

ANTROPOLOGIA I TRADUCCIÓ

Lluís Duch

En aquest article, el professor Lluís Duch analitza alguns conceptes nuclears de la seva antropologia. Defi-neix l'ésser humà com algú que requereix d'unes estructures d'acollida per a poder-se desenvolupar i com algú que es veu impel·lit a traduir allò rebut des del punt de vista de la tradició. Investiga a fons el concepte de traducció i les múltiples dimensions d'aquesta paraula.

56

1. Introducció

Des d'un bon començament, per tal d'evitar falses expectatives, convé aclarir que els termes «antropologia» i «antropòleg» abasten una immensa gamma no sols de matisos, sinó fins i tot d'orientacions teòriques i pràctiques molt diferents que, en alguns casos, arriben a oposar-se completament entre si. Per raons d'espai, en aquest escrit, no podrem exposar adequadament les opcions metodològiques i ideològiques que el sustenten¹. En qualsevol cas, amb tot, sí que hem d'indicar que l'anomenada «antropologia cultural»

¹Sobre el mètode antropològic que emprem des de fa molts anys, vegeu L. Duch, *Historia y estructuras religiosas. Aportaciones al estudio de la fenomenología de la religión*, Barcelona – Madrid 1978; Id., *Transparència del món i capacitat sacramental. Estudis sobre els fenòmens religiosos*, Montserrat 1988, 14-76; Id., *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Montserrat 1984; Id., *Antropologia de la religió*, Montserrat 1997; Id., *Mite i cultura. Aproximació a la Logomítica I*, Montserrat 1995; Id., *Mite i interpretació. Aproximació a la Logomítica II*, Montserrat 1996; Id., *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana 1*, Montserrat 1999 (propera traducció a l'espanyol a editorial Trotta de Madrid); Id., *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana 3*, Montserrat 2000; Id., *Armes espirituals i materials: religió. Antropologia de la vida quotidiana 4, 1*, Montserrat 2001; Id., *Armes espirituals i materials: política. Antropologia de la vida quotidiana 4, 2*, Montserrat 2001.

en el seu conjunt es troba bastant allunyada dels nostres interessos². Ideològicament i metodològicament, ens sentim una mica més a gust en algunes orientacions antropològiques desenvolupades a França a partir del pensament d'Émile Durkheim i els seus deixebles antics i moderns -Marcel Mauss, Maurice Halbwachs i Henri Desroche, per esmentar-ne tres de molt eminents³. Reconeixem un deute intel·lectual molt més decisiu envers aquelles antropologies que, directament o indirectament, tot prenent com a punt de partida el pensament antropològic de Max Scheler, han desenvolupat una «apologia de l'humà», la qual, en moltes ocasions i com és a bastament conegut, pretenia ser una resposta a les variades formes que adoptaven els projectes antropològics determinats d'una manera o altra pel «darwinisme social» d'encuny spencerià⁴. D'entre aquests projectes, destaquem d'una manera especial el de Helmuth Plessner, les importants aportacions del qual a la antropologia, sobretot en relació amb les seves anàlisis de l'excentricitat de l'ésser humà, permeten establir alguna cosa que, des del nostre punt de vista, és del màxim interès antropològic: la configuració de l'univers humà com un àmbit de continuïtats i discontinuïtats («dret a la tradició» i «dret al progrés»)⁵. Antropològicament parlant, referir-se a les «continuïtats» i les «discontinuïtats» equival a situar l'ésser humà en el camp de la «traduïbilitat»

²És quelcom que cal tenir molt en compte: un dels símptomes més eloqüents de l'absència de modernitat en el nostre país és la mancança pràcticament total d'antropologia. Aquesta, com és prou ben conegut, és un producte típic de la modernitat o, allò que és el mateix, constitueix un reflex de la irrupció de noves formes de plantejament de les «qüestions fundacionals» de l'ésser humà en els «temps nous».

³Especialment, en el moment present, el pensament antropològic de Marcel Mauss ha tornat a desvetllar un profund interès en els investigadors. Vegeu l'exhaustiva exposició de C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*. Sociologie et sciences des religions. Préface d'Alain Caillé, Paris 1999, que, des d'una perspectiva antropològica, permet d'assolir una visió de conjunt excel·lent de la situació cultural, política i social de l'Europa dels anys vint i trenta del segle XX.

⁴Hem analitzat amb algun deteniment aquesta problemàtica a Duch, *Armes espirituels i materials: religió*, ja citat, *passim*.

⁵Sobre les aportacions significatives de Plessner, vegeu Duch, *Simbolisme i salut*, ja citat, 49-55. Vegeu, a més, l'estudi exhaustiu de S. Pietrowicz, *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Friburg-Munic, 1992. Des del punt de vista de Plessner, l'excentricitat pròpia de l'ésser humà exigeix una seqüència inacabable de traduccions, perquè el «centre» sempre és quelcom d'hipotètic que ha de reconstruir-se passant continuament de l'«aquí» a l'«allà», de l'«interior» a l'«exterior» en el conjunt de les peripècies i esdeveniments que constitueixen cada trajecte humà. També hem d'esmentar ací Max Weber, el pensament del qual, com és unànimement reconegut, és una referència obligada per a tots els qui es dediquen a l'antropologia, sigui quin sigui el mètode concret que adoptin.

com a expressió idònia de la seva humanitat concreta. Finalment, un ingredient cada vegada més decisiu en el nostre treball procedeix de la crítica literària, reconeixent-nos deutors de les reflexions de George Steiner, Marthe Robert, Claudio Magris, Jacques Le Rider, Harold Bloom, etc., les aportacions dels quals a la praxi antropològica ens semblen extraordinàriament suggestives i renovadores en un moment en què, per múltiples raons, la nostra cultura es troba en una situació de *summa precarietat*⁶.

En aquesta exposició, a causa de la nostra incompetència, no abordarem la problemàtica entorn a allò que és o caldria que fos la traducció, als determinants epocals que, socialment i històricament, han incidit decisivament en les traduccions concretes, a la importància creixent dels feminismes, a les teories, mètodes i tècniques més adequats per aconseguir bones traduccions, etc.⁷. Allò que intentarem oferir són unes consideracions breus sobre la traducció com a estructura antropològica de l'ésser humà –de tot ésser humà. O allò que és el mateix: en l'exercici de l'ofici d'home o de dona, l'ésser humà ho és, aconsegueix instal·lar-se en el seu món (segons els casos, humanitzant-lo o, per contra, deshumanitzant-lo), estructura la seva vida quotidiana, articula les dimensions del desig, estableix relacions de tota mena, posseeix preferències i formula rebuigs, perquè tradueix. Creiem que, sense exagerar, pot afirmar-se que la traducció és l'«estat natural» de l'home com a ésser l'autèntica natura del qual és la cultura, l'artificiositat i la provisionalitat⁸. Parafrasejant Max Scheler, ens sembla evident que, mitjançant els processos de traducció que sempre acompanyen l'existència humana, va configurant-se «el lloc de l'home en el món»⁹. Un lloc, cal afegir-hi, de trànsit, fràgil i inestable, que imposa contínues adaptacions, transaccions i remissions perquè, en realitat, és un reflex fidel d'allò que és en la seva entranya més íntima l'ésser humà.

⁶Vegeu L. Duch, «Literatura i crisi»: Id., *L'enigma del temps*. Assaigs sobre la inconsistència del temps present, Montserrat 1997, 135-158.

⁷Cf. S. González – F. Lafarga (ed.), *Traducció i literatura*. Homenatge a Angel Crespo, Vic, Eumo, 1997; A. Vidal, *El futuro de la traducción*. Últimas teorías, nuevas aplicaciones, València 1998.

⁸Hem desenvolupat extensament aquesta problemàtica a Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, 43-144.

⁹Sobre aquesta problemàtica, cf. les reflexions interessants de M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1971.

2. Antropologia i traducció

D'una manera directa, per regla general, la problemàtica sobre la traducció no ha tingut carta de naturalesa en els estudis antropològics¹⁰. Obliquament, però, sí que ha suscitat l'interès dels antropòlegs, especialment els qui treballaven en països exòtics, per tal de comprendre alguna cosa d'allò que s'esdevenia al seu voltant, havien d'efectuar traduccions incessants d'uns universos estranys i desvinculats efectivament i afectivament dels seus modes habituals de pensar, actuar i sentir a la llengua i, sobretot, als usos i els costums propis del seu àmbit cultural d'origen¹¹. Indefectiblement, amb l'ajut d'un gran nombre de formes i fórmules, es veieren forçats a «aproximar» allò que resultava incompreensible i inexpressable per a les formalitats habituals de llur món quotidià: només així es trobaven en condicions d'emparaular, ni que fos per mitjà de tempteigs i al·lusions, la novetat que feia irrupció davant els seus ulls. En aquest sentit, els «llibres de viatges» de totes les èpoques i latituds poden ser considerats com a imponents exercicis de traducció, d'apropament d'allò que es trobava allunyat i era estrany a allò que resultava més familiar i quotidià. Per exemple, hom no hauria d'oblidar que, del segle XVI ençà, el gènere literari «cròniques d'Índies» va constituir un conjunt d'exercicis de traducció ampli i interessant: s'imposava «traspasar» el món nou que sobtadament havia aparegut davant els ulls dels europeus en termes, imatges i expressions que servissin de pont entre la novetat americana i llur món quotidià, i d'aquesta

¹⁰Cal constatar aquí una de les excepcions que confirma la regla. El 1923, en un apèndix de l'obra de C. K. Ogden i I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972, 296-336; Bronislaw Malinowski redactà un estudi («The Problem of Meaning in Primitive Language») en el qual posava en relleu les enormes dificultats a què havia de fer front l'estudi dels per ell –i per tota la tradició antropològica britànica– denominats «homes salvatges» per a poder traduir a l'anglès les seves llengües aborígens i, per damunt de tot, els seus universos simbòlics.

¹¹En aquest context, no pot oblidar-se que les escoles antropològiques, particularment les britàniques, col·laboraren intensament en la formulació de la «ideologia colonial» (vegeu L. Duch, «Antropología del hecho religioso»: M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994, 89-115). Hem reprès aquesta problemàtica d'una manera molt més extensa i detallada en el nostre estudi *Armes espirituals i materials*, ja citat.

manera pogués ser assimilat pels habitants del *Vell* Continent¹². Impulsats per la curiositat, per l'imaginari col·lectiu que transportaven amb ells, pels interessos de tota mena (entre els quals els econòmics ocupaven un lloc privilegiat) i, en alguns casos, fins i tot, per una certa insatisfacció davant la pròpia cultura, els «conquistadores», missioneres, aventurers i, més endavant, els antropòlegs es van veure obligats a realitzar, a partir d'allò que els era propi, llargues marrades morfològiques, sintàctiques i semàntiques per a poder oferir, ni que fos com a tempteig, alguna cosa d'allò que «creien» veure i oir en els universos ultramarins. Aleshores, «l'exòtic» acostuma a convertir-se en *imperatiu de traducció*¹³. En ple segle XVIII, malgrat el desengany profund provocat per les realitzacions polítiques, culturals i religioses de la cultura occidental que experimentaven alguns pensadors d'aleshores (Rousseau, molt en primer lloc)¹⁴, no hi ha dubte que les traduccions de l'exòtic que realitzaven els antropòlegs –en especial, els qui procedien de països amb imperis colonials (Anglaterra i França)–, es trobaven determinades decisivament per l'íntim convenciment que la cultura occidental era la culminació de l'humà. Inevitablement, aquest estat de coses tenia com a conseqüència que les realitzacions de les cultures no occidentals fossin qualificades de «salvates», «primitives», «prehumanes», etc. Al mateix temps, cada vegada més insistentment, les traduccions de «l'exòtic» entren a formar part de les «curiositats» que s'acumulen, sobretot per part de la burgesia triomfant, en domicilis, museus i ciutats de l'Occident; o,

¹²Sobre les «cròniques d'Índies» com a exercicis de traducció variats i complexos, vegeu L. Duch, *La memòria dels sants*. El projecte dels franciscans de Mèxic, Montserrat 1991, 95-107. Resulta molt comprensible que E. Tijeras denomini les «cròniques d'Índies» «literatura de frontera»; frontera entre visions del món, entre llengües, entre espècies vegetals i animals. I on hi ha fronteres, i l'ésser humà sempre és un ésser fronterer, s'imposa necessàriament la traducció, és a dir, un «anar d'aquí cap a allà» sense pausa, cercant en tot moment la paraula que, en cada moment, *sembla* traduir millor la realitat.

¹³En aquest treball no podem considerar amb el detall que caldria la qüestió de l'exotisme i les seves innegables vinculacions amb l'acte de traduir. Sobre l'exotisme, cf. l'important estudi de F. Affergan, *Exotisme et altérité*. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie, París, PUF, 1987. El text una mica antic (anys vint del segle XX) de V. Segalen, *Essai sur l'exotisme*. Une esthétique du divers, París, Fata Morgana, 1999 (reimpr.), continua posseint un interès considerable. En el nostre estudi *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, 205-286, ens hem referit a l'exotisme a partir de les «figures de l'altre». En aquest context, la qüestió de la «geografia mítica» és summament important. Vegeu sobre el particular M. Eliade, «Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología»: Id., *La búsqueda*, Buenos Aires 1971, 43-68.

¹⁴Vegeu Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, 265-280.

dient-ho d'una altra manera, el «museu» com a magatzem de les memòries del passat es converteix en una espècie de taller en què es fabriquen traduccions d'allò que suposadament foren tant els temps antics de la pròpia cultura com els de les exòtiques; uns temps antics, cal afegir-hi, cada vegada més inaccessibles a causa de l'acceleració creixent que experimenta el temps en la cultura occidental¹⁵.

En relació amb la innegable funció traductora de l'antropologia, s'hauria de tenir molt en compte l'advertència oportuna de Clifford Geertz: «L'antropologia està molt més al costat dels discursos "literaris" que no pas dels "científics"»¹⁶. En aquest context, el discurs «literari», a diferència de la pretesa neutralitat del text «científic», suposa una intensa implicació biogràfica de l'autor en el seu text i, alhora, comporta l'afirmació *total* del «punt de vista» del subjecte en la descripció i interpretació de l'objecte¹⁷. Particularment en relació amb les antropologies dels darrers decennis del segle XIX i els primers del XX, això significava que l'antropòleg «construïa» (traduïa) *literàriament* l'univers dels aborígens en uns termes que poguessin ser compresos pels seus col·legues i també pel món cultural on es trobava ubicat¹⁸, la qual cosa comportava que, amb freqüència, els mateixos aborígens no poguessin reconèixer-se en els costums, el mode de pensar i les articulacions religioses, jurídiques i convivencials tal com havien estat formalitzats pels seus intèrprets¹⁹. Tot això posava en relleu que les traduccions efectuades pels antropòlegs recorrien un periple que anava des del temps i l'espai dels aborígens fins al temps i l'espai del mateix antropòleg i el seu propi medi cultural. Justament per als lectors

¹⁵No podem abordar aquí la qüestió de la «musealització» de la cultura occidental, la qual, segons que creiem, hauria de ser considerada en estreta relació amb la problemàtica de la traducció i la memòria.

¹⁶C. Geertz, *El antropólogo como autor*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 1989, 18. Aquest llibret de Geertz ofereix algunes consideracions interessants sobre l'«escriptura etnogràfica», la qual, d'una manera evident, és un exercici de traducció indubtable.

¹⁷Sobre els elements autobiogràfics ineliminables en els textos –també, en les traduccions–, cf. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, ja citat, 25-29.

¹⁸Ha de tenir-se en compte que, sobretot en els segles XVIII-XIX, els textos antropològics referits a països exòtics, tant els dels «antropòlegs de gabinet» com els de viatgers, missioners i aventurers van gaudir, especialment als països amb imperis colonials, d'una enorme popularitat en amplis sectors de la població.

¹⁹Un cas molt significatiu d'això que acabem d'apuntar és la presència del mite del «bon salvatge» en les diverses etapes de la cultura occidental. Vegeu sobre aquesta qüestió L. Duch, «El mite del "bon salvatge" i l'antropologia»: *Anàlisi* 24(2000), 185-200.

occidentals, allò que en realitat constituïa l'atractiu de la «exoticitat» dels textos antropològics era la pretesa incorporació *narrativa* de l'espai i el temps dels habitants d'ultramar en l'espaciotemporalitat de les narracions elaborades pels antropòlegs, les quals, malgrat tots els seus esforços, continuaven mantenint intactes les dimensions espaciotemporals d'aquests i, com ja ho hem esmentat, el suposat caràcter superior de la cultura i l'home occidentals²⁰. En aquest sentit, l'antropòleg constituïa una exemplificació excel·lent de l'aforisme: «traduttore, traditore».

3. La traducció com a estructura humana

«Nul langage n'est fait de mots, mais du mouvement qui les anime» (JEAN BARUZI)

Prenem com a punt de partida una coneguda afirmació de Georges Mounin: «La traduction, orale ou écrite, est sans doute aussi ancienne que la parole et que l'écriture»²¹. L'activitat traductora d'homes i dones, ja detectada en les cultures humanes més simples, constitueix un indicatiu molt clar de la presència de l'humà en el món. En efecte, aquesta activitat, amb una summa evidència, acostuma a posar en relleu allò que Hans Jonas ha denominat la «transanimalitat» (*das Transanimalische*) com a acció i efecte del «més enllà» de l'instint. Resulta prou evident que la humanitat de l'home es manifesta pel fet que les actuacions i representacions imposades per la mer instint animal són realment superades, sense arribar a ser completament anul·lades, en funció dels contextos històrics, religiosos i lingüístics canviants en els quals es troben la dona o l'home concrets²². No pot ignorar-se que, per regla general, les cultures antigues van mostrar-se extraordinàriament sensibles a

²⁰ Creiem que, almenys des d'una perspectiva antropològica, una de les dificultats gairebé insalvables de qualsevol traducció consisteix en la impossibilitat de traduir el temps i l'espai de l'autor del text. Ens sembla que la traducció, d'una manera o altra, es farà ressò del temps i l'espai del traductor. Aquesta situació resulta tant més problemàtica com més gran sigui l'heterogeneïtat entre la cultura del text original i la del traductor. En la literatura antropològica, el «text» que cal traduir és la vida cultural, política, religiosa, sexual, etc. dels aborígens. L'antropòleg com a traductor és una constatació perfecta de la dita: «Traduttore, traditore».

²¹ G. Mounin, «Traduction»: *Encyclopaedia Universalis*, XXII, París 1990, 829.

²² Vegeu H. Jonas, «Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano»: Id., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, 39-55. Ens hem referit, amb una certa extensió, a aquesta problemàtica a Duch, *Simbolisme i salut*, ja citat, 55-71.

la «confusió babèlica», la qual cosa comportava que, d'acord amb les diferents situacions en què es trobaven implicats els individus i els grups humans, la traducció s'imposava com una necessitat inevitable i, sovint fins i tot, fatal, perquè es tenia una consciència clara que s'havia fracturat definitivament la primigènica unitat lingüística de la humanitat²³. D'aquí que, en molts moments de la història de la humanitat, la recerca de la llengua original, que, d'acord amb la coneguda narració bíblica, s'havia malmès completament arran de la confusió de Babel, tingués innegables similituds amb la recerca del paradís perdut, ja que, en el fons, totes dues realitats es trobaven íntimament coimplicades: hom estava fermament convençut que disposar i fer ús de la llengua original equivalia a viure i relacionar-se d'una manera paradisiàca. Però arribar al paradís i convertir-se en el seu habitant sols era possible a qui posseís aquella *immediatesa* amb la realitat, sense interpretacions ni balbuceigs, que hom atribuïa a la llengua original²⁴. Per tot això, habitar en el paradís –la tradició cristiana parla en aquest context de la *théiosis*, de la «divinització» dels humans com a «estat natural» dels que gaudeixen d'una existència paradisiàca– anul·la l'estat de traducció i de limitació espaciotemporal que, després de Babel, era coextensiu a la condició humana com a tal. En efecte, la llengua original permetia als que habitaven en el paradís una presència immediata, sense interferències mediàtiques, amb una absència total d'ambigüitats, dilemes i interpretacions, sense relacionalitat simbòlica, per tant, d'un amb si mateix, amb els altres, amb la natura i amb Déu, la qual cosa equival a dir que els signes, les al·lusions, les exegesis i les paràfrasis havien esdevingut completament superflus. Viure en el paradís, per tant, comportava domiciliar-se en la «terra sense mal i sense ambigüitats»²⁵. Per exemple, el paradís mahayana, el «país pur» i l'àmbit de la

²³Vegeu l'excel·lent article d'A. Hermann i W. von Soden, «Dolmetscher»: *Reallexikon für Antike und Christentum*, IV, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1959, col. 24-49, en el qual s'ofereix una panoràmica molt interessant de la traducció i els traductors en algunes cultures antigues (Pròxim Orient, Egipte, Israel, Grècia, Roma, cristianisme primitiu).

²⁴Sobre la història de la recerca de la llengua original perduda, vegeu U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1996, amb una bibliografia extensa. G. Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1981 (1ª reimpr.), també ofereix una exposició àmplia sobre aquesta temàtica apassionant. Des d'una perspectiva filosòfica resulta particularment interessant F. Marty, *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*, París, Cerf, 1990.

²⁵Vegeu l'excel·lent estudi de U. Galimberti, *La terra senza il male*. Jung: dall'inconscio al simbolo, Milán^s 1997, esp. 1ª part.

immediatesa perfecta, es caracteritza per «l'absència total de signes i per l'estat de la ment que condueix a la plenitud de la il·luminació»²⁶.

En aquest context resulta pertinent recordar que la tradició jueva, fonamentalment, és una «cultura de la traducció»²⁷. En el judaisme actual, Marc-Alain Ouaknin s'ha mostrat especialment interessat pels processos de traducció com a dinàmica irrenunciable per a l'edificació de la humanitat de l'home en la diversitat dels seus trajectes espaciotemporals. En una obra dedicada a la funció terapèutica de la lectura, escriu:

*«Se découvrir soi-même, c'est aussi découvrir que l'homme est inscrit dans un mouvement infini de construction de soi, d'identité en mouvement, fondée sur une dialectique de la mêmeté et de l'ipséité, d'identité stable et d'identité dynamique, alternance d'être et de désêtre, de signification de soi et de désignification de soi. Construction de soi, mais aussi du temps: l'identité en mouvement est rendue possible par un constant arrachement à l'identité-mêmeté, qui cherche à refermer son piège et ainsi à arrêter le flux de l'existence»*²⁸.

64

El subtítol del capítol del qual hem pres la cita precedent és: «Guérir, c'est traduire», la qual cosa equival a afirmar que les ferides provocades per l'espaciotemporalitat en l'ésser humà poden guarir-se per mitjà del *moviment* de la paraula humana no rebutjant, com tan sovint s'ha esdevingut en les actituds gnòstiques del passat i el present, les inevitables dimensions espaciotemporals de l'home o la dona concrets, sinó afirmant-les èticament, responsablement. Prenent com a referència el pensament de Emmanuel

²⁶Aquesta frase està presa de l'escrit *Sukhavativyuha*, cit. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. IV: Las Religiones en sus Textos, Madrid, Cristianidad, 1980, 398; cf. id., 397-399. Malgrat tot això que hem exposat, en algun sentit, pot parlar-se de la «benedicció de Babel». En efecte, l'aspecte positiu de Babel és que obre la possibilitat de l'alteritat, ja que la llengua perfecta de Babel no deixava cap esclota per a la diferència, per a l'altre (cf. Marty, *La bénédiction de Babel*, ja citat, 12-14).

²⁷No pot oblidar-se que la *Llei* (*torah*) constitueix la referència insuperable del judaisme. Es tracta d'una llei que ha de contextualitzar-se, *traduir-se*, vivificar-se en les «històries», en la vida quotidiana, dels jueus, que, en la varietat de temps i circumstàncies, són jueus precisament a causa de llur fidelitat a una llei que és inamovible en les seves exigències, però, al mateix temps, mòbil i necessitada de traducció a tenor dels canvis espacials i temporals que experimenta l'ésser humà (cf. l'il·luminador art. de J. Taubes, «Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum. Ein Blick auf ihre unauflöslische Differenz»: Id., *Vom Kult zur Kultur*. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, Munic 1996, 85-98).

²⁸M.-A. Ouaknin, *Bibliothérapie*. Lire, c'est guérir, París 1994, 159.

Lévinas, les nocions clau de la «biblioteràpia» com a exercici de lectura, interpretació i traducció que proposa Ouaknin són *obertura i diàleg* entre les *llengües* (traducció), entre els *textos* (intertextualitat), entre els *éssers humans* (intersubjectivitat). Des d'una perspectiva antropològica, traduir no significa senzillament «passar» d'una llengua a una altra com si, merament, es tractés d'un exercici mecànic i estàtic de «traducció simultània», sinó que, en realitat, posa en relleu que el *sentit* de l'humà es mou, es construeix i es desconstrueix, guanya i perd, avança i retrocedeix, perquè, en definitiva, ha de constituir-se en la provisionalitat dels espais i els temps que estan a disposició de l'ésser humà concret. Per la seva banda i des d'unes premisses ideològiques una mica diferents, Josef Simon manifesta:

«El temps fa efectiu el canvi no sols dels individus, per naixement i mort, sinó també dins de cadascú, perquè ningú no arriba a ser "senyor" del temps. S'és un individu perquè hom no és "el mateix", perquè no es roman com a quelcom de general, ni s'entén sempre el mateix d'immediat, ni es disposa d'una base permanent des de la qual poder entendre allò que és diferent [...] Som "nosaltres" els qui volem la "nostra" no-identitat perquè comença a disgustar-nos el nostre jo tal com ens hem acostumat a pensar-lo fins ara. Volem superar un cert esquema de l'entendre, i entenem sota uns signes nous. Aquesta és la dimensió afectiva de la finitud»²⁹.

65

Resulta evident que, en totes dues posicions (Ouaknin i Simon), a causa del dinamisme propi d'allò que es temporal, hi ha una concepció relacional i cinètica de l'humà que creadorament oscil·la sense cessar entre la «*mêmeté*» i la «*ipséité*».

«L'être de l'homme est un en train d'être, un "déjà toujours là-bas de l'être". Être soi, c'est toujours déjà être hors de soi, présence et existence, prae-sens et eksistence. Être, c'est pouvoir être invention incessante de soi, infinie transcendence et précisément trans-ascendance. C'est cette voie qu'offre la traduction, le voyage "entre deux langues"»³⁰.

²⁹J. Simon, *Filosofia del signo*, Madrid 1998, 152. «El temps és la força que s'oposa a tot esforç per conservar la identitat del jo» (ibid.). «Que quelcom es transformi (en el temps) és (condició de l') l'experiència originària» (id., 153). Creiem que la «filosofia del signe» proposada per Josef Simon proporciona uns elements molt valuosos per a una aproximació antropològica a la traducció.

³⁰Ouaknin, o.c., 163. En un altre indret escriu: «La traduction est un "immense détour", un voyage à l'étranger, une rencontre avec une autre parole qu'on est obligé de bien écouter pour pouvoir la porter au-delà dans d'autres mots» (id., 170).

Estem plenament convençuts del fet que la problemàtica a l'entorn de la *identitat* –per la nostra banda, per tal d'evitar l'ús «essencialista» d'aquest terme, preferim emprar l'expressió «processos d'identificació»– es troba estretament vinculada amb les traduccions que tant els grups socials com els individus concrets es veuen forçats a realitzar d'acord amb els canvis incessants en l'espacio-temporalitat que els és pròpia³¹. Els uns i els altres han d'«anar identificant-se» mitjançant successives traduccions, sempre aproximades i provisionals, d'«allò nou» que apareix en ells mateixos i en el seu context en termes més o menys coneguts, per tal d'entrellucar, ni que sigui d'una manera molt precària i nebulosa, allò que són aquí i ara.

Ens sembla molt evident que allò que caracteritza l'ésser humà com algú que sense pausa ha d'instituir processos de traducció és la seva irrenunciable «condició adverbial», la qual, d'una manera exemplar, posa en relleu el seu insuperable caràcter finit i contingent. En efecte, no hi ha existència humana possible sense una determinació adverbial concreta i històrica. L'home i la dona amb nom i cognoms són ells mateixos en la mesura que incessantment, en un cos a cos amb l'espai i el temps, es veuen forçats a «transportar» (*traducere*) i «vessar» la seva humanitat sempre més enllà, a traspasar fronteres, a emparaular allò de nou que vertiginosament fa irrupció dins i fora d'ella mateixos. En relació amb les estructures narratives –creiem que això és perfectament aplicable a la traducció–, Michel de Certeau ha escrit que:

*«les structures narratives ont valeur de syntaxes spatiales [...] Les récits, quotidiens ou littéraires, sont nos transports en commun, nos metaphorai»*³².

Una de les raons que obliguen l'ésser humà a instituir inacabables processos de traducció no és exclusivament, com volia Ernst

³¹Ens sembla molt comprensible que, en l'actualitat, antropològicament, la problemàtica entorn a la traducció hagi adquirit una importància desconeguda –o, almenys, no tematitzada en el passat–, que corre en paral·lel amb la urgència que ara mateix posseeix la problemàtica a l'entorn de la identitat. Expressament rebutgem les comprensions essencialistes (ahistòriques i aculturals) de la identitat, les quals poden donar lloc –i, de fet, així ho han fet– a les aberracions més grans. Vegeu sobre aquesta temàtica Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, 104-128, 154-165.

³²M. de Certeau, *L'invention du quotidien*. 1. Arts de faire, París 1990, 170. Certeau posa en relleu que, a Atenes, els transports públics s'anomenen *metaphorai*. Per anar a casa o al treball, un pren una «metàfora» (autobús o tramvia).

Bloch, que en «el passat hi ha present», sinó també que en el present hi ha futur. Perquè els humans, a causa de llurs insuperables dimensions espaciotemporals (finitud i contingència, «condició adverbial»), per tal d'«estar» de veritat en el seu moment present, necessiten també «estar» en el seu passat i en el seu futur. Per això es veuen constrets a portar a terme incessants «processos d'acomodació» (contextualització) del passat i futur absent al seu present³³. I «acomodació» és el mateix que interpretació i traducció d'allò que és «en si», que com a tal és «atemporal» i «aespacial», a la seqüència espaciotemporal (passat, present, futur), mòbil i flexible en la qual, a través de la qual i amb el concurs de la qual els éssers humans emparaulen (tradueixen) la realitat.

4. Les «estructures d'acollida» com a «àmbits de traducció»

En aquest article no podem considerar amb l'extensió que caldria les qüestions relacionades amb les «estructures d'acollida»³⁴, la funció primordial de les quals consisteix a acollir i reconèixer l'ésser humà mitjançant les *transmissions* que li possibiliten el pas des de l'estat acultural (*in-fans*) fins a la seva inserció efectiva i afectiva en una determinada tradició cultural; o, si hom ho prefereix, les «estructures d'acollida» configuren els «àmbits del viure amb», de la comunió i la comunitat³⁵; perquè, per a l'ésser humà, les «estructures d'acollida» són «entitats emparauladores», al mateix temps, són «àmbits de traducció»: *emparaular és traduir*. En un estudi anterior hem definit les estructures d'acollida com:

«el marc en l'interior del qual l'ésser humà pot posar en pràctica aque-

³³Vegeu el que exposarem més endavant sobre la *mística* com a conjunt d'intents (fallits) per a suprimir la condició traductora de l'ésser humà, és a dir, la seva espaciotemporalitat.

³⁴Sobre l'abast i el sentit que atorguem a les «estructures d'acollida», vegeu Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, ja citat, 15-37; Id., *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, 17-42.

³⁵Ens sembla molt suggeridora la manera com Hannah Arendt entenia la comprensió: era la realització del «viure amb». Comentant l'actitud «comprenedora» d'Arendt, J. Kristeva, *El genio femenino*. 1. Hannah Arendt, Buenos Aires-Barcelona-Mèxic 2000, 42-43, escriu: «La *com-prenedora* escolta, accepta, acull: espai obert, es deixa habitar, acompanya, està amb (*cum, com*), matriu del *laisser-aller*, "deixar anar" seré (*Gelassenheit*), insisteix Heidegger, que es deixa fecundar. No obstant això, la *com-prenedora* també *pren*, elegeix, arrenca, modela, transforma els elements, se'ls apropia i els recrea. Amb els altres, però armada amb la seva pròpia elecció, la *com-prenedora* és la que fa néixer un sentit en el qual es llegeix, transformant-lo, el sentit dels altres. A nosaltres ens correspon desxifrar aquest procés del pensament en acció, que es construeix-desconstrueix»

lles teodicees pràctiques, que tenen la virtut d'instaurar, al bell mig de la provisionalitat i la novetat de la vida quotidiana, diverses praxis de dominació de la contingència»³⁶.

Antropològicament, prenem com a punt de partida de la premissa que qualsevol transmissió es basa en i és, al mateix temps, un procés de traducció. És possible transmetre perquè «traslladar» (traduir), «remodelar» i «reconvertir» les antigues i noves paraules per a poder expressar allò que és nou i actuar-hi, constitueix una estructura fonamental del fet de ser home o dona en el món (en «un» determinat món quotidià). Les «estructures d'acollida», com a «llocs naturals» de la *condescendència* (família), la *coresidència* (ciutat) i la *cotranscendència* (religió), concreten històricament i culturalment la necessitat ineludible que té l'ésser humà de traduir perquè, en la mobilitat i flexibilitat constants del seu «aquí i ara», esdevingui apte per a reactualitzar les dades de la memòria col·lectiva («tradició com a recreació») d'acord amb les urgències i reptes de cada moment present³⁷. És imprescindible afegir que, en una determinada societat, perquè les transmissions com a «traduccions contextualitzades i contextualitzadores» de la realitat siguin efectives, es requereix un horitzó de *confiança* ampli³⁸.

No cal dir que, en les diverses cultures humanes, la fractura històrica de les «estructures d'acollida», gairebé sempre com a resultat del «pas» de la confiança a la desconfiança, ha estat un dels indicadors més qualificats de l'estat de crisi global. En aquest moment, la falta de credibilitat (desconfiança) incideix directament en la viabilitat i acceptació de les transmissions que, en una determinada societat, haurien de portar-se a terme. Aquest estat de coses, com resulta prou evident, dóna lloc a nombroses i profundes desorientacions (que, en alguns casos, poden assolir nivells francament patològics) en els individus concrets i en el cos social com a entitat més o menys orgànica. Un element decisiu d'aquesta desorientació és la incapacitat creixent que experimenten les «estructures d'acollida» per a *traduir* en termes del present allò que

³⁶Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, ja citat, 27.

³⁷Un tema summament interessant que aquí no podem desenvolupar és la relació entre «traducció» i «memòria col·lectiva». Ens hem referit àmpliament a la problemàtica entorn a la *memòria* a Duch, *Simbolisme i salut*, ja citat, 108-218.

³⁸Sobre l'abast antropològic de la confiança, a més dels estudis ja clàssics i imprescindibles d'Alfred Schütz, hom pot consultar N. Luhmann, *Confianza*. Introducció de D. Rodríguez Mansilla, Barcelona 1996

ens ve del passat i les possibles configuracions del futur³⁹. «El futur necessita tradició» (Marquard), la qual cosa, segons la nostra opinió, equival a dir: «el futur necessita traducció».

5. La traducció com a mediació

Per què afirmem que la traducció constitueix quelcom d'específic de la condició humana com a tal? Senzillament perquè, tal com ho posa en relleu l'experiència quotidiana, els humans, a causa de llur condició històrica i cultural, no posseeixen un accés immediat, sense marrades, exhaustiu, a la realitat. Per això, constantment, es veuen obligats a fer ús de mediacions i versions de la hipotètica realitat «en si» en realitats «per a si», provisionals i conjunturals, fràgils i ambigües, interessants i interessades, que han de contextualitzar-se, rectificar-se i convalidar-se, sovint, en el transcurs del trajectes vitals conflictius d'homes i dones, els quals, per això mateix, mai no podran deixar de ser trajectes *hermenèutics* i *ètics*⁴⁰. D'aquí que pugui afirmar-se sense restriccions que viure com a dona o com a home implica necessàriament exercicis ininterromputs de traducció, la qual cosa equival a dir: d'aplicació de mediacions, d'establiment d'una multiplicitat de relacions significatives, de «ponts vitals» amb la realitat; unes relacions que, sotmeses com es troben a la condició spatiotemporal de l'ésser humà com a *homo viator* que és, han d'*emparaular-se* sempre de nou segons els canvis de les referències espacials i temporals que van sorgint en les diverses etapes del seu trajecte existencial⁴¹. La «mobilitat lin-

³⁹En aquest context i en relació directa amb la traducció com a estructura antropològica, hauríem de fer-nos ressò de la problemàtica entorn a la *tradició i la utopia*. Hem considerat aquestes qüestions a L. Duch, *Les dimensions religioses de la comunitat*, Montserrat 1992; Id., *Simfonia inacabada*. La situació de la tradició cristiana, Montserrat 1994; Id., *Simbolisme i salut*, ja citat, esp. cap. III.

⁴⁰En relació amb l'exposició que anem fent, ara, resulta interessant de referir-se a les enormes dificultats –sovint, insuperables– que, en el món islàmic, s'han presentat per a la traducció l'Alcorà a altres llengües. Com ho indica A. Schimmel, «Das Wort ist ein Fächer»: T. Schabert – R. Brague (ed.), *Die Macht des Wortes*, Munic, Wilhelm Fink, 1996, 198, atesa la circumstància que l'Alcorà com a Paraula de Déu ha aparegut en «diàfana llengua àrabiga» (*Sura* 16, 104), qualsevol traducció en una altra llengua mai no podrà contenir totes les benediccions que acompanyen a l'escript àrab de l'Alcorà. Hom suposa que l'Alcorà en àrab –la llengua original– conté, com a Paraula de Déu que és, la totalitat de la realitat. Les traduccions de l'Alcorà –perquè són llengües sorgides després de Babel– tan sols podran contenir al·lusions i aspectes parcials de la realitat total. En resum: l'Alcorà en àrab és pura *diafanitat* i *immediatesa*; les traduccions a altres llengües, en canvi, són meres *al·lusions*.

⁴¹Sobre el sentit i l'abast que atorguem al terme «emparaular» (o «emparaulament») de la realitat, cf. Duch, *Mite i interpretació*, ja citat, 347-297.

güística» incessant que és la traducció com a reflex de la condició de l'ésser humà queda molt ben assenyalada en les paraules següents de Paul Celan:

*«Quan parlem amb les coses estem sempre preguntant també pel seu d'on i el seu vers on: en una pregunta que queda oberta, que mai no arriba al seu final, que apunta vers un espai obert, buit i lliure; estem molt enfora, lluny»*⁴².

La situació d'èxode en la qual, inevitablement, mai no deixa de trobar-se l'ésser humà no sols és una dada externa, produïda en el context en l'interior del qual es troba assentat, sinó que, més radicalment, es tracta d'una «llarga marxa» els orígens de la qual cal cercar-los en el més profund del seu ésser com a consumidor d'espai i de temps que és. Per això, la seva condició *estructural* de traductor es concreta i pren vida en el anar i venir constant de les traduccions històriques que porta a terme en les mil peripècies i vicissituds del seu trajecte existencial. Impel·lit pel *desig*⁴³ que «sempre roman desig» (E. Bloch) i per la seva condició d'«ésser de mediacions», l'ésser humà, a partir de les seves peripècies vitals, variadíssimes i ambigües, realitza sense pausa el seu treball continuat de traductor, d'anar més enllà de qualsevol aquí i ara (*traducere*), de posada en moviment del llenguatge; en resum: en l'aquí i ara, intenta donar forma i contingut a l'anhel d'assolir el «regne de la llibertat» per tal de poder superar, ni que sigui provisionalment, els estrets límits del «regne de la necessitat» (Bloch). L'«ímpetu traductor» que habita en la pregonesa més íntima del seu cor manifesta que, a pesar de la innegable condició històrica que li és pròpia, no sols posseeix la capacitat de fer present «l'absent» (*passat* en forma de rememoració i *futur* en forma d'anticipació)⁴⁴, sinó que, a més, mitjançant evocacions i traduccions continuades, gosa

⁴²P. Celan, «El meridiano»: Id., *Obras completas*. Trad. de J. L.Reina Palazón, Madrid 1999, 507.

⁴³Estem plenament convençuts del fet que l'ésser humà, a més de les traduccions que li permeten instal·lar-se més o menys adequadament, en el seu món quotidià, també porta a terme «traduccions projectives», que són les directament relacionades amb aquell *desig* que mai no podrà arribar a assolir gens ni mica la realitat. Segurament que l'èxit popular d'alguns serials televisius es degui en una gran part al fet que, per a una enorme majoria d'éssers humans, compleixen amb la missió de realitzar «traduccions projectives».

⁴⁴Aquí hauríem de referir-nos extensament a la «qüestió simbòlica», la qual, al mateix temps, posa en relleu la condició espaciotemporal de l'ésser humà i les possibilitats de superació d'aquesta. Hem analitzat aquesta problemàtica amb un cert detall a Duch, *Simbolisme i salut*, ja citat, 33-326.

configurar les dimensions de la «pàtria de la identitat» (Bloch), de la reconciliació final, de l'*status patriae* (el «setè dia») enmig de les vicissituds de l'*status viae*, per parlar com sant Agustí. Des d'una perspectiva antropològica, tota traducció és un intent fallit dirigit a concretar allò que *hauria de ser*, que, finalment, queda en allò que *ja ha estat*. La «pàtria de la identitat» blochiana, que és paradoxalment, al mateix temps, la perfecta superació de l'«encara no» (*noch nicht*) i la presència lluminosa de l'«ara sí» (*jetzt schon*), entre altres moltes coses, implica la conclusió definitiva de l'«etapa traductora» dels humans perquè, en realitat, suposa el punt final de la seva presència *alienada* –íntimament estigmatitzada per l'*ambigüitat*– en el món i de la possibilitat constantment present de convertir-se en estranys (*alienus*) a si mateixos: aleshores, se supera definitivament el regne de les «màscares» i del seu constant debatre's entre les fèrries fronteres espaciotemporals establertes per la insuperable «condició adverbial» inherent a la condició humana.

5.1. Alguns exemples de traducció

La *mística* constitueix un exemple summament interessant de l'afany de l'ésser humà per trobar aquella traducció *definitiva* que implica la clausura irrevocable de l'«etapa traductora» de la humanitat (perfecta coincidència entre «allò simbolitzat» i els diversos «simbolitzants»), perquè hom està fermament convençut del fet que, finalment, l'ésser humà haurà trobat l'expressió exacta i l'experiència completa de la realitat «en si» –sobretot, la de la seva pròpia «realitat»–, de tal manera que ja no necessitarà més dels tempteigs i les aproximacions propis de la «paraula en el temps i l'espai», és a dir, de les traduccions⁴⁵. Implícitament o explícitament, el místic, per mitjà del poder «trans-gressor» de la seva traducció, es proposa assolir aquella «extratemporalitat» i «extraterritorialitat» (*nunc stans*) que, segons creu, l'alliberarà de totes les formes d'*alienació* i d'«existència emmascarada» en «un» espai i «un» temps, és a dir, de presència i servitud concretes, d'esgarriament en la selva de les formes i les fórmules, en constant moviment espa-

⁴⁵Sobre el que segueix, cf. L. Duch, «La implicació de la cultura en la mística»: Id., *L'enigma del temps*, ja citat, 207-233. Podria afirmar-se, reprenent una expressió de Mircea Eliade, que el místic, sens dubte, de forma balbucient, pretén de viure «l'eternitat en el temps». En qualsevol cas, però, l'espaciotemporalitat no arriba a superar-se, sinó que, contràriament, s'afirma rotundament en la *traducció* que fa el místic de la seva experiència (tal vegada, en ella mateixa, *inefable*) en paraules, girs i conceptes.

cial i temporal. Amb tot, la pretensió del místic d'anul·lar la seqüència espaciotemporal dels girs lingüístics, per mitjà de «la seva» *paraula total* (sense «històries» i sense espai), resulta inassolible, ja que es mantenen amb una plena vigència els processos històrics de traducció com a conseqüència de la seva inserció en una determinada vida quotidiana. En efecte, la traducció de la seva experiència amb l'ajut de «la seva» paraula és incapaç de bandejar les determinacions espaciotemporals que són pròpies del moment precís de la seva emissió. Mestre Eckhart i Sant Joan de la Creu, per esmentar dos exemples excelsos, es troben condicionats per les diferents modalitats del llenguatge del seu temps –l'alemany incipient del segle XIII, el primer, i el castellà del segle XVI, el místic espanyol. Però, malgrat que el místic mai no deixa de ser una «finitud emparaulada», és a través de la condicionalitat del seu llenguatge –de les seves traduccions– que albira alguna cosa de la incondicionalitat de la seva pretensió, perquè, com ha estat dit, la paraula mística constitueix una «certa» transgressió dels límits imposats per qualsevol llenguatge⁴⁶.

En un estudi notable, Joachim Seyppel subratllava que ens resultava impossible conèixer i reconèixer el místic *absolut, realitzat, total*⁴⁷. En el cas hipotètic que aquest existís, seria pur silenci, ja no tindria necessitat de paraules perquè, de fet, hauria superat la condició cultural que és pròpia dels éssers humans. Es tractaria d'algú que, sense mistificacions ni enganys, seria un present simple (*nunc stans*), un punt immòbil, que inclouria en la simple instantaneïtat el tot i el no-res, l'afirmació i la negació, la unitat i la diversitat; seria una totalitat compacta (una *complexio oppositorum*), que hauria superat definitivament la fase ponderativa i interpretativa que és inherent a tota existència històrica; seria, en realitat, un pur coneixement simple i absolut, sense passió, sense limitacions, sense mediacions. Però resulta prou evident que el místic *també és* –i ho és necessàriament– un usuari de la gramàtica, i la gramàtica –qualsevol *gramàtica*– constitueix una evidència irrecusable de la «traducibilitat» com a forma de presència, expressió i acció de l'és-

⁴⁶Evidentment, ací no entrarem en la qüestió difícil i debatuda de la relació entre l'experiència del místic i la versió lingüística que n'ofereix. En qualsevol cas, creiem que, d'una manera o altra, la mediació cultural s'imposarà, ja que, segons la nostra opinió, per a l'ésser humà –també per al místic– no existeix possibilitat extracultural (cf. Duch, «La implicació de la mística i la cultura», ja citat, esp. 211-223; *Id.*, *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, 50-144).

⁴⁷J. Seyppel, «Mystik als Grenzphänomen und Existenzial»: J. Sudbrack (ed.), *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*, Würzburg 1974, 111-153.

ser humà en *el seu* temps i *el seu* espai, en el seu *Lebenswelt*, si hom vol emprar la expressió husserliana⁴⁸. Perquè inevitablement són usuaris de la gramàtica, els místics es veuen constrets a traduir l'Últim, el definitiu, l'absolut, a partir d'allò que és penúltim, d'allò que és transitori i relatiu, d'allò que es troba sotmès a l'espacio-temporalitat, és a dir, de l'humà. Per dir-ho breument: el místic es veu obligat sense parar a traduir la unitat primordial i immòbil a la qual aspira mitjançant la multiplicitat de paraules, metàfores i convencions gramaticals; ha de presentar als seus lectors allò «no imaginable» a través de la proliferació de traduccions (imatges, girs i al·lusions històriques).

Des d'una perspectiva antropològica, un altre aspecte que resulta del màxim interès és la relació entre *traducció* i *imatge* o, potser encara millor, la «traducció com a imatge» i la «imatge com a traducció»⁴⁹. Fàcilment, hom pot observar que, en realitat, la història de la humanitat ha estat un exercici continuat i inestable, que tenia per objecte la «construcció d'imatges» i la «destrucció d'imatges», la «idolatria» i la «iconoclàstia» com dues «germanes enemigues» que donaven raó de la presència de l'ésser humà en el seu món com algú l'«estat natural» del qual era la contingència i la imperiosa necessitat de traduir i traduir-se⁵⁰. En realitat, idolatria i iconoclàstia són dos aspectes d'un mateix moviment la fina-

⁴⁸Vegeu B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt a. M. 1997, 54-65.

⁴⁹Encara que, per regla general, no s'hagi presentat amb aquesta denominació, en la cultura occidental, tant en l'àmbit semita com en el grec, aquesta problemàtica ha interessat sempre. Religiosament, culturalment i políticament, la reflexió sobre la imatge ha suposat la realitat evident que la traducció constitueix una estructura bàsica en els trajectes històrics de l'ésser humà de totes les èpoques i latituds. Vegeu, per exemple, entre la bibliografia actual: M. Halbertal - A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge (Ma.)-Londres, 1992; D. Freedberg, *El poder de las imágenes*. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta, Madrid, 1992; A. Besançon, *L'image interdite*. Une histoire intellectuelle de l'iconoclisme, París 1994; M. Barasch, *Das Gottesbild*. Studien zur Darstellung des Unsichtbaren, Munic 1998; C. Enaudeau, *La paradoja de la representación*, Buenos Aires-Barcelona-Mèxic 1999; J. Goody, *Representaciones y contradicciones*. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic 1999.

⁵⁰Potser on millor s'expressa la sempre possible perversitat humana és en les «traduccions ideològiques» (propaganda) que han portat a terme determinades imatges polítiques. El segle XX ha conegut, sobretot a través del nacionalsocialisme i el comunisme soviètic, formes fins aleshores inèdites de deshumanització, de tal manera que, tot fent-se ressò d'una idea de Hannah Arendt, l'ésser humà arribava a ser *superflu*. Aquesta és la manera concreta com la pensadora jueva tradueix en termes del segle XX el «mal radical» kantià. Vegeu, per exemple, V. E. Bonnell, *Iconography of Power*. Soviet Political Posters under Lenin and Stalin, Berkeley-Los Angeles-Londres 1999.

litat del qual es concreta en la «construcció simbòlica» de la realitat mitjançant successius *emparaulaments* (traduccions) culturals, polítics i religiosos de les mutacions que incansablement experimenta l'entorn polític, cultural, social i religiós de l'ésser humà; «construcció simbòlica» que donarà lloc a successives «construccions socials» de la realitat enmig de la vida quotidiana⁵¹. La imatge i la representació, com a traduccions conjunturals de la realitat «en si», és el nostre *destí* inevitable. Hacking manté l'opinió que, en el principi, l'ésser humà no fou *homo faber*, sinó *homo depictor*, ja que ell s'imagina «les persones pictòriques establint semblances abans d'aprendre a parlar»⁵². Si el nostre destí no és la realitat «en si», sinó la representació, haurem de reconèixer que mai no ens serà donada la possibilitat d'assolir el «món real»? O bé, el món real consistirà simplement en un inacabable *carrousel* d'interpretacions i de traduccions, és a dir, d'imatges? Arran de la imatge, es planteja la gran majoria de les qüestions fonamentals, que tenen alguna cosa a veure amb la presència de l'ésser humà en aquest món: sobretot, encara que no exclusivament, en relació amb tot allò que, segons l'expressió de Moshe Barasch, té alguna cosa a veure amb «l'invisible» (*das Unsichtbare*), el qual, evidentment, constitueix, per antonomàsia, el camp de «l'absent»⁵³. Però no hi ha cap mena de dubte que traduir «l'invisible» en termes visibles, «imaginals» i, fins i tot, disposats per a la manipulació ha estat –i és– un dels dissenys més fermament ancorats en el cor humà.

És una dada incontrovertible que, històricament i culturalment, salut i malaltia també institueixen processos incessants i vitals de traducció⁵⁴. Negativament, la malaltia revela la precarietat inherent a la condició humana; positivament, en canvi, la recerca de la salut (salvació), que té molts punts de contacte amb la recerca del paradís perdut, constitueix un símptoma molt eloqüent del desig

⁵¹David Freedberg afirma categòricament: «La història de les imatges ocupa un lloc propi com a disciplina central en l'estudi dels homes i les dones» (FREEDBERG, *El poder de las imágenes*, ja citat, 42).

⁵²I. HACKING, cit. J. GOODY, *Representaciones y contradicciones*, ja citat, 24. No pot deixar-se d'esmentar la tesi de Herbert Read, segons la qual «la imatge fou anterior a la paraula» (H. READ, *Imagen e idea*. La función del arte en el desarrollo de la conciencia humana, Mèxic 1975 (3ª reimpr.), 16; cf. id., 7-8). Per la seva banda, Freedberg posa en relleu que nombrosos escriptors, a partir d'Aristòtil i Horaci, han subratllat que la imatge produeix efectes més profunds que no pas la paraula (cf. FREEDBERG, o.c., 70).

⁵³Vegeu Barasch, o.c., 7-15.

⁵⁴Amb alguna extensió, ens hem referit a aquesta problemàtica a Duch, *Simbolisme i salut*, ja citat, cap. V (327-401).

de l'ésser humà d'aconseguir un estat totalment reconciliat de plenitud que exclogui les distorsions que són coextensives a les possibilitats d'emmalaltir i de morir que constantment l'assetgen. De fet, la salut plena, incondicional i sense possibilitat d'emmalaltir sols és possible en el paradís, és a dir, en una situació d'absoluta desalineació, en la qual l'«estadi traductiu» propi dels humans ja ha estat completament superat i on regna la immediatesa sense traves de cap mena.

De tota manera, en la situació històrica actual de l'ésser humà, salut i malaltia constitueixen dos pols summament inestables que emmarquen i determinen la totalitat del pensament, les accions i els sentiments a causa de llur inevitable condició espaciotemporal. Per això, de la mateixa manera que els altres ingredients de l'existència humana, la salut i la malaltia també es troben subjectes a la «condició traductiva». No solament cada cultura concreta tradueix a la seva manera el «trobar-se bé» i el «trobar-se malament», sinó que, a més, cada persona, en les distintes etapes del seu trajecte biogràfic, porta a terme tot un conjunt de traduccions de la seva presència en el món en termes de salut i malaltia: des del naixement fins a la mort, els humans són uns éssers que constantment es troben referits a processos de traducció entre el «trobar-se bé» i el «trobar-se malament». No hi ha cap mena de dubte que, en aquest context, caldria que consideréssim la qüestió del *símbol* com una altra forma de designar la traducció; la traducció en allò que té de procés, dinamisme i senyalització (sovint, enigmàtica) d'una meta l'horitzó de la qual sempre es troba més enllà de qual-sevol més enllà. El debat se's sense pausa entre la salut i la malaltia, el símbol i la traducció posen clarament en relleu allò que, com a conseqüència ineludible de l'espaciotemporalitat, constitueix de veritat el nucli de l'existència humana: *un voler i no poder*. Un «no-poder» que s'evidencia i es tradueix culturalment a través de la precarietat (la malaltia i, finalment, la mort) que, en forma d'«espasa de Dàmocles», penja sense treva sobre l'ésser humà. «Un voler» que, malgrat l'experiència, sovint, dolorosa i insuperable dels límits de tota mena que té l'existència humana, tradueix l'impossible, allò situat més enllà de la finitud, en termes de reconciliació perfecta, de guarició sense fissures de la condició humana, de coincidència perfecta del desig amb la realitat. En aquest sentit, la traducció –l'«operació simbòlica» per antonomàsia– constitueix la constatació, com volia Hannah Arendt (segurament, discrepant d'una manera directa de l'opinió de Heidegger), que l'home, encara que els éssers humans hagin de morir, no és un ésser per a la mort (*zum Tode*), sinó per a la innovació, per a una cadena insu-

primible de *nous naixements: traduir és renéixer*; la traducció fa veritat l'aforisme del rabí Nahman de Braslav (Bratslav) (1772-1810): «Prohibit ser vell!»⁵⁵.

Finalment, un altre exemple que ens sembla summament revelador de l'insuperable caràcter traductor de l'ésser humà és la *psicoanàlisi* o, tal vegada en aquest context, fóra més adequat denominar-la amb el plural «psicologies de les profunditats»⁵⁶. Sobretot a partir del primer terç del segle XIX, les «psicologies de les profunditats» inicien el seu camí com a respostes (com a praxis teodiceïques) a les *traduccions deficientes de la identitat humana* que portaven a terme els diversos sistemes socials d'aleshores. En aquell moment, entre l'afirmació, la vacil·lació i la negació, les mil formes de la «nocturnitat» (lletjor, descobriment de «l'estrany» en si mateix, ruptures psicològiques, el femení, etc.) comencen a ser considerades com a imprescindibles a fi que l'ésser humà esdevingui capaç de realitzar aquelles traduccions, inèdites fins aleshores, que li permetin de donar raó de la seva presència en el món⁵⁷. O, expressant-ho d'una altra manera: la «psicologia de les profunditats» no sols constitueix una expressió de la profunda crisi global d'identitat que experimenten els sistemes socials (les «estructures d'acollida») de la societat occidental, sinó que, a més, en proposa un principi de solució. Una «solució» que, de la mateixa manera que la «sortida» de totes les crisis globals del passat, institueix *un nou procés de traducció de la identitat*. La nova plasmació (traducció) de la identitat inclou alguns elements molt significatius que, en l'època anterior (Il·lustració), havien estat rebutjats perquè hom els considerava com a impropis de la genuïna identitat dels europeus (no pas de les europees), la qual, explícitament, havia de ser

⁵⁵Vegeu la interessant exposició d'Ouaknin, *Bibliothérapie*, ja citat, 74-76. «La fonction du récit (traduction) est d'ouvrir à la possibilité de la renaissance perpétuelle de l'être» (id., 75). Sobre aquesta figura insigne que, en algunes de les seves narracions, constitueix un clar precedent de Kafka, vegeu l'estudi complet de L. Cohen, *Le maître des frontières incertaines*. Rabbi Nahman de Bratslav. Préface de Josy Eisenberg, París 1994.

⁵⁶Resulta un tòpic afirmar que la contribució de la psicoanàlisi (millor: de les psicoanàlisis) a l'antropologia ha estat molt important, justament perquè posava en relleu la presència de l'«alteritat» (sovint, amb trets monstruosos) en les pregoneses del propi subjecte humà. Vegeu sobre el particular Duch, «El mite del "bon salvatge" i l'antropologia», ja citat, *passim*.

⁵⁷Els estudis pioners d'A. Béguin, *El alma romántica y el sueño*. Ensayo sobre el romanticismo y la poesía francesa, Mèxic-Buenos Aires 1954; i de M. Praz, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, Caracas 1969, continuen essent imprescindibles per a abordar aquesta problemàtica. Ens hi hem referit, sobretot en relació amb la interpretació del símbol, a Duch, *Simbolisme i salut*, ja citat, 278-303.

monocèntrica («masclista»), «lluminosa» (Il·lustració, *Aufklärung*, *Iluminismo*, *Lumières*, *Enlightenment*), «economicista» («liberal»), amb trets arrogants, antifemenina (en l'àmbit germànic, les conegudes tres K: *Kirche*, *Kinder*, *Küche*)⁵⁸.

Davant el col·lapse d'«un» món que, individualment i col·lectivament, estava en camí d'esfondrar-se, la psicoanàlisi com a traducció ubicada en un temps i un espai molt concrets imposava als qui s'hi sotmetien la tasca de reconstruir *narrativament* el trajecte (projecte d'identificació) que anava des de la infantesa fins al moment present. Es tractava, en el fons, d'un procés «corrector» de les antigues traduccions que, en el transcurs de les seves «històries», havien portat a terme els individus concrets. La intenció última anava dirigida, per tant, a descobrir llur veritable *identitat*, és a dir, la traducció correcta de la pròpia existència en termes d'espai i de temps. Per això no pot sorprendre que, en alguns casos (això es palesa bastant clarament en l'obra de Carl G. Jung), almenys tendencialment, el procés psicoanalític es converteixi en una simple «gnosi».

6. Conclusió

El «dir» (*dire*) de l'ésser humà no es dissol, no s'exhaureix en «allò dit» (*dit*) (Lévinas): el «dir» com a tal s'inscriu en l'ordre d'allò que és estructural, d'allò que és inherent a la condició humana al marge de les situacions i les peripècies en les quals pugui veure's implicada; es tracta ací de la mera «possibilitat de dir», que és anterior a qualsevol determinació historicocultural de l'ésser humà concret. En canvi «allò dit», com a conseqüència immediata de la «condició adverbial» de l'ésser humà, posa clarament en relleu

⁵⁸No és per casualitat que fos la societat centreeuropea –i, més concretament encara, la vienesa– la que experimentés amb més agudesia la crisi d'identitat i, com a conseqüència, la ineludible necessitat de noves traduccions de la identitat. En efecte, en aquella societat, hom arriba al convenciment del fet que el «final del món» (que sempre és el final d'«un» món) –identificat sovint amb el *finis Austriae*– és quelcom d'imminent, i amb ell s'esfondren les identifications personals i col·lectives que l'havien fet possible. S'imposa, per tant, una nova «construcció simbòlica i social» de la realitat mitjançant uns *nous processos d'identificació i de traducció*, en els quals allò que anteriorment havia estat exclòs (les «nocturnitats» antigues) haurà de posseir, a partir d'aleshores, un lloc central. La bibliografia sobre aquesta qüestió és molt abundosa. Remetem a: M. Robert, *Freud y la conciencia judía*, Barcelona 1976; A. Janik – St. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid 1983 (1ª reimpr.); C. Magris, *El anillo de Clarisse*. Tradición y nihilismo en la literatura moderna, Barcelona 1993; Id., *Il mito absburgico nella letteratura austriaca moderna*, Turín 1996 (nova edició); J. Le Rider, *Modernité viennoise et crise de l'identité*, París 2000.

que, tenint com a rerefons ineludible l'*ambigüitat*, els trajectes humans es recorren amb l'ajut d'un conjunt de successives traduccions històricament i culturalment mediades i, fins i tot, mediatitzades. Cal tenir ben present que, en cada aquí i ara, «allò dit», com alguna cosa que es troba determinada per la condició espaciotemporal dels humans, manifesta que l'home i la dona concrets són éssers condicionals i condicionats: «condicionals» perquè, inevitablement, s'instal·len en el seu món en funció de les condicions que ells mateixos estableixen (o volen establir) en llur períple existencial; «condicionats» perquè, inevitablement també, es troben sotmesos a les diverses condicions que els venen de l'exterior. Però no pot oblidar-se que la realitat de ser uns éssers condicionals i condicionats porta aparellat el fet que, sempre i arreu, dones i homes es trobin situats i es moguin en el marc del «sí..., aleshores...», i això és justament allò que fa d'ells uns éssers que mai no podran eludir les *mediacions* i la *interpretació*, és a dir, la imperiosa necessitat de *traduir* i de *traduir-se* com a forma específica de la seva existència. Per això, resulta pertinent afirmar que l'incessant «exercici de traducció» és quelcom de coextensiu a l'ésser humà com algú que «consumeix» la limitada quantitat d'espai i de temps de què disposa en les successives etapes d'un trajecte –sovint, en zig-zag– que s'expressa sempre aproximadament en històries i narracions, les quals es modifiquen, enriqueixen o empobreixen –és a dir, es *tradueixen*– d'acord amb els canvis de tota mena que experimenta, en ell mateix (en l'interior), l'ésser humà i el context mòbil (exterior) en el qual es troba ubicat⁵⁹. L'ésser humà, mentre mantingui com a marc insuperable de la seva existència el «sí..., aleshores...», necessàriament, haurà de recórrer a la traducció per fer habitable –és a dir, més o menys comprensible, això sí, sempre en la provisionalitat– el món, el qual, només aleshores, esdevindrà de debò el seu món. Perquè traduir és interpretar, i interpretar tan sols és possible si hom *no* disposa del «text absolut», sinó exclusivament de paraules i d'expressions culturalment i històricament situades, creiem que té raó Odo Marquard quan afirma que «la her-

⁵⁹En aquest context seria molt apropiat analitzar la *narració*, tal com l'entenen, per exemple, Walter Benjamin, Hannah Arendt o Stephan Mosès, com un procés experiencial basat en una traducció en una doble direcció: del narrador vers els seus oients, i d'aquests vers el narrador. Vegeu L. Duch, «Lectura i societat»: *Enrahonar* 31(2000), 69-79; Id., «Mite i narració»: *Anàlisi* 25(2000), 153.169.

menèutica és una rèplica a la finitud humana»⁶⁰. O si hom ho vol expressar d'una altra manera: l'hermenèutica com a traducció és la forma de vida d'un «esperit encarnat» tal com és l'ésser humà, *ambigu i dubtós*, per tant, el qual solament disposa d'una determinada «quantitat» d'espai i de temps sota les «condicions de traducció» de presents successius, imprevisibles i problemàtics. És completament impossible una traducció pura i definitiva perquè l'ésser humà –el traductor per excel·lència– no és un simple present, sinó que sempre es troba referit i condicionat pel passat i futur «absent». Entre la nostàlgia i el somni del millor dels mons, tradueix «aquí i ara»; ara bé, aquest «aquí i ara» posseeix unes estranyes connivències amb un passat que mai no és definitivament i simplement passat i amb un futur que sempre es troba en la corda fluixa del «possible-impossible». Amenat per la caducitat de les paraules, fidel reflex de la caducitat de la mateixa existència humana, el traductor –l'home i la dona concrets– somia amb la traducció perfectament realitzada, és a dir, amb la «paraula en el *no-temps*», el fonament de la qual és la «llengua perfecta», immediata, transparent, inequívoca perquè pot (perquè ha de) prescindir per complet de la interpretació, és a dir, de la necessitat d'haver de reduir la complexitat i la contingència per tal d'assolir –sempre provisionalment– el sentit (Luhmann).

Afirmar que la finitud constitueix la base ferma de la traducció com a forma de presència dels humans en el seu món quotidià implica alhora donar per establert que els temps i espais successius dels individus concrets, d'una banda, i dels grups humans, de l'altra, justament perquè són limitats, són diferents i, fins i tot, posseeixen un grau més gran o més petit d'incompatibilitat entre si⁶¹.

⁶⁰O. Marquard, *Adiós a los principios*. Estudios filosóficos, València 2000, 128; cf. id., 129-138. Aquest autor posa en relleu de quina manera l'hermenèutica, l'inici de la fase moderna de la qual cal situar en el segle XVI (protestantismes), fou la resposta a «la mortalitat de la guerra civil hermenèutica pel text absolut, inventant el text i el lector no absoluts» (id., 141).

⁶¹Aquí s'insinua un altre aspecte de la problemàtica de la traducció que ens sembla, al mateix temps, urgent i interessant. Ens referim a la qüestió de la traducció en estreta vinculació amb els feminismes. Si la presència i la consistència de cada ésser humà en el seu món quotidià ve determinada pel *seu* temps i el *seu* espai concrets, ens resulta molt evident que el temps i l'espai de les dones és diferent del dels homes, la qual cosa significa que les traduccions de les unes i dels altres no solament es portaran a terme des d'unes dimensions espaciotemporals diferents, sinó que posseiran també unes diferències notables en tots els sentits. Tal vegada la missió més important dels feminismes del nostre temps consisteixi a *redefinir la realitat* a partir de les coordenades espaciotemporals de les dones, la qual cosa, evidentment, és una tasca, al mateix temps, urgent i amb unes enormes dificultats. Sobre les qüestions

Resulta prou evident que, en aquest context, distingim clarament entre l'«extensió espacial» i la «mera cronologia», indeterminades i sense atributs humans, i allò que Maurice Merleau-Ponty designava amb l'expressió «espai i temps antropològics», és a dir, l'espai i el temps *específics* de tal home o tal dona⁶². Com a senyal inequívoc del fet de trobar-se sota els efectes de la contingència⁶³, la insuperable constitució espaciotemporal de l'ésser humà imposa una inevitable especificitat a l'existència humana concreta. Són les *històries* més que no pas la *Història* allò que resulta determinant en la trama humana com a trajecte (sovint, un veritable «èxode») a través dels «aquí i ara» successius de què consta una vida d'home o de dona⁶⁴. Tal vegada la crisi actual de la Història (estretament vinculada amb la crisi de la raó) –de la Història tal com va constituir-se sobretot a partir de la Il·lustració⁶⁵ podria ajudar-nos a adonar-nos que, en realitat, l'espai i el temps concrets i limitats de què disposa cada ésser humà es redueixen a un conjunt d'«històries» quotidianes i, gairebé sempre, anodines, però que ens obliguen a uns *processos de traducció* incessants des de la nostra condició

relacionades amb les diferències qualitatives del temps de dones i homes, cf. H. Nowotny, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt a. M. 1990; K. Jurczyk, «Zeitordnung als Ordnung der Geschlechter. Zeit als Machtfaktor. Stabilität und Erosion der unterschiedlichen Zeitmuster von Frauen und Männern im Alltag»: K. Weis (ed.), *Was ist Zeit? 2: Entwicklung und Herrschaft der Zeit in Wissenschaft, Technik und Religion*, Munic 1996, 117-150.

⁶²Sobre el que segueix, cf. Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, 287-382, especialment 315-322, on ens referim a les aportacions de Merleau-Ponty sobre aquesta problemàtica, les quals, segons la nostra opinió, són imprescindibles per als qui s'hi interessin.

⁶³Sobre la contingència com a factor decisiu de la presència espaciotemporal de l'ésser humà en el seu món, vegeu L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona-Buenos Aires-Mèxic 1998 (1ª reimpr.), *passim*; Id., *Simbolisme i salut*, ja citat, 245-250. Sobre el conjunt de problemes a l'entorn de la contingència, cf. G. von Graevenitz – O. Marquard (ed.), *Kontingenz* («Poetik und Hermeneutik», XVII), Munic 1998.

⁶⁴Sobre la diferència entre «Història» i «històries», vegeu l'interessant estudi d'O. Marquard, «Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad»: Id., *Adiós a los principios*, ja citat, 9-123.

⁶⁵En aquest context no podem considerar amb l'atenció que es mereixeria les implicacions de la crisi actual de la història en el conjunt de la cultura occidental. No hi ha cap mena de dubte que al mateix temps hauríem d'analitzar, tal vegada com a pas previ, la situació de la raó –es tracta de la concepció de la raó de procedència il·lustrada o postil·lustrada- en el moment actual. L'ampli estudi de W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996, ofereix els punts de referència imprescindibles per a fer-se càrrec de les dimensions d'aquesta crisi. Des d'una perspectiva antropològica, en el nostre estudi *Armes espirituals i materials*, ja citat, també hem abordat aquesta temàtica.

domèstica particular d'homes i de dones, d'orientals o d'occidentals, de joves o de vells, d'obriers o d'intel·lectuals.

És una obvietat afirmar que l'home és un ésser finit, sotmès incansablement a la contingència; que, sense coneixement previ, tan sols té a la seva disposició una «quantitat» limitada de temps i d'espai. Malgrat tot, però, pot viure (con-viure) en un clima de «llibertat condicionada», amb fronteres incertes i transgredibles, i és una bona prova d'això el fet que, incessantment, es troba embolicat en processos de traducció. L'ésser humà tradueix perquè és un ésser finit però amb uns desigs infinits; tradueix perquè disposa, al mateix temps, d'una ubicació concreta i mòbil (espai i temps) i de llibertat; tradueix perquè, malgrat la presència constant de la mort, està posseït pel desig inextingible de començar sempre de bell nou: traduir és néixer de nou, és, com volia el rabí Nahman de Braslav, negar-se de ple a ser vell.

Abstract

In this article, Lluís Duch analyses some of the core concepts of his anthropology. He defines the human being as someone who needs some welcoming structures in order to develop him/herself, and as someone who is urged to translate whatever he/she gets from the point of view of tradition. He develops a detailed analysis of the concept of translation and its multiple dimensions.