-la amb el llenguatge de la mesura, de la meditació sense ingenuïtat i sense supèrbia. Aquí, el pensament es complau a manifestar la realitat sense fixar-la en una definició. Valora el clar-obscur de la interrogació permanent, el qüestionament radical que no s'acontenta pas amb respostes parcials, sinó que empeny el pensador a obrir-se a l'àmbit infinit de l'ésser que mai no es pot posseir totalment. Per això no li repugna expressar-se amb les formes orals pròpies de les societats tradicionals. D'alguna manera, aquestes dues formes de pensament que hem descrit<sup>17</sup> no estan totalment oposades sinó que són comple-

<sup>17</sup> Segons Senghor hi hauria una sensibilitat "blanca", basada en la raó analítica, discursiva per utilització ("raison-oeil"), i una sensibilitat "negra", que reclama la raó intuïtiva per participació ("raison-étréinte"). Mentre el Blanc mantés els objectes a distància, els analitza i els assimila, el Negre conex la realitat a través de la seva capacitat d'emoció. El futur cultural del món, segons Senghor, es troba en el diàleg entre aquests dos tipus de coneixement, ambdós igualment necessaris.

mentàries. Però hi ha un fet que considerem essencial i que no podem deixar de plantejar-nos per entendre l'especificitat de la visió africana de la realitat: la gran separació que s'ha produït amb el pas de l'oralitat a l'escriptura o, més exactament, de l'"obertura" que oferia l'oralitat a la "clausura" que imposa l'escriptura.

Creiem que el que més diferencia una societat oral d'una altra on preval l'escriptura és la clara consciència que té la primera que el llenguatge representa la més alta forma d'una capacitat que és inherent a la condició humana: la facultat de simbolitzar. Entenem per això la capacitat de representar la realitat per un signe, establint una relació de significació entre una cosa i una altra. Aquest sistema de signes ens revela una dada essencial: no hi ha lligam natural, immediat i directe entre l'home i el món; cal un intermediari, un aparell simbòlic que faci possible el pensament.

Així, el llenguatge esdevé en el procés del pensament humà un factor creador en un sentit particularment important. Perquè, malgrat funcionar com una adquisició social que s'actualitza en cada individu, el seu contingut no és pas arbitrari per basar-se en les experiències de les generacions passades que engloben un número determinat de coneixements objectius del món sense els quals l'home no podria pas adaptar la seva acció al medi ni subsistir en tant que espècie. Aprenent a parlar i a pensar assimilem aquesta herència cultural d'una manera relativament planera, permetent-nos fer l'experiència del nostre ésser-en-el-món. Per tant, tot progrés intel·lectual i cultural ha de recolzar-se sobre aquest coneixement objectiu recollit en la tradició, és a dir, sobre el reconeixement del llenguatge com a lloc d'execució del pensament.

No és estrany, vist això, que en les cultures tradicionals africanes es consideri que la paraula forma part integrant essencial de l'individu, no només en l'ordre del coneixement sinó també de l'existència. En realitat, juga el paper d'una "porta" que permet l'accés al món. Diu un proverbi bàmbara: "L'home no té cua, no té crinera; el punt per agafar-lo és la seva paraula". I és que de la nostra facultat de parlar en deriven les nostres relacions amb els altres i el coneixement de la realitat. És gràcies a ella que pot plantejar-se la qüestió de l'home i, a partir d'aquí, preguntar-nos quina és la seva situació en el món. I és que arreu l'home s'afirma com una voluntat que desitja donar sentit a totes les dimensions de l'existència. A Àfrica (no podria pas ésser d'una altra manera!) també és insuportable no comprendre: l'home no pot fer front al caos perquè la seva funció característica és la capacitat de comprensió.<sup>18</sup>

Per tant, nosaltres creiem que si el món no pot donar-se sinó sota forma d'imatge, aquesta és sobretot verbal. És a dir, l'ex-



periència que dona notícia de la imatge del món no es percep sinó com a "proferida". És a dir, el procés de desxiframent de la realitat es desenvolupa sota un aspecte semblant a l'oracle, perquè l'home esdevé aquell que cerca penetrar l'enigma de l'univers. En aquest ordre de coses, en una cultura oral no es tracta pas de negar el fet que hi hagi esdeveniments inexplicables sinó de desmentir que hi hagi fenòmens inexplicables. L'important, en definitiva, és poder explicar la incapacitat d'aprehensió de la realitat que a vegades patim, mostrant que aquesta no prové pas d'una absència de principis ni de l'absurditat de tot assaig per donar un sentit a la realitat.

I, precisament, plantejar l'univers com a enigma és postular que el punt de partida de tot aprenentatge de la paraula en una societat oral se situa, principalment, en el coneixement del món transmès de generació en generació. Aquesta mateixa paraula apresada esdevé llavors ensenyament, tradició, lloc d'harmonització entre la consciència individual i la realitat manifestada com a símbol. Detall aquest que explica que la tradició sigui llegada sota la forma d'una paraula viva i que, a nivell epistemològic, s'identifiqui aquell que posseeix el coneixement amb aquell que coneix la paraula. És a dir, qui reconeix la tradició és capaç de transmetre-la, alhora que aquesta experiència ha d'influir en la qualitat del seu discurs.<sup>19</sup>

Pensem, doncs, que el debat sobre l'oralitat en les societats tradicionals africanes permet deixar clar una sèrie de principis indispensables per a entendre la importància de la paraula, i que sintetitzen a continuació a tall de conclusió:

- a.- La naturalesa és concebuda d'una manera antropomòr-

---

<sup>18</sup> Precisament per això és sorprenent que la hipòtesi de Lévy-Bruhl sobre la "mentalitat prelògica" hagi semblat possible en la societat africana tradicional, que representa un enorme esforç d'intel·ligència del món i d'ordenació per evitar quelcom que ens pugui sorprendre. La civilització de l'oralitat, l'home en diàleg amb la realitat, la natura com a dipòsit de significants... són alguns dels temes que han permès desterrar definitivament els prejudicis sobre la capacitat de coneixement dels pobles africans. Tant és així que avui són molts els antropòlegs que defensen que l'estructura social i les relacions dels diferents éssers entre sí reproduïen el simbolisme que engendra la cosmogonia. D'aquesta manera els africans poden dir que l'ésser humà està situat en un univers fet a la seva imatge.

<sup>19</sup> Això implica un antropocòsmisme que pot explicar-se també, en una perspectiva més funcionalista, per la situació i el medi ambient on l'africà està inserat. Aquest medi li imposa formes de vida i experiències existencials que fan referència necessàriament a simbolismes particulars. Això apareix clarament en la consciència fenomenològica descrita en aquells textos de Senghor que tracten de la "Weltanschauung" negra: l'africà participa d'un univers de forces que defineixen la seva existència i li permeten imitar el pols del cosmos.

fica, de manera que constitueix per a l'home un potencial de significants. Això implica que l'home s'hi comporti essencialment com a interlocutor. D'aquí el paper fonamental de la paraula a l'hora d'instituir i informar la relació home-naturalesa.

- b.- La paraula tradicional esdevé un enigma que, ben entès, no solament no impedeix l'exercici personal de la racionalitat sinó que desperta la intel·ligència, suscita l'esperit crític i esdevé font de renovació per a la societat.

- c.- L'oralitat s'ha de posar en relació amb el ritu. L'individu no pot reproduir a voluntat la paraula ja que està obligat al respecte envers el sagrat. Això vol dir que el simbolisme oral s'interpreta en funció del cosmos que ell instaura. D'aquí la diferència entre la paraula quotidiana (paraula superficial) i la paraula especialitzada (que desvela l'ordre del món).<sup>20</sup>

- d.- El símbol africà té tendència a confondre's amb la realitat, cosa que fa pensar en l'univers com una gran metàfora. La paraula és el desplegament en el temps i en l'espai del contingut conceptual del pensament com a fruit d'una observació rigorosa, pacient i detallada de la realitat, que desemboca en un sistema simbòlic ordenat de classificació dels éssers.

- e.- Els coneixements transmesos oralment no han estat constituïts a l'atzar ni segons una tria arbitrària, sinó seguint les línies de força que marca el simbolisme africà. I és que l'individu no troba la totalitat del seu sentit sinó en referència al conjunt del sistema cultural on s'integra, organització on l'home defineix la norma de les relacions que manté en el món. És aquí on l'ordre i l'equilibri social africà és afirmat per una racionalitat singular: l'aspiració a explicar els mecanismes del món quotidià, descobrint-ne els principis constants subjacents al caos aparent i al flux de l'experiència, alhora que una ferma voluntat de rebuig de l'atzar i l'imprevist.

---

<sup>20</sup> Mircea Eliade reconeix una caracterització particular de les societats de tradició oral: l'oposició que estableixen entre el seu territori habitat (amb una paraula que organitza i enuncia la realitat) i l'espai desconegut que l'envolta (amb una paraula estrangera i càotica, que no serveix sinó per a la simple comunicació verbal). El terror davant el caos que envolta el nostre món correspon a la por experimentada davant el no-res, ja que l'espai desconegut (precisament perquè no ha estat consagrat) és amorf, sense orientacions projectades per la paraula. Això explica perquè la més gran maledicció és ésser expulsat del propi món, veure's obligat a errar en el desconegut. D'aquí la voluntat de situar-se en el cor de la realitat, perquè tot allò que els homes fan sense model mític no deixa de ser una activitat il·lusòria i irreal.

**Abstract:**

The oral cultures talk about the existence of stages of reason. The most subtle levels of reality require different ways of logic, but the world remains rational at all levels as long as it is susceptible to being described and measured. The access to the different stages of reason is conditioned by the access to the different levels of introduction. This article tries to study the oral African tradition as a technique of life in community.