

## ACTES ETNOPOÈTICS, ACTES DE PARAULA

DR. JOSEP M. PUJOL.

Universitat Rovira i Virgili (Tarragona)

Les meves paraules d'avui em temo que no arribaran a constituir una ponència de debò. Confesso des d'ara que prenc la paraula més per temptejar i aprendre que no pas per proposar aportacions consolidades. El cas és que, en rebre la invitació de venir a Vic, per correspondre a la vostra cortesia vaig voler triar un punt de vista que tingués algun component filosòfic, i em va semblar que, d'acord amb el que em proposava Ignasi Roviró, hi podria escaure la contemplació de l'anomenada «literatura popular» a la llum de la teoria dels actes de paraula. Em satisfaria que les meves disquisicions poguessin aportar algun punt de vista complementari a un excel·lent treball teòric seu sobre la noció de folklore.

---

El present text va constituir la base de la meva ponència al Col·loqui que ara s'edita, i va ser completat en la seva versió oral amb una sèrie de comentaris sobre diversos exemples d'interacció folklòrica, particularment en el terreny de la cançó, i matisat amb algunes apreciacions que ara no hi consten. Davant la impossibilitat material per part meva de poder reconstruir, dintre els terminis lògicament establerts per a la publicació de les actes del Col·loqui, la versió efectivament pronunciada, em decideixo a fer públiques aquestes notes amb l'esperança que tanmateix resultaran prou intel·ligibles i sobretot permetran imprimir també el col·loqui posterior, que va resultar per a mi molt interessant i que espero aprofitar quan arribi l'hora de revisar aquest treball amb el deteniment necessari.

És del tot segur, però, que amb les meves ganes de complir l'encàrrec i quedar bé he estat massa agosarat i que m'hauré endinsat per camins que vosaltres domineu molt més que no pas jo, que em trobo exactament en la situació contrària dels autèntics ponents. La meua petició de benevolència no té, doncs, res a veure amb el conegut tòpic exordial.

És sabut que Austin com a filòsof del llenguatge no és partidari de considerar la literatura<sup>1</sup> com un acte de paraula, o almenys com un acte de paraula normal, però això no ha impedit que la seva teoria hagi pogut traslladar-se i aplicar-se a l'estudi de la literatura. Ara bé, desconec que hi hagi bibliografia sobre la seva aplicabilitat al cas de l'anomenada literatura popular. És el que em proposo de fer en la sessió d'avui.

La teoria dels actes de paraula d'Austin desplaça l'atenció del que *és* el llenguatge cap al que *fa* el llenguatge i veu un *procés social* allà on altres filosofies del llenguatge veuen només una *estructura formal*. Saussure va ser el primer a reconèixer que el llenguatge és una forma, no una substància, i després d'ell la investigació lingüística ha centrat la seva atenció sobre les característiques abstractes que exhibeix el llenguatge amb independència d'on i quan es fa servir. La teoria dels actes de la paraula indaga més aviat la força productiva del llenguatge, que depèn totalment d'on i de quan s'usa, i analitza el poder del llenguatge en la comunitat.

Aquest poder que té el llenguatge és fruit de la seva capacitat «performativa», un concepte que Austin va examinar sistemàticament, com és sabut, en *How to do things*

1. Parteixo del fet que la literatura es fa amb la llengua, cosa que l'etimologia –a l'inrevés del que sol passar– no aclareix pas adequadament: *literatura* empeny a creure que la creació artística verbal és cosa de lletra, d'escriptura, que és un ús concret de la llengua. La definició de literatura que donaven els vells manuals escolars era força més comprensiva: la literatura, deien, és «la expressió de lo bello por medio de la palabra».

*with words*, on es proposa de distingir entre l'ús constatatiu del llenguatge —el que descriu el món des de fora—, sotmès a l'arbitri de la veritat i la falsedat, i el performatiu (no m'atreveixo a dir *executiu*, que és el que hauríem de dir), que situa el llenguatge dintre el món perquè contribueix a crear-lo.

Del cos teòric que hi ha en *How to do things with words*, ara voldria destacar-ne tres elements que seran rellevants per a la meua intervenció.

El primer és que, per a aconseguir fer coses, el llenguatge performatiu extreu la seva força de l'acceptació col·lectiva d'aquest ús. La col·lectivitat pot ser tan petita com dues persones, diu Austin, però el llenguatge performatiu no pot correspondre mai a la iniciativa d'un individu tot sol<sup>2</sup>.

Una altra de les característiques que m'interessa remarcar és que el llenguatge performatiu requereix l'èxit en l'acte de comunicació, i aquesta és una de les diferències més notables respecte a l'ús constatatiu: requereix el que Austin en diu *audience uptake*: que el destinatari l'assumeixi. Austin ho converteix en la seva famosa regla a.1: «Ha d'existir un procediment convencional acceptat que tingui un determinat efecte convencional, un procediment que inclogui l'enunciació de certes paraules per part de certes persones en certes circumstàncies.» Les altres cinc regles deriven d'aquesta.

La tercera de les observacions d'Austin que voldria retenir és que, a diferència del llenguatge constatatiu, el performatiu no té res a veure amb l'alternativa veritat/falsedat sinó amb si s'adiu o no s'adiu amb els requisits de la convenció (el que Austin denomina amb una paraula anglesa de traducció una mica complicada: *felicity / infelicity*). Les paraules *fan co-*

2. Austin nega la possibilitat que un individu tot sol pugui formar una col·lectivitat, però per al folklore el cas no és tan clar. Crec que hi ha algun moment en què un individu pot actuar com a emissor (cantant / llaurador) i destinatari (llaurador / cantant) del seu acte comunicatiu, com passa amb les cançons de llaurar.

ses quan invoquen amb èxit una convenció; el fracàs a produir aquest efecte indica que s'ha trencat o no s'ha complert el ritual de la convenció.

En relació amb això, Austin parla de la *força il·locutiva* dels actes lingüístics. La *forma* locutiva s'exhaureix *dintre* l'enunciat lingüístic; la *força* il·locutiva és una combinació del llenguatge amb una pràctica social. Quan algú diu alguna cosa amb intenció ofensiva sobre la intel·ligència d'algú altre o sobre la disponibilitat sexual de la seva mare, està posant a prova perillosament la capacitat del llenguatge per a fer coses, per produir efectes. La veritat o la falsedat de l'insult són irrellevants per a avaluar-ne la força il·locutiva: només pot determinar-la el context<sup>3</sup>. Una senzilla constatació com «La porta és oberta» pot equivaler, segons el context en què s'insereix, a una *petició* que algú la tanqui, a un *avis* perquè algú no caigui, a un *reny* a algú que ha fet alguna cosa mal feta, etc. En conseqüència, per a entendre què diuen les paraules només cal que mirem les paraules; per a entendre què *fan* hem de tenir en compte les persones que les usen. Qualsevol anàlisi d'un acte il·locutiu ens confronta amb la interacció entre individus dintre una matriu social.

Després d'haver establert amb fermesa la diferència entre els constatatius i els performatius en la primera de les conferències de Harvard, en la penúltima, l'onzena, Austin explica que no hi ha enunciats constatatius per oposició a enunciats performatius, sinó usos locutius i usos il·locutius del llenguatge, és a dir, que [p. 27] des del moment en què la teoria dels actes de paraula contextualitza els enunciats concentrant l'atenció sobre què fan com a il·locucions, impedeix descontextualitzar-los per prestar atenció únicament al que diuen en quant *locucions*; l'oposició no és entre

3. Austin distingeix acuradament entre el *context convencional* pertinent per a l'estudi de la força il·locutiva dels enunciats performatius i el *context físic* que permet determinar el grau de propietat descriptiva dels enunciats constatatius

afirmacions constatatives i actes performatius, sinó entre actes constatatius i les «construccions lògiques» que poden fer-se a partir d'ells al preu de no fer cas de l'acte realitzat i contemplar només la «proposició» continguda en la «frase». Ja se sap que un insult ofèn, però també és un fet conegut que «les veritats ofenen».

En la mateixa conferència XI, Austin, després de demostrar que l'expressió de la veritat no és l'única tasca de les proposicions constatatives reeixides, passa a examinar la possibilitat que el mateix concepte de veritat sigui una «construcció convencional» que mostri la mateixa variabilitat social que els procediments que estan a la base d'actes de paraula canònics com prometre o apostar, és a dir, que el valor de veritat constatatiu sigui una *performance* subjecta a protocols col·lectius amb el mateix poder *constituti*u que els que estableix qualsevol altra força il·locutiva. La raó és que no podem contestar la pregunta de la falsedat o la veracitat d'una afirmació a menys que coneguem les condicions sota les quals funcionarà la resposta. L'exemple clàssic d'Austin és «França és hexagonal»: per a un geòmetra que sigui invitat a definir-se *ex cathedra* la frase és absurda, per a una persona que hagi de fer-se una mínima idea de la forma del territori francès la frase funciona com una descripció suficient.

La qüestió del concepte de veritat com a construcció convencional subjecta a variació social té un exemple preciós en una narració inserida en una interacció etnopoètica que publicarem pròximament en un llibre sobre llegendes urbanes que he treballat amb el Grup de Recerca Folklòrica d'Osona.

Es tracta d'un enregistrament espontani fet casualment en un estudi radiofònic. En un moment determinat, el conductor del programa, que en presència d'un llicenciat en biologia està entrevistant una persona que té un cocodril a casa seva, comença a explicar: «Hi ha la llegenda famosa

que durant la dècada dels seixanta es va posar de moda als Estats Units tenir animals exòtics, però quan se'ls feien grossos no tenien més alternativa que posar-lo al vàter, tibar la cadena i baixaven. I es veu que van trobar un hàbitat prou adaptable, no?, sota les clavegueres de Nova York, i es van anar fent grossos; diu que mutaven, es tornaven blancs i eren cecs...» Com es pot veure, el narrador ha qualificat espontàniament el seu relat de llegenda. A continuació, el llicenciat en biologia afirma amb gran aplom: «Efectivament.» El conductor fa marxa enrere sense cap dificultat: «¿És així, N.? Sí? Això, és llegenda o...?» I el biòleg reprèn, amb to de gran seguretat: «No, no. És cert. La gent que treballava allà de pouers es van trobar un bon dia, doncs, que hi havia uns animals molt grossos... i que... s'alimentaven... bàsicament, doncs, de restes i de rates», i continua la narració.

La «negociació» de la veritat ha tingut lloc davant el propietari, que més endavant explicarà que els cocodrils necessiten un hàbitat que se situï invariablement a l'entorn dels 25/26 °C i que, per tant, no podrien viure al jardí de casa seva, al Vallès. El biòleg, per la seva banda, sap forçosament que el cocodril és un animal de sang freda, i que no pot sobreviure en les condicions per a ell extremes d'una ciutat com Nova York, on a l'hivern acostuma a nevar amb freqüència. I, això no obstant, ni l'un ni l'altre no reaccionen. L'explicació d'aquest fenomen és que, com saben els investigadors en etnomedologia, la conversa –el tipus d'interacció que estaven duent a terme– no pot funcionar sense un grau mínim de complicitat entre els participants, que li donen un to informal característic, que fa, en primer lloc, que els dialogants parteixin d'una actitud bàsica de franquesa i confiança mútua, i en segon lloc que estiguin disposats a admetre que les persones, les coses i el món són el que aparenten, sense aturar-se a rascar per veure què hi ha sota la superfície de les aparences. Els científics estan obligats professionalment a anar més enllà de les aparences

i a no acceptar allò que es dóna per descomptat, a qüestionar-se la superfície de la realitat i a cercar sempre proves de tot, però tothom sap que una actitud d'aquest tipus portada de manera coherent i sistemàtica posaria fi a qualsevol conversa en pocs segons i conferiria a la persona que la manifestés un merescut estigma d'antipatia i nul·la sociabilitat. És evident que si el biòleg, en un examen o requerit per una autoritat judicial, hagués hagut de pronunciar-se sobre les possibilitats de subsistència d'un animal poiquiloterm en un clima que oscil·la normalment entre  $-2$  i  $+29$  °C, hauria contestat negativament sense el més petit dubte. Ara bé, el fet que la interacció sigui informal i que el biòleg i el conductor estiguin interessats –com es desprèn de l'anàlisi de l'escena– a re-priminar al propietari de l'animal que tingui en captivitat un animal salvatge, fa que s'accepti una altra «veritat» sense que ni tan sols la persona «perjudicada» protesti.

Les observacions d'Austin que acabo d'apuntar destaquen que la mort de l'oposició constatatiu/performatiu equival al naixement de l'oposició entre el llenguatge considerat en ell mateix i el llenguatge inserit en el món, entre locucions i il·locucions.

Davant d'Austin, els crítics literaris han reaccionat en general a favor, i els lingüistes en contra: tant les progènies de Saussure com les de Chomsky s'han esforçat a mantenir separades la locució i la il·locució; desconec, però, que hi hagi bibliografia sobre la reacció dels folkloristes. La cosa és fins un cert punt paradoxal, perquè el mateix Austin nega més d'una vegada que calgui comptar el llenguatge literari entre les paraules que fan coses.

Un enunciat performatiu serà, per exemple, buit o nul *d'una manera peculiar* si el pronuncia un actor dalt de l'escenari, si s'introdueix en un poema o si apareix en un soliloqui. Això s'aplica de manera similar a tots i cadascun dels enunciats –un autèntic canvi de dimensions oceàniques en circumstàncies especials. En aquestes circumstàncies, el

llenguatge no s'utilitza seriosament des del punt de vista de la intel·ligibilitat, sinó de forma *parasitària* sobre el seu ús normal –de maneres que cauen sota la doctrina dels usos atròfics [*etiologies*] de la llengua. Tot això ho *excloem* de consideració. Els nostres enunciats performatius, reeixits o sense reeixir, s'han d'entendre com a emesos en circumstàncies ordinàries (Conf. II).

Qui parla aquí és, doncs, un filòsof «del llenguatge ordinari», i en opinió seva la literatura no figurava entre els usos ordinaris del llenguatge: quan les paraules entren en un text se situen més enllà de les convencions socials en què han d'interaccionar per a tenir força il·locutiva. Al capdavant, Austin comparteix l'actitud formalista respecte a la literatura que la seva mateixa teoria nega de manera tan decisiva.

Però si la característica definitòria de l'acte il·locutiú és el seu convencionalisme, és lícit que ens demanem com s'ho fa Austin per a creure que un llenguatge tan subjecte a la convenció com el literari pugui no tenir res a veure amb l'acte il·locutiú. En el llenguatge literari no hi ha *absència* de convencions sinó *presència* de convencions d'un tipus especial, i casos com el de Salman Rushdie i els destins en general dels escriptors sota els estats autoritaris demostren la força il·locutiva de la literatura.

Però ara el meu tema no és la literatura *escrita*. Em sembla evident –si ens atenem als exemples que dona– que quan Austin parla de «llenguatge ordinari» vol dir fonamentalment llenguatge oral, cara a cara entre els dialogants. La pregunta és: què passaria si trobéssim interaccions orals, cara a cara, basades en una articulació literària del llenguatge? Per la força de l'atròfia del llenguatge literari –per utilitzar la terminologia d'Austin–, es podria argumentar que estarien mancades per aquest fet de força il·locutiva? La part de la literatura, ¿hauria de considerar-se com a generadora d'atròfia, o podria reintroduir-se com una contribució a la seva força il·locutiva?



No és cap sorpresa quina ha de ser la meua resposta: des de 1985 he estat defensant una noció de folklore—entès com a literatura popular o literatura tradicional— basada precisament en la seva consideració com a acte comunicatiu, molt sovint, però no sempre, de paraula (més endavant tornarem sobre aquesta qüestió). Des de les darreries de 1979 que vaig assumir l'ensenyament d'aquesta matèria a la universitat sempre m'havia preocupat la manca de definició teòrica d'aquesta disciplina. Per més que cercava, no trobava cap tret que separés netament la literatura popular de la literatura escrita. Els folkloristes tradicionals no m'oferien sinó un repertori inarticulat, purament acumulatiu de textos impresos—amb idèntic estatus ontològic que els de la literatura escrita— aplegat sense cap criteri explícit. Finalment, gràcies als treballs d'alguns folkloristes nord-americans de la fi dels anys seixanta, pertanyents a l'escola que allí se'n diu contextualista, vaig trobar-lo precisament en una característica que comparteix amb les interaccions directes orals que analitza Austin i que el dotava d'una força il·locutiva immediata i del mateix tipus, absolutament de la força il·locutiva de la literatura escrita, caracteritzada pel diferiment.

Vaig abandonar aleshores la noció de folklore com a producte acabat i tancat per desplaçar l'atenció cap a l'esdeveniment comunicatiu: l'acte que a manca d'un adjectiu millor anomeno «etnopoètic». Com a actes de paraula que eren, estaven potencialment dotats de força il·locutiva que podia reeixir o fracassar d'acord amb una convenció específica.

El folklore no és més que un tipus especial de comunicació que s'utilitza en determinades situacions difícils, delicades o potencialment conflictives que es produeixen entre persones que estan en contacte directe.

Algunes vegades l'altra persona és una mica lluny i no ens pot sentir bé del tot, o no és accessible per raons socials, o és massa petita perquè ens entengui si nosaltres li parlem

com si fos gran, o temem que el nostre silenci creï una situació violenta, o bé que les nostres opinions, expressades obertament, resultin massa agressives, prolixes o socialment conflictives... En tots aquests casos es pot recórrer al folklore per a superar l'obstacle comunicatiu: el pregonador modulava la veu per augmentar-ne la potència i fer-la arribar més lluny; l'automobilista emmudit per la seva closca motoritzada respon a un toc de clàxon intempestiu exhibint el puny clos amb l'índex i el dit petit estesos; els fadrins sortien de ronda i acudien al vers i a la melodia, protegits per portes i porticons tancats, per fer saber a les noies casadores certes intimitats que podien resultar del seu interès; les mares explicaven el conte de la rateta per aconseguir que la criatura s'estigués quieta i engolís els àpats; i tots expliquem acudits quan el silenci podria resultar incòmode si no es trenca amb una riallada (i encara en aquest cas ho podem aprofitar per a donar a conèixer indirectament les nostres opinions polítiques o per a fer propaganda dels nostres prejudicis ètnics o sexuals, etc.).

El folklore, com acabem de veure, consisteix a dir les coses d'una manera diferent de com les diem en una situació normal. Consisteix a dir-les d'una manera artística: cantant, en vers, acudint a metàfores o substituint els arguments de la lògica per narracions...

Els requisits que es necessiten perquè hi hagi folklore són molt senzills i coincideixen amb el tipus d'intercanvi lingüístic privilegiat per Austin: 1) que hi hagi dues o més persones (alguna vegada, per excepció, nosaltres mateixos podem ser el nostre propi públic); 2) que aquestes persones estiguin en contacte directe (ni que sigui amb la utilització d'instruments comunicatius, com el telèfon o les videoconferències); 3) que comparteixin com a mínim un sistema de signes (verbals, escrits o gestuals); i, naturalment, 4) que hagin de resoldre algun obstacle d'ordre material o social derivat de la mateixa situació comunicativa en què es troben.

Convé de remarcar que la base humana del folklore és, exactament, el petit grup de gent que està en contacte directe, de manera fixa (tertúlies, grups de convivència domèstics, laborals o escolars, colles, etc.) o ocasional (desconeguts que coincideixen un breu moment, passatgers en un mateix compartiment de tren, participants en un foc de campament, etc.), no les agrupacions socials més complexes, siguin la localitat més petita o la nació.

Els avantatges d'una concepció d'aquest tipus són múltiples. Pel fet de deixar de ser considerats com a productes acabats per a passar a ser actes de paraula, el folklore recupera: la seva complexitat comunicativa, i els seus elements constitutius poden ser isolats i identificats adequadament. En una cançó de bressol, per exemple, el destinatari de la interacció folklòrica –l'infant en procés d'agafar el son– no té en compte la *lletra* de la cançó que li canta la mare, sinó que reacciona només a la *melodia*. Això explica que la lletra de les cançons de bressol no sigui l'element que les caracteritza com a tals, sinó únicament la part melòdica. A l'àrea catalana una bona part de les cançons de bressol «llargues», del tipus balada (com, per exemple, «La mare de Déu | quan era xiqueta») tenen una lletra religiosa. La publicació de cançons de bressol sense les tonades és, doncs, absurda.

Recupera, també, la possibilitat de reeixir o fracassar, i en conseqüència la possibilitat de ser jutjat críticament.

Pel fet de passar a ser considerats actes comunicatius concrets, els actes de paraula folklòrics:

– Recuperen la seva concreció temporal, espacial, social i humana i perden la seva condició anterior d'abstraccions ucròniques, atòpiques, asocials i anònimes, condició que es revela com una construcció *a posteriori* dels investigadors a partir dels seus prejudicis i de l'aplicació d'uns mètodes reduccionistes i distorsionadors.

El model positivista, que creia que el folklore era un atribut

inherent als «textos», tenia limitacions que no han deixat de pesar sobre els reculls folklòrics, que apleguen cançons i relats extrets del «poble» de factura encara essencialment romàntica que va assumir; un «poble» concebut com un tot homogeni els membres del qual s'acollien amb idèntics drets a l'estatus únic d'«informants», sense destriar-se en individus responsables del seu art i dels seus repertoris; els seus noms consten sense cap detall pertinent que informi de l'«execució». El folklore esdevé així un absolut: el folklore d'un *topos* ideal cristal·litzat a l'entorn de topònims sense homes ni dones, pobres ni rics, convilatans ni forasters, joves ni vells, pagesos ni botiguers, devots ni descreguts, sogres ni gendres, lletrats ni analfabets, barris ni famílies...

Coberta per un vel d'anonimat introduït per decisió editorial, l'oralitat esdevé en aquests repertoris un magma uniforme dins el qual queden sense resposta les preguntes dels investigadors que s'interessen pel que hi ha darrere les traces textuais del folklore.

Recuperen el ple usdefruit de la seva singularitat, i en conseqüència la tradició deixa de ser valorada amb preferència sobre la variació, cosa que els impedeix que puguin ser fixats en repertoris ni convertir-se en patrimoni *nec varietur*<sup>4</sup>.

Finalment, en no poder fixar-se, deixen de ser susceptibles de ser presos com a coartada dels fonamentalismes identitaris, siguin de nivell nacional, regional o local.

4. Per a un exemple concret d'anàlisi de variants per sobre dels elements estables, remeto al meu estudi sobre les versions catalanes del conte AaTh 122A: «Variacions sobre un tema narratiu: El llop cerca esmorzar (AaTh 122a) a les terres catalanes», dins Joan MAS I VIVES, Joan MIRALLES I MONTSERRAT i Pere ROSSELLÓ BOVER (eds.), *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* [Palma de Mallorca, 8-12.IX.1997], col·lecció Abat Oliba 218, Barcelona: AILLC – Universitat de les Illes Balears – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1999, vol. II, pp. 337-364.

## COL·LOQUI

**Ignasi Roviró:** Jo voldria remarcar algunes coses que m'han semblat molt suggeridores. Comencem tornant al locutori de ràdio on es va donar el fet del cocodril. Imagina't que jo sóc el biòleg i m'expliques tot això dels cocodrils. Tinc dues opcions: o dir que és mentida o seguir la veta. Fa un temps jo em pensava que cal dir la veritat, però ara no ho tinc tan clar. Com enfrontar el rumor? Amb la veritat científica? Si ho faig així hi ha un desplaçament, perquè ja no respecto el llenguatge del rumor: passo al llenguatge de la ciència, i això, donada l'ocasió, molesta. El rumor convida a mantenir-se en l'àmbit de la narrativitat, que té un criteri de veritat diferent del de la ciència...

**Josep Maria Pujol:** Evidentment hi ha convencions que governen la conversa, unes convencions en què no entren ni la confrontació ni la veritat científica. Qui infringeix les regles trenca la conversa.

**Ignasi Roviró:** De la noció de folklore, jo hi veig dues o tres morts i resurreccions. En primer lloc, desapareix la noció de poble i, al seu lloc, apareix un grup virtual que es fa i es desfà en la mesura en què apareix el rumor; hi ha grups d'oients, no hi ha un poble que escolta...

**Josep Maria Pujol:** ... és un poble més petit, de «quita y pon»...

**Ignasi Roviró:** ... En segon lloc, canvia igualment la noció de tradició. Ja no es tracta de transmetre un saber: la força ja no està en allò transmès, sinó en l'acte de transmissió. Es tracta de construir (*póiesis*) amb unes regles determinades. La força de l'argument està en la seva forma i no en el seu contingut. Ens podríem demanar, però, si qualsevol argument pot ser modelat de manera que sigui folklore... Per fi, en tercer lloc, hi ha també la mort de l'èxit assegurat: estem en la mort de l'eternitat i el domini de la pura mutabilitat.

**Josep Maria Pujol:** Has posat els límits del folklore. Un parell de coses: com a estudiós del folklore no estic disposat a que em demanin més del que es demana als crítics literaris. Posaré els límits del folklore només si ells posen els límits de la literatura. Jean Genet, crític literari, distingeix la ficció de la dicció, i diu que el que

confereix a un text el caràcter de literatura no és la primera sinó la segona, és a dir, el *com* es diu. Si assumíssim aquest criteri resultaria que el folklore no té límits: qualsevol argument pot ser folklore... Jo recordo un amic meu, dotat per als negocis, que va muntar un negoci de venda de pinzells. En un sopar ens va explicar la seva experiència de treball en una empresa catalana: vam quedar embadalits per la construcció de com feia l'experiència. Si atenem només a la forma, qualsevol cosa articulada adequadament té l'estatut de comunicació folklòrica.

**Dídac Ramírez:** M'ha agradat molt la ponència. Se li ha d'agrair l'esforç d'explicar i sistematitzar en un context clar el que ha volgut comentar. Només vull fer tres comentaris. Primer: Que el cocodril, que tot això no pugui ser, no és que no sigui veritat científica o no científica, és, simplement, que no és veritat. La separació entre veritat científica i un altre tipus de veritat jo no l'entenc. N'hi hauria prou de dir: «Això és un rumor.» El que està en joc no és la veritat científica sinó la veritat. Evitar pànics innecessaris a la gent és bo. La separació veritat científica i veritat, en aquest cas, doncs, no la veig clara. En segon lloc, voldria plantejar una pregunta. Ha parlat d'Austin, però no ha mencionat el concepte de joc lingüístic proposat per aquest autor. La meua pregunta és: aquest concepte, quin joc pot tenir? Segons aquest concepte en cada context s'ha de veure com funciona el llenguatge: això podria afegir alguna cosa a la seva explicació? Per fi, una darrera pregunta. Ara penso en el flamenc. Em demano: hi ha una jerarquia quant a la universalitat? Vull dir això: hi ha uns folklores que em semblen una llauna i d'altres, com el flamenc, que m'encanten. Hi ha alguna raó per a això? Ho pregunto perquè en el cas del flamenc em sembla que no hi ha destinatari: la seva arrel és la queixa, i no sembla que vagi dirigida a un públic en particular. La pregunta és, doncs, aquesta: hi ha un tipus de folklore que originàriament no tingui destinatari?

**Josep Maria Pujol:** En primer lloc, no era la meua intenció caure en un cert relativisme. Parlàvem de convencions. La regla de la conversa demana col·laborar en la conversa. Conductor i biòleg volien renyar el famós. A més, la persona que encerta el nom del convidat sabia de qui es tractava perquè coneixia la família, i això fa que encerti de qui es tracta massa aviat: calia, doncs, omplir el programa d'alguna manera. El biòleg calla, no perquè respecti una

veritat diferent de la científica, sinó perquè en benefici del programa atén a una altra cosa que la veritat...

Pel que fa al concepte de joc lingüístic, segur que serviria per a aclarir encara més la noció de folklore. Ara mateix, però, no estic en disposició de fer-ho. Per fi, pel que fa al tercer punt, diré només això. El flamenc *no* és folklore justament perquè no té destinatari. Un altre exemple seria la literatura romànica, medieval: els joglars tenien coneixements tècnics en l'ús de la paraula però no interaccionaven amb el seu públic, i per això mateix tenien un art verbal però no un art verbal folklòric. La confusió ve del fet que la noció de folklore ha esdevingut massa «folklòrica»... És curiós que la noció popular de folklore és precisament pel que no té força il·locutiva –o sigui, precisament pel que no és folklore...

**Jordi Sales:** Vull felicitar el ponent. Em sembla que ens posa en situació de repensar l'essència de la comunicació popular. Ahir ja en parlàvem a propòsit de l'*Ió*. La qüestió és com es fa comunitat... És clar que, qui no en fa, és el recopilador de folklore: aquest el que fa és recollir morts, el que estava desapareixent. Com s'està creant comunitat? Tornem al cas del cocodril. És clar que és mentida, però el qui, en aquell moment, ho fes notar seria el que en castellà se'n diu un «aguafiestas». El creador de festes és el creador de la comunitat (en l'*Ió* és Homer). Per això m'ha agradat que el ponent parlés de «*etnopóiesis*». És com els nanos que s'inventen coses, especialment bromes, que pertanyen només al seu grup: mitjançant la broma, mitjançant la paraula, creen la comunitat. Es tracta d'això: crees, mitjançant la paraula, un *etnos*: la paraula dóna, així, el moment de la producció (*póiesis*) d'un *etnos*. El cas dels cocodrils va per aquí: agermanats mitjançant la paraula, crees un *mythos* que crea una comunitat.

Ara bé, com que les comunitats com aquestes són efímeres, la recopilació és un problema, perquè estàs ja en el fòssil i no en la paraula etnopoètica. El cas és que les empreses recopiladores, a base de fixar la paraula folklòrica, la maten. Per a ser viu, el folklore ha de ser mudable. Fer-ne un patrimoni quan ja no convoca, fer-ne el catàleg, és una feina babilònica tocant a estúpida. Potser es pot exemplificar el ridícul d'aquesta empresa amb aquell acudit sobre els acudits. Diu que un grup d'amics es reunien sovint per explicar-

se acudits. Al cap d'un cert temps ja s'havien explicat tots els que sabien, de manera que ja no feien més que repetir-se. Els tenien tan sabuts, que els havien numerat i tot. Al final només deien «el 27!», i ja reien...

**Maribel Salvatierra:** Potser aquests recol·lectors podríem dir que, encara que fossilitzats, ens donen a conèixer els pobles. «Per les bromes els coneixereu», podríem dir...

**Josep Maria Pujol:** Això se'n diu «arxivística folklòrica», una cosa diferent de l'estudi del folklore. Hem parlat de morts. Però algun d'aquests cadàvers es pot recuperar. Hi ha folklore que dona una tradició, amb moments d'apagament però amb moments de recuperació. Certament, no tot el folklore és tradicional, però hi ha un cert folklore de durada llarga. Convé, en tot cas, no confondre folklore amb tradició: la tradicionalitat és un atribut contingent, hi ha folklore que no fa una tradició. Sense anar més lluny: la cinta del programa del cocodril ja és un cadàver, ben conservat, però cadàver. És el que deia una folklorista finlandesa, Elli Kõngas-Maranda: «El folklore s'ocupa d'artefactes no enregistrats.» Aquesta és l'*aporia* final.



*Dr. Josep M. Pujol.*