

## Lliçó inaugural

*«I si escric llengua, veus?, el dolor em trenca l'ànima.»*

*Per què vivim les llengües amb tanta passió?,*

per Josep M. Nadal i Farreras

### 1. Preàmbul

**F**a temps que m'interessa aclarir per què «vivim» les llengües amb tanta passió. Jo sóc un historiador de la llengua, i més concretament un historiador de la llengua catalana, i sovint em pregunto d'on ha sorgit aquest interès que per a alguns dels meus col·legues no passa de ser una raresa impertinent. Si m'ha interessat estudiar la relació entre les llengües i els sentiments (o les emocions) és perquè crec que és imprescindible per entendre la manera com els parlants ens vinculem a les llengües i, en conseqüència, com les vivim. Però també, i sobretot, perquè aquest contingut emocional sembla formar part de la pròpia essència de les llengües. En tot cas, condiona, segur, les pràctiques lingüístiques. Si vivim en un món de llengües i no en un món d'una sola llengua és perquè les llengües estan carregades d'emotivitat i això les fa enormement resistents a la desaparició. Aquest interès m'ha dut a treballar amb gent diversa: amb psicòlegs de l'educació, evolutius o socials; amb antropòlegs; amb biòlegs; amb geògrafs, i amb lletraferits de tota mena. I això en el nostre món acadèmic, cada cop més presoner de l'especialització, ja se sap, no és gaire ben vist. Què hi farem, cadascú per allà on l'enfila! Jo hi insistiré. Però cal admetre que el treball interdisciplinari és una aventura. De fet, és com anar a pescar al mar dels altres amb la xarxa que fins ara fèiem servir en el nostre mar de sempre; en aquests casos, molt sovint no sabem quin valor tenen els peixos que pesquem. Per això les reflexions que ara presento vénen a ser, només, com l'autobiografia d'un aprenent, on pot haver-hi de tot, i segurament també un piló d'obvietats evidents per a tothom menys per a mi. Però la inauguració del curs acadèmic de l'Institut d'Estudis Catalans, amb totes les seves seccions, m'ha semblat un bon lloc per reclamar un diàleg entre disciplines diferents que ofereixi noves possibilitats a les nostres recerques. Per això agraeixo a l'Institut que m'hagi convidat a fer aquesta conferència i a tots vosaltres que m'hàgiu vingut a escoltar.

### 2. Llengua pública i passió lingüística

La història lingüística de la humanitat va començar ara fa gairebé dos milions d'anys, tot i que, si pensem en un llenguatge com el nostre, en fa només dos-cents mil, o potser menys.

L'escriptura, en canvi, és una revolució tecnològica que amb prou feines té set mil anys. Però ha estat tan determinant que marca, pel que fa a la diversitat lingüística, dos moments radicalment diferents. Abans de l'escriptura, la llengua només podia ser una abstracció perquè els únics sistemes utilitzables eren els de cada parlant, que anomenem *idiolectes*, els quals, tot i que amb la interactuació tendien espontàniament a assemblar-se, mai no arribaven a ser idèntics. En aquest sentit, una llengua només podia ser una abstracció sota de la qual hi havia un conjunt d'idiolectes diferents que tendien a tenir *un cert aire de família*. Aquesta mena de «llengua» abstracta, per tant, no podia ser utilitzada per parlar encara que, això sí, probablement ja permetia que alguns homes se sentissin membres d'una comunitat. A partir del Neolític la invenció de l'escriptura va canviar totalment les coses. Amb l'escriptura es va poder construir, a partir d'una obra d'enginyeria planificada, un idiolecte que era un autèntic *artefacte* que, de mica en mica, va esdevenir, en el sentit cognitiu, una representació prototípica de l'oralitat. Però a més, i això és fonamental, aquest artefacte va començar a poder ser utilitzat de veritat pels parlants, en un primer moment per escriure i, més tard, en determinades ocasions, també per parlar. En aquest sentit, aquesta llengua era un prototip artificial que representava una categoria amb un únic exemplar. Amb l'escriptura, els idiolectes orals, que havien estat el punt de partida de la construcció de l'artefacte, van començar a ser considerats meres desviacions de l'artefacte construït i van tendir a ser rebutjats. Podríem dir que van deixar de ser considerats l'origen de la llengua per passar a ser percebuts com el producte d'una desviació errònia! De fet, hem acabat oblidant que la variació diatòpica és prèvia a l'estabilitat isotòpica (Auroux, 2009, p. 138). Per això Anderson (2002, p. 148), en parlar del procés de construcció de les llengües, ha destacat «el [pretès] caràcter primordial de les llengües, fins i tot en el cas de llengües clarament modernes. Ningú no és capaç de fixar la data de naixement de cap llengua. Cadascuna sembla sortir imperceptiblement d'un passat sense horitzó. En la mesura que *Homo sapiens* equival a *Homo dicens*, és difícil que imaginem per al llenguatge un origen més recent que el de la mateixa espècie. D'aquesta manera les llengües semblen tenir arrels més profundes que qualsevol altre aspecte de les societats contemporànies. I és que, efectivament, no hi ha res que ens lligui tant amb els morts com la llengua».<sup>1</sup>

Fixem-nos que amb aquesta llengua construïda podia planificar-se la reducció de la diversitat. Al començament del temps històric, durant l'època dels imperis, aquesta planificació no es va fer sistemàticament. Potser perquè el domini de la llengua escrita era

---

1. He traduït al català totes les citacions amb l'excepció dels textos estrictament literaris, que els he deixat en la llengua original o en la traducció que he fet servir.

només un afer estamental o potser perquè aquesta actuava només com una *lingua franca* per a uns quants. Tot va començar a canviar a l'Europa de final del segle xv i de començament del xvi i va fer el tomb definitiu a partir de la Revolució Francesa, quan es va produir la identificació entre *estat* i *nació* i entre *territori* i *llengua*. Aleshores unes poques llengües hegemòniques van ser triades per esdevenir les *llengües franques* de cada estat i substituir el llatí universal de sobre i totes les altres llengües, dialectes o variacions de sota. Només quan en alguns d'aquests estats altres llengües ja s'havien escripturat i codificat i així havien adquirit prou força per oposar resistència a la substitució, el conflicte va ser inevitable i algunes vegades, no massa, la diversitat es va mantenir. Tant en el cas de les llengües amb estat com en el de les llengües sense estat, la construcció de la llengua sempre ha implicat convèncer els parlants que la llengua construïda és el punt de partida, un objecte primari per tant, i que els idiolectes naturals són, en canvi, el producte d'una fragmentació indesitjable de la llengua i, per tant, uns objectes secundaris. Aquesta operació ha acabat capgirant la història: la llengua, de ser una construcció feta a partir dels idiolectes naturals, ha passat a ser presentada i percebuda com l'objecte inicial del qual han derivat, dissortadament, els idiomes naturals. I, així, la llengua escrita, convertida de mica en mica en l'única llengua acceptable, ha esdevingut un objecte molt singular amb el qual els parlants mantenen una relació molt especial. Fer-se-la seva és un desig i una necessitat irrenunciables. Per això de vegades l'anomenem *llengua pública*. La imposició d'aquesta idea s'ha basat en unes narracions mítiques en les quals els parlants han acabat «sentint» la llengua d'una manera molt especial. I aquest és el meu punt de partida.

És veritat que «sentim» les llengües d'una manera tan especial? Em sembla que tots nosaltres sabem que sí, però, tot i així, deixeu-me presentar-vos alguns exemples de sentiments lingüístics, trets de llocs molt diversos, que fan evident que aquesta passió existeix arreu.

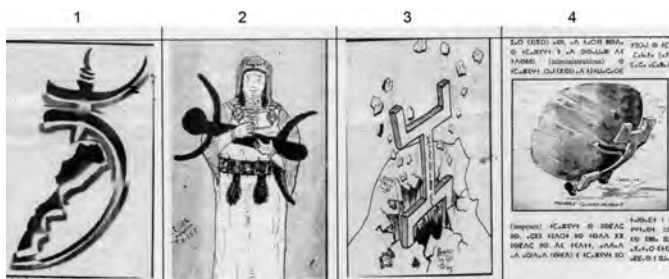
1) Fa temps, vaig llegir un llibre que parlava dels sentiments lingüístics. Era de Régine Robin (2003, p. 26) i es titulava *Le deuil de l'origine. Une langue en trop. La langue en moins*. Hi estudia com van sentir unes llengües oblidades, en aquest cas més d'una, personatges del món jueu centreeuropeu com Sigmund Freud, Franz Kafka, Elias Canetti, Émile Ajar, Georges Perec, etc. Deixeu-me introduir-ne en aquest text dues citacions. Fan referència als sentiments d'aïllament que suscita la llengua oblidada, ja no transmesa, i al sentiment de pèrdua que es transmet de pares a fills. La primera és de Georges Perec i la segona de Rachel Ertel:

Quelque part, je suis étranger par rapport à quelque chose de moi même: quelque part je suis «différent», mais non pas différent des autres, mais différent des «miens»: je ne

parle pas la langue que mes parents parlèrent, je ne partage aucun des souvenirs qu'ils purent avoir, quelque chose qui était à eux, qui faisait qu'ils étaient eux, leur histoire, leur culture, leur espoir, ne m'a pas été transmis.<sup>2</sup>

Aujourd'hui le yiddish n'est plus, à proprement parler, la langue maternelle de personne ou de presque personne. Mais cette parole annéantie, asphyxiée, partie en fumée, n'est pas une simple absence. Elle ne peut pas ne pas avoir été... Aujourd'hui, ce n'est donc pas le yiddish qui se transmet. C'est son absence. Et cette absence est héréditaire. Elle semble se perpétuer de génération en génération. Expulsée du monde, elle cherche son lieu. Réduite au néant, elle s'est muée en un « bloc de réalité », selon l'expression de Nicolas Abraham et Maria Torok... Un bloc de réalité dense, opaque. Les mots secrets, inaudibles, indicibles, illisibles, les mots en quête de sépulture viennent s'enfouir au fond de l'être, en un caveau ténébreux, avec tout leur poids de morts. Ils y creusent une crypte [...].<sup>3</sup>

II) En el periòdic marroquí en llengua amaziga *Tawiza* de l'abril de 2010 vaig trobar aquests dibuixos relacionats amb la llengua amaziga, que se sol simbolitzar amb la lletra **ⵣ**, que es correspon amb la nostra zeta. Ja es veu que la llengua hi és tractada com la representant del territori d'una manera clarament simbòlica a 1; d'una manera antropomòrfica a 2, on és un nen que necessita que l'estimin i el protegeixin; com l'ànima i la força de la lluita nacional a 3, i com a símbol dels atacs a l'ètnia amaziga a 4:



III) Benedict Anderson (2002, p. 24-25), quan va estudiar l'aparició en època moderna del nacionalisme, feia aquesta afirmació:

2. Georges PEREC i Robert BOBER (1980). *Récits d'Ellis Island*. París: Éditions du Sorbier, p. 44. Citat a ROBIN (2003, p. 188).

3. Rachel ERTEL (2001). «Le yiddish: La langue et la crypte». *Les Temps Modernes*, núm. 615-616 (setembre-octubre), p. 239-242. Citat a ROBIN (2003, p. 209-210).

el pensament religiós també respon a obscurs signes d'immortalitat, quasi sempre transformant la fatalitat en continuïtat [...]. I així es capfica pels lligams entre els morts i aquells que encara han de néixer, pel misteri de la regeneració [...]. D'aquesta manera es va imposar una transformació secular de la fatalitat en continuïtat, de la contingència en significació. Ja veurem que poques coses s'hi prestaven (i s'hi presten) tan bé com la idea de nació [...]. Podem dir, amb Régis Debray: que jo hagi nascut francès és, en efecte, una pura casualitat; però, comptat i debatut, França és eterna.

La llengua representa, molt sovint, la nació. Si això és així, no podria ser que en la llengua trobem una resposta a la necessitat de transcendència a què fa referència Anderson en el text anterior? Això és el que sembla voler dir-nos aquest poema nàhuatl-castellà de Jorge Miguel Cocom Pech (Hernández, 2002, p. xi)?:

A t'ane'u naajil a pixán	Tu idioma es la casa de tu alma.
Tumen ti' kuxa'an a laats'ilo'ob.	Ahí viven tus padres y tus abuelos.
Ti'e úuchben xa'anilnaaj,	En esa casa milenaria,
U k'a'sal a ka'ajtalil	hogar de tus recuerdos,
Ku p'aatal a t'an.	Permanece tu palabra.
Le beetike',	Por eso,
Ma'a uok'tik u kúmil a wíinklil	no llores la muerte de tu cuerpo
Mix a yok'tik u kúmil a pixán.	ni llores la muerte de tu alma.
A wíinklil,	Tu cuerpo
Máantadz ku p'aatal ti'u yich a páalal;	permanece en el rostro de tus hijos;
A pixane'	Tu alma
Máandatz ku léembal ti' xux ek' o' ob.	Eternece en el fulgor de las estrellas.

IV) A la festa de cloenda de l'Any de la Paraula Viva, en el centenari de la Secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans, la cantant algueresa Franca Masu ens explicava com, de gran, havia après el català de la seva ciutat:

De vegades les paraules es poden posar malaltes i morir; poden agafar malalties incurables, com l'oblit i la retòrica, i així, amb elles, morir les històries [...] l'amor per aquesta llengua m'ha vençut, perquè d'un veritable amor es tracta i es pot parlar; és un sentiment tan profund que m'ha fet patir molt.<sup>4</sup>

4. Franca Masu, cantant de l'Alguer (Sardenya). Fragment del parlament que va fer a la festa de cloenda de l'Any de la Paraula Viva, en el centenari de la Secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans (9 de maig de 2012).

V) L'escriptor senegalès Useyno Gey Cosaan<sup>5</sup> va escriure en llengua wòlof un poema que reproduceixo en part:

La nostra llengua no para de plorar  
perquè els seus propis fills no en volen saber res,  
la deixen sola amb un llast molt pesat.  
Diuen dels que la parlen que són antiquats,  
tot i que corre més que l'àguila.  
Amb aquesta llengua meva aprecio el sabor;  
com es pot assaborir res amb la llengua d'un altre?

VI) Aquest any, Narcís Comadira (2012) va escriure un poema per al Dia Mundial de la Poesia. Diu així:

Mig en somnis, un àngel  
se m'apareix i em tempta:  
escriu, fes un poema.  
Vull treure-me'l de sobre,  
vull dormir el son dels justos,  
o el son dels pecadors,  
m'és igual. Vull dormir.  
Però ell insisteix.  
Té, diu: quatre paraules:  
*món, país, llengua, amor.*  
I afegeix: gairebé  
ja t'he fet el poema.  
Jo li dic: si escric *món*,  
bé hi hauré d'afegir  
desastres, fam i guerres.  
Si escric *país*, ja entro  
al territori foll  
de l'ésser i dels fantasmes.  
I si escric *llengua*, veus?,

---

5. Citat a FISHMAN (1997, p. 292). La traducció catalana és de Marc Alba i ha estat reproduïda a SKUTNABB-KANGAS, MAFFI i HARMON (2003).

el dolor em trenca l'ànima.  
 No puc escriure més.  
 I em diu: tu escriu *amor*  
 pel món i pel país  
 i per aquesta llengua  
 que es mor i et trenca l'ànima:  
 veuràs que encara pots  
 fer aquest i mil poemes.

VII) Fa poc llegia un llibre de Lisa Mitchell (2009, p. 12) que començava així:

Quines condicions s'han de donar perquè algú vulgui morir, no per una nació, sinó per una llengua? Què s'ha de pensar i què s'ha de sentir per la llengua perquè això sigui possible?

Aquesta és la pregunta que jo em faig quan llegeixo textos com els que acabo de donar. Ella s'ho preguntava perquè durant el segle xx el sud de l'Índia es va fer famós perquè molta gent va sentir d'una manera tan intensa la passió per la seva llengua, el telugu, que va acabar suïcidant-se per defensar-la.

### 3. Els ulls, finestres de l'ànima

Sembla que la llengua ha estat una eina —avui hauríem de precisar-ho bé i dir-ne *eina cultural*— amb la qual els homes van poder evolucionar en una direcció i amb una rapidesa que la natura, tota sola, hauria fet més difícil (Dunbar, 2007; Victorri, 2005, 2006). Aquesta és la clau de tot, com ha emfasitzat Cavalli-Sforza (2007, p. 112): «Si el comparem amb altres organismes vius, l'home va poder evolucionar molt ràpidament, perquè va desenvolupar la cultura molt més que els altres animals. La cultura, en efecte, pot considerar-se com un mecanisme d'adaptació al medi d'una enorme eficàcia. L'adaptació al medi a través de la genètica és molt lenta, especialment per a organismes com l'home, que es reproduïx lentament perquè cal esperar que passin moltes generacions per produir els canvis desitjables». De tots els artefactes culturals, la llengua és el més important. És el que intentaré d'explicar tot seguit, encara que parlaré més de coses com *aprenentatge* i *identitat* que no pas de llengües.

Les llengües han estat importants, certament, però des de quan els homes es comuniquen a través de llengües? Els investigadors creuen que la *comunicació col·laborativa*, que no era vocàlica en els primers moments, és un fenomen que va començar ara fa uns

dos milions d'anys amb el *sapiens arcaic* i es va desenvolupar extraordinàriament més tard, quan van aparèixer les primeres formes de comunicació lingüística i sobretot quan, ara fa uns dos-cents mil anys, el *sapiens modern* va adquirir un llenguatge com el nostre. L'origen de la comunicació es relaciona amb la satisfacció de tres necessitats lligades a la vida comunitària, *requerir, informar i compartir emocions i actituds*, a les quals correspondrien tres graus de complexitat comunicativa: *fer indicacions, fer representacions i parlar* (Tomasello, 2008, p. 239, fig. 5.1). Segons això, les llengües (*parlar*) haurien estat posteriors a activitats comunicatives d'altra mena, segurament gestuals (*senyals i mímica*).

Els primats no humans viuen socialment amb una regulació basada en el parentiu i la dominació. Podríem dir que mantenen una col·laboració instintiva. Això ens duu a pensar que el nostre antecessor comú devia ser igual i que per passar a una col·laboració de la mena que van començar a practicar els primers humans, aquests haurien d'haver desenvolupat habilitats i motivacions cognitivossocials per coordinar-se i coordinar les activitats tendents a un objectiu comú (això és la *intencionalitat compartida*), s'haurien d'haver tornat més tolerants i confiats envers els altres i haurien hagut de desenvolupar algunes pràctiques institucionals de nivell grupal que ja impliquessin normes socials i assignessin als rols institucionals una categoria normativa, és a dir, que permetessin de saber què es pot esperar de l'actuació dels altres (Tomasello, 2010, p. 74-75). La intencionalitat compartida, per tant, és una peça clau en l'inici de l'espècie. Michael Tomasello (2010, p. 80-81) ho ha explicat així: «En les activitats cooperatives compartides els individus que col·laboren, primer de tot, han de estar disposats a parar atenció als estats intencionals respectius. Després d'aquest requisit previ, les característiques fonamentals són les següents: 1) els participants tenen una meta comuna, en el sentit que, reconeixent-ho, junts fan *x*; i 2) els participants coordinen els seus rols respectius, que són interdependents».

Però, per què va aparèixer la intencionalitat compartida? Alguns investigadors creuen que a Àfrica va emergir una línia de simis, els *sapiens arcaics*, encara no la nostra espècie dels *sapiens moderns* però sí una que ja era diferent de la dels ximpanzés, que es va començar a interessar per la vida mental i subjectiva dels altres i també per entendre'ls. Més tard, ara fa uns dos-cents mil anys, un grup d'aquests primers *homo* hauria començat a desenvolupar un cervell més gran (d'uns 1.350 cm<sup>3</sup>, que és el volum que caracteritza els primers *sapiens moderns*) i hauria acabat adquirint el llenguatge —que és una marca del comportament humà modern. Com van emergir els *sapiens arcaics*? Els ximpanzés i els bonobos són animals socials; però els humans eren i som «ultrasocials». Per què? L'explicació l'hem de cercar en la mena de grups en què vivien i s'educaven. Les condicions educatives desenvolupades per aquests primers *homo* implicaven que, per sobreviure, els



individus més joves depenguessin, a més de les seves mares, també d'un conjunt més ampli de *beibisíters*, deixeu-m'ho dir i escriure així, una mica informalment. Les pressions selectives produïdes per aquesta dependència haurien afavorit els individus que eren més propensos a interpretar l'estat mental dels altres, els que tenien un nivell més alt d'intencionalitat i els que sabien endevinar qui estava disposat a ajudar i qui, en canvi, volia perjudicar (Hrdy, 2009). En aquest sentit, els *sapiens arcaics* serien el resultat d'un procés, iniciat ara fa poc menys de dos milions d'anys, en el qual va ser fonamental la criança al·loparental i la capacitat de posar-se en la ment dels altres, és a dir, el pes de l'empatia. Ja es veu que la intencionalitat compartida i la comunicació col·laborativa van de bracet.

Cada dia pren més força la idea que les formes inicials de comunicació eren gestuals: moviments intencionals, indicacions,<sup>6</sup> mímica. En seria una petja la relació que avui encara hi ha entre la comunicació vocàlica i els gestos (Corballis, 2002). Fixem-nos que en la comunicació humana actual, que és bàsicament vocàlica, els gestos encara «ajuden els parlants a expressar els seus pensaments i els oïdors/espectadors a entendre què s'està dient» (Iacoboni, 2009, p. 85). Fins i tot gesticulem quan parlem per telèfon o quan parlem sols! Per això alguns investigadors han proposat que els sons, més que com a sons, s'entenen com a *gestos d'articulació* i que observar els moviments dels llavis d'un parlant evoca en el nostre cervell els sons orals que aquesta persona hauria pronunciat. Per això, per a una comunicació vocàlica exitosa hi ha d'haver una certa coincidència entre sons i gestos. Això s'ha pogut comprovar amb experiments que mostren que quan amb uns auriculars s'escolten síl·labes aïllades —per exemple *ba*— i simultàniament es miren vídeos d'una persona que mou els llavis amb els moviments que s'usen per pronunciar una síl·laba diferent —per exemple *ga*—, l'oïdor no percep ni *ba* ni *ga* sinó una tercera síl·laba: *da*.<sup>7</sup> Probablement l'antecessor comú dels humans i dels no-humans interactuava amb gestos. Si això fos cert, el llenguatge humà hauria evolucionat a partir de gestos fets amb les mans

6. Tomasello ha posat èmfasi en el fet que l'acte més elemental de la comunicació específicament humana és el gest d'*indicar*. He dubtat de si posar *indicar* o *assenyalar*, però a la fi he optat per *indicar* perquè fa referència molt més clara a *índice*, 'el dit del costat del polze', que és el que fem servir per a aquesta acció. *Indicar* o *assenyalar* no vol dir res fora d'un context determinat i compartit. Els humans moltes vegades *indiquem* amb la mirada. El meu nét de nou mesos em veu el centre de l'ull i pot endevinar a què dedico l'atenció. Doncs bé: l'escleròtica dels ulls de les dues-centes altres espècies de primats no humans (el que anomenem *el blanc de l'ull*) és tres vegades més petita que la dels humans i en conseqüència no poden endevinar, només a partir dels ulls, cap a on i què estan mirant els altres (Tomasello, 2010, p. 95).

7. Aquest fenomen es coneix com *l'efecte McGurk* perquè va ser estudiat per Harry McGurk i John MacDonald (1976, p. 746-748).

i la cara més que no pas de l'activitat vocàlica dels nostres antecessors.<sup>8</sup> Insisteixo en la importància gestual de la cara. *Gest*, del llatí *GESTUS*, significava en els seus inicis 'cara', i més específicament, l'emoció que es pot deduir de la cara, com es veu en aquest exemple del *Tirant lo Blanch*: «Plaerdemavida, ab gest e cara afable li dix que era molt contenta».<sup>9</sup>

Abans m'he referit al fet que la comunicació col·laborativa, específicament humana, es proposa tres objectius: a) *fer requeriments*, b) *donar informació* i c) *compartir emocions i actituds*. Abans d'intentar explicar-me per què les llengües tenen una càrrega emotiva tan gran, penso que cal reflexionar sobre aquest tercer objectiu: *la compartició d'emocions i d'actituds*. Deixeu-m'ho fer centrant-me en les tres següents qüestions: l'aprenentatge per imitació, la selecció cultural grupal i la identitat.

#### 4. La roda dentada i l'acumulació cultural: la saviesa de la tribu

Bruner (1997, p. 26) va fer notar que «nosaltres som la primera espècie que té la idea totalment intersubjectiva de l'ensenyament: potser hauríem de ser coneguts com a *Homo docens* més que no pas com a *Homo sapiens*!». Essent com és un dels pares del constructivisme, no ens ha d'estranyar que doni tanta importància als mestres i a la instrucció. Els mestres, si prenem aquest mot en un sentit molt ampli, ens ajuden a avançar ràpidament per allò que Vygotsky (1995) anomenava *la zona de desenvolupament pròxim*. Existeix, certament, l'aprenentatge individual, però els homes aprenem sobretot a partir de l'ensenyament, que és una forma de comunicació col·laborativa en la qual un individu, sovint un adult, informa cooperativament un altre, generalment un infant, sobre com funcionen les coses (Tomasello, 2011, p. 15). Hi insisteixo: l'ensenyament és una forma de comunicació que té com a finalitat la col·laboració. Recentment s'ha parat molta atenció en la singularitat de l'espècie humana en l'aprenentatge de la informació generalista i s'ha especulat que un aprenentatge com aquest només es pot esdevenir en el context d'una *pedagogia natural* definida com una adaptació produïda per facilitar l'establiment d'una base semàntica comuna (generalitzacions) a partir de dades particulars. «La nostra proposta», diuen Csibra i Gergely (2011), «és que l'adaptació per a la pedagogia natural es va fer necessària a causa de l'opacitat del coneixement i de les eines que les invencions tecnològiques exigien en els primers moments evolutius». De vegades penso que Bruner ja es referia a això quan deia que «els infants han de tenir alguna petita quantitat de "teoria"»

---

8. La relació de l'expressió de la cara amb la ment apareix clarament en els derivats *suggerir*, *suggestió*, *congestionar* i *congestió*.

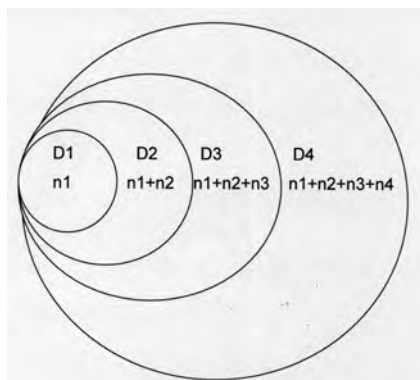
9. Joanot MARTORELL (2004). *Tirant lo Blanch*, ed. a cura d'Albert G. Hauf. València: Tirant lo Blanch, cap. CCXL, 1490.

o de pressupòsits rudimentaris en relació amb el fet que, al seu voltant, hi ha “ments” o experiències subjectives o estats intencionals» (Bruner, 1997, p. 30). I sospito, sense estar-ne ben segur, que també es pot relacionar amb la idea defensada per Clark i Chalmers a *The extended mind* (1998)<sup>10</sup> segons la qual la ment no té una existència exclusivament intracranial, exclusivament cerebral, sinó que s'estén més enllà, en el món, on hi ha un munt d'objectes i artefactes per ajudar-nos a aprendre. La conseqüència fonamental d'això és que els nens, si s'adonen que els altres tenen relacions intencionals amb el món similars a les seves, es poden plantejar aprofitar-les. I això posa damunt de la taula un fet fonamental: l'aparició de l'herència cultural i, en conseqüència, del coneixement col·lectiu. En aquesta línia, podem partir de la definició de *cultura* que han proposat Boyd i Richerson: «la transmissió d'una generació a la següent, a través de l'ensenyament i de la imitació, del coneixement, dels valors, i d'altres factors que influeixen la conducta». Hi vull insistir: en el cas dels humans, posem l'èmfasi tant en la imitació com en l'ensenyament. L'aprenentatge imitatiu fa possible que es produeixi una acumulació cultural perquè facilita que els imitadors puguin adquirir la conducta dels seus pares després que aquests l'hagin millorada i, en conseqüència, puguin començar el seu camí més a prop d'un model molt millor que no pas si haguessin estat aprenents individuals i, per tant, puguin invertir els esforços en noves millores (Boyd i Richerson, 2005, p. 114-115). Fixem-nos que la idea d'*evolució cultural acumulada* representa un gran avantatge per als humans. S'hi han referit Jordi Agustí, Enric Bufill i Marina Mosquera en un llibre molt recent: *El preció de la intel·ligència* (2012, p. 127-128). Per a ells, la cultura és «un cos de coneixements que es transmeten d'individu a individu en el si de la comunitat, i que fa innecessari que cadascun dels seus membres hagi d'aprendre pas a pas tot allò que ja és sabut pels altres. Aquesta característica és extremadament important, en primer lloc, perquè es guanya un temps que els avantpassats ja havien invertit en el coneixement i, en segon lloc, perquè s'obté una certa homogeneïtat informativa: com que és absolutament impossible, donades les particularitats de cada ésser viu, que tots els individus de la comunitat tinguin la capacitat i la preparació per arribar als mateixos resultats i, així, puguin obtenir els coneixements requerits en tots els camps del saber, és altament adaptatiu que sigui possible transmetre a cadascun d'ells una certa dosi d'aquests coneixements adquirits pels altres». La imitació, així, converteix la cultura en un conjunt de sabers que es dipositen i es preserven per fer possible que siguin utilitzats de maneres diverses pels membres del grup. Les cultures, en aquest sentit, emmagatzemen idees i invencions, i les decisions de la gent, molt sovint inconscients, sobre quines idees s'han d'adoptar i quines s'han de rebutjar

---

10. He fet servir la traducció al castellà (Clark i Chalmers, 2011).

conformen el contingut d'una cultura (Boyd i Richerson, 2006, p. 4). Com es pot veure, la cultura acumulada s'ha de relacionar amb la noció de *ment estesa i distribuïda*. Hi insistirem més endavant.



Aquestes explicacions lliguen molt bé amb la hipòtesi que, amb l'aprenentatge imitatiu i amb l'ensenyament dels humans, es produeix una evolució cultural col·lectiva facilitada pel que metafòricament es coneix com *l'efecte roda dentada*. El coneixement acumula les modificacions adaptatives introduïdes per diferents individus al llarg del temps i aquestes modificacions, un cop introduïdes, ja no fan marxa enrere. Els diccionaris d'una llengua permeten exemplificar molt bé aquest efecte de roda dentada. Deixant de banda el primer diccionari, que es construeix amb poques paraules seleccionades de maneres diverses, cap altre diccionari no s'ha construït a partir de zero. El diccionari anterior o els diccionaris anteriors, i fins i tot diccionaris d'altres llengües, serveixen de punts de partida i l'autor fixa, aleshores, la llista de les noves paraules que s'han d'incorporar en el nou diccionari, en el qual es poden mantenir aquelles paraules dels diccionaris anteriors que ja es consideren de poc ús, sigui perquè són arcaïques o marginals (argòtiques, dialectals, vulgars, etc.), que, així, queden a disposició de tota la comunitat perquè alguns membres puguin, en alguns casos, fer-ne ús. Un diccionari, d'aquesta manera, «acumula» tota la història d'una llengua, que és la història global de tota la comunitat, i sempre és molt més ampli que qualsevol dels diccionaris que els parlants poden arribar a interioritzar. Per això Auroux (2009, p. 141) diu que els instruments lingüístics, bàsicament les gramàtiques i els diccionaris, «prolonguen les competències de cada parlant». S'allunya, per tant, de la concepció de la gramàtica com «la representació d'una cosa situada dins el cap de cada parlant». D'acord amb això, la llengua no és posseïda del tot per cap parlant i, de fet, només existeix en la ment dels parlants d'una manera molt parcial i molt diferent en cada

cas; fora de la ment dels parlants, la llengua total existeix com una potencialitat a la qual diccionaris i gramàtiques faciliten accedir de la manera que convingui en cada cas. En aquest sentit, la cultura acumulada pot esdevenir excessiva per a la capacitat dels parlants, que, en conseqüència, de vegades poden necessitar ajudes externes.<sup>11</sup> Un diccionari és un artefacte amb què es defineix una llengua total que ningú no pot dominar completament i, per tant, sovint s'ofereix per convertir-se en una extensió de la ment dels individus.

Les següents referències de Bruner (1997, p. 33) em semblen especialment interessants en relació amb aquesta idea, capital al meu entendre, de l'existència d'una *evolució cultural acumulativa*: «Per a la “trobada de les ments”, però, fa falta alguna altra cosa, a més de la intersubjectivitat, la representació simbòlica, les condicions d'adequació i tota la resta. Necessitem també una interpretació conjunta de la comunitat mitjançant un coneixement de fons comú». La idea que l'aprenentatge és acumulatiu atorga a l'evolució cultural una dimensió col·lectiva i històrica coparticipada per tota la comunitat —utilitzant la paraula *tota* en el sentit més fort possible—, i és la peça clau del capital identitari de tots els membres del grup durant tota la seva història. Aquest és, a parer meu, un fet fonamental per entendre l'emoció que provoca la llengua, com ja va assenyalar Bruner en afirmar que aquest «fons comú» sempre origina «sentit de compromís i de lleialtat envers la comunitat cultural».

Fins ara hem relacionat aprenentatge imitatiu i comunicació i hem destacat aquestes tres qüestions:

1. L'aprenentatge per imitació és una conseqüència de la pedagogia natural, específicament humana, que ens obliga a aprendre i a ensenyar.
2. La imitació possibilita l'evolució cultural acumulativa.
3. La cultura acumulada conté tota la història del grup (que és més àmplia que la història de cadascun dels seus membres).

Per relacionar aquestes qüestions amb els sentiments lingüístics cal que ens aturem en la dimensió social de la imitació i la identitat. Segons Tomasello, «una manera d'expressar la solidaritat amb els altres membres d'un grup consisteix a actuar com ells, vestir-se com ells, parlar com ells, tenir actituds com les seves i, en general, ser com ells». Per això Dunbar (1997) ja va destacar, com després ha recollit Tomasello (2008, p. 209-210), que «cultivar l'afiliació i la semblança es basa a compartir emocions i actituds sobre el món a través de diverses formes de xafardeig, narracions i actes de parla expressius». La relació de les emocions compartides amb el llenguatge també compartit va prenent rellevància.

Aquesta dimensió imitativa que condueix a conformar un tot grupal solidari ha tingut dues conseqüències importants. La primera, que la gent tendeix a ajuntar-se amb

---

11. Aquesta seria la idea de Clark i Chalmers (2011) quan han parlat de la ment estesa.

els que són com ells i, per tant, amb els que comparteixen una experiència i una avaluació dels fets del passat i, sobretot, una manera d'explicar-los (Bruner, 2004). La segona, que acaba establint normes. Els primats humans i no humans tenen una certa experiència sobre com es comporten els altres (un cert coneixement estadístic). Però els humans, a més, tenen expectatives sobre com s'han de comportar i sobre com es comportaran. Aquestes expectatives són compartides i, per tant, formen una part fonamental de la identitat i el seu compliment o incompliment està sotmès a una avaluació permanent que té conseqüències amb un alt sentit emocional. En el cas d'un incompliment poden originar un càstig, vergonya i, fins i tot, l'exclusió. En aquest sentit, les normes serveixen per construir i reforçar la identitat social del grup (Boyd i Richerson, 2001; Boyd, Richerson i Henrich, 2001; Boyd i Richerson, 2003; Tomasello, 2011, p. 15). Seguint les normes, la gent pot actuar amb un cert automatisme i aquest fet fa que economitzin la presa de decisions i que, per tant, siguin enormement beneficioses per a la comunitat. Probablement és així perquè són el producte d'una idea compartida sobre quina és la conducta convenient, d'una acceptació individual d'aquesta conducta i de l'acceptació que la conducta no apropiada ha de ser castigada. Aquest conjunt de normes passa d'una generació a la següent. Per això Richerson i Boyd (1998) argumenten que «la selecció grupal, actuant sobre la història de l'evolució humana de llarga durada, va crear un context social en el qual la selecció natural va afavorir els gens que duïen a una psicologia recíproca». Boyd i Richerson (2005, p. 66) han destacat, d'una banda, que una de les característiques més sorprenents de l'espècie humana és que està dividida en grups ètnics com a conseqüència del fet que la gent s'identifica a si mateixa i és identificada pels altres com a membre d'un grup basat en la compartició d'una sèrie de característiques culturals transmeses i, de l'altra, que aquesta similitud s'explica perquè la gent està molt influïda per dues menes de persones: en primer lloc, pels que se'ls assemblen i, en segon lloc, pels que tenen èxit. Aquestes dues influències produeixen el que aquests autors anomenen una *transmissió conformista*, amb la qual s'explica: *a*) que els individus que viuen dins el mateix grup tendeixin a actuar d'una manera similar, a tenir valors similars i a creure les mateixes coses sobre el món, mentre que els individus que viuen en un altre grup tendeixen a tenir creences, valors i una comprensió del món diferents; *b*) que aquestes creences i valors es transmetin dins el grup social a través de l'aprenentatge social, i *c*) que aquestes diferències creïn fronteres entre els grups, de vegades amb una estabilitat notable (Henrich i Boyd, 1998, p. 215-216).

Les normes, per tant, són la base de la identitat.

Per tot el que acabem de dir, hauríem d'afegir un punt 4 als punts 1-3 a què abans hem fet referència:

4. La transmissió conformista és fonamental per a la creació de grups i per a l'establiment de fronteres entre grups perquè acaba generant una convergència interna molt intensa, que condueix a un grup molt homogeni, complementada per una gran divergència en relació amb els altres grups.

Fa pocs anys, Giacomo Rizzolatti i els seus col·laboradors de la Universitat de Parma van descobrir l'existència d'una explicació neurofisiològica de la imitació. Concretament van veure que en el camí cap a la ment de l'altre ens ajuda molt que el cervell humà disposi d'unes *neurones mirall* encarregades de regular la intersubjectivitat, perquè ens permeten entendre les intencions i les emocions dels altres i, d'aquesta manera, faciliten el comportament social. Sembla que «aquestes neurones es formen en el cervell infantil a través de la interacció entre el jo i l'altre: neixen quan l'altre imita el jo en una etapa primerenca de la vida» (Iacoboni, 2009, p. 135).

Sovint s'ha afirmat que les relacions empàtiques, que, al cap i a la fi, són la base de l'aproximació a la ment de l'altre, es fonamenten en la creença d'una similitud, real o suposada: «jo puc saber què pensa o sent l'altre perquè ell és com jo». La similitud es basa en una identitat parcial que justifica que puguem projectar-nos en la ment de l'altre. La similitud, tant si és suposada com real, continua essent un element fonamental en el camí cap a una de les forces cohesionadores més potents: la identitat social (Breithaupt, 2011, p. 36-42). Si no som idèntics, difícilment podem posar-nos en la ment dels altres. D'una manera divertida ens ho explica aquesta petita historieta (Leys, 2008):

Zhuang Zi et le logicien Hui Zi se promenaient sur le pont de la rivière Hao. Zhuang Zi observa: «Voyez les petits poissons qui frétilent, agiles et libres; comme ils sont heureux!».

Hui Zi objecta: «Vous n'êtes pas un poisson; d'où tenez-vous que les poissons sont heureux? —Vous n'êtes pas moi, comment pouvez-vous savoir ce que je sais du bonheur des poissons?»

—Je vous accorde que je ne suis pas vous et, dès lors, ne puis savoir ce que vous savez. Mais comme vous n'êtes pas un poisson, vous ne pouvez savoir si les poissons sont heureux.

—Reprenons les choses par le commencement, rétorqua Zhuang Zi. Quand vous m'avez demandé «d'où tenez-vous que les poissons sont heureux?», la forme même de votre question impliquait que vous saviez que je le sais. Mais maintenant, si vous voulez savoir d'où je le sais —eh bien, je le sais du haut du pont».

## 5. La llengua, la millor eina cultural

Per què es va originar el llenguatge i com? Deixeu-me començar amb unes reflexions de Jerome Bruner (1997, p. 25-28):

Que les «afirmacions sobre el cervell» no us impedeixin veure el fet que adquirir i usar el llenguatge és una fita cultural absolutament enlluernadora, la més emocionant, pel fet que, al nostre planeta, cada dia s'assoleix milions de vegades. És un procés tan interessant i divers en les seves manifestacions que constitueix un dels misteris més profunds de la condició humana.

Què és el que fa falta perquè es produeixi aquest miracle?...

1) Vull començar amb el que ha estat anomenat *intersubjectivitat*. Els humans, aparentment a diferència d'altres espècies, donem per segura la presència d'estats subjectius en els altres.

[...]

Ara em vull preguntar per què la cara humana, i particularment els ulls humans, apareixen des de fa tant de temps en la iconografia de la nostra espècie... És així... perquè els ulls i la cara ens proveeixen (potser un altre cop il·lusòriament) d'una finestra a l'ànima humana? És aquesta la nostra font de pistes sobre el que succeeix en la ment dels altres?

[...]

Potser m'equivoco barrejant els ulls i la cara en l'expressió «finestres de l'ànima». Els ulls són alguna cosa més que una finestra. Simbolitzen també alguna cosa sobre la comunió de l'ànima amb el món. La qual cosa ens porta al tòpic de l'*atenció conjunta*.

Ara fa gairebé dos milions d'anys, van aparèixer uns *Homo sapiens arcaics* que encara no coneixien el llenguatge però que ja es comunicaven per cooperar. Amb el temps, aquests *sapiens* van representar un èxit evolutiu considerable: són els primers homínids que van sortir d'Àfrica per poblar una bona part del món antic, van desenvolupar considerablement les capacitats cognitives (podien comunicar-se gestualment), caçaven mamífers grans, construïen habitatges i, a més, havien après a domesticar el foc. Sembla que en aquest context, en una època ja força tardana, van començar a incorporar elements vocàlics a la comunicació gestual.

Què devia passar perquè amb el temps aquests homes comencessin a parlar? Situem-nos ara fa uns quatre-cents mil anys. Imaginem-nos una tribu o una banda d'aquests *sapiens arcaics* al voltant d'un foc. És de nit i el temps per estar junts s'ha allargat amb la llum i la calor de les flames. Es miren a la cara i, sobretot, als ulls, que són *finestres de*



*l'ànima* que els permeten «legir la ment dels altres» (la *intencionalitat*) i també mantenir una certa comunió amb el món (*l'atenció conjunta*). Això només és possible si hi ha uns individus que interactuen i que s'imaginin idèntics. El foc ha estat una peça clau en la història dels homes. Ho ha explicat d'una manera extraordinària Richard Wrangham (2009) i Everett (2012, p. 46-62) també hi ha fet referència per explicar l'origen del llenguatge.

En aquest context, segons Bernard Victorri (2006, p. 97), el *sapiens arcaic* «hauria parlat una mena de “llenguatge Tarzan”, molt tosc, que el lingüista Derek Bickerton ha proposat d'anomenar *protollenguatge* [...]. Les frases del protollenguatge contindrien alguns mots juxtaposats, sense un ordre definit, del tipus *Mona menjar plàtans* o *Home matar antílop*. Resumint-ho molt, en el protollenguatge hi hauria vocabulari però no pas gramàtica».

Més tard, ara deu fer entre dos-cents mil i cent mil anys, coincidint amb l'aparició de l'*Homo sapiens modern*, el protollenguatge hauria incorporat la sintaxi, que ha conferit a les llengües humanes una complexitat i una potencialitat completament noves: recursivitat, temporalitat i modalitat. Tomasello (2010, p. 245) l'anomena *fancy syntax*. Segons Victorri (2006, p. 111), aquesta complexitat que el llenguatge adquiria amb la sintaxi permetia narrar històries, una operació cognitivament extraordinària: «Explicar una història tot sovint implica sortir de la situació present i introduir-se en un altre marc espaciotemporal, per fer-hi sortir personatges, reals o imaginaris, fer-los viure, actuar, pensar, parlar, en una mena d'“escenari verbal” que es presenta a un auditori tot desenvolupant, més o menys de pressa segons les necessitats, el fil d'una temporalitat totalment controlada que es posa al servei de la dinàmica dels esdeveniments que van succeint-se en aquest escenari. Un escenari que pot, ell també, desplaçar-se, si cal fins a la fi del món, per poder introduir un altre actor o una altra intriga. En resum, ja es pot comprendre que la funció narrativa necessita, de totes totes, poder disposar de la complexitat de les nostres llengües, que se'ns presenten estranyament adaptades a aquesta funció». Però, en la nostra reflexió i en la de Victorri, el que és fonamental és que formar part d'una comunitat implica adherir-se, sovint sense reserves, a unes històries que expliquen l'origen del grup social i defineixen, al mateix temps, el comportament que aquesta pertinença implica, és a dir, introdueixen la normativitat (Victorri, 2006, p. 114). Les narracions, doncs, són la base de la regulació social. Abans ja hi he insistit. Fixem-nos-hi bé: en el cas d'aquests *sapiens moderns*, la regulació social, allò que assegura l'èxit del grup, deixa de ser determinada exclusivament per l'instint i passa a ser-ho, també, per la cultura. I les llengües són, en aquest marc, una peça clau. És el que han defensat Castro Nogueira i Toro Ibáñez (2002, p. 285): «l'avantatge adaptatiu que proporciona la possibilitat de transmetre informació

sobre la conducta apresada, aprovant-la o desaprovant-la, va poder exercir una pressió selectiva a favor del desenvolupament d'un sistema de comunicació entre pares i fills més eficaç. Seguint aquesta línia, una major eficàcia en la comunicació potser va fer més rendible la inversió que suposaven els costos de l'aprenentatge individual i potser va afavorir el desenvolupament intel·lectual i la capacitat d'innovació. Aquest fet va generar una major experiència individual —un volum més gran d'informació sobre el valor adaptatiu de la conducta— i va fer més avantatjosa la capacitat de transmetre la informació apresada». Des d'aquesta perspectiva, «la capacitat lingüística va evolucionar sota l'acció de la selecció natural com un instrument que va incrementar l'eficàcia del sistema de transmissió cultural que posseïen els primers homínids» (Castro Nogueira i Toro Ibáñez, 2002, p. 275).

Tanmateix, si el llenguatge és una part de la cultura, de fet una gran eina cultural, ha de tenir un origen extern al cervell. Amb aquesta perspectiva, doncs, ens situem ben lluny dels corrents que consideren que el llenguatge té una base innata. Més que condicionar el cervell, el llenguatge s'hi adapta d'una manera exaptativa. Ho han explicat molt bé Christiansen i Chater (2008, p. 497); aquí no podem entretenir-nos en aquesta qüestió. Però abans de continuar amb la reflexió central, sí que vull destacar que, partint d'aquesta posició, «ja no es tracta d'esbrinar per què es va originar *el Llenguatge* (amb una L majúscula) ni quin és l'estatus de la *gramàtica universal*, sinó d'explicar l'origen de sis mil llengües diferents, amb sis mil conjunts diferents de convencions comunicatives [...]» (Tomasello, 2010, p. 243). Hi ha, certament, universals lingüístics, això no es pot negar, però aquest fet no és inevitablement la conseqüència d'una gramàtica universal innata, sinó que pot ser-ho del fet que sempre ens estem referint a una única espècie que fa servir les mateixes eines cognitives per fer les mateixes coses. El que hi ha, sense cap mena de dubte, és un piló de llengües diferents que originen, cadascuna d'elles, estats emocionals en els seus parlants. I això s'ha d'explicar.

El paper normatiu i cohesionador que les llengües van exercir quan van complementar l'instint per regular la vida social explica, en part, la passió lingüística. És un començament. Però hi ha altres qüestions que caldria estudiar amb atenció.

*La primera*, la *fatalitat* de les llengües. Cognitivament sembla que hi ha alguna cosa que privilegia la llengua pública enfront dels dialectes/idiomes i enfront d'entitats més àmplies que la llengua (López, 2010, p. 40). Aquesta afirmació es basa en el fet que, d'una part, la funció principal de les *categories*, que sovint es coneixen amb el nom de *prototips*, és la de donar la màxima informació amb el menor esforç cognitiu possible i, de l'altra, que el món que percebem se'ns presenta com una informació estructurada i no pas arbitrària (Rosch *et al.*, 1976; Rosch, 1978). «Aquests dos principis bàsics de la categorització —la tendència a l'economia cognitiva combinada amb l'existència d'estruc-

tura en el món percebut— tenen implicacions per al nivell d'abstracció de les categories que s'originen en una cultura i per a l'estructura interna d'aquestes categories» (Rosch, 1978, p. 4). Per això Rosch ha proposat tres nivells d'objectes: el *nivell bàsic*, que seria aquell en el qual s'estableixen els compartiments bàsics de la categorització; el *nivell superordinat*, que seria el que inclouria més objectes i per tant també seria el més abstracte i alhora el menys informatiu, i el *nivell subordinat*, que seria el més concret i el més informatiu però també el menys inclusiu. Borges va insistir molt en aquesta qüestió a «Funes el memorioso»<sup>12</sup> (1944, edició consultada de 2003), a «Del rigor de la ciència» (1954) i a moltes altres obres. Fixem-nos en tres fets. El primer: totes les categories duen associada una paraula. El segon: podem tractar conjuntament els nivells bàsic i subordinat però el nivell superordinat funciona d'una manera peculiar. Fixem-nos que podem dir d'algú, quan és el cas, que parla *apitxat* o que parla *català*, però no que parla *romànic* (López, 2010, p. 40). Això és el mateix que passa amb el dibuix d'un *animal*, que és una categoria de nivell superordinat. Aquest dibuix és impossible i només pot concretar-se en el dibuix d'un gos, d'una gallina, d'un hipopòtam, d'un falcó, etc. I si preguntem a algú què hi ha en el dibuix, sempre tendirà a dir-nos el nom de la categoria de nivell bàsic, *gos*, *gallina*, *hipopòtam*, *falcó*, etc., però gairebé mai no dirà que hi ha un *animal*. I davant del dibuix d'un pastor alemany o d'un gos d'atura, tots nosaltres podríem i segurament tendiríem a dir en veu alta que és, simplement, «un gos». El nivell bàsic sembla clarament privilegiat. El tercer: parlar de categories o prototips, és una mera ficció, perquè el que hi ha en la realitat són objectes que són representats per una categoria que no es pot utilitzar materialment. Això és veritat gairebé sempre, però no quan tractem de categories totalment artificials. Aquest és un fet important perquè em penso que seria el cas de les llengües escrites i gramaticalitzades (amb una gramàtica i un diccionari que defineix què és llengua i, a més, i això és important, què no ho és). Com que aquestes categories són construïdes artificialment, tendeixen a convertir-se en un prototip singular i excloent, perquè contenen un únic exemplar, en el nostre cas «la» llengua construïda o la llengua estandarditzada. Per això els dialectes tendeixen a ser rebutjats i per això apropiari-se de la llengua o no fer-ho té tanta càrrega emocional. Una observació: és possible que aquest caràcter artificial del prototip *llengua*, que jo he associat a la llengua escrita dotada d'instruments de reflexió metalingüística, s'hagi pogut donar, en altres cultures, sota formes d'oralitat molt

12. Borges (2003, p. 132) descriu Funes d'aquesta manera: «incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico *perro* abarcaba tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres catorce (visto de perfil) tuviese el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)».

formalitzades. Però això no canviaria les coses: la Llengua, amb majúscules, continuaria essent un objecte cobejat, fins i tot en aquells casos en què les gramàtiques i els diccionaris normatius admeten més variació.

*La segona.* Ja hem indicat que «parlar la mateixa llengua» que els altres és una manera de ser del grup. Recordo que quan era un nen la paraula *foraster* equivalia a ‘persona que no parla català’. És clar que en aquells temps podia suposar-se, només suposar-se, que qui havia nascut a Catalunya parlava català. I el fet tenia conseqüències emocionals per als uns i per als altres. Aquest signe de pertinença que hem atribuït a les llengües té un contingut emocional molt alt: tots volem parlar la llengua del grup perquè no parlar-la, com deia Perec, em fa «“diferent”, però no diferent dels altres, sinó diferent dels “meus”: no parlo la llengua que parlaven els meus pares, no comparteixo cap dels records que podien tenir, ni cap cosa seva, que feia que fossin ells: la seva història, la seva cultura, la seva esperança... Em fa estranger amb relació a alguna cosa molt meua».

*La tercera.* Parlar bé o malament la llengua (per això abans he fet referència a la llengua com un prototip molt especial), és a dir, saber seguir, o no saber-ho fer, les normes explícites de la llengua (ensenyada a l’escola) també té un contingut emocional alt. Entre altres coses perquè s’hi accedeix a partir d’un procés molt costós els resultats del qual sempre són públics i avaluats i, en conseqüència, condicionen la imatge que cadascú projecta de si mateix. Per tant, el domini de la llengua pública forma part de la regulació social. Per això avui s’ha convertit en una obsessió parlar algunes llengües (especialment l’anglès americà) sense que es noti l’accent de la llengua nativa i, fins i tot, s’intenta que es noti un accent genuí (americà, generalment). És el que ha dut molts coreans a operar-se del vel del paladar amb l’esperança, mai no aconseguint, de poder pronunciar /l/ i /r/ com els americans de veritat.

Contràriament al que se sol creure, el bon domini de la llengua pública depèn de l’esforç i no pas d’alguna causa natural, com, per exemple, ser noble, o ric, o haver nascut aquí o allà. Per això, encara que sembli una afirmació reaccionària, l’accés a la bona llengua s’ha de considerar com un element democratitzador extraordinari (Trudeau, 1992). No ens ha d’estranyar, per tant, que la llengua pública, un cop adquirida, es converteixi en un bé tan valuós.

*La quarta.* L’evolució cultural origina un capital col·lectiu (em permeteu anomenar-lo *el coneixement de la tribu?*) que no té ni límits temporals ni límits geogràfics o socials (per això és acumulativa). De fet podríem imaginar-nos l’acumulació com un procés emergent. Guy Deutscher n’ha parlat a *Through the language glass*. Aquest és el títol d’un dels seus últims llibres (2010). Hi ha moltes preguntes per respondre; no ho faré aquí però la seva formulació ja insinua un camí. Podem considerar la llengua com un instrument cultural

que, a través de la categorització i de la nominació, abraça i preserva tota la història de tots els membres del grup? És la llengua un artefacte que facilita la transmissió de la cultura tribal? La llengua, que ningú no pot adquirir completament, posa a disposició dels parlants, d'una manera distribuïda, uns coneixements als quals, altrament, costaria molt d'arribar? Algunes respostes s'insinuen altra vegada en el següent text de Bruner (1997, p. 33): «la intersubjectivitat humana i el que n'extraïem —la representació simbòlica— ens permet utilitzar els altres com a guies en l'adaptació al món i, sens dubte, operar conjuntament amb els altres en la construcció d'un món al qual som capaços d'adaptar-nos. També vull argumentar que aquesta intersubjectivitat és una condició per al llenguatge i el seu ús, que és justament en el cor de la “representació” de la relació sense la qual no tindríem llenguatge simbòlic. Sense aquestes coses l'adaptació cultural seria impossible». Popper (1986, p. 136-137) respon altres preguntes d'una manera molt més explícita: «les coses abstractes, com els problemes, les teories i els arguments, inclosos els erroris, pertanyen al *Món 3*. [...] jo conjecturo que el *Món 3* no comença fins que es produeix l'evolució del llenguatge específicament humà. Consideraré que el món formulat lingüísticament és el més característic del *Món 3*. És el món dels problemes, les teories i els arguments». Allò que ens diferencia més fortament dels altres animals és la possibilitat de complementar la natura amb la cultura: la ment estesa. I no podem negar que les llengües en són l'element més significatiu. Per això tant Bruner com Popper afirmen que no seríem humans sense les llengües. I és a les llengües on va a parar el resultat de la pedagogia natural que ens permet de fer generalitzacions a partir de dades particulars i fer una teoria sobre el món reflectida en les paraules. Cada llengua és una xarxa conceptual que permet d'accedir a molts coneixements sense massa esforç. *Infant* ve del llatí *INFANS*, que vol dir 'incapaç d'enraonar'. Per això la necessitat que els adults senten d'educar un infant es concentra en la transmissió de la llengua, que és una manera de fer-lo «enraonat», és a dir, savi.

## 6. El dolor que ens trenca l'ànima

Estic convençut, o en tot cas així ho sento, que la llengua, com que és una cosa que tots hem contribuït a construir, i és transmissible i conté tots els coneixements del grup, és sentida com el refugi que ens permetrà perpetuar-nos. Per això necessitem assegurar-ne la transmissió. Rachel Ertel, encara que d'una manera negativa, ho sentia així en el text que he presentat a l'inici: «Avui, no és pas el *jiddisch* allò que es transmet. És la seva absència. I aquesta absència és hereditària i sembla perpetuar-se de generació en generació». I també sembla que és el que vol dir-nos, ara d'una manera positiva, aquell poema nàhuatl-castellà: en la llengua «viuen els nostres pares i els nostres avis» i si la teva paraula viu «no ploris la mort del teu cos» perquè «continuarà vivint en el rostre dels teus

fills». Per a molts, el *dolor que ens trenca l'ànima* és fill de la por que el rostre dels nostres fills pugui deixar de ser-nos un refugi.

## 7. Bibliografia

- AGUSTÍ, Jordi; BUFILL, Enric; MOSQUERA, Marina (2012). *El precio de la inteligencia: La evolución de la mente y sus consecuencias*. Barcelona: Crítica.
- ANDERSON, Benedict (2002). *L'imaginaire national: Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. París: La Découverte. [1a ed.: 1996]
- AUROUX, Sylvain (2009). «Instrumentos lingüísticos y políticas lingüísticas: la construcción del francés». *Revista Argentina de Historiografía Lingüística*, vol. 1, núm. 2, p. 137-149.
- BORGES, Jorge Luis (1954). «Del rigor de la ciencia». A: *Historia universal de la infamia*. Buenos Aires: Emecé.
- (2003). «Funes el memorioso». A: *Ficciones*. Barcelona: Planeta, p. 123-133. [Ed. original: 1944]
- BOYD, Robert; RICHERSON, Peter J. (2001). «Norms and bounded rationality». A: GIGERENZER, Gerd; SELTEN, Reinhard (ed.). *Bounded rationality: The adaptive toolbox*. Cambridge, Mass.: MIT, p. 281-296. [Reproduït a Boyd i Richerson, 2005, p. 83-97]
- (2003). «Shared norms can lead to the evolution of ethnic markers». *Current Anthropology*, vol. 44, p. 122-130. [Reproduït a Boyd i Richerson, 2005, p. 118-131]
- (2005). *The origin and evolution of cultures*. Nova York: Oxford University Press.
- (2006). «Culture, adaptation, and innateness». A: CARRUTHERS, Peter; STICH, Stephen; LAURENCE, Stephen (ed.). *The innate mind*. Vol. 2: *Culture and cognition*. Nova York: Oxford University Press.
- BOYD, Robert; RICHERSON, Peter J.; HENRICH, Joseph (2001). «Why people punish defectors: Weak conformist transmission can stabilize costly enforcement of norms in cooperative dilemmas». *Journal of Theoretical Biology*, vol. 208, p. 79-89. [Reproduït a Boyd i Richerson, 2005, p. 189-203]
- BREITHAAPT, Fritz (2011). *Culturas de la empatía*. Madrid: Katz.
- BRUNER, Jerome S. (1997). «Els fonaments de les primeres atencions». A: *Doctor honoris causa: Jerome S. Bruner: Parlaments de la cerimònia d'investidura llegits el dia 26 de juny de 1997 a l'Auditori del Centre Cultural La Mercè: Girona: juny de 1997*. Girona: Universitat de Girona, p. 23-36.
- (2004). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa.
- CASTRO NOGUEIRA, Laureano; TORO IBÁÑEZ, Miguel Ángel (2002). «La evolución del lenguaje». *Diálogo Filosófico*, núm. 53, p. 275-290.
- CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca (2007). *La evolución de la cultura*. Barcelona: Anagrama.

- CHRISTIANSEN, Morten H.; CHATER, Nick (2008). «Language as shaped by the brain». *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 31, p. 489-509.
- CLARK, Andy (1997). *Being there: Putting brain, body, and world together again*. Cambridge, Mass.: MIT.
- CLARK, Andy; CHALMERS, David (2011). *La mente extendida*. Traducció i introducció d'Ángel García Rodríguez i Francisco Calvo Garzón. Oviedo: KRK. (Cuadernos de Pensamiento) [Original publicat a *Analysis*, vol. 58 (1998), p. 10-23, amb el títol *The extended mind*]
- COMADIRA, Narcís (2012). «Quatre paraules». A: *Dia Mundial de la Poesia: 21 de març del 2012*. Barcelona: Institució de les Lletres Catalanes: Unescoat.
- CORBALLIS, Michael C. (2002). *From hand to mouth*. Princeton: Princeton University Press.
- CSIBRA, Gergely; GERGELY, György (2009). «Natural pedagogy». *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 13, núm. 4, p. 148-153.
- (2011). «Natural pedagogy as evolutionary adaptation». *Philosophical Transactions of the Royal Society*, vol. 366, núm. 1567, p. 1149-1157.
- DESSALLES, Jean-Louis; PICQ, Pascal; VICTORRI, Bernard (2006). *Les origines du langage*. París: Le Pommier.
- DEUTSCHER, Guy (2010). *Through the language glass: Why the world looks different in other languages*. Nova York: Metropolitan Books, Henry Holt and Company.
- DUNBAR, Robin (1997). *Grooming, gossip, and the evolution of language*. Londres: Faber and Faber.
- DUNBAR, Robin (2007). *La odisea de la humanidad*. Barcelona: Crítica.
- ERTEL, Rachel (2001). «Le yiddish: La langue et la crypte». *Les Temps Modernes*, núm. 615-616 (setembre-octubre), p. 239-242.
- EVERETT, Daniel (2012). *Language: The cultural tool*. Londres: Profile Books.
- FISHMAN, Joshua A. (1997). *In praise of the beloved language: A comparative view of positive ethnolinguistic consciousness*. Berlín; Nova York: Mouton de Gruyter.
- HENRICH, Joe; BOYD, Robert (1998). «The evolution of conformist transmission and the emergence of between-group differences». *Evolution and Human Behavior*, vol. 19, p. 215-241.
- HERNÁNDEZ, Natalio (2002). *El despertar de nuestras lenguas = Queman tlachixque totlahotlhuán*. Ciutat de Mèxic: Fondo Editorial de Culturas Indígenas: Diana.
- HRDY, Sarah Blaffer (2009). *Mothers and others: The evolutionary origins of mutual understanding*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- IACOBONI, Marco (2009). *Las neuronas espejo: Empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros*. Buenos Aires: Katz.

- LEYS, Simon (2008). *Le bonheur des petits poissons: Lettres des antipodes*. París: Lattès.  
[Trad. cast.: *La felicidad de los pececillos: Cartas desde las antípodas*. Barcelona: Acantilado, 2011]
- LÓPEZ, Ángel (2010). *Pluricentrismo, hibridación y porosidad en la lengua española*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert.
- MARTORELL, Joanot (2004). *Tirant lo Blanch*. Ed. a cura d'Albert G. Hauf. València: Tirant lo Blanch.
- McGURK, Harry; MacDONALD, John (1976). «Hearing lips and seeing voices». *Nature*, vol. 264, p. 746-748.
- MITCHELL, Lisa (2009). *Language, emotion, and politics in south India: The making of a mother tongue*. Bloomington: Indiana University Press.
- PEREC, Georges; BOBER, Robert (1980). *Récits d'Ellis Island*. París: Éditions du Sorbier.
- POPPER, Karl (1986). *El universo abierto*. Madrid: Tecnos.
- RICHERSON, Peter J.; BOYD, Robert (1998). «The evolution of human ultra-sociality». A: EIBL-EIBISFELDT, Ireneäus; SALTER, Frank K. (ed.). *Indoctrinability, ideology, and warfare: Evolutionary perspectives*. Nova York: Berghahn, p. 71-96.
- ROBIN, Régine (2003). *Le deuil de l'origine: Une langue en trop. La langue en moins*. París: Kimé.
- ROSCH, Eleanor (1978). «Principles of categorization». A: ROSCH, Eleanor; LLOYD, Barbara B. (ed.). *Cognition and categorization*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum.
- ROSCH, Eleanor; MERVIS, Carolyn B.; GRAY, Wayne D.; JOHNSON, David M.; BOYES-BRAEM, Penny (1976). «Basic objects in natural categories». *Cognitive Psychology*, vol. 8, p. 382-439.
- SKUTNABB-KANGAS, Tove; MAFFI, Luisa; HARMON, David (2003). *Compartir un món de diferències: La diversitat lingüística, cultural i biològica de la Terra*. Barcelona: Linguapax.
- TOMASELLO, Michael (2007). *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 53-55.
- (2008). *Origins of human communication*. Cambridge, Mass.: MIT.
- (2010). *¿Por qué cooperamos?* Buenos Aires: Katz.
- (2011). «Human culture in evolutionary perspective». A: *Advances in culture and psychology*. Vol. 1. Oxford University Press, p. 5-51.
- TRUDEAU, Danielle (1992). *Les inventeurs du bon usage (1529-1647)*. París: Éditions de Minuit.
- VICTORRI, Bernard (2005). «Les “mystères” de l'émergence du langage». A: HOMBERT, Jean-Marie (dir.). *Aux origines des langues et du langage*. París: Fayard.
- (2006). «À la recherche de la langue originale». A: DESSALLES, Jean-Louis; PICQ, Pascal; VICTORRI, Bernard. *Les origines du langage*. París: Le Pommier, p. 80-130.



VYGOTSKY, Lev (1995). *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona; Buenos Aires; Ciutat de Mèxic: Paidós.

WRANGHAM, Richard (2009). *Catching fire: How cooking made us human*. Nova York: Basic Books.