

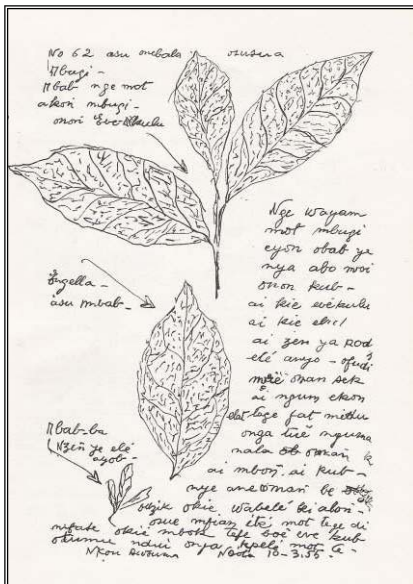
ENTRE LA ORALIDAD Y LA ESCRITURA

LLUÍS MALLART GUIMERÀ

LABORATOIRE D'ETHNOLOGIE ET SOCIOLOGIE COMPARATIVE
UNIVERSIDAD DE PARÍS X - CNRS

Los antropólogos que hemos llevado a cabo nuestras investigaciones en los distintos países de África Central durante las últimas décadas, habremos sido testigos, sin duda alguna, del uso de la escritura en circunstancias en las que hasta entonces la comunicación y la transmisión de conocimientos se llevaban a cabo oralmente. Este hecho no es intrascendente. Su justificación no tiene como único argumento las políticas de alfabetización seguidas después de los primeros momentos de la colonización, aunque la aparición de nuevas generaciones de alfabetizados con perfecto dominio de esta técnica de transmisión de las ideas, que es la escritura, tenga que tomarse en cuenta.

Consideremos en primer lugar los hechos de los cuales directamente o indirectamente fuimos testigos entre los años 1962 y 1996 entre los evuzok del sur del Camerún, que pertenecen al área cultural Fang – Bulu - Beti que nos interesa aquí. Mencionaremos tres casos de características distintas.

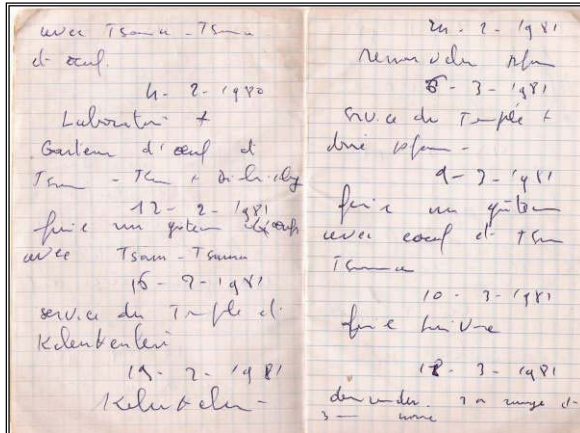


Primero: Zama Vincent, un *mod mebala* de la región d'Atog-Boga nos enseña un cuaderno de los que suelen utilizar los escolares, en el que había anotado las recetas farmacológicas que varias personas, pero especialmente su madre, le habían comunicado para tratar determinadas enfermedades. El texto, acompañado de algunos dibujos de las plantas mencionadas, aparecía escrito en lengua ewondo.

Segundo: en la celebración de un funeral (*adzo awu*), después de bailar al pie de la tumba con el *esani* acompañado de los tambores *nkuk*, Mba Robert, el hijo adoptivo

del difunto y organizador del ritual, lee un texto escrito en ewondo en el que narra la vida del difunto y las circunstancias de su muerte.

Tercero : Mba Owona, un *ngëngan* de la misma región, especializado en el tratamiento de las enfermedades relacionadas con la brujería, nos enseña un gran cuaderno en el cual anotaba para cada uno de sus pacientes los datos (nombre, apellido, fecha nacimiento, entrada, salida...) casi convencionales de una inscripción en un centro sanitario moderno cualquiera.



Los tres casos citados¹ cubren tres áreas distintas de la vida social que por su importancia merecen ser señaladas: medicina doméstica (1), medicina especializada (3) y ritos funerarios (2). Podrían añadirse más. Hemos tenido noticia, en efecto, de otros documentos escritos: últimas voluntades; alianzas matrimoniales (sobre el montante de las dotes); registros señalando la participación de cada miembro en las asociaciones de cotización (*dzange*, en ewondo); consignación de las genealogías de un grupo familiar (*mvo*)...

Notemos en primer lugar que los autores de estos documentos son personas adultas escolarizadas que hablan perfectamente en francés. Las dos primeras, mayores en años, escriben sus textos en ewondo; mientras

¹ Bibliothèque Éric de Dampierre (Universidad de Paris X-CNRS) – Archives. *Fonds Lluís Mallart Guimerà*: discurso leído por Mba Robert, in CD-ROM audio 3.1.1. [03], CD-ROM data : B-41 : 002 ; discurso del portavoz del clan, in CD-ROM audio : 3.1.2. [02], CD-ROM data B-42: 007; Registro de Mba Owona, in CD-ROM data : D-85 : 001-048; D-86 : 001-050 ; D-87 : 001-050

que la tercera, mucho más joven, lo hace en francés. A estas dos generaciones hay que añadir otra anterior y con la cual tuvimos relaciones: se trataba de personas escolarizadas durante la colonización alemana y que eran capaces de leer perfectamente textos escritos en lengua ewondo, sin saber escribir en esta lengua ni tampoco hablar y mucho menos escribir en alemán.

Si la oralidad puede considerarse como una forma de transmisión de los conocimientos e incluso, en determinados momentos, como una forma predominante, suele coexistir con otras distintas, como la gestualidad y el grafismo en sus distintas manifestaciones. Así pues, si tradicionalmente estos pueblos de África central no han conocido la escritura, no por ello deben considerarse ágrafas, puesto que en sus producciones culturales puede apreciarse la existencia de una gran variedad de signos capaces de transmitir ideas y conocimientos. Recordemos de paso que la agrafía es un concepto que designa una patología neurológica y aparece como un abuso de lenguaje utilizarlo para designar a las sociedades sin escritura.

Dicho esto, retomamos el tema que nos ocupa. El paso de la oralidad a la escritura, o mejor dicho la substitución de la primera por la segunda, no siempre se acomoda a los mismos principios. De hecho, podríamos preguntarnos: ¿Hasta qué punto la substitución de la palabra por el texto escrito aparece ante los propios interesados como algo positivo, es decir como un elemento de progreso? Y si fuera así ¿cuáles son los nuevos valores que entran en juego y aquellos otros que, al contrario, se pierden siguiendo el camino del progreso y de la evolución?

Examinemos el primer caso. Lo primero que debemos recordar es que tradicionalmente la transmisión de unos conocimientos médicos implica una cierta elección (el padre, la madre, el tío materno... deciden transmitir progresivamente sus conocimientos a uno de sus hijos o sobrinos) o aceptación de una demanda (de un enfermo después de haber obtenido satisfacción con el tratamiento recibido) que suele revestir un cierto carácter ritual o, al menos, suele quedar sancionada con una compensación que los ewondo designan con el nombre de *tufa*. La adquisición de estos conocimientos se inscribe en el tiempo, ya que procede por la acumulación progresiva de unos conocimientos que por otra parte se inscriben en la memoria a través de su puesta en práctica. El recurso a la escritura para consignar estos conocimientos médicos aparece como un acto técnico (la técnica que consiste en establecer una cierta adecuación entre una materia fónica y una materia gráfica) sin ninguna connotación de carácter mágico o religioso, y de tal manera que dicho acto tiene la virtud de imponerse a la temporalidad y alcanzar una

perdurabilidad que va más allá de los límites que impone la memoria humana. Esta escritura médica aparece también como algo que otorga a su productor un cierto prestigio, el prestigio que adquiere el haber alcanzado un cierto grado de modernidad, estableciendo así, aunque quizás inconscientemente, una cierta analogía con la medicina occidental moderna. No creemos que, en este caso, el texto de carácter médico haya sido establecido para una posible difusión; sino simplemente como un apoyo a la propia memoria. Nos consta que en la transmisión de sus conocimientos a otras personas, Zama Vincent utilizaba solamente la palabra.

Para comprender bien la dimensión fundamentalmente técnica de estos escritos, nos parece útil relacionar el primer caso con el tercero. Como hemos dicho se trata de un *ngëngan* evuzok, contemporáneo del *mod mēbala* del primer caso, aunque más joven, residentes ambos en la misma región. Este *ngëngan* habla perfectamente en francés y utiliza esta misma lengua para mantener al día el registro de su Clínica Tradicional Privada, como reza el cartel situado a la entrada de su poblado, junto a otro con el grafismo convencional de una H de «Hospital» con la leyenda «silence», silencio. Unos elementos gráficos que se inscriben en aquella corriente modernista de equiparar la medicina tradicional con la moderna, como hemos visto también en el caso del *mod mebala*. Hasta aquí el recurso a la escritura de los dos terapeutas reviste los mismos valores. En ambos casos la escritura aparece en efecto como algo técnico, prestigioso, moderno.

Veamos otro aspecto. Refiriéndose al conjunto de los conocimientos (y poderes) que le permite ejercer como especialista en el tratamiento de las enfermedades *nocturnas* o relacionadas con la brujería, Mba Owona, el *ngëngan* del cual estamos hablando, establece una clara distinción entre los terapeutas que «utilizan libretas»² y aquellos otros que no tienen necesidad de recurrir a ellas. Según él, los primeros son los «herboristas» (*bod mēbala*) que tratan las enfermedades simples sin relación alguna con el mundo invisible de la *noche*. Los segundos son los *mingëngan* que reciben los remedios directamente de las entidades sobrenaturales con las que están en relación (*minkug*, *bëkon*, *Mamy Water...*) y por las que fueron iniciados.

Esta distinción es importante, ya que sugiere que en una sociedad que vive desde hace ya varias décadas el proceso de introducción de la escritura, ésta parece situarse más cerca de la ciencia y/o tecnología que

² En las cuales anotan las recetas farmacológicas.

de la magia y/o religión³. En su relato sobre su iniciación, este mismo *ngëngañ* nos decía que durante los primeros tiempos de su iniciación tenía por costumbre anotar en una libreta las enseñanzas que recibía de su maestro, pero que más tarde, una vez iniciado y obtenidos los poderes propios de un *ngëngañ*, ya no tenía necesidad de ello. La fuente de sus conocimientos, en efecto, se situaba a partir de entonces más allá de los orígenes de un conocimiento técnico. Aquéllos procedían del mundo *nocturno*, de las revelaciones de sus espíritus protectores que intervenían para resolver cada caso particular, y por lo tanto, no siendo su contenido necesariamente acumulable.

El saber propio de un *ngëngañ*, áquel que le permite tratar ritualmente las enfermedades relacionadas con el mundo de la noche (*mgbël*), es concebido menos como un saber de orden general, caracterizado por un determinado nivel de generalización e intemporalidad, adquirido una vez por todas y aplicable en el tiempo siguiendo un proceso de selección..., que un saber circunstancial, adquirido *hic et nunc* y *ad hoc* mediante revelaciones con el fin de resolver un caso preciso, y por esta razón no destinado a ser generalizado o a otorgarle una cierta perdurabilidad y/o intemporalidad. Es esta característica del saber de los *mingëngañ* la que hace inútil su consignación por escrito, y menos aún referirse a textos escritos para perfeccionar su saber, ya que la escritura tiende, como lo señala Goody⁴, a la abstracción, a la generalización y a la intemporalidad. Y en este caso preciso, podríamos añadir a la «desacralización» del saber.

Por lo que respecta al segundo caso, hay que señalar en primer lugar que el panegírico que el cabeza de familia o del linaje suele pronunciar sobre la vida de un difunto, tanto en el día de su entierro como en el de sus funerales (*adzo awu*), es siempre «dicho» y no «leído». Tradicionalmente ha sido siempre así, y es así como hemos podido constatarlo muchísimas veces entre 1963 y 1996. En el caso concreto al que nos referimos debemos constatar en primer lugar que el organizador de los funerales, el hijo adoptivo del difunto, es un maestro que una vez jubilado decide ir a vivir a su pueblo y, como para significarlo, organiza los funerales en memoria de su padre adoptivo. Es sin duda alguna para significar también su estatus de persona impregnada de modernidad que, al tomar la palabra para recordar la vida de su padre difunto, lo hace leyendo un texto escrito en ewondo.

³ En este artículo utilizamos estas categorías tradicionales para referirnos simplemente a la esfera del mundo invisible o sobrenatural.

⁴ GOODY, Jack (1979), *La raison graphique*, París, Éditions de Minuit.

Este hecho no nos parece indiferente. En el transcurso de este ritual, aquello que está en juego es la sucesión futura del difunto en el seno de aquella unidad familiar (*nda bod*). Las partes que concurren a ella son dos: el propio hijo adoptivo del difunto, que como hemos dicho representa la modernidad (en competencia también con sus hermanos adoptivos que han seguido su vida en el poblado), y el hijo biológico del hermano del difunto, que representa la parte más tradicional y que, por su incapacidad física y mental, los distintos oradores no le consideran apto a asumir aquella responsabilidad. En este contexto, el recurso a la escritura debe interpretarse también, aunque de manera secundaria, como una estrategia dirigida a recordar a los asistentes que el orador, es decir, Mba Robert, uno de los postulantes a la sucesión, es una persona instruida que se acomoda a las exigencias del mundo moderno; y ello, a pesar de que tanto su prestigio social como económico eran reconocidos ya por la mayoría de los miembros del clan (*ayòñ*); como aparecería luego durante las discusiones propias de estas celebraciones rituales llamadas *adzo awu*, «palabra (juicio, litigio...) de la muerte», que como es sabido tienen como finalidad no sólo celebrar la memoria del difunto sino resolver todos los conflictos acaecidos en el seno de la familia después de su desaparición.

Si insistimos en este caso, es por la sencilla razón de que nos parece importante comparar este discurso leído con otros que no lo fueron durante la misma celebración ritual. En varias de sus intervenciones, el *zoomolo* o portavoz del clan (*ayòñ*) se dirigió a los asistentes repitiendo unas palabras que merecen nuestra atención: *menyu mē bod mēñē menyu mē Zamba*, que podemos traducir como «las palabras⁵ de los hombres son las palabras de Dios⁶ o del antepasado mítico Zamba», o quizás podríamos reducirla a aquella fórmula bien conocida de «Voz del pueblo, voz de Dios». Digamos de todas formas que la expresión ewondo es una adaptación del antiguo proverbio *menyu me bod mengakpee ndzom*, que podríamos traducir como «las palabras de los hombres hicieron caer el tronco del árbol *ndzom*». *Ndzom* era el nombre que se daba al tronco de un árbol (generalmente un *elolom*⁷ o un *alomba*⁸) sobre el cual danzaban

⁵ Literalmente, *menyu* significa «bocas».

⁶ Zamba es el nombre que en las antiguas mitologías recibía al hijo de Mebege, creador u organizador del universo. Podríamos decir que con el cristianismo, que utilizó este nombre para designar al Dios de los cristianos, el hijo usurpó el papel del padre.

⁷ Vid. Lluís MALLART GUIMERÀ, Lluís (2003), *La forêt de nos ancêtres*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, vol. II: *Le savoir botanique des evuzok*, entrada 187 (p. 403).

los iniciados al rito *so*. Antes de talarlo, los viejos iniciados decidían el lugar donde tenía que caer. La tradición cuenta que el árbol siempre caía sobre el lugar escogido independientemente de su inclinación.

Lo importante, en el rito que comentamos, es que la unanimidad de todos los miembros del clan es simbólicamente requerida y considerada como indispensable para obtener, por ejemplo, la salud de uno de sus miembros, para llevar a buen término un proyecto, para conseguir la paz en el interior del grupo, etc. Pero hay que destacar que esta unanimidad implica una analogía entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, entre la voz unánime de los primeros y aquella de orden simbólica e ideal de los segundos. Y es esta doble unanimidad, varias veces evocada en el rito al cual nos referimos, la que es concebida como referente último de la eficacia que se concede al mismo. En este contexto, la oralidad continua poseyendo una dimensión trascendente que no alcanza la escritura, utilizada simplemente como técnica para consignar ciertos conocimientos o acontecimientos.

Digamos para terminar que es interesante constatar que el hecho de relegar la escritura al campo de la ciencia o de la técnica y de mantener la oralidad, o al menos ciertas manifestaciones de la misma, en la esfera de lo religioso, contrasta con la teología de las iglesias cristianas, según la cual la «palabra de Dios» aparece compendiada en un Libro que es objeto de un culto especial. Así pues, la oposición entre los dos sistemas religiosos se manifiesta también en la posición que ocupa la consignación por escrito de un saber tenido por sobrenatural. Prueba de que a pesar de la presencia de la religión del Libro en estas tierras africanas (contemporánea a la introducción de la escritura), la palabra tiene una dimensión religiosa importante y por lo tanto goza todavía de un gran prestigio.

Finalicemos diciendo que la recogida, conservación y análisis de estas primeras producciones escritas, sobre todo en lenguas locales, debería ser un capítulo abierto a nuestras investigaciones.

⁸ Vid. *ibidem*, entrada 051 (p. 349).