

Funciones religiosa y sapiencial de la oralidad en las sociedades tradicionales

POR
MICHEL MESLIN

1. ORALIDAD, ESCRITURALIDAD Y COMUNICACION

Querría, como antropólogo, intentar comprender los modos de transmisión de una sabiduría y de una tradición religiosa en las culturas orales.

Al hablar de oralidad no quiero hacer lo que los etnólogos han llamado «gran división», es decir, establecer una dicotomía entre las culturas humanas, oponiendo las sociedades puramente orales, sin escritura, a las sociedades que conocen la escritura y el libro, del mismo modo que se opone el salvaje al civilizado. Es preciso, por el contrario, colocarse en el nivel mismo de la comunicación, que es uno de los aspectos principales de cualquier tradición. Se puede decir, como lo ha mostrado bien M. Hovis¹: la oralidad es el hecho de una comunicación realizada sobre la base privilegiada de una percepción auditiva del mensaje, a lo que se opone la escrituralidad, que es la comunicación realizada sobre la base privilegiada de una percepción visual del lenguaje. La oralidad da a la voz humana un predominio tal que los textos que se crean tienen un estilo y estructura particulares. Pero sería falso pensar que la oralidad excluye la escrituralidad, y viceversa: no hay nunca un tipo puro, sobre todo en el momento actual, en que el etnólogo trabaja frecuentemente con transcripciones escritas de mensajes orales. Aun en el caso de un registro directo, existe siempre la sospecha de una posible manipulación, aunque no sea sino por la posibilidad de acortar el texto oral suprimiendo repeticiones. Continuando nuestro análisis: en el dominio de la oralidad, la comunicación que se establece es limitada; está sometida a las restricciones de un espacio y de un tiempo dados, que son el espacio y el tiempo del locutor, del que transmite el mensaje, y de sus auditores receptores, por ejemplo un maestro y sus discípulos.

En la escrituralidad, por el contrario, el mensaje está libre de tales limitaciones. Su transmisión no está asegurada únicamente por los esfuerzos necesarios de memorización. Ya Platón lo había señalado: «El conocimiento

(de la escritura) tendrá como resultado, para los que lo hayan adquirido, hacer que sus almas se tornen olvidadizas, puesto que cesarán de ejercitar su memoria, otorgando su confianza a lo escrito. Siendo desde fuera, gracias a impresiones extrañas y no desde dentro, gracias a uno mismo, como recordar las cosas» (Phédre 275 a). Se ha llegado así a distinguir tres categorías de transmisión de un mensaje:

O bien el lenguaje y la comunicación tienen una forma estrictamente oral; o bien, el lenguaje es a la vez oral y escrito, quedando esta última forma reservada a un pequeño número de iniciados, los sacerdotes si se trata de un mensaje religioso; se trata, por lo tanto, de una oralidad mixta, donde lo escrito permanece más o menos escondido, parcial, exterior al conjunto del grupo humano; o bien, en fin, el lenguaje no es más que escrito, y esta escritura constituye la referencia absoluta, el criterio de autenticidad del mensaje. La escritura transforma entonces la palabra, que se convierte en adelante en un lenguaje anexo, efímero, sin importancia y sin poder². Estos tres grupos de comunicación determinan tres categorías de auditores-receptores: los iletrados, los letrados y los casi letrados, es decir, los que conocen la tradición bajo su forma escrita, por intermedio de los letrados, pero que conocen también la tradición oral, apoyándose en la escritura como criterio de autenticidad. Mientras que los iletrados no conocen lo escrito más que por el falseamiento de una tradición oral.

En esto consiste todo el problema de la enseñanza de los grandes mensajes religiosos y, por lo tanto, de toda catequesis.

2. LA NECESARIA MEMORIZACION

La oralidad conlleva otra consecuencia importante que es la absoluta necesidad de la memorización. Las sociedades de cultura oral tienen la originalidad siguiente: la regulación de los fenómenos sociales y religiosos aparece fundada sobre la única fuerza persuasiva de la palabra y de sus procedimientos nemotécnicos. Toda palabra tiene un contenido normativo, ético, religioso y está organizada para su memorización, gracias a un conjunto de medios retóricos que tienden a que la palabra dicha sea retenida por el auditor, a fin de ser de nuevo retransmitida. ¿Cómo en efecto guardar el recuerdo de experiencias humanas y hacer actual y presente, en un lugar y en un tiempo precisos, lo que está efectivamente ausente? Toda tradición oral se apoya así necesariamente en una memoria individual y colectiva que, porque es memoria humana, no puede retener todo; debe tomar a su cargo todo el saber necesario para la vida social y para las relaciones con lo divino; no debe perder nada de lo esencial, pero debe escoger, seleccionar. Incluso ejercida mediante procedimientos nemotécnicos, debe llevar a cabo una selección, en función de los valores sociales y religiosos del grupo humano que es su soporte. De hecho, esta referencia implícita a los valores comunes

en los que se reconoce una sociedad de hombres, conduce a una especie de sacralización de la transmisión oral que se presenta bajo dos aspectos: a veces libre, a veces petrificada. La transmisión oral petrificada, es la palabra por palabra estricta, exacta, en la que el auditor espera oír invariablemente las mismas palabras, en el mismo orden: tal es el caso de los rezos rituales, de ciertos relatos sagrados, cuyo orden es inamovible. En la transmisión oral libre es el núcleo esencial del mensaje, el argumento fundamental lo que se transmite, pero bajo una forma más o menos improvisada, adaptada al auditorio.

La transmisión se acompaña entonces de una recreación, siempre reiniciada. A. Hampaté-Bá ha señalado que la epopeya *peule Kaydara* no se contará del mismo modo delante de los niños, de los auditores no avisados que delante de los eruditos, o de los iniciados que son capaces de comprender su significación esotérica³, lo mismo ocurre con el *Bagré*, ese largo poema de diez mil versos, recitado y transmitido en la sociedad de iniciación de los Lo Dagaa, etnia del norte de Ghana, bien estudiado por Jack Goody⁴.

Se trata de un mito fundador que explica los lazos que unen al hombre con la divinidad, con los espíritus de la naturaleza salvaje, que plantea el problema del mal, de la verdad, que justifica la existencia del hombre en su mundo cotidiano, y que no puede cambiar su contenido so pena de modificar la visión del mundo que en él se expresa y el orden de las cosas que allí está definido. Pero por más que este texto sea portador de la verdad sobre el hombre y sobre el mundo, no hay una única versión de este mito. Examinando diferentes versiones, sucesivamente registradas entre 1951 y 1970, Goody ha descubierto variantes, omisiones y modificaciones. No se trata en efecto de un texto rígido, sino que ha evolucionado durante los veinte años en que la sociedad Lo Dagaa ha pasado de la era colonial y de la oralidad, a la independencia y a una escrituralidad relativa. De hecho, se ha producido una continua inserción, en el texto mítico, de nuevos elementos; y al mismo tiempo el olvido de otros, que revelan una adaptación continua a un presente nuevo. Cada recitador del mito se convierte en un nuevo autor. Hay, por lo tanto, una actividad creadora en el dominio de la transmisión oral de un texto religioso, como lo es todo mito fundador, pero las variantes se establecen siempre según fórmulas tradicionales estandarizadas. Es el mismo mito, pero cada recitador considera su propia versión como la versión justa: no hay, por lo tanto, una corrección automática, puesto que no existe una versión de referencia. Este texto oral es objeto de una transmisión recreadora.

Otro ejemplo similar lo proporciona el Islam, religión de la palabra tanto como religión del libro. Las palabras del profeta son la repetición de la lectura que el Arcángel Gabriel le ha hecho del libro arquetípico. Y son en principio transmitidas oralmente por un pequeño grupo de compañeros, memorizadores, antes que el Corán haya sido puesto por escrito. En efecto, no es sino a partir del tercer Califa, que la escritura ha fijado la tradición. Pero no se ha suprimido nunca el recurso a la memoria. Para leer el Corán

en su forma primitiva, hacía falta conocer su contenido⁵. El aprendizaje de la escritura y la memorización permanecerán desde entonces siempre solidarios. Los *madrasas*, escuelas coránicas, están ligadas a la mezquita. Los niños aprenden aquí de memoria los textos del Corán, antes de saber leerlos; se les enseña también el *Hadith*, es decir, la tradición relativa al Profeta garantizada por una cadena de autoridades que la han transmitido desde entonces. Así, esta tradición relativa a las palabras y a los actos del Profeta, regula todos los aspectos de la vida cotidiana. Todas las grandes religiones presentan el mismo paralelo de un tiempo de tradición oral, que se sitúa entre la revelación y la fijación por escrito del mensaje. Lo mismo si se trata del antiguo Israel, del Cristianismo primitivo, del Budismo, de los Vedas, como del Islam, los períodos fundacionales descansan todos sobre una transmisión oral y memorística.

3. ORALIDAD Y AUTORIDAD ANCESTRAL

Las variantes de un texto oral, incluso tan importante como un mito fundador, no son nunca tenidas por un error, y menos por una traición, puesto que no existe un texto *ne varietur*. No se puede por lo tanto oponer memorización a fidelidad a un texto arquetípico. Toda comunicación oral implica un estilo que está vivo, según una libre interpretación de un entramado tradicional y la recurrencia a fórmulas que son de hecho procedimientos nemotécnicos. Cada vez que habla el que lo dice, recrea al transmitir, y transcribe de manera diferente según el público al que se dirija. Pero esto no quiere decir que no exista ninguna referencia que pueda garantizar la autenticidad del texto transmitido. En todas las culturas orales, quien recita insiste siempre sobre el hecho que no transmite más de lo que le ha sido transmitido. No inventa. Es el enlace entre la tradición oral y lo ancestral, lo que, en estas culturas, constituye el criterio de autenticidad y veracidad. En el *Androy*, al sur de Madagascar, los recitadores terminan siempre su cuento con una fórmula estereotipada: «No soy yo quien dirige, sino los ancianos». Puesto que no solamente no existe texto de referencia al que se pueda comparar lo que acaban de oír, sino, sobre todo, que son los mayores los que saben, los que dicen y no pueden equivocarse. Disfrutando de una cierta innovación en la narración, los auditores pueden persuadirse así que proviene de una versión más antigua y más auténtica. En definitiva, sólo cuenta la autoridad del que habla, la fuerza de la palabra. La fórmula de los narradores del *Androy* indica claramente que hay una transferencia voluntaria y explícita de la responsabilidad a los ancianos, los *razâne*, o al menos los abuelos, que son los guardianes fieles de la tradición. En África Negra, esta tradición oral se presenta como el «verbo de los difuntos», «la palabra de los antepasados». El problema crítico no es, por lo tanto, detenerse en la multiplicidad de variantes para discernir los errores. La convergencia de las diversas versiones

divulgadas confirma suficientemente la fidelidad global de la transmisión oral. La identidad del sentido prevalece así sobre la exactitud de la literalidad.

De este modo, la elaboración de una tradición en una cultura de oralidad y su transmisión movilizan una gran parte de las energías psicológicas y mentales, con objeto de asegurar la memorización y la continuidad. Pero esta memorización no es necesariamente aprender al pie de la letra. El que enseña ha recibido la tradición, la ha aprendido, y la recompone al transmitirla oralmente. La oralidad implica así necesariamente multiplicidad de tradiciones paralelas. «En Africa, cuando un viejo muere, es como una biblioteca que se quema», dice Hampaté Bá. Y ahora se plantea la cuestión de saber cuál es el estatuto de la palabra sagrada.

4. EL LUGAR DEL VERBO Y DE LA PALABRA SAGRADA

Más exactamente diré ¿qué es lo que hace sagrada una palabra y la distingue de una palabra banal que no es el producto de la lengua hablada, que se extiende de boca a orejas? Tratándose de una palabra de contenido religioso, conviene sin duda preguntarse en qué, en las sociedades de oralidad, se reconoce una religión.

Se sabe que, frecuentemente, la palabra misma no existe y sin embargo el hecho es real. La religión en estas sociedades sin escritura es ante todo un hecho étnico; la tradición religiosa recibida y transmitida es la de la etnia. No se puede practicar la religión bambara, o peule, o ashanti, sino que se pertenece a estas etnias. La religión viene así definida y limitada por las prácticas y creencias de un grupo humano en el interior de un espacio y de un tiempo dados. La consecuencia es importante: no se puede uno convertir a otra religión «oral» sin entrar en el grupo que la practica. Sólo el escrito hace posible el proselitismo sobrepasando los límites culturales. Es por tanto en referencia a los antepasados del grupo como una palabra se hace sagrada. Pero este hecho no es de ningún modo un factor de fijación y de esclerosis. Puesto que al igual que el grupo de los antepasados se enriquece con un perpetuo crecimiento y conoce una incesante evolución, también la tradición, fuente de experiencias del grupo humano, se enriquece constantemente.

Por esta relación, la palabra transmitida, sentida como la de los antepasados, se inscribe en una red de comunicación entre dos puntos y difiere por ello de la palabra cotidiana, de la palabra banal, restringida a la comunicación entre los seres vivientes. Gracias a esta palabra sagrada, la tradición, en tanto que verbo de los difuntos, constituye el medio más vivo de asegurar el enlace entre ellos y los mortales y su presencia en cada instante es reactualizada entre los humanos.

Pero esta no es la única razón. El lugar eminente del Verbo en las sociedades de Africa, reside también en el hecho de que el Verbo nos remite

a Dios. Entre los Bambara, Dios es por excelencia la palabra; cada palabra dicha es la reproducción del lenguaje de Bemba, el Dios creador, y de sus tres bases (iba a decir Hipóstasis): *Faro*, la manifestación y la comprensión; *Nyalé*, su impulso y su diversidad, y *N'Domadyri*, su estabilización y su explicación⁶. Es importante por ello estudiar la concepción de la palabra en una sociedad antes de analizar la tradición. Ya que si la palabra es cosa divina, es también patrimonio del hombre, de su cuerpo al que está ligada; los ojos informan sobre la verdad de la palabra pronunciada por el locutor, los oídos aseguran, al parecer, la maestría, el cuello y el porte de la cabeza confirman la constancia y la audacia, etc. Esta palabra puede, por otra parte, ser al igual que lo escrito, objeto de un monopolio que marca la sacralidad, así como de una transmisión restringida a un grupo de iniciados. Puede también expresarse en una lengua diferente del lenguaje cotidiano, lengua de iniciados, lengua sagrada ritual, que se habla corrientemente y cada vez se comprende menos, lengua de poderes como la de los chamanes. De ahí la negativa, o si se quiere la prohibición, de fijar un texto de referencia *ne varietur* que podría ser propuesto a todos y cada uno. Es preciso, por el contrario, reservar su conocimiento y también su difusión a un pequeño número de iniciados que adquieren de ello un poder particular, y permitir al mismo tiempo que sea respetada la creatividad del comentario sobre la palabra fundamental: se puede pensar en ciertos kabbalistas que se niegan a poner por escrito su propia enseñanza sobre la Escritura y el Torah.

5. LOS PROVERBIOS, VERDAD DE EXPERIENCIA Y SABIDURIA EFICAZ

El proverbio es un elemento fundamental de toda cultura transmitida por la boca y recibida por el oído. Enlaza el auditor a una tradición enunciada por el locutor que la aplica a una situación personal particular, reactualizando una sabiduría antigua. Forma preliteraria de comunicación social, los proverbios se presentan con una sentencia breve, frecuentemente con imágenes, que expresa una verdad de orden general sacada de la experiencia colectiva y que parece apta para inspirar una actitud o conducir una acción. Frecuentemente los proverbios pasan por «populares» en el sentido de que es imposible atribuir la paternidad a alguien. En un gran número de culturas de oralidad, los proverbios constituyen la armadura del discurso cotidiano. Se han recogido así más de 3.000 proverbios utilizados en un solo pueblo de Malí. Constituyen, en toda el Africa Negra, «la pimienta de la conservación, la sal del discurso dialogado». Entre los Dogon, los proverbios forman una parte de la «palabra prodigiosa» con las adivinanzas, las fábulas y los presagios. Palabra prodigiosa que pone al interlocutor a prueba, conduciéndole para mejor retener su atención mediante asociaciones simbólicas, los proverbios deben ser explicados para que sean comprendidos por todos los no iniciados en esta sabiduría⁷.

El funcionamiento mismo del proverbio indica su papel en la comunicación. Al enunciar un proverbio, el locutor intenta hacer comprender al auditor cuál es la situación en que se encuentra; la primera función del proverbio es pues explicativa. Pero este mensaje se apoya en un *stock* tradicional. El locutor hace por tanto referencia a la memoria para calificar, explicar, justificar una situación o un acto presente, o para condenarlo. La segunda función del proverbio es emitir un juicio. La tradición, en la cual se reconoce al grupo social que oye el proverbio, ofrece al locutor un enunciado que califica una situación nueva, presente, actual; pero, al mismo tiempo e inversamente esta situación permite a la tradición reactivarse, ser de nuevo eficaz. En la mayor parte de las culturas es la tradición la que ha seleccionado las imágenes que tejen el enunciado proverbial, así como los esquemas gramaticales que constituyen la osamenta del proverbio. El encadenamiento de las imágenes y los esquemas gramaticales reproducen siempre tipos de relaciones sociales o parasociales. En otros términos, las cualidades que el proverbio pone en evidencia son las cualidades que la sociedad reconoce como importantes, e inversamente con los defectos. Los proverbios constituyen de este modo un verdadero espejo del mundo de los hombres, hecho para ellos y para su uso. La fuerza de esta tradición es tal que a través de ella se expresa el pensamiento del locutor, incluso cuando su propia personalidad matiza el alcance del mensaje. Pero para que esto funcione así, es necesario que el proverbio sea significativo.

Su incidencia y su eficacia son de hecho el producto de una dialéctica que se instaura entre el enunciado extraído de la tradición y la situación particular del auditor. Es una situación homotética que crea este encuentro deseado entre el enunciado proverbial y una situación concreta vivida en el presente por el auditor. A primera vista sin embargo, no parece existir una relación entre el enunciado proverbial y la situación del receptor-auditor. Lo que el locutor hace, al enunciar un proverbio, es remitir a su auditor a la situación modelo del proverbio, propuesta como referencia paradigmática. Pero se produce entonces una verdadera transferencia de significación por aplicación del modelo proverbial a la situación actualmente vivida. El proverbio se siente como el enunciado de una verdad porque propone una identidad entre la situación precisa a propósito de la cual es recordado, y una situación proverbial tradicional. Porque el proverbio es el producto de una experiencia y de una reflexión colectiva, de una sabiduría social que ya ha pasado sus pruebas, aparece como la expresión de una autoridad. Puede así funcionar, en una sociedad dada, como un código de comportamientos cotidianos, tanto en lo que se refiere al trabajo como su dinero, a las relaciones sociales, a la sexualidad o a lo divino.

La situación proverbial nacida de una tradición es frecuentemente la afirmación de un paralelismo, de una especie de identidad entre tal hecho, tal situación y lo que la experiencia colectiva piensa del mismo. Para memorizar esta situación paralela el proverbio busca asonancias, aliteraciones: *bis*

dat qui cito dat; «piedra que rueda, no acumula musgo». Este paralelismo se expresa frecuentemente mediante imágenes tomadas del reino animal, vegetal o mineral, o por objetos familiares al ser humano. Así el proverbio *bamiléké* (Camerún): «*Le pilon du tarot connait le tarot et le pilon du mais connait le mais*», expresa la misma idea que el proverbio francés: «A cada cual su oficio y las vacas estarán mejor guardadas». Las asonancias y aliteraciones, que no son perceptibles más que en la lengua original, facilitan notablemente la memorización, indispensable para que el proverbio se transforme en referencia y modelo; confieren al enunciado de lo que es considerado como una verdad, un aspecto frecuentemente de encantamiento. Esta literatura proverbial constituye una forma de iniciación familiar, haciendo de vehículo de una sabiduría concreta, que parte de lo real, que está adherida a lo real y que repite sin cesar situaciones fundamentales memorizadas en un discurso cotidiano. El proverbio aparece así como la afirmación de una constante a partir de una observación de lo real. Pone el presente de acuerdo con un orden de cosas tradicionales, ancestral. Así este proverbio de la etnia *Myninanka*, al norte de Malí: «Lo que ha tiznado el viejo árbol, es lo que tizará el viejo árbol». O aún más, para oponer apariencia y realidad: «Incluso si el ratón está borracho no irá a fumar su pipa en el camino del gato», marca la perennidad de un comportamiento de la naturaleza, por encima de las motivaciones pasionales y fantasiosas.

Un estudio comparativo, que rebasa los límites de esta comunicación, mostraría en una común sabiduría de experiencia, una verdadera unidad antropológica. Consideremos el tema del parecido y del ensamblaje, es decir, un modo de clasificar del que sabemos su omnipresencia cultural: «la carne se apareja según su especie y el hombre se ata a su semejante», dice el Siracide (13,15), a lo que corresponde este proverbio de Arabia: «Un camello bate de nuevo en lugar de otro» y sobre todo este escolio de Fedra de Platón: «Los jóvenes aman a los jóvenes, los viejos a los viejos», lo que en el mundo griego no era tan evidente. Veamos los paralelos latinos: «*Pares cum paribus facillime congregantur*», y, sobre la referencia animal y trivial «*asinus, asinum fric*», puesto que, «lo que se parece se junta». Con los proverbios estamos en presencia de una verdad de hecho, formulada a partir de observaciones, y que tiende a transformarse en regla. Esto es así, porque la sabiduría que pone de manifiesto el proverbio ha hecho ya sus pruebas en las generaciones precedentes y porque ha sido verificado por una experiencia común que el proverbio puede, a través de su enunciación, inducir de nuevo una conducta. Los proverbios constituyen así una gran parte del capital sapiencial de numerosas culturas de oralidad. Expresan un saber fundado en la experiencia cotidiana y concreta de lo real, un saber que se proyecta a la eficacia, suministrando «recetas» para la felicidad del hombre. No es por lo tanto fruto del azar que, en *Los Trabajos y los Días*, Hesiodo reutilice numerosos proverbios, al mismo tiempo que menciona ciertos mitos fundadores del hombre griego. Esta experiencia, de donde los proverbios toman su eficacia,

está fundada sobre la observación de los hechos naturales, sociales y de las costumbres de los animales y de los hombres. Se conserva en la memoria colectiva y se reactualiza por el enunciado proverbial que se emparenta, en cierto modo, con una operación simbólica, puesto que el proverbio es el signo de los valores comunes y compartidos.

El ejemplo de los proverbios bíblicos de *Mišlé Šalomoh* no puede sino ser evocado aquí: su forma asonante tan frecuente muestra que la verdad que transmite es, en cierto modo, el resultado de un verdadero encantamiento⁸. Es debido a su formulación proverbial y casi oracular como esta verdad se fija en la memoria de los hombres y recibe, como tal verdad, su sanción. Pero este saber de Israel no cesa de confrontarse, a lo largo de su historia, con la de los pueblos vecinos: de ahí los numerosos préstamos y paralelismos que se encuentran en el *Libro de los Proverbios* con los proverbios sumeroacadios y egipcios. Sin embargo, esta sabiduría, que proporciona la ayuda y los consejos necesarios para la felicidad del hombre, no está de hecho en conflicto con la problemática de la Alianza: «El temor de Yahveh es el principio de esta sabiduría» proverbial (Pr. 9,10), que afirma la eficacia de la palabras de la Ley y de las promesas de Yahveh para realizar la felicidad de las criaturas.

Como conclusión, aunque provisional, destaquemos la unidad de funcionamiento, en estas sociedades de oralidad, de la transmisión de mensajes religiosos y de los consejos para la vida cotidiana: en todas partes, la misma necesidad de memorización; en todas partes la misma consecuencia de multiplicidad de tradiciones que acarrearán una idéntica referencia al mundo de los antepasados, fuente de la autoridad. De esta autoridad ancestral, la experiencia tradicional toma su valor de verdad: la palabra humana se carga así de una sacralidad que le confiere toda su dimensión y la remite a lo divino.

NOTAS

¹ Houis, M., *Eléments de recherche sur les langues africaines*, 1980, p. 12.

² Goody, J., *La Raison graphique*, tr. fse., Paris, 1977; et Walter Ung, J., *The Presence of Word*, Yale, Un. Press, 1967.

³ Hampate-Ba, A., *Kaydara*, Abidjan, 1978, p. 7.

⁴ Goody, J., *The Myth of the Bagre*, Oxford, 1972; et la *Raison graphique*, pp. 207-208.

⁵ Capron de Caprona, P., *Le Coran, aux sources de la parole oraculaire*, 198.

⁶ Zahan, D., *La dialectique du Verbe chez les Bambara*, 1963, p. 15 et s.

⁷ Calame-Griaule, G., *Ethnologie et langage*, NRF, 1965, p. 449 et s.

⁸ Von Rad, G., *Théologie de l'Ancien Testament*, tome I, p. 362.