

Traduïbilitat i intraduïbilitat d'un mite australià

Anthony Pym

Published as "Questionnement de la traduction del mite", *Mites australians*, Ed. Anthony Pym, Calaceite: Caminade, 1990, 37-48.

Si el mite és, segons Lévi-Strauss, «el mode de discurs on el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tendeix pràcticament a zero»¹, es podria concloure que no hi ha res més senzill que traduir mites. No és clar, però, si Lévi-Strauss es refereix als graus de dificultat de traducció o simplement al fet que, en el cas dels mites, no hi ha un únic autor que pugui ser traït. Les primeres fonts són impossibles de trobar; cada versió és una transformació d'una altra transformació, i així, cap traductor no s'equivoca ni traeix...

Per altra banda, la tesi de màxima traduïbilitat no diu res sobre com s'haurien de traduir els mites, ni sobre per què la societat contemporània hauria de necessitar aquestes traduccions. Aquestes qüestions requereixen un estudi més crític, i potser menys arrogància en els arguments sobre què és possible en teoria i què es desitjable en la pràctica.

Vull proposar que (1) el criteri de la traduïbilitat implica un idealisme difícilment demostrable; (2) el grau d'indeterminisme en la comprensió del mite fa que tota explicació sigui una extensió narrativa; i (3) per tant, l'única clau per a la tasca pràctica de la traducció del mite rau en l'heterogeneïtat del text de partença.

1. Traduïbilitat i intraduïbilitat

La tesi de Lévi-Strauss aixeca unes quantes protestes ben fundades. Malinowski, que considerava que el mite era «la narració de l'esdeveniment primer que estableix els precedents d'una institució»², ens permet d'afirmar que el mite només funciona en l'entorn social de la mateixa institució. Més enllà d'aquest entorn, el valor dinàmic de la narració s'anul·la i la traducció produeix només un text estàtic o mort. De manera semblant, l'etnolingüista Hymes considera que, pel fet que cada poble té els seus propis mites, només són correctes les traduccions o interpretacions fetes pel mateix poble:

*En un mite Chinook, per exemple, qualsevol traducció, o fins i tot un sumari, posaria en evidència la presència de l'estructura «prohibició: prohibició violada», i això implicaria que el resultat (un crim), és conseqüència de la violació, com passa en molts casos. L'anàlisi del mite segons el seu desenvolupament a Clackmas Chinook revela, però, estructures que donen al mite un significat gairebé oposat.[...] El mite s'ha de entendre segons una teoria exclusivament chinooquiana que especifica que no és el transgressor el culpable, sinó el que ha formulat la prohibició.*³

Hymes argumenta que aquest mite en concret és intraduïble. No obstant això, en presentar el seu raonament, l'autor ha traduït en certa manera la part del mite suposadament intraduïble (segons Georges Mounin, la definició d'un

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 232.

² MALINOWSKI, B., *Mythology in Primitive Psychology*, London, Kegan Paul, 1926, p. 56.

³ HYMES, Dell, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1974, pp. 99-100.

element intraduïble és també una traducció⁴). És clar, però, que la traducció de l'etnolingüista és un discurs aclaridor; no és pròpiament un mite. Alguna cosa ha canviat en el curs d'aquesta transició; i aquí s'evidencia una mena d'intraduïbilitat.

Què és el que és intraduïble, aquí? Potser la part del mite que és explicació, tot i pertanyent a una institució social concreta. Això suggereix que la intraduïbilitat és màxima pel que fa a la funció lingüística exhortativa, però que, en canvi, disminueix progressivament pel que fa a funcions més senzilles com poden ser la narrativa, la descriptiva, la definitòria i l'axiomàtica. La part del mite que és pròpia del poble no és doncs la «visió del món» mitològica en si, sinó l'ús social específic de certes descripcions, definicions i axiomes. De fet, això és el que passa dins la societat aborigen australiana, on l'aplicació institucional i el valor d'ús només pertanyen a uns quants, malgrat que el material mitològic circuli lliurement. Tal com va recalcar un etnòleg alemany respecte a unes tribus del centre d' Austràlia, «no hi ha dubte que la majoria dels homes canten les cançons sense entendre-les, i que les dones i els nens assisteixen als ritus sagrats sense saber què signifiquen. Els vells, però, que dirigeixen aquests actes tradicionals, saben exactament i fins al més petit detall què signifiquen i els poden explicar.»⁵ No hi ha dubte tampoc de per què aquests mites romanen secrets, encara que els textos es coneguin. La possessió d'aquests secrets no solament implica coneixement, sinó també poder institucional, que desapareixerà el dia en què els mites siguin profanats o les institucions socials deixin d'existir.

Una altra teoria situa la intraduïbilitat a l'extrem contrari de l'escala de funcions lingüístiques, referint-se no a exhortacions sinó a axiomes. Per a Lotman i Uspenski, la consciència mitològica és intraduïble com a descripció a un altre nivell.⁶ Aquí l'argumentació no es basa en el fet que les interpretacions correctes només puguin venir dels pobles o de les castes «propietàries» del mite, sinó en funcions lingüístiques:

1. *Mir est' kon'*
2. *Mir est' materija*

La natura definitòria i axiomàtica de la frase 1 («món és cavall») es considera no equivalent a la seva descripció analítica en la frase 2 («el món és material»). La dificultat de la transició és particularment evident en la traducció catalana de la frase 1, on ens trobem gairebé obligats a afegir-hi els articles «el món és un cavall». Però fins i tot amb els articles podem notar la diferència radical entre el tipus d'explicació transmesa per mitjà de símbols i la transmesa per mitjà de la lògica. Sembla que la part mitològica del mite només pot ser traduïda com a mite.

El perill d'aquesta mena argumentació està en el fet d'assumir que el mite pertany a quelcom anomenat «consciència pre-lògica», una doctrina que Lévy-Bruhl va defensar en primer instància i després va rebutjar. En l'actualitat, hom considera socialment inacceptable parlar de «consciència pre-lògica», ja que la seva associació amb «mentalitat inferior» és en molts casos immediata. Quine, en el seu cèlebre article sobre la indeterminació de la traducció, remarca que Malinowski «va estalviar als seus illencs l'acusació de “pre-lògics” en variar les versions dels termes, segons els casos, per a

⁴ MOUNIN, Georges, “L’Intraduisibilité comme notion statistique” [1964], en *Linguistique et traduction*, Brusel·les, Dessart et Mardaga, 1976, p. 54.

⁵ VON LEONHARDI, Presentació a STREHLOW, C., *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, III, Frankfurt, 1907-08, p. vi; citat per LEVY-BRUHL, *La Mythologie primitive*, Paris, Presses Universitaires de France, 1935, p. 114.

⁶ LOTMAN, J., i USPENSKI, B., “Mito, nombre, cultura”, trad. N. Mendez en LOTMAN, J. et al., *Semiòtica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979, pag. 124.

evitar la contradicció.» A més, Quine aprova l'ètica d'aquesta estratègia: «la traducció desenfrenada pot fer pensar en uns nadius tan excèntrics com es vulgui. Una traducció millorada ho evita imposant-hi la nostra lògica...»⁷ Així, podem suposar que la traducció «el món és un cavall» és millor que «món és cavall». Però llavors, l'hem de considerar inferior a una traducció veritablement imposada com «el món és material»? Fins a quin punt podem imposar la nostra lògica als altres pobles en nom de la dignitat humana universal?

2. Wondjines per a Quine

El mite podria ser una de les poques àrees en les quals la teoria de Quine sobre la «indeterminació en la traducció» és quelcom més que un *Gedankenexperiment* fins a cert punt pervers. El lingüista fictici de la jungla que decideix de traduir les expressions del nadiu a l'anglès es troba precisament amb el tipus de problema que hom té a l'hora d'interpretar etnològicament els mites. Evidentment, els problemes que troben els etnòlegs són sovint fins i tot més radicals que el problema radical que exposa Quine. Allí no solament hi ha un buit d'«estimulació», sinó que, a més, a vegades hi ha un buit de resposta: al principi, Wirz no va poder suposar el significat simbòlic de *gâri* perquè els Marind-anim sempre contestaven «sí» a totes les seves preguntes.⁸ Sense una hipòtesi que distingeixi les afirmacions de les negacions, el sistema de les categories formals de Quine cau pel seu propi pes i cap expressió no es pot considerar traduïble de manera radical.⁹ Malgrat tot, hauríem d'admetre que les associacions de frases amb les seves referències objectives no són ben bé del mateix ordre que les interpretacions dels significats simbòlics: Wirz va ser capaç d'identificar la paraula *gâri* amb l'enorme toca utilitzada en certes cerimònies, però aquesta referència immediata no era allò que ell considerava la unitat de sentit traduïble: «Què significa el *gâri* [ara l'objecte, no la paraula], exactament?»¹⁰ És a dir, l'objecte en si només remet a un altre llenguatge, a un sistema d'objectes, dins el qual aquest s'explica. La paraula *gâri* no mancava de referència, sinó d'explicació com a text. El problema no era on començar (aquesta és la problemàtica essencial de Quine) sinó on acabar. Òbviament, l'estratègia adequada era l'anàlisi de contextos: l'observació de les cerimònies del *gâri* va portar Wirz a suposar que el sentit simbòlic anava associat a les orgies sexuals que tenien lloc al mateix temps. Evidentment, això era pura conjectura, basada en la formació del context i en una observació comparativa. Però el resultat, com veurem, no deixava de tenir interès per a una futura extensió del mètode comparatiu: Lévy-Bruhl fa notar que el dibuix d'un home portant el *gâri* fet pels nadius i reproduït per Wirz «és molt semblant a les pintures de Grey i d'Elkin»... i l'home no té boca.¹¹

George Grey va descobrir pintures de figures sense boca en una cova, el 1938 durant la seva expedició al nord-oest d' Austràlia, prop del que ara és el sud de Irian Jaya, és a dir, no gaire lluny del Marindi estudiat per Wirz.¹² En els anys 1930 i 1933, A.P. Elkin va estudiar mostres similars de la mateixa

⁷ QUINE, W.V.O., "Translation and Meaning", en *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1960, p. 58.

⁸ WIRZ, P., *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*, II, 1925, p. 124.

⁹ Cf. HINTIKKA, Jaakko, "Behavioural Criteria of Radical Translation", en *Words and Objections: Essays on the Work of W.V. Quine*, ed. D. Davidson i J. Hintikka, Dordrecht-Boston, [1969], Revised Edition, 1975, pp. 70-71.

¹⁰ WIRZ, P. *op cit.*, p. 120.

¹¹ LEVY-BRUHL, Lucien, *La Mythologie primitive*, p. 138.

¹² Cf. GREY, George, *Journals of Two Expeditions of Discovery in the North-West and Western Australia*, Londres, 1841.

regió, i els informes d'aquest darrer científic van ser la base dels comentaris aquí mencionats de Lévy-Bruhl, el 1935. L'expedició Frobenius de 1938-39 va descobrir d'altres exemples, publicats per Petri, Schulz i Lommel. Ernest Worms va localitzar més pintures els anys 1943-44, documentades en el seu article del 1968. Les mostres de Grey va ser trobades de nou per H. Coate el 1946 (estudiades per Elkin el 1946). En tots els casos, aquestes figures — Wondjines— no tenen boca, o, com potser suggeriria Quine, totes les figures sense boca s'anomenen Wondjina.

Les primeres preguntes sobre els Wondjines eren d'ordre verbal: es referien a l'ús del nom. Segons Elkin (1930), «Wondjina» no es refereix només a les pintures, sinó que també vol dir «pluja, o el poder d'invocar la pluja»: «Potser podem considerar el Wondjina com la força reproductiva en la natura i en l'home, associada amb la pluja.»¹³ L'any 1933, el mateix autor va citar la interpretació del Sr. Love (un missioner de la regió amb un nom ben adient), que afirmava que els Wondjines van ser els primers homes que van trepitjar la terra, van modular el paisatge i van anar als llocs on són ara les seves pintures i on els seus esperits romandran per sempre.¹⁴ La relació entre les pintures i la pluja ja estava formalment, o fins i tot experimentalment, provada:

*Els nadius no restauren les pintures. Amb tot i això, en certs casos, i especialment en el cas de grans Wondjines i els seus fills, el cap, els cabells, les parpelles i el nas es pinten de nou i es restauren. Això només es pot fer al començament de l'estació de les pluges, perquè el fet d'afegir pintura porta la pluja. De fet, el nadiu que em va acompanyar va repintar un gran Wondjina amb carbó quan jo estava examinant les pintures. Un parell de dies més tard, en plena estació seca, va ploure molt lleugerament. Els nadius van capficar-se molt per explicar la causa d'aquestes pluges excepcionals.*¹⁵

Això va ser suficient perquè Lévy-Bruhl associés la pluja amb la fertilitat, les referís a les orgies que Wirz havia associat amb el *gâri*, i declarés una relació mitològica entre el *gâri* del Marindi i les aurèoles que, de fet, envolten els caps dels Wondjines.

N'hi ha més. Worms, que sembla que no ha llegit els primers escrits d'Elkin, cita dos mites associats amb la paraula Wondjina. Segons el primer, les pintures representen l'esperit de la gran serp Walangor, que es concentra a les caveres. Segons el segon, les pintures van ser creades a partir dels ous de la serp «Oongod». Però Elkin remarca que, en algunes tribus, «wondjina» és un equivalent de «ungud», o allò que pertany al temps del somni, que és definitiu: «de vegades, a la pregunta “Què és allò?”, la resposta és senzillament “És *ungud*” (pertany al temps del somni)». Sembla que Worms, com el lingüista de Quine, ha pres una part pel tot, o més aviat, ha pres la no-resposta «ungud» pel nom propi «Wondjina». Però per què hom escull aquesta lectura i no pas l'altra, quan el mite pot utilitzar-ne ambdues?

No hi ha dubte que el Wondjina s'associa amb les serps. Worms manifesta que, en una caverna, les figures sense boca estaven envoltades de quaranta-dues pintures de serps. L'associació amb la fertilitat sembla ben clara. Però encara n'hi ha més: les serps en qüestió —siguin Wondjina o Ungud— són específicament serps d'aigua, el seu esperit és el mateix que el de l'arc de Sant Martí, i estan associades amb el cel, la pluja, formant així un

¹³ ELKIN, A.P. “The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia”, *Oceania* I, 1930.

¹⁴ ELKIN, A.P., “Totemism in North-West Australia”, *Oceania* III, 1933.

¹⁵ ELKIN, A.P., 1930.

simbolisme extensiu de la fertilitat.¹⁶ Mirant les reproduccions d'aquestes pintures, no és difícil d'imaginar que les aurèoles que envolten els seus caps són també serps en forma d'arc semblant al de Sant Martí, i no els *gâri* amb els quals Lévy-Bruhl estava tan entusiasmada. A mesura que hom va de versió en versió, tant la fertilitat, com la pluja, com les serps, participen en la mateixa narració, totes barrejades com en un somni freudià i sense que es puguin analitzar per separat. Així doncs, el treball d'anàlisi comparativa, essent una extensió del procés de confluència, no constitueix una explicació científica (és a dir, la producció de menys termes que aquells continguts en l'objecte d'estudi), sinó una extensió narrativa. De fet, aquestes explicacions són decididament no-científiques en el sentit que, per molt encertades que siguin, hom no pot provar que siguin errònies. Per exemple, podríem considerar que la pregària de la pluja Aranda publicada per Strehlow¹⁷ revela l'autèntica naturalesa de la suposada aurèola: és Kantjia, l'esperit de les pluges que sempre està envoltat d'una cortina de pluja, qui guarda l'aigua dels núvols en els seus cabells (els seus cabells són pluja), i impedeix que aquesta caigui per mitjà d'una diadema estreta que només deixa anar al principi de l'estació de les pluges. A més, Hernandez ens conta un mite del nord-oest d' Austràlia, que explica com un home que plorava amargament va fer que Galoru enviés llamps, trons i pluja que van provocar una inundació (les seves llàgrimes són com pluja, així com els ulls dels Wondjina es dibuixen igual com els cabells). L'etnòleg afegeix que Galoru és com un arc de Sant Martí, ja que, en els dibuixos, el seu cap està envoltat d'un arc de Sant Martí i fa d'esperit de la pluja.¹⁸ En conseqüència, les associacions amb *gâris* i aurèoles probablement no són més que fantasia etnogràfica, però el seu valor interpretatiu roman infalsificable. No redueixen el mite; l'extenen.

Qualsevol intent d'explicació és força més complex quan l'objecte que s'ha d'explicar n'és absent. Per què, per exemple, els Wondjines no tenen boca? Per a Lévy-Bruhl, la pregunta era banal i poc interessant, ja que «en molts dibuixos i pintures prehistòriques, i fins i tot en molts monuments arcaics de la regió mediterrània, podem veure figures sense boca.»¹⁹ És possible, però, que aquest comentari comparativista només faci entendre geogràficament el dubte, i faci de l'absència d'explicació una qüestió fins i tot més vital. Naturalment, Elkin va demanar per què els Wondjines no tenien boca, i li van donar una no-resposta definitiva:

*Es van limitar a contestar que era impossible pintar una boca. Aparentment, l'efectivitat de la pintura depenia d'aquesta absència.*²⁰

En conseqüència, la pretensió d'infal·libilitat de Lévi-Strauss no és més que un reconeixement del fet que, malgrat Quine, no hi ha ni bases científiques ni lògiques per traduir el mite.

El interès d'aquesta conclusió rau en el procés explicatiu d'extensió i confluència no està necessàriament limitat a anàlisis etnològiques:

OY TIS

*«Sóc caphom, el meu nom és caphom»
però Wanjina és, diguem, Ouan Jin*

¹⁶ Per l'anàlisi dels mites de serps-arc de Sant Martí, vegeu TESTART, Alain, *op cit.*, pp. 109-116.

¹⁷ STREHLOW, C., 1950, pp. 20 ss. Vegeu també Worms, 1968, p. 235.

¹⁸ HERNANDEZ, T., "Myths and Symbols of the Drysdale River Aborigines", *Oceania* XXXII (1961), pp. 115-116.

¹⁹ LÉVY-BRUHL, Lucien, *La Mythologie primitive*, p. 136.

²⁰ ELKIN, A.P., "The Rainbow-Serpent Myth...", (1930)

*o l'home amb cultura
la boca del qual va ser llevada pel seu pare
perquè feia massa coses
com saturar l'equipatge de l'home de bosc
vide l'expedició dels deixebles de Frobenius cap el 1938
a Auss'ràlia*

*Ouan Jin va parlar i en fer-ho va crear els noms
en fer-ho va crear la saturació
el mal del moviment dels homes
i per això la boca li va ser llevada
com podeu veure en les seves pintures*²¹

Va ser potser per mitjà de les comparacions extensives de Pound (que aquí reuneix Homer, l'expedició Frobenius i una figura xinesa símbol de la saviesa silenciosa) que la idea es va incorporar a la poesia de John Berryman (de 1826):

Sóc tan savi que em van cosir la boca

Finalment, Elkin va insinuar una resposta igualment definitiva : «Si una cosa és *Ungud*, o ha estat feta per *Ungud*, no hi ha res a dir, o almenys no se'n dirà res més». Wirz, per la seva part, va admetre que els Mirandi, quan se'ls preguntava alguna cosa sobre el *gâri*, sempre contestaven «sí»... és a dir, triaven la no-resposta, el silenci, la referència a l'absència, la fugida a la manera d'Ulisses.

No sé per què els Wondjines no tenen boca. Però penso que és per a impedir-los de parlar amb els etnòlegs curiosos a fi que, malgrat la disseminació de textos i la proclamació de la pluja, no es profanin els coneixements sagrats, no es satori el contingut del mite, i, per les seves absències significatives, el text continuï viu. Si totes les respostes són sí, si el nadiu no confirma ni denega, tot el procés de traducció de Quine es bloqueja abans de començar, i hi ha una indeterminació absoluta. Deixem de banda aquesta absència i prenguem totes aquestes hipòtesis a tall de suggeriments, tot i remarcant que només els nostres poetes ens han donat explicacions en certa manera definitives.

3. *L'irreductible heterogeneïtat*

En el cas de la cultura dels aborígens australians, ja és tard per a rectificar la major part del mal que s'ha fet. Això no vol dir que l'extinció de la raça tasmaniana sigui el símbol de tota la història australiana: la pèrdua de moltes llegendes i tradicions ha estat el desig dels seus narradors, que han preferit portar els seus secrets a la tomba abans que profanar les coses sagrades, fonament d'un poder social que de totes maneres no tindria vigència perquè el poble en si ja ha estat desmembrat. Com diu Alain Testart, és impossible, avui, basar les lectures històriques dels mites australians en fonts tradicionals: l'únic registre literari de l' Austràlia d'abans de la conquesta és la col·lecció de textos i observacions recollides per etnòlegs europeus durant els últims cent anys.²² Els mites que es podrien associar legítimament amb la idea de «pre-lògic» estan escrits en llengües europees, la major part en anglès i en alemany. Continua la producció de textos basats en material mitològic; però la narrativa tradicional estrictament aborígen és ja tan

²¹ POUND, Ezra, *The Cantos*, Faber and Faber, London, 1975, pp. 426-427. Fragment del càntic LXXIV, el primer dels «Pisian Cantos» (1948).

²² TESTART, Alain, *Des classifications dualistes en Australie: essai sur l'évolution de l'organisation sociale*, Paris-Lille, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme / Publications de l'Université de Lille III, 1978.

escassa com els mateixos aborígens sense creuaments amb altres races. Fins i tot els termes de referència bàsics han estat adaptats a les circumstàncies. Per exemple, Worms remarca que encara que hi ha nombroses paraules aborígens que fan referència al temps de la creació, «ara molts nadius fan servir la traducció anglesa *to dream, dreaming, the dreamtime* [somiar, el somni, el temps dels somnis]...»²³ La llengua i la cultura angleses existeixen dins la mateixa cultura aborígen contemporània.

Des d'aquest punt de vista, i seguint a Quine en els seus raonaments sobre la dignitat humana, es podria justificar el fet d'imposar la nostra lògica als textos aborígens: a nivell lingüístic i cultural, certament la llengua i la cultura angleses han reduït molt l'heterogeneïtat d'una cultura formada per nombroses llengües i tribus. Això no vol dir, però, que hàgim de transformar tots els mites de la mateixa manera, com ja ha fet Mountford, per exemple, en les seves versions de «a la vora del foc».²⁴ Com a alternativa, el traductor podria escollir, ressaltar i interpretar el significat social dels textos de base, i així produir un discurs etnològic aclaridor igualment homogeni. D'altra part, l'origen sagrat dels mites, especialment els narrats per mitjà de cants, ens condueix sovint a una traducció essencialment poètica. Podríem argumentar que tots aquests discursos —les nostres lògiques, com les anomena Quine— són igualment vàlids, ja que el material primer els porta dins la cultura d'origen i, a més, es dona a conèixer per mitjà d'imatges, de cançons, de dansa i de representacions dramàtiques juntament amb la seva forma recitativa.

El gran perill de la traducció consisteix a suposar que la cultura de partença és naïf, completament diferent, o totalment (idealment) distant. Encara que Meschonnic vol que la fidelitat màxima al ritme sigui una defensa contra l'annexió cultural²⁵, aquesta distància extrema també implica una visió reduïda d'uns «nadius misteriosos» que només es comuniquen amb tam-tams. Potser aquestes postures no estan basades en la traïció (qui o què queda per traïr?), però són certament reductives. Entre les roques errants, podríem dir que una millor traducció intentarà conservar l'heterogeneïtat fonamental tant del material original com del procés d'interpretació.

Traducció: Núria Bacqueline

²³ WORMS, E.A., en *Die Religionen der Südsee und Australiens*, ed. NEVERMANN, H., Stuttgart, Kohlhammer, 1968; trad. *Les Religions du Pacifique et de l'Australie*, Paris, Payot, 1972, p. 169.

²⁴ MOUNTFORD, Charles P., i ROBERTS, Ainslie, *The Dreamtime i The Dawn of Time: Australian Aboriginal Myths*, Adelaide, Rigby Limited, 1969.

²⁵ MESCHONNIC, Henri, *Pour la poétique II: Epistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, 1973.