

O PATRIMONIO ORAL

Antón Santamarina

Universidade de Santiago de Compostela

Ó comezo das miñas conferencias adoito pedir desculpas e solicitar a indulxencia do público polas lagoas que poida ter a miña información porque de case todo é moito máis o que ignoro có que sei. No que se refire ó coñecemento do patrimonio oral o meu coñecemento alcanza pouco máis cóos tópicos que sabe calquera; para falar de tradición oral hai que ser principalmente etnógrafo, cousa que eu non son, ou teórico da comunicación, que tampouco; así é que a miña *captatio benevolentiae* neste caso está por riba de calquera retórica. E a miña ignorancia sobre o tema non é porque nas librerías non haxa literatura sobre o asunto, porque o estudo das tradicións orais constitúe unha disciplina que hai máis de 200 anos (polo menos desde o romanticismo para acó) está producindo bibliografía; o tema da tradición oral en xeral, ou tradicións orais particulares foi acometido por teóricos moi reputados e por amadores moi solventes. A miña familiaridade con eles foi máis ben escasa; cousa pouco perdoable en min porque sen saber moi ben qué era a tradición oral ata ousei colaborar na recolla dun *Cancioneiro galego de tradición oral*. Se cadra por isto os organizadores deste simposio pensaron enganados que eu podía achegar algo da miña experiencia e contarlles algo do patrimonio oral galego (e da maneira de preservalo). Apresúrome daquela a desarmar as súas expectativas.

Para poder dicir algo máis que tópicos e disimular as miñas lagoas tratei de facer algunhas lecturas que inspirasen esta charla. E entre as lecturas a que acudín hai dous libros que levan xustamente este título: Louis-Jean Calvet, *La tradition orale* (de 1984) que é o n 2122 da colección *Que sais-je?* (Calvet é coñecido entre nós como sociolingüista; mesmo ten traducidos ó galego algúns libros); o outro é dun etnógrafo holandés, Jan Vansina, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, 1961, vertido ó español como *La tradición oral* en 1966. O achegamento ó tema difire nos dous xa que Calvet é lingüista de formación; fixo unha tese con Martinet sobre as siglas en francés e desde aquela derivou cara á lingüística (o signo) e a sociolin-

güística (guerra de linguas); estivo polos anos 70 en misións por África: Mali, Congo, Senegal, etc., países que acababan de ser descolonizados e falaban linguas a penas escritas; aprendeu bambara (unha lingua de Mali) e fixo enquisas por alí. Desa experiencia xurdiu o libro que publicou en PUF. Vansina en cambio é historiador e está fundamentalmente interesado pola tradición oral como fonte para estudar a historia dunha sociedade que non ten fontes escritas; sabendo que unha tradición obedece a un motivo pero sabendo tamén que co paso do tempo as testemuñas van alterando os contidos, ¿como verificar canto hai de verdade histórica e canto de adherencias máis ou menos falsas nun texto? Tamén Vansina andou investigando (en idioma kirundi e kinyarwanda) por terras africanas entre sociedades que tiveran moi pouco contacto coa escritura, en Ruanda e Burundi e no Congo (hutus e tutsis, que sempre se andaron matando uns a outros, pero non tanto como no 94).

Naturalmente todos os etnógrafos que estudaron sociedades “primitivas” en América (Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* ou *La pensée sauvage* por ex.) ou en Oceanía (Malinowski, en *Argonauts of the Western Pacific*, poñamos por caso) prestan tamén atención ás tradicións; vai de seu ademais que a lingua é sempre o vehículo no que se verbaliza calquera tradición pero en moitos casos o texto mesmo (imaxinemos un esconxuro, unha epopea) é a tradición mesma. Algunhas destas tamén foron lecturas miñas cando aínda non sabía qué quería ser e algún substrato deixaron.

Na actualidade a “oralidade” é unha disciplina emerxente e con moitas facetas, como se viu ó longo deste simposio. E unha delas é o estudo das relacións coa escritura (ou mellor, como din os ingleses *literacy*). Hai bastante literatura científica sobre o tema; quizais a autoridade máis respectada neste asunto sexa o xesuíta norteamericano Walter Ong (morto en 2003) autor dunha vasta obra na que hai varios títulos que nos interesan, pero principalmente un: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* 1982. Ong débelle moito (eran amigos) a McLuhan, do que tamén discrepa moito; McLuhan é autor dun célebre libro publicado en 1962 *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, que foi un dos libros máis influentes no ámbito da comunicación no século XX.

E para rematar este capítulo de fontes que os que me escoitan encontrarán moito máis proveitoso se as consultan directamente en vez de ter noticias indirectas a través de min, está a revista especializada *Oral Tradition* (www.oraltradition.org) da Universidade de Missouri, fundada en 1986, dirixida por John M. Foley; leva 22 números publicados e ten colaboracións moi importantes; pódese consultar e baixar en pdf da internet. Abarca moitos territorios lingüísticos (entre eles o hispánico; poden atoparse nos diferentes números estudos sobre o romanceiro, a oralidade na literatura do barroco,

etc); pero predominan estudos sobre a pegada da oralidade nas obras homéricas e outros textos fundadores das literaturas europeas, e os temas sudeslavos. A razón é que a maior parte dos estudosos americanos sobre este tema teñen unha gran débeda cun filólogo clásico chamado Milman Parry, un profesor de Harvard que, baixo a dirección de Meillet, fixo unha tese sobre as frases formulaicas de Homero (do tipo *sona inmorredoira, veloz mensaxei-ro*) e investigou (con Albert Lord) sobre textos orais en terras do que é antiga Iugoslavia, unha área de Europa na que se mantivo vivísima ata hoxe unha rica literatura oral¹, épica principalmente, da que hai intérpretes formidables; os exemplos balcánicos actuais teñen moitos paralelismos formais coa épica homérica tres mil anos anterior. Parry, que se pegou un tiro en 1935 cando tiña 33 anos, era un investigador xenial e segue aínda hoxe inspirando os que estudan a oralidade ou a pegada da oralidade na escritura. Se hai alguén de clásicas entre os presentes confirmará o que dicimos.

Antes de nada convén que digamos unhas palabras de sobre o contido da palabra “patrimonio” ou “tradición”, que veñen a ser sinónimas (especialmente cando levan o adxectivo “oral” ó lado); “patrimonio”, como se sabe, son os bens, principalmente materiais, que posuímos por herdo ou adquisición propia; cando estes bens son saberes que se transmiten ou legan (*tradunt*) dunha xeración á seguinte a través dunha aprendizaxe que non é libresca ou escolar, chámanse “tradición”. Se ese herdo ten como soporte unicamente a memoria, de todo o pobo nuns casos (a lingua mesma), ou dunha parte do pobo, ou ás veces duns poucos especialistas (ministros de cerimonias, rapsodos, etc) chámase “patrimonio inmaterial”; a “tradición oral” ou “patrimonio oral” daquela é unha parte (a máis importante) dese patrimonio inmaterial. No que segue vou usar indistintamente as dúas palabras (aínda que unha teña algo máis que ver co proceso de transmitir (tradición) e outra co produto transmitido (patrimonio)).

Os semas de “tradición” que acabamos de mencionar son os que podemos atopar en calquera enciclopedia ou nós mesmos podemos reunir. Pero o valor da palabra (que non é patrimonial nosa senón un internacionalismo que ten as mesmas acepcións en todas as linguas) é un pouco máis complexo porque é usada para un concepto central en disciplinas como a antropoloxía, o folclore e a socioloxía, en cada unha con valores un pouco diferentes. Esclareceo moi ben Ruht Finnegan nunha conferencia (“Tradition, But What Tradition and For Whom?”, en *Oral Tradition* 6,1, 1991), que cito libremente.

1. Os materiais recollidos por Milman Parry e por Albert Lord poden consultarse en The Milman Parry Collection of Oral Literature On-Line, <http://chs119.harvard.edu/mpc/index.html>

A primeira das disciplinas mencionadas, a *antropoloxía*, comezou sendo xa no XIX, a que tiña por obxecto o estudo das sociedades “primitivas”. O fondo ideolóxico desta concepción era que as sociedades eran organismos evolutivos que estaban en graos diferentes de desenvolvemento; o grao máis alto corresponderíalle á sociedade occidental industrializada e tecnificada; e por detrás, nunha fase “primitiva” e por nós superada, quedarían as outras sociedades. Dentro das nosas sociedades podían quedar aínda “residuos” das etapas anteriores. Esta idea de as culturas “vellas” seren máis “tradicionais” (ou sexa máis primitivas e menos evoluídas) está tamén ligada á idea desenvolvida polas teorías sociais do XX que vían niso a maneira de entender o enorme desenvolvemento da sociedade na Revolución Industrial. Unha das liñas destas novas teorías era a que establecía unha distinción entre “nós” os industrializados (principalmente os vitorianos) e “eles”, os non europeos, colonizados e lonxe xeograficamente. Foron estes os que se converteron en materia para os estudos antropolóxicos. O efecto destas teorías sociais clásicas foi a división binaria en dous tipos diferentes de sociedade: a non industrial tipicamente caracterizada pola *Gemeinschaft* (comunidade), a relixión, o predominio dunha tradición pouco mudable desde o pasado e o apego á natureza; a outra estaba tipificada pola *Gesellschaft* (sociedade), racionalidade, alfabetización (*literacy*), a individualidade, o cambio e as relacións contractuais artificiais consideradas como típicos do modo de vida das sociedades urbanas da civilización occidental industrializada. O primeiro tipo foi acumado de “tradicional” e o segundo de “moderno”. Esta oposición dicotómica de sociedades, aínda que sen demostración empírica, supoñía que se unha sociedade tiña o trazo de “tradicional” nun dos aspectos era tradicional en todos, ou sexa que alfabetización (*literacy*) implica sempre individualidade e cambio, e pola contra se algo é etiquetado de tradición ten automaticamente que ser oral, antigo e inapropiado para o mundo moderno (Finnegan 107). Esta visión simplificadora da antropoloxía (hoxe cuestionada), de asociar tradición con atraso, coincide coas experiencias históricas dos ss. XIX e XX dos países do mundo occidental, caracterizadas pola expansión do comercio, a xeneralización do ensino e a experiencia imperialista. Isto xustificaba que as colonias africanas ou americanas, por ex., fosen consideradas como antigas e estancadas, marcadas por unha tradición inmemorial máis que pola historia, ás que os occidentais podían achegar cambio, alfabetización e ilustración. A tarefa principal dos antropólogos (os Frazer, Malinowski, Boas, Kroeber, Durkheim, Lévy-Strauss, etc.) consistía en documentar nestes continentes as formas de vida tradicional. Son moi interesantes as biografías destes ilustrados que compaxinaban a súa docencia en Oxford, París ou Nova York, con anos de traballo de campo nos lugares máis “salvaxes” do planeta. Ademais de daren noticia de costumes exóticos para

os occidentais, algúns deles recolleron a lingua das comunidades que visitaron en gramáticas e dicionarios.

Outra disciplina decimonónica que se caracteriza polo estudo da “tradicción” é o *folclore*, igualmente asociado co concepto de transmisión oral. O folclore diferénciase da antropoloxía en que enfoca principalmente os pobos occidentais, máis que os “aborixes”, pero tamén parte da perspectiva evolucionista (unha liña que vai do antigo ó moderno, por dicilo en termos suaves) e concéntrase basicamente na busca de “reliquias” que sobreviven de estratos culturais arcaicos; os folcloristas de hoxe superaron esta concepción lineal pero na definición de tradición (ou patrimonio) permanece irremisiblemente o recendo de “antigo”. O estudo do folclore no sentido que acabamos de sinalar (aínda que a palabra a cuñou un inglés a mediados do XIX) ten o seu fermento inicial na filosofía romántica alemá, herderiana, segundo a cal existía unha cultura popular tradicional (a lingua principalmente) profundamente enraizada no espírito do pobo. Estas tradicións culturais foron consideradas polas elites, con orgullo, como os trazos distintivos da nación, diferentes das das outras nacións, e especialmente das que eran ou foran asoballadoras da propia. Esta idea, como é sabido, foi a promotora das grandes colleitas folclóricas na maioría dos pobos europeos durante os séculos XIX e XX (Alemaña, Serbia, Finlandia, Irlanda, Cataluña, etc.). Nestas nacións unha das contribucións na creación da identidade nacional foi a descuberta das súas épicas, dos cantares e dos contos “tradicionalis” (Finnegan 109). Non é mester lembrar aquí casos coma os dos irmáns Grimm (en Alemaña), Karadžić (Serbia), Lönnrot (Finlandia). Sen ir tan lonxe, é ben coñecido en España o esforzo de M. Pidal promovendo a campaña do romanceiro e realizando ou promovendo outros estudos, entre os que está nomeadamente a épica cidiana, todos eles coa mira á fabricación dunha identidade nacional (Inman Fox ten un libro cun título provocador onde se conta isto: *La invención de España* 1997; cunha óptica pro-pidaliana pode verse a vontade de inventar España tamén en Diego Catalán, *El Archivo del Romancero* 2001). Entre nós o caso máis memorable é o de Risco, a quen se debe a máis importante etnografía de Galicia.

Esta concepción clásica da tradición está cambiando por varias razóns sinaladas por Finnegan, entre elas porque pouco a pouco a tradición está deixando de ser considerada como unha cousa colectiva e embalsamada e o estudioso atende tamén ó seu devir cambiante e á maneira en que creadores individuais (como poden ser os *bertsolaris* ou os *regueifeiros*) aproveitan as regras e liberdades que permite un determinado modelo. Outra razón é que cada vez existen menos culturas tradicionalis en estado puro aínda en sociedades moi illadas. Así é que xa comeza a circular o sintagma que hai medio século sería un oxímoro: “tradicción urbana” (que viría sendo cos criterios da-

quela como de dixésemos “antigüidade nova”). Por outra parte o criterio de antigüidade tamén está sendo cuestionado: ¿qué *vella* necesita ser unha tradición para ser auténtica? ¿É tradicional por exemplo a queimada e o seu esconxuro? [documentamos a palabra “queimada” por primeira vez en *Á lus do candil*, 1953]. A tradición para que exista ten que ser usada; se é usada é susceptible de cambio, desenvolvemento, e mesmo manipulación ou, máis paradoxal aínda, de invención (Hobsbawm e Ranger coordinaron un libro sobre o tema, *The invention of Tradition*, 1983, onde se demostra que moito do folclore dos movementos nacionalistas europeos é inventado; entre estes inventos está o *kilt* ou saia dos escoceses, que a puxo de moda un inglés, Thomas Rawlinson, arredor de 1750; e o mesmo acontece cos chamados *tartans* clánicos [o *tartan* dos Mackintosh, o *tartan* dos Macpherson...], que algúns consideran inventados por Walter Scott; para os que non o saiban, o *tartan* é a tea con debuxos a cadros das saias escocesas; segundo a “tradición” os debuxos identifican clans; pero esta tradición comezou o 8 de abril de 1815. Entre nós sábese pomenorizadamente cómo foi a fabricación do mito de María Pita, unha señora que existiu de verdade, pero que non tivo nada que ver coa retirada dos ingleses da Coruña; cóntao I. Dubert no seu libro *Cultura popular e imaxinario social en Galicia*, 2007).

Despois volveremos sobre este tema da tradición ou patrimonio cando falemos do nos caso. Digamos agora unhas cantas palabras sobre a oralidade (“oral” é o adxectivo de “patrimonio”, segundo reza o título desta conferencia).

Unha das cousas que nos diferencia do resto dos animais é que o noso coñecemento non se adquire polo método de ensaio-error (que tamén) senón que o adquirimos dos outros través da conversación, en certa maneira “roubándolles” os símbolos. Hai un artigo dun psicólogo canadense, Stevan Harnad sobre o tema, que me inspira unhas cantas cousas das que vou dicir (“Back to Oral Tradition through Skywriting at the Speed of Thought”, está na internet: <http://cogprints.org/3021/>). Este sistema de aprendizaxe, segundo el, foi o que xustificou que a nosa especie sobrevivise e se reproducise con moito máis éxito cás outras, porque o que aprendemos dos outros non son só uns cantos símbolos arbitrarios (ou palabras), limitados, que tamén poden aprender algúns monos, senón un sistema recombinatorio que nos permite, organizando as palabras de diferentes maneiras, comunicar calquera tipo de mensaxe (incluso se o noso conversador non nos ve; abonda que nos oia). Dito doutra maneira, para saber se un cogomelo é venenoso ou non, non necesito probalo; abonda con que mo diga outro que xa o probara ou que xa o oíra doutro. Claro que o outro tamén me pode enganar, pero é

excepcional (teríamos que competir ambos pola mesma presa), porque a lingua é basicamente un fenómeno de “altruísmo”. E é xustamente neste “altruísmo” onde ten o seu fundamento a tradición oral, que, nas palabras de Harnad, é “un intercambio colectivo en serie onde nós herdamos un coñecemento dos que xa o tiñan e a cambio engadimos o que nós sabemos, ou polo menos, transferimos o que nos aprenderon. A tradición oral permitiu non só o beneficio de que aprendésemos unha lingua e a transmitísemos dentro dunha xeración senón ó longo de moitas xeracións”. Ora ben, a lingua é basicamente unha ferramenta interactiva que necesita polo menos dúas persoas para que sexa eficaz; desta maneira (sigo citando a Harnad) “aínda que o noso estereotipo de tradición oral é a dun vello bardo ou rapsodo recitando (ou cantando) o seu canto homérico coma un monólogo diante dunha audiencia engaiolada e muda, o cadro orixinario, máis revelador e realista, tivo que ser o dunha conversación ou diálogo, no que a interacción cognitiva era bilateral, sincrónica en tempo real [para entendérmonos: se che pregunto algo agora non podes contestarme mañá ou dentro dun mes], e a información intercambiada era sobre algo inmediato (probablemente sobrevivindo) con beneficio práctico para unha ou ambas partes. Este foi o contexto pragmático no que a lingua adquiriu e manifestou o seu valor adaptativo e gravou o seu lugar permanente nos cerebros hai uns 100.000 anos”. O de contar fazañas de antepasados heroicos veu despois. Probablemente non moito despois.

O que si veu moito despois en cambio foi a escritura, que é outra adquisición moi importante da humanidade, e que explica o concepto de oralidade; de feito, se non existise escritura non tería sentido falar de oralidade. Pero a escritura é un invento de onte, coma quen di, pois os primeiros vestixios de escritura son só de hai 5.000 anos (que vén sendo só a vixésima parte da historia da humanidade). Sobre a invención da escritura e a súa evolución ata chegar á forma perfecta que teñen a maioría das escrituras actuais (a alfabética) tense investigado e escrito moito e non é aquí o momento de dar noticia disto. Lembremos unicamente que a súa orixe só foi posible en sociedades urbanas e altamente xerarquizadas cun estamento de burócratas; e que non se usou nun principio para componse himnos nin cantar os feitos heroicos do rei, senón para levar a contabilidade da facenda real (por ex. como se repartiu unha partida de burros). Aínda hoxe a escritura segue a ter esta utilidade mercantil e económica; tanto que sen poder facer censos e catastros (que son basicamente listados) ningún sistema económico (capitalista ou socialista) sería posible, o cal tería algunhas vantaxes (por exemplo poderíamos escaquearnos de pagar a contribución) pero tamén tería moitos inconvenientes. A escritura valeu máis tarde para fixar por escrito as leis; máis tarde para embalsamar mitos e lendas (en biblias); e

máis adiante aínda para redactar tratados de filosofía e de ciencia. Ata hoxe que a escritura está presente por todas partes.

Sexan cales sexan as vantaxes da escritura e a súa presenza cada vez maior, o mundo segue a ser abrumadoramente oral. Dos miles de linguas que existiron e existen des que o home fala, só 106 (segundo o cómputo de Ong no ano 82) produciran literatura nun grao suficiente, e a maioría delas (el contaba 3000 ese ano, hoxe dise que hai unhas 6000 aínda que se extingue unha cada semana) non chegaran nunca a ter escritura.

Despois diremos algo máis do que supuxo a escritura e nomeadamente a imprenta no desenvolvemento da cultura; deteñámonos agora un pouco na oralidade.

Nunha cultura oral (mesmo en culturas de oralidade residual como as nosas) “un sabe o que pode recordar” (Ong 33, remito sempre á edición inglesa de Routledge 2007). E ¿qué se sabe ou se pode recordar de maneira organizada? Cousas memorables. E aquí podemos considerar desde o punto de vista formal dous tipos de tradicións (segundo Vansina): a) a que esta “callada” na súa forma e é aprendida e recitada *verbatim* (para entendérmonos, coma un “padrenuestro”), e b) as que son libres, que non se aprenden de memoria e cada quen a transmite á súa maneira. Un ex. de texto callado é o poema, un ex. de texto libre é o conto. Pero en calquera dos casos o pensamento maniféstase en “modelos equilibrados intensamente rítmicos, en repeticións ou antíteses, en aliteracións e asonancias, en expresións cualificativas e formularias doutro tipo, en escenas temáticas normais (a reunión, o xantar, o duelo, o amigo do heroe, etc.), en refráns oídos a diario por todos de maneira que son recordados con facilidade ó teren forma adecuada para a retención e o recordo inmediato, ou noutras fórmulas mnemotécnicas” (Ong 34). Despois habemos de volver sobre o asunto da memoria; pero antes imos mencionar algunhas das características do pensamento e a expresión orais (moitas delas explicadas polo soporte en que a tradición se conserva, que é a memoria). Entre estas características da oralidade, Ong sinala as seguintes (36 ss):

1. O narrador ou recitador bota man ou aproveita un estilo aditivo que gramaticalmente se caracteriza pola abundancia de coordinadas con *e* como saben todos os que transcriben contos; Ong exemplifícao coa transcripción do cap. I,1-5 da Xénese (que é a reprodución dun relato oral): *No principio Deus creou o ceo e a Terra. E a terra estaba baleira. Es as tebras cubrían a superficie do abismo. E o espírito de Deus movíase na superficie das augas. E deus dixo: sexa a luz. E houbo luz* etc. (É verdade que esta é unha tradución, pero as traducións da Biblia en xeral son tan literais que permiten unha alíñación perfecta cos texto hebreo ou arameo). Quen transcriba cintas do noso arquivo oral sabe ben como é este estilo.

2. Outra característica da oralidade é que é acumulativa máis ca analítica, e isto vai ligado á dependencia de fórmulas para practicar a memoria; neste sentido a tradición popular prefire, especialmente en textos formais (nomeadamente os callados: a poesía), o uso de epítetos, antíteses, etc.; desta maneira unha princesa sempre é fermosa, un soldado é valente e un carballo é duro, adxectivos que nun texto escrito elaborado resultan redundantes e tediosos. Este tipo de fórmulas son as que puxo de manifesto Parry no seu estudo sobre Homero, cuxos textos recollen unha tradición oral centenaria: de aí veñan as locucións como “o sabio Nestor”, “o astuto Odiseo” (72 veces *polymētis Odysseus*) a “fama inmorredora (*kléos áphthiton*)” etc. Coñecemos na linguaxe política de hoxe moi ben este tipo de fraseoloxía cando nos falan por ex. de “capitalismo salvaxe”, “banda asasina” e outras mil; ata hai pouco Franco era o “invicto Caudillo” e a guerra que montou era o “glorioso movemento nacional”. Hai que ter en conta que moitas destas foron transmitidas por xeracións ó longo de milenios. Un profesor emérito de Harvard, Calvert Watkins escribiu un libro titulado *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, no que trata de facer unha poética comparada das linguas indoeuropeas (como antes se fixera unha fonética ou unha morfoloxía) baseándose nestas fórmulas que mostran paralelismos sorprendentes entre, poñamos por caso, o iranio ou o céltico, porque todas as linguas da familia na súa épica son herdeiras dunha tradición indoeuropea común reconstruíble.

3. En terceiro lugar, nos discursos orais o pensamento e a expresión adoitan ser redundantes. Así como cando escribimos producimos un discurso lineal, que é posible porque temos tempo para reflectir o que escribimos (e mesmo rectificar o xa escrito), no discurso oral, como a posibilidade de rectificar o dito xa non é posible, o falante (e o oínte igual) ten que estar tan atento ó que vai dicir como ó que deixa dito, de aí que se bote man constantemente de repeticións; e isto máis se o oínte é un auditorio que non un oínte individual. “As culturas orais estimulan a fluidez, a enchente (*fulsomeness*), a locuacidade”, unha *copia* ou abundancia que se mantivo despois de que a retórica deixase de ser a arte de falar en público e se convertese na arte de compoñer principalmente textos escritos.

4. Un cuarto trazo é o seguinte: como o coñecemento conceptualizado que non se repite en voz alta esvaece de seguida, as sociedades orais primarias teñen que inverter grandes cantidades de enerxía en repetir unha e outra vez o que aprenderon con tanto esforzo ó longo de séculos. Isto configura unha mentalidade altamente conservadora ou tradicionalista que inhibe a experimentación intelectual. O coñecemento é difícil de adquirir e é un ben precioso e a sociedade respecta moito os anciáns sabios especializados en conservalo, que saben e recitan historias de tempos idos. Ó almacenarse a sabedoría fóra das mentes, os manuscritos e os textos impresos degradan as

figuras do vello e sabio ancián, ou da vella e sabia anciá, a favor dos máis novos, descubridores de novidades. Iso non quere dicir que as culturas orais sexan inmóbiles; pero os cambios (ou variantes) veñen impostos pola necesidade de adecuarse a situacións novas.

5. Un quinto trazo: como as sociedades orais non teñen as categorías analíticas complexas que proporciona a escritura, que permiten estruturar o saber a certa distancia da experiencia inmediata, as culturas orais teñen que conceptualizar todo o seu saber con referencia en maior ou menor medida á contorna vital, asimilando o mundo alleo e obxectivo á interacción humana máis inmediata e familiar. Por exemplo, nunha cultura de tradición oral serían impensables textos como unha lista de cousas ou de xente fóra dun contexto; ou un manual de cómo funciona un muíño, ou as instrucións de cómo se fai un queixo.

6. Outro trazo, o sexto (sempre segundo Ong), da cultura oral é o carácter agonístico da súa expresión verbal. Como dixemos antes, ó estar o coñecemento inmerso na vida cotiá, a oralidade sitúa o coñecemento nun contexto de loita; un refrán ou unha adiviña non son fórmulas para almacenar coñecemento senón desafíos ós oíntes para que contesten con outro máis a propósito. Exemplifica ben este trazo o releo que hai entre o vendedor e o comprador polo prezo dun becerro ou dunha mada de grelos. Nas narracións os personaxes adoitan usar un estilo fachendoso e arrogante como nos lembra o diálogo entre Afonso e o Cid na “Xura de Santa Gadea”:

*pero allí hablara el rey
malamente y enojado:
—Muy mal me conjuras, Cid,
Cid, muy mal me has conjurado;
mas hoy me tomas la jura,
luego besarme has la mano.
—Por besar mano de rey
no me tengo por honrado,
porque la besó mi padre
me tengo por afrentado.
—Vete de mis tierras, Cid,
mal caballero probado,
y no vengas más a ellas
desde este día en un año.
—Pláceme, dijo el buen Cid,
pláceme, dijo, de grado,
tú me destierras por uno,
yo me destierro por cuatro.*

Ong remite a *I Samuel* 17:42ss, onde se desafían David e Goliat, que exemplifica moi ben isto (parece un diálogo de matóns nunha cantina do Oeste). A outra cara deste tipo de violencias verbais típico das formas narrativas arcaicas (derivadas do oral) é a loanza ou encomio (lembrede os nosos *prantos*), que perdurou moito tempo na escritura por obedecer a un modelo das preceptivas retóricas.

7. Un sétimo trazo é que na cultura oral a adquisición do coñecemento se logra a través dunha identificación próxima, empática, co coñecido (segundo unha idea de Havelock 1963, citado por Ong 45), “entrando nel”. A escritura distancia o coñecedor do coñecido e crea as condicións para unha obxectividade, obxectividade que non conseguen os rapsodos nin os poetas (herdeiros directos da tradición oral), polo cal Platón os exclúe da súa república, porque estudalos é o mesmo que aprender a reaccionar coa alma, sentirse identificado con Aquiles ou Ulises.

8. En oitavo lugar, outro trazo das comunidades orais é que viven nun presente que se mantén en equilibrio (*homeostase*) o que significa que elimina da memoria todo aquilo que non ten relevancia na actualidade. Isto pode verse contrastando coa cultura escrita na que un invento como o dicionario (que xa vén de Grecia) mantén palabras desusadas ou sentidos xa desaparecidos das palabras. Na cultura oral o uso das palabras é controlado pola ratificación semántica directa. É verdade que na literatura callada como a épica, que esixe unha reprodución *verbatim* (e nos nosos romances ocorre), pode haber arcaísmos; iso é que pertencen, por un tempo polo menos, ó uso dos poetas épicos e dos seus recitadores. Para ilustrar este trazo homeostático da tradición oral cita Ong (47-48) o caso tomado de Goody e Watt (1968): a principios do XX os ingleses recolleron unha tradición gonja (de Ghana) que presentaba o fundador dunha dinastía como pai de 7 fillos, cada un soberano das sete demarcacións territoriais do estado; 60 anos máis tarde dúas das sete divisións desapareceran e Nadura Jakpa, segundo a nova tradición, só tivera cinco fillos; os gonja eran fieis co mito do fundador pero a parte que non se correspondía coa realidade actual fora adaptada: o presente imponía a súa propia economía ó pasado.

9. E finalmente as culturas orais teñen un pensamento situacional (concreto) e pouca capacidade de abstracción. Isto exemplifícao Ong (49ss) con varios experimentos que fixo un psicólogo ruso (sefardí), Aleksandr Luria (1976), en Uzbekistán (a terra de Avicena) e Kirghisia, comparando o comportamento de individuos analfabetos (polo tanto só orais) e estudantes. Un dos experimentos mostra que os analfabetos teñen pouca capacidade para deducir siloxisticamente pois ante problemas coma este: “No círculo polar tódolos osos son brancos; Nova Zembla está no círculo polar, ¿de qué cor son os osos?” quedan desconcertados e responden que eles nunca estiveron

no pólo e que se o señor o di serán brancos, pero que eles nunca viron senón osos pardos. Outra proba do experimento de Luria consistía propoñerlle a un analfabeto a seguinte pregunta: “Supoñamos que foses a un lugar onde non houberse automóbiles, cómo lles describirías un?” “Diríalles que os autobuses teñen catro patas, asentos diante para que a xente se sente neles, un teito para dar sombra, e un motor. Pero, para vir ó caso, diría: se sobes nun automóbil e vas de paseo poderás comprobalo” (é dicir intenta unha definición pero despois volve á experiencia). En cambio a resposta dun empregado de 30 anos á mesma pregunta: “Faise nunha fábrica. Nunha viaxe pode andar dez veces máis ca un cabalo, así de rápido corre. Usa fogo e vapor. Primeiro temos que acender o lume para que a auga dea vapor, que é o que lle dá a forza; non sei se hai auga nun coche, ten que habela. Pero a auga non abunda, ten que haber lume”. É unha definición un pouco inxenua pero inténtase dar os trazos (semas) esenciais de ‘autobús’. E así noutros aspectos, que Ong toma de Luria, e lle permite concluír que escritura axuda a estruturar o pensamento dunha maneira lóxica e a facer un exame das propiedades das cousas (mesmo exames introspectivos de nós mesmos); a falta desta habilidade do pensamento nas sociedades orais levou a algúns etnógrafos a falar erroneamente de “pensamento salvaxe”, ou “pensamento prelóxico”. É simplemente un pensamento situacional (cun adxectivo que connota menos esta forma de pensamento dado que esta forma de pensar non ten nada que ver coa intelixencia: de feito hai moitos alfabetos que son parvos; como hai moitos “salvaxes” que son superdotados).

Cómpre que digamos agora algo sobre a memoria porque nas culturas orais a memoria é o soporte da tradición, en especial as formas artísticas de tradición. Bruce Rosemberg (“The complexity of oral tradition” 1987) lémbra-nos que os psicólogos dividen a memoria en catro categorías funcionais: *verbatim*, *esencial*, *episódica* e *xeral*. A primeira é pouco frecuente na vida diaria pero non é descoñecida; todos sabemos de memoria, palabra por palabra a “*A raíz do toxo verde*” e unhas cantas cantareas máis. O que sí é asombroso é que poemas tan extensos como a *Ilíada* ou a *Odisea* ou o *Rig-Veda* (40.000 versos) puidesen ser transmitidos oralmente; pero fórono, e a clave está principalmente na repetición. Un tema moi repetido acaba reproducíndose de maneira literal ou case. Pero iso ten algo de truco porque é pouco imaxinable que un rapsodo estivese en sesión continua recitando os 15.690 versos da *Ilíada* ou os 12.000 da *Odisea* ante un auditorio; e ademais cantados. Se calculamos que cantase 10 versos por minuto serían 1569 minutos a *Ilíada* enteira, ou sexa máis de 26 horas sen parar. Podemos imaxinar daquela que o que o rapsodo facía era o que o propio verbo *rhapsodein* quere dicir ‘coser cantigas’, ou sexa, que do repertorio, ou “saco” como din

as nosas cantigueiras, que tiña o rapsodo extraía uns poucos episodios coa súa trama parcial. Cada un destes episodios ou cantos tiñan unha estrutura formal que facilitaba a súa memorización: eran metricamente regulares (hexámetros) e para facer estes hexámetros dispoñía de fórmulas (non só as do tipo *astuto Odiseo*) que se podían recombinar con facilidade. (A organización cronolóxica que teñen hoxe a *Ilíada* e a *Odisea* é posterior á súa fixación por escrito - Ong 140 e 143). Todo isto non garantía a reprodución *de verbo ad verbum*; sabemos que isto non se dá nunca (nin sequera nas oracións rituais; hoxe dicimos o "Padrenuestro" de pe a pa pero é porque temos detrás un texto escrito que garante a súa repetición exacta); pero coas variantes que fose entre un rapsodo e outro, mesmo un rapsodo dun día para outro, a repetición era case exacta. Claro que hoxe non podemos saber de modo preciso como era porque hai 3000 anos Parry non estaba alí para comprobalo; pero comprobouno polos anos 30 (e Lord máis adiante) con bardos iugoslavos da mesma área xeográfica cós textos homéricos; a mesma experiencia fixérona outros en pobos africanos. Hai que ter en conta que certo tipo de literatura (como era o caso da homérica) a música acompañaba o recitado e o ritmo musical axuda a estabilizar os textos. E hai ademais outro aspecto: a maioría dos mortais temos unha memoria normal, tirando a mala (e por outra parte atrofiada pola escritura); pero hai individuos capaces de enormes proezas memorísticas; Otero Pedraio, sentinllo nunha entrevista, recordaba de memoria (en verso) a primeira obra de teatro que vira en Ourense sendo neno. Nalgún dos libros que lin para escribir este discurso refírese que hai nixerianos (de cultura oral) falantes de hausa que recitan o *Corán* de memoria sen saber árabe clásico (cando eu era rapaz veciños meus analfabetos podían recitar a ladaíña en latín; pero esta é unha proeza pequena); entre os rapsodos homéricos (coma hoxe entre os iugoslavos) había sen dúbida memorias formidables. Pero é que ademais dunha memoria potente está a repetición e o exercicio; sábese que os *Vedas* (antes de seren escritos) foron transmitidos polos mestres brahmanas ós seus discípulos que eran obrigados a un traballo intenso, onde o mestre entrecruzaba palabras para asegurar o dominio literal. Por outra parte, a memoria oral ten ademais unha compoñente somática pois unha narración pode ir acompañada de *aides de memoire* como son os movementos das mans, o uso de obxectos (coma das enfiadas) que se manipulan; mesmo hai certos movementos corporais como os que vemos que executan os xudeus ortodoxos (que manteñen unha gran tradición oral) cando recitan o Talmud. E finalmente, conforme indica Ong (67) a tradición heroica da cultura oral (e da primeira escrita) está relacionada co estilo de vida agonístico no que interveñan personaxes que realizan fazañas memorables; sempre é máis doado de recordar figuras de dimensións extraordinarias que non personalidades incoloras. Nós (nin os

nosos antepasados de hai dúas ou cinco xeracións) vivimos nun país onde se teñan dado casos de bardos profesionais coma os homéricos ou os iugoslavos; o “bardo” Pondal era un señor que se sentaba nun escritorio e remoía nunha oitava real ata sacar 20 ou 30 versións; pero eran inventos del, tendo un ollo e Camões e outro en Tasso; pero nunca foi un elo dunha cadea que transmitise un texto anónimo vindo da noite dos tempos. E con todo, sen profesionalizar, ten habido neste país moitos homes e mulleres (se cadra máis mulleres que homes) que si rexistraron na memoria e transmitiron *verbatim*, non unha épica heroica, pero si un abondoso cantigueiro.

Os outros tres tipos de memoria (*esencial, episódica e xeral*) son máis ben propias doutros xéneros literarios (o conto, o relato histórico, etc.); máis ou menos feliz témola todos e non necesitamos explicala.

Do dito resulta claro tamén que a falta de memoria é un dos factores esenciais na alteración das tradicións; non é o único factor porque ás veces unha tradición pode sufrir mutilacións ou adicións por múltiples causas.

Un testemuño fiel só pode dalo a escritura; e como entre nós hai máis de 2000 anos que existe a escritura, en forma impresa hai uns 600 anos (desde finais do XV), a nosa oralidade está moi alterada por este fenómeno; realmente a oralidade primaria para nós xa é un fenómeno residual porque todo está marcado pola escritura (caligráfica o de molde); de aí a fe na firmeza do que está no papel como recolle o refraneiro: “onde cartas falan, barbas calan”, é dicir, o derrego do leiro vai por onde di o documento e non o perso-eiro máis barbado e venerable do lugar. Daquela como o valor do oral se mide en contraste co escrito, pois todos aspiramos a “falar como libros abertos”, cómpre que digamos tamén algo sobre a escritura.

Continúo inspirándome en Ong (que á súa vez se inspira noutros, entre eles McLuhan): “A escritura establece o que se chamou ‘lingua libre de contexto’ ou ‘discurso autónomo’, discurso que non pode ser cuestionado nin rebatido como as manifestacións orais porque o discurso escrito foi separado do seu autor” (77). Un texto escrito non hai maneira de refutalo directamente porque despois da refutación máis devastadora o libro segue dicindo exactamente o mesmo que dicía; por esta razón a expresión “dí o libro” equivale a “é verdade”; por esa razón tamén os libros cos que non estamos de acordo o mellor é queimalos como facía San Domingos. Esta é a razón pola que Sócrates (no *Fedro* de Platón) renegaba da escritura (cito polo texto que hai en www.filosofia.org):

Este es, mi querido Fedro, el inconveniente, así de la escritura como de la pintura; las producciones de este último arte parecen vivas, pero interrogadlas, y veréis que guardan un grave silencio. Lo mismo sucede con los discursos escritos; al

oírlos o leerlos creéis que piensan; pero pedídes algunha explicación sobre o obxecto que contínen e os responden sempre a mesma cousa. Lo que unha vez está escrito roda de man en man, pasando de los que entenden a materia a aqueles para quenes non ha sido escrita a obra, e non sabendo, por conseguinte, ni con quén debe falar, ni con quén debe callarse. Si un escrito se ve insultado ou despreciado injustamente, ten sempre necesidade do socorro de su padre; porque por si mesmo es incapaz de rechazar los ataques e de defenderse.

Outro argumento que usaba Platón contra a escritura era que emboutaba as memorias:

le atribuyes [á escritura, fala o rei co deus Teutis, o seu inventor] todo lo contrario de sus efectos verdaderos. Ella no producirá sino el olvido en las almas de los que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria; fiados en este auxilio extraño abandonarán a caracteres materiales el cuidado de conservar los recuerdos, cuyo rastro habrá perdido su espíritu.

Pero xa se ve que o argumento de Platón é incongruente porque está re-negando dunha nova tecnoloxía e ó mesmo tempo está usándoa; este e os outros diálogos escribiunos e ademais é moi dubidoso que sen a escritura puidese facer filosofía porque un razoamento complexo, igual que unha demostración xeométrica como as que facía Arquímedes, é impensable sen o soporte da escritura. “A escritura (especialmente a alfabética, que é a máis flexible, pero vale calquera outra) foi e é a invención tecnolóxica máis decisiva (*momentous*) da humanidade. Non é un simple apéndice da fala. Como traslada a fala do oral-auditivo a un novo mundo sensorial, o da vista, transforma a fala e igualmente o pensamento” (Ong 84). Nun principio o acceso á escritura era privilexio de poucos aínda que adquirir a técnica era extremadamente doado; pero no mundo rural ou urbano de Grecia hai 2500 anos ou de Galicia hai 200 saber escribir era principalmente un oficio (de amanuenses); para os que non eran do gremio tiña pouca utilidade; por outra parte non había moitos soportes sobre os que escribir (o papel chegou a Europa no séc. XII). Así é que a oralidade foi ata hai ben pouco bastante máis ca residual. Con todo a habilidade de escribir dáballes ós que a posuían uns poderes máxicos (ademais do poder real que xa tiñan); non é de estrañar que a palabra *gramática* (ou sexa ‘o estudo das letras’) viva aínda en francés como *grimoire* ‘libro de feitizos (ou ciprianillo)’; esta palabra pasou en préstamo ó inglés como *glamour* (que se di especialmente das raparigas con ‘encanto ou meiguice’); porque na escritura había algo de meiquería. Daquela: o que se escribía nun papel quedaba para sempre, de aí que o escrito teña un valor como testemuño moito máis fiable có simplemente recordado. Con todo

as ideas platónicas sobre a escritura duraron moito tempo e a desconfianza de que o escrito se equiparase coa verdade tamén. Esta é a mentalidade que tiña miña nai, moderadamente alfabetizada (que naceu en 1917) e dicía con frecuencia (e a frase non a inventou ela) “os pepeles tein mau do que lles poin”, que vén sendo unha tradución dun texto de Ambrosio de Milán (séc. IV) no *Comentario a Lucas IV*, no que manifesta a súa desconfianza (platónica) sobre o escrito: “A vista engana, o oído serve de garantía” *Omnia enim quae credimus, vel visu credimus, vel auditu: visus saepe fallitur, auditus in fide est* (citado por Ong 117). De que durante moito tempo a xente non se fiaba do que estaba escrito é testemuño a palabra *auditor* (o inglés debe ser o idioma moderno onde se documenta antes, 1377, aínda que é un latinismo); o auditor era un oficial da chancelería que revisaba as contas “de oído” (sentábase a que llas lesen) e comprobaba que non lle metesen de matute facturas sen xustificar. Iso demostra que a escritura (ou polo menos a escritura como testemuño) na Inglaterra do séc. XIV aínda non estaba de todo interiorizada; é que as “novas” tecnoloxías tardan en ser familiares. Nos países románicos (entre eles nós) en cambio o escrito prevalecía sobre o que se falaba conforme ó refrán que citei antes (aínda que entre nós, como en Inglaterra non faltaron os falsificadores de escrituras).

Outro carácter do texto escrito (fronte ó oral) é que nace en soidade; por moito que o escritor imaxine lectores por millóns e se refira a eles de maneira ridícula como “querido lector”, o destinatario é imaxinario; como para o lector o autor é imaxinario tamén; ambos están fóra dun contexto real. Incluso no diario íntimo o autor e o lector, que son a mesma persoa, están fóra de contexto (porque a produción e a lectura non son sincrónicos).

A escritura, polo demais, distancia o suxeito do texto, o que permite producir textos máis precisos; un falante non pode corrixir o que di pois unha vez liberada unha palabra queda dita e non é rectificable (como se desprende claramente do dito “agarrar a un pola palabra”); quen escribe pode anular o escrito ou facer con el o *bricolaxe* que lle apeteza. Disto dedúcese que quen escribe pode producir pensamentos moito máis elaborados e iso explica a aparición da filosofía, da teoloxía e da ciencia (e conste que hai casos excepcionais de individuos que literalmente “ditan” libros; ou ós que se lles pode transcribir unha conferencia sen un anacoluto; pero é moi infrecuente). Iso explica tamén a formación de dialectos gráficos especiais: de feito a formación dos estándares lingüísticos (inglés, francés, etc., galego incluído) supradialectais non sería posible sen a escritura; despois veñen os gramáticos e os lexicógrafos que os canonizan en gramáticas cheas de regras e vocabularios moi copiosos, de varios centos de miles de palabras. A forza normativa deste grafolecto pode e de feito chega a suplantar os dialectos falados cando ese “grafolecto” se volve falado; isto xa nos aparta un pouco

do tema que aquí tratamos pero unha lingua non se volve totalmente estandarizada e nacional ata que o grafolecto se converte na lingua familiar. Conto moi ben Pasolini nun artigo provocador (“Nuove questioni linguistiche” en “Rinascita” 16-XII-1964 recollido despois en Oronzo Parlangeli (ed.), *La nuova questione della lingua*, Paideia, Brescia 1971). Nese artigo viña dicir que a lingua italiana acababa de nacer pois só a partir desa data os italianos (incluídos os florentinos) deixaron de ser diglósicos, falantes dun dialecto que aprendían na casa e dunha lingua que aprendían na escola, polo libro; nas grandes cidades industriais do N de Italia dos anos 60 (Milán, Turín) á que acudían traballadores de todas as rexións, unha burguesía hexemónica estaba en condicións de impor de maneira homoxénea os seus modelo (estandarizado) ás clases subalternas. Tamén nos apartaría do tema dedicarnos a avaliar aquí as consecuencias de que durante séculos o código escrito fose o latín e despois o castelán mentres as relacións orais eran en galego, aínda que non debemos ignorar tampouco que o latín e o castelán foron vehículo dunha oralidade (nos seminarios por ex. había que falar en latín; na escola e na universidade destes últimos 200 anos en castelán). Isto sería tema doutro simposio.

Dentro da historia da escritura hai que mencionar a invención da imprenta porque foi unha nova revolución tecnolóxica de igual ou maior envergadura cá da escritura. Elizabeth Eisenstein en *The Printing Press as an Agent of Change*, 1979 (resumida por Ong 115), enumera os efectos da imprenta; entre eles, o de facer do Renacemento italiano un Renacemento europeo permanente (renacemento literario e moito máis, porque non foi só Boccaccio ou Leonardo, foron tamén Maquiavelo, Galileo, e Montaigne, Étienne, Erasmo, Mercator, Copérnico, Nebrija e centos e centos); o de producir a Reforma protestante e reorientar o catolicismo; o de afectar o desenvolvemento do capitalismo moderno; facer posible que a Europa occidental explorase o mundo; cambiar a vida familiar e política; difundir o coñecemento como nunca antes; facer do alfabetismo universal un obxectivo formal; facer posible o nacemento das ciencias modernas; e alterar totalmente a vida social e intelectual. E toda esta revolución foi provocada por un invento tan simple como son uns caracteres móbiles vaciados en chumbo que se van combinando (compoñendo) para formar liñas e páxinas, repetibles ata o infinito de maneira idéntica. Desta maneira unha mesma mensaxe pode chegar a millóns de persoas e en tempos diferidos (asincronamente). Segundo Ong (117) “en contra do que defenden moitos semióticos estruturalistas, foi a imprenta, e non a escritura, a que efectivamente reificou a palabra e con ela a actividade poética”. Non hai que dicir a desgraza que supuxo para o galego ter quedado arredado desta invención durante de 450 anos (o impacto —escaso ata o XIX— da imprenta en Galicia pode verse en Ofelia Rey Castelao,

“A cultura escrita en Galicia, séculos XVII-XVIII” en *Entre liñas. Unba ollada á historia da cultura escrita en Galicia* 2006). Ong menciona a importancia que tivo a escritura na creación dos “grafolectos” que se converteron en linguas estándar; é verdade o que di, pero o golpe de graza definitivo débese á imprenta como se manifesta no caso inglés, cuxo estándar está marcado pola impronta do impresor londiniense William Caxton, un *language builder* de talla case equiparable á de Lutero para o alemán. O impacto do impresor Manuzio na lingua italiana foi menor, pero non desprezable.

En tempos recentes (de cen anos para acó) tiveron lugar ou popularizáronse outros inventos relativos á palabra (agora electrónicos) igual de revolucionarios ou máis cá imprenta: a radio (a primeira estación de radio comezou na funcionar en 1897) a televisión (finais dos 30) e o teléfono; os tres, en especial os dous primeiros, converteron o globo nunha aldea (porque agora o que fala ten como audiencia non a súa tribo senón virtualmente o mundo enteiro). Estes inventos teñen a mesma capacidade có libro de multiplicar indefinidamente a mensaxe, que mesmo se pode gravar e reproducir/escoitar en diferido; pero (igual ca no caso do libro) o oínte da radio ou da tv, entre outras moitas cousas, non ten a posibilidade de interaccionar co emisor; por iso se lle chama “oralidade secundaria”; en realidade esta oralidade é un subproduto da escritura como se desprende de que moitas das mensaxes que nos chegan a través da radio e da televisión sexan realmente lidas; a expresión “diario hablado” é ben elocuente. Pero sexa como queira a mensaxe non nos entra pola vista, como no caso da escritura, senón polo oído, de aí o adecuado de chamarlle “oralidade secundaria”.

Na actualidade (de dez anos para acó) a internet (polo menos determinados servizos como son os chats, os blogs ou o skype) permite a posibilidade multiplicativa da imprenta e da radiotelevisión e ó mesmo tempo a posibilidade de que o receptor poida interaccionar co emisor *off-line* ou mesmo *on-line* (sincronamente). É, daquela, unha forma híbrida entre tradición oral e escritura que aínda non tivo o seu McLuhan; ou se o tivo eu aínda non o coñezo nin o estudei. Pero isto, ademais, estanos apartando do tema.

Despois de toda esta introdución non sei se é necesario referirse especificamente á nosa tradición oral porque sabendo o que é xenericamente, sabendo cómo está a sociedade galega actual en materia de alfabetización (*literacy*), que pasou do 20% ó 97% nos últimos cento e pico anos (hai estatísticas en A. Costa Rico, *Historia de educación e da cultura en Galicia*, 2004, 922), e sabendo ata qué punto é masiva a invasión de medios audiovisuais podemos deducir a vitalidade deste patrimonio. Cómpre salientar que a escritura e o seu derivado a imprenta e os outros medios de difusión da palabra non foron adiantos illados na historia da civilización; “O paso da

oralidade á escritura está tamén relacionado con outros avances psíquicos e sociolóxicos ademais dos vistos. Entre estes avances: as transformacións en materia de produción alimentaria, comercio, organización política [incluída a descolonización nalgúns continentes], institucións relixiosas, destrezas tecnolóxicas, practicas educativas, medios de transporte, educación familiar, cada un deles co seu papel distintivo. Pero a maior parte destas transformacións, seguramente todas, motivan e son motivadas pola expansión da escritura (*literacy*)” (Ong 172). Ó estar a escritura (*literacy*) acompañada, en realidade identificada, con eses cambios que consideramos “progreso” automaticamente a “oralidade” queda devaluada. Exprésao diafanamente B. Rosemberg: “a imprenta aparta unha porción da aprendizaxe desa cadea inmediata de confrontacións persoais. Nunha cultura oral os vellos son os repositorios da sabedoría dunha cultura; os vellos deixan en gran medida de tomarse en consideración na sociedade tecnoloxizada moderna, non tanto a causa dos rápidos cambios en vagas sucesivas de “futuro”, senón porque a sabedoría está dispoñible nos libros” (76).

Pois ben, a Galicia actual podemos dicir que entrou de cheo na modernidade; todas as actividades que acabamos de mencionar (produción alimentaria, comercio, prácticas educativas, etc.) non nos diferencian das de calquera outro pobo occidental. É verdade que estas transformacións entre nós tardaron máis que en Inglaterra ou Francia pero tamén chegaron. Hai menos de corenta anos, no mes de agosto, en todas as aldeas de Galicia (e Galicia era principalmente unha aldea) rumbaban as máquinas de mallar da mañá á noite; o ano pasado entre a Fonsagrada e os Ancares nas 30 ou 40 aldeas que atravesamos só vimos unha meda nunha aira (e era seguramente dun nostálgico do pan caseiro). É só un exemplo, pero poderíamos dar un cento máis. Que agora veña un panadeiro (ou varios) repartindo pan polas aldeas dúas veces á semana significa que os galegos aínda seguimos tendo pan na dieta pero esa nova maneira de acceder a un bolo de pan é o símbolo dunha transformación moito máis profunda; os galegos de hai 40 anos para comer pan tiñan partir unha seara (iso tiña lugar o día de antroído), cavala, queimala, sementala (era no outono), cerrala para que non lle entrase o gando, segala (era en xullo), atar os mollos, amarrotalos, carrexalos para a eira, medalos, mallalos, limpar o gran, gardalo na tulla, moelo, etc. Agora abonda con que saian á porta cun par de euros cando senten a bucina do repartidor. Aquel do pan era un traballo duro e os nosos labradores (os poucos que quedan) tan pronto puideron apuntáronse á nova alternativa, aínda que ó facelo mandaron ó esquecemento unha cantidade considerable de saberes que acumularan e transmitiran ó longo de moitas xeracións, seguramente desde que se inventou a eixada hai 2.500 anos. E nós, as (entre aspás) “elites culturais” do país, non podemos ser sentimentais e doernos de que aquela

tradición, realmente escravitude, desaparecese e con ela as cantigas da sega, da malla e do muíño. Contábase, non sei se con malicia, que Paiva Boléo estaba moi doído cada vez que en Portugal se abría unha estrada nova porque con cada vía de comunicación avanzábase un paso máis cara á destrución da riqueza dialectal do portugués. Non podemos nin sequera sorrir desa actitude de Paiva (supoñendo que fose verdade) porque os letrados de todos os países (e mesmo a de moitos individuos que sen seren letrados estiman a cultura tradicional) atorméntanse ante a perda dos valores que transmitía a oralidade aínda que non saiban, como parece que sabía Paiva Boléo, como deter esa perda. O único que se pode facer para que non desapareza de todo e embalsamalas en monografías (como as dos Grimm, Pitré, Van Gennepe, Leite de Vasconcelos ou Risco) ou apuntalas en inquéritos como fixo Paiva, ou gravalas en vídeo. Naturalmente destas transcricións ou reproducións só poderemos como historiadores extraer unha imaxe de cómo era a vida dos nosos antepasados, pero nunca reproducila. Se hoxe cantamos unha panxoliña ou unha cantiga de sega estamos actuando nun mundo de ficción, coma nun teatro, porque ficticio intérprete, ficticio é o auditorio e ficticia é a situación onde se representa; o folclore é moito máis có que se pode transcribir ou gravar, conforme apunta moi ben Edson Richmond cando manifesta “folclore é todo o que non se logra comunicar cando unha actuación oral é transcrita; a situación performativa é esencial, latexa” (citado por Rosemberg 86). Claro que non estamos en contra de que os nenos canten panxoliñas na escola arredor de Nadal (deben facelo); pero iso non é o mesmo ca saír cantalas polas portas e pedir un aguinaldo (que unhas veces daban e outras non) e despois se consumía ou se daba de esmola para librar unha ánima do purgatorio. Como, por poñer outro exemplo, tampouco é o mesmo que dous asistentes a unha voda se enleen nun desafío tirándolles picadas maliciosas ós noivos á hora de partir a regueifa (*a regheifa está na mesa / coa cordia para riba / así ha de estar a novia / esta noite coa barrigha*)... non é o mesmo, digo, esta *performance* da regueifa *in vivo* ca un desafío entre o Pinto de Herbón e outro regueifeiro diante de Gayoso en Luar (sen que isto estea mal; pero non é o mesmo).

Estando, daquela, nun momento en que a escritura e as ondas o envolven todo, qué nos queda da oralidade e máis concretamente, qué nos queda por recoller? E isto non é un programa.

A lingua mesma é en si tradición porque se herda e transfírese en herdo coma calquera outro produto cultural. Con todo é un produto singular porque é ó mesmo tempo obxecto e vehículo (os outros son só obxectos). A lingua mesma é por iso a parte do patrimonio máis doada de recoller, e de feito xa se recolle de seu con só escribila, supoñendo que a lingua se escri-

ba, porque hai moitos lugares do mundo onde a lingua da escritura (*literacy*) non coincide coa práctica oral, polo menos dunha parte da poboación. Este foi o noso caso durante 400 anos, e aínda o é hoxe en parte, de aí que a nosa documentación lingüística teña unha lagoa irrecuperable de case tres séculos e medio. Só despois de 1850 comeza unha un tímido cultivo da escritura que acaba na coñecida situación actual. Con toda esta tradición escrita (por breve que sexa) poden facerse corpus moi representativos. Pero a lingua da oralidade non é o mesmo cá lingua da escritura (aínda que na escritura das orixes sexa moi visible a pegada da oralidade: pensemos nos *Cantares gallegos*). Para varias linguas occidentais, incluída a nosa, ó longo destes últimos 100 anos fixéronse atlas e glosarios ou reuniuse material para facelos; neles hai recolleita unha boa parte deste patrimonio. No mesmo sentido van os arquivos sonoros. Son contribucións seguramente moi importantes, máis do que moitas linguas do mundo van ter nunca. Pero aínda así quedan moitos aspectos da nosa oralidade que nunca pode poñer de manifesto un cuestionario dun atlas nin a conversa dirixida ou espontánea dun informante diante dun micrófono. Eu non sei máis que confusamente cales son nin como se pode rexistrar todos estes aspectos da oralidade pero aí hai un terreo moi grande que explorar. Cando falamos de rexistrar para conservar adoitamos pensar nesas *vanishing voices* ou testemuños que teñen un grande saber lingüístico e que se pode perder para sempre se non os rexistramos; porque mesmo a transmisión da lingua (ou a adquisición, segundo desde onde se mire) cada vez se fai cunha perda maior de trazos. Quizais esta é unha visión un pouco museística (e ata pesimista) das cousas, que leva implícita a consideración da lingua como reliquia do pasado, igual que considerabamos a Schubarth e máis eu en parte as cantigas do noso cancionero. Pero a lingua é diferente, mentres se fale; así que unha prospección da oralidade galega actual ten que atender esas *vanishing voices* pero tamén as voces dos galegos novos, que falan o galego alterado (para ben ou para mal), nun contexto social completamente moderno (sen teren visto nunca un carro ou un sacho). Neste sentido a constitución dun corpus do galego oral está aínda por acometer.

Ademais da lingua mesma son patrimonio oral todos os outros saberes que se transmiten dunha xeración a outra por medio da palabra falada, nomeadamente a literatura oral. Non é este o momento de facer un repertorio de xéneros. Calquera dos libros que mencionei enuméraos (por exemplo Vansina) pero podemos enumeralos tamén nós resumidamente adecuándolos á nosa realidade: fórmulas, poesía e relatos

a) As fórmulas son expresións estereotipadas que se usan en certas circunstancias; teñen que ser recitadas de maneira exacta e precisa para seren

eficaces; serven para detectar cal era a cultura espiritual e ideolóxica dos antepasados. Entre nós son moi abondosas e aínda ben vivas as fórmulas didácticas (refrás, adiviñas, trabalinguas, epigramas), que son o acervo da sabedoría dos vellos; algúns refrás son valiosos para a historia do dereito. As fórmulas relixiosas son usadas en rituais de tipo relixioso ou máxico; entre nós polos anos corenta Víctor Lis Quibén, coñecido falanxista pontevedrés, aínda recolleu centenaes delas para levantar a paletilla ou cortar as lombriñas; aínda polos anos sesenta se podían recoller (e de feito eu recollín) oracións para curar o coxo ou os tirizós, etc.; eran pronunciadas por persoal especializado, noutras culturas polo xamán, na Galicia “pre-moderna” por persoas con certos poderes máxicos (curandeiras); estas fórmulas relixiosas teñen sempre datos para a historia da relixión (superstición); non sei se na actualidade terá vigor ensalmo ningún fóra do responso a San Antonio recitado cando perdemos algo. O refraneiro e o adiviñanceiro galego foi moi rico pero non sei se Ferro e Paco Martín deixarían algo por recoller.

b) A poesía. Nela o contido e a forma teñen un valor estético; teñen forma fixa, pero o significado difire do das fórmulas. Noutras culturas, con frecuencia son especialistas (rapsodos, segreis) os que a transmiten; entre nós a transmisión da poesía non está profesionalizada. Dentro do noso cancionero hai moitos xéneros pero pola temática podemos reducilos a dous: poesía narrativa (romances, sucesos, cantos relixiosos, etc.) e de sentimentos (poesía lírica e satírica), a de sentimentos con moito predominante; nos dous casos a forma ten un papel fundamental (e ás veces a forma predomina tanto que os poemas poden estar cheos de palabras vacías). Vansina, que é historiador, non lle dá á poesía moito valor como documento histórico, pero poden telo polo menos para coñecer as actitudes do pobo; se a maternidade lle dá tempo unha antiga alumna miña pensa facer unha tese sobre “a imaxe da muller no cantigueiro popular”; non sei se daría tema para unha tese a imaxe do crego, pero si para un bo artigo; e así moitos outros asuntos. O cantigueiro igual que calquera outro produto da tradición consérvase (e mesmo se aumenta) na medida en que haxa repetición. E a repetición entre nós sufriu unha crise grande cando empezaron a chegar as músicas enlatadas de Angelillo, Imperio Argentina ou Escobar; é asombrosa a fascinación que teñen os nosos compatriotas pola copla e outros xéneros carpeto-vetónicos e mesmo polas rancheiras, cousa que explica a devaluación consecvente do noso cancionero enxebre. Hai que recoñecer que neste sentido as corais desde hai máis dun século e agora os grupos folk fixeron moito pola conservación deste patrimonio (aínda que “falsificado” no sentido que dixemos antes). Quizais é o cancionero unha das parcelas do patrimonio inmaterial mellor conservadas aínda; cando a Schubarth e eu recollemos o *Cancioneiro popular galego* pensamos que xa eramos os últimos recolletores (de feito no

noso cancionero hai moitas pezas xa mutiladas pola falta de repetición); pero despois de nós aínda viñeron outros que a toparon as mesmas pezas, ás veces máis completas, e outras moitas novas.

c) Os relatos. Hainos de moitos tipos pero entre nós son frecuentes as lendas e os contos. As lendas orixinariamente deberon de ser historias para ser lidas (como indica o nome *legenda*) e referíanse principalmente ás vidas de santos (*legenda sanctorum*); a *Legenda aurea* de Jacopo della Voragine (séc. XIII) é basicamente iso. A xente acabou equiparando as *legenda* calquera tipo de relato (oral) máis ou menos fantástico, en especial os de carácter etiolóxico (que explican, por exemplo, a orixe milagrosa dun accidente topográfico), como é o caso dos lugares onde hai unha pena con catro buracos que fixo o cabalo de Roldán coas ferraduras; case non hai parroquia galega que non teña estas pegadas de Veillantif (que era o nome do cabalo na *Chanson*). O mesmo podemos dicir de centenas de topónimos que teñen unha explicación por etimoloxía popular; Rodríguez inclúe unha coma esta no seu dicionario (1863), que se non minte é de fonte oral:

moega Tolva (...). Oí, allá en mis primeros años, que de la voz *moega* y *cara*, viene la de *Carmoega*, que lleva una parroquia con la advocacion de *S. Pedro de Carmoega*, en el partido de Lalin, provincia de Pontevedra y a orillas del río Arnego. Fue el caso de un ladronzuelo robó la *moega* de un molino a tiempo que el dueño pudo seguirle y alcanzarle, y de alcanzado le dio tal paliza, que se vio obligado a soltar la expresion de *cara-moega*, esto es, que le salia cara: y que de esto tomó el sitio el nombre y despues la parroquia, que seria posterior al hecho si fue verdad como lo es que hay la tal parroquia. Ello es cierto que todas le tomaron de algun motivo, aunque hoy se ignoran los más de ellos.

O outro tipo de relato é o conto, que é un xénero ben coñecido.

As lendas e os contos foron a mira principal dos colectores de literatura oral europea no XIX e XX. Pero entre nós non houbo colleitas sistemáticas. Agora que se está intentando facer algunha colleita é difícil atopar informantes que reteñan un repertorio grande e recorden versións completas. Neste caso o repertorio dos informantes novos (letrados) xa está moi contaminado polas lecturas dos *Garbancitos* e das *Caperucitas*; en realidade xa estaban contaminados os nenos que recolleron moitos dos *Contos populares da provincia de Lugo* polos anos 50.

d) Non sei ata que punto podemos considerar patrimonio oral as nomenclaturas dos traballos e dos oficios porque se trata dun territorio no que se mesturan as palabras e as cousas (ou sexa o patrimonio inmaterial co material). Creo que podemos varrer para a casa tanto se se fai ó estilo dos vellos etnolingüistas (Xaquín Lorenzo, ou os alemáns que estiveron por aquí), co-

mo con monografías tipo tesíña (como as que se facían nesta Facultade hai anos); ou ó estilo dos novos (xa non tan novos) etnógrafos que recollen as vellas palabras da tribo ó mesmo tempo que describen os “designata” e todo tipo de pormenores que van moito máis alá de describir as diferentes operacións que se fan cun, ou sobre un obxecto porque ás veces é a vida enteira dun individuo ou dunha familia a que xira ó redor desa actividade; imaxínade a vida dun oficio ambulante como o de telleiro. Vázquez Pintor, Fidalgo Santamariña, Arturo Román, Clodio González entre outros teñen feito ultimamente traballos merecentes da nosa admiración.

e) E finalmente debemos dicir dúas palabras sobre a historia oral. Nós non temos como en moitos países africanos antes da descolonización unha historia oral na que se contan as xenealoxías dos nosos reis ou as súas fazañas; Vansina e Calvet poñen moitos exemplos. A nosa memoria neste sentido é a curto prazo. Episodios históricos antigos son deseguida esquecidos ou moi deformados; eu non lembro ter sentido entre os meus veciños nada da invasión francesa; da carlistada só recordaban que escondían os porcos nos muíños para que non llelos requisasen. Estes episodios a maior parte das veces xa non se sitúan no seu tempo nin por aproximación. Por defecto todo o que é antigo vai entrando na época dos mouros, que é un tempo antigo indeterminado. E neste terreo a historia xa deriva en lenda. Hai outra historia, que é máis individual que colectiva, na que o informante foi actor ou testemuña. O que ocorre é que esta historia é tan recente e tan individual que non se podería considerar tradición mentres non entre na cadea dos saberes que se aprenden e transmiten. Algunhas destas historias se o seu protagonista é algo letrado acaban tendo forma escrita (outro trazo que as aparta da tradición oral) e convertidas en libro de memorias con máis ou menos elaboración. Un prototipo libros deste xénero entre nós son as *Aventuras de Alberte Quiñoi* que contan a infancia (e moito máis cá infancia) de M García Barros (en realidade a vida cotiá da Ulla hai 100 anos). Igual que Alberte Quiñoi hai moitos outros neste país, que tiveron vidas singulares ou foron protagonistas de episodios memorables (por exemplo Elixio Rodríguez, *Matádeo mañá*), ou simplemente os coñeceron de oídas (como pode ser no meu caso o asasinato hai 70 anos, polo tanto antes de eu nacer, do Comandante Moreno e outros 15 compañeiros no porto do Acevo). Estas historias de sucesos recentes cunha difusión espacial limitada nunha perspectiva “clásica” do patrimonio de que só o “antigo” ou as “reliquias” ou a o que é “posesión de todo o pobo” son tradición habería que deixalas excluídas. Pero como lembramos antes, citando a Ruth Finnegan, tanto o concepto de antigüidade como de colectivo están sendo revisados. Pertenzan ou non ó folclore (sexan ou non patrimonio) son polo menos unha parte da oralidade que como pobo nos interesa que non pase ó esquecemento coa morte do

protagonista, da testemuña ou da xente próxima que coñeceu indirectamente o feito. O cal non quita que quede sen contestar de maneira definitiva a pregunta “qué conservar” porque a humanidade pasa o día falando e de todo canto fala só moi poucas cousas son memorables. ¿Cantas? Se hai quen o saiba que nos dea outra conferencia.

Teño dito.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Calvet, Louis-Jean (1984): *La tradition orale*. Paris: PUF.
- Catalán, Diego (2001): *El Archivo del Romancero: patrimonio de la humanidad. Historia documentada de un siglo de historia*. 2 vols. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- Costa Rico, Antón (2004): *Historia de educación e da cultura en Galicia*. Vigo: Xerais.
- Dubert, Isidro (2007): *Cultura popular e imaxinario social en Galicia*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago.
- Eisenstein, Elizabeth (1979): *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in the Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finnegan, Ruht (1991): “Tradition, but what tradition and for whom?”, *Oral Tradition* 6/1, 104-124. .
- Fox, Inman (1997): *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidade nacional*. Madrid: Cátedra.
- Goody, Jack & Ian Watt (1969): “The consequences of literacy”, in Jack Goody (ed.): *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 27-84.
- Harnad, Stevan (2003): “Back to the oral tradition through skywriting at the speed of thought”, *Interdisciplines*, en <http://www.interdisciplines.org/defispublicationweb/papers/6>. Tamén en <http://cogprints.org/3021/>
- Havelock, Eric A. (1963): *Preface to Plato*. Cambridge, Ma.: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.) (1983): *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. esp. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Luria, Aleksandr R. (1977): *Cognitive development: its cultural and social foundations*. ed. Michael Cole. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.

- McLuhan, Marshall (1962): *The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man*. Toronto: University of Toronto Press. Trad. esp. *La Galaxia Gutenberg*. Madrid: Aguilar, 1969.
- Ong, Walter (2007 [1982]): *Orality and literacy: the technologizing of the word*. London / New York: Routledge. Trad. esp. *Oralidad y escritura*. México: FCE, 1987.
- Parry, Milman (1928): *L'épithète traditionnelle dans Homère*. Paris: Les Belles Lettres.
- Pasolini, Pier Paolo (1964): "Nuove questioni linguistiche", *Rinascita* 16-XII-1964, recollido en Oronzo Parlangeli (ed.): *La nuova questione della lingua*. Brescia: Paideia, 1971.
- Rey Castelao, Ofelia (2006): "A cultura escrita en Galicia, séculos XVII-XVIII", in Pablo Sánchez Ferro (dir.): *Entre liñas. Unba ollada á historia da cultura escrita en Galicia*. Vigo: Universidade de Vigo.
- Rosemberg, Bruce (1987): "The complexity of oral tradition", *Oral Tradition* 2/1, 73-90.
- Vansina, Jan (1961): *De la tradition orale, essai de méthode historique*. Tervuren: Annales du Musée Royale de l'Afrique Centrale, Sciences Humaines. Trad. ing. *Oral tradition. A study in historical methodology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965. Trad. esp. *La tradición oral*. Barcelona: Labor, 1967.
- Watkins, Calvert (1995): *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European poetics*. Oxford: Oxford University Press.