

LA LLENGUA DIU, D'AMIR OR

Traducció d'Arnau Pons

*bassafà oméret: lifnei bassafà
omédet safà. safà hi aquevot
aqubim mixam.
bassafà oméret: xma akhaxan.
atà maqxiv: haià po
bed.*

*qakh et ha'xtiqà venassé lixtoq.
qakh et hamilim venassé ledaber;
meéver lassafà bassafà hi petsa
xemimenu nigar venigar haolam.
bassafà oméret: ieix, ein, ieix,
ein. bassafà oméret: aní.
bassafà oméret: bo nedaber otkhà,
bo nemaixeix otkhà, bo taguid
xeamarta.*

La llengua diu: abans de la llengua
viu una llengua. Una llengua són signes
sagnats d'allà.
La llengua diu: ara escolta.
Tu escoltes: hi ha hagut un eco
aquí.

Agafa el silenci i prova de callar.
Agafa els mots i prova de parlar;
més enllà de la llengua, la llengua és una nafra
d'on raja i raja el món.
La llengua diu: hi ha, no hi ha, hi ha,
no hi ha. La llengua diu: jo.
La llengua diu: vinga, a veure si et pronunciem;
vinga, a veure si et palpem; vinga, digues que ets tu
qui ha dit.

¿Qui parla aquí? ¿És la llengua, a través del tu que ella s'ha assignat? ¿O és el tu qui, entotsolat amb ella, la fa parlar? No hi ha dubte que aquí la llengua aporta la referència i també la matèria. El poeta l'escolta per fer-li dir tot el que pot arribar a dir d'ella mateixa. És per això que convé distingir entre la llengua que parla (Heidegger) i la llengua que diu. No és —no són— el mateix. El dir de la llengua recolza en aquest cas sobre una anàlisi de l'estructura i

de les funcions que li són pròpies. Al final, hi haurà un tu que s'ha de mullar. Tot dependrà d'ell. La realitat de la llengua penjarà d'aquest fil. Un subjecte produït en part per la llengua —i palpat per la llengua— trobarà, tot escoltant-la, tot escrivint-la, la seva relació amb ella. No podem començar a pensar aquest poema si no partim del fet que és el poeta qui diu que la llengua diu.

¿I què és el que diu que diu? Diu que *abans de (lifnei)* la llengua ja hi ha llengua, o una llengua (en hebreu no hi ha article indefinit). És com si diguéssim que abans del món ja hi ha hagut món. Una llengua s'està allà dempeus, anteriorment. Aquest *oméret* (diu), tan segur d'ell mateix, fa venir un *omédet* ('s'està dreta', o simplement 's'està', 'hi ha') de manera gairebé natural, amb una paronomàsia ostensible, que desplaça la llengua de l'àmbit sonor (el dir) a l'àmbit físic (l'estar-se). Per això mateix, a causa de l'altre sentit que té també *lifnei*, espacial, a més del temporal, es pot entendre que *davant de* la llengua es dreça una llengua, talment un mur enfront d'un altre, potser una forma de presó o de cotilla, o simplement una protecció, potser una mera contigüitat. El verb *la'amod* ('estar-se dret') inclina el lector o l'oient a pensar que ha de ser «davant de» i no pas «abans de». És per desfer aquesta ambigüitat, i per subratllar encara més aquesta anterioritat en el temps, que el poeta ha decidit de fer una esmena en el poema i hi ha canviat el *lifnei* per un *me'akborei* (darrere de). D'aquí que el text presenti dues variants, i és així com el trobarem o el sentirem recitat.

«La llengua diu» es presenta com un poema sobre la llengua, sobre la capacitat de dir i de dir-se de la llengua, emperò en realitat es tracta d'un poema que ens ensenya com es construeix el subjecte de parla. És el «tu» qui satisfà, en darrer terme, els requisits del pla que la llengua ha enginyat tot servint-se de la paraula «jo». Cap llengua no pot començar a contar la seva història sense dir-se jo i sense dir-ho a un tu —o sense que s'hi digui jo i sense que s'hi digui tu—; per tant, sense una vinculació efectiva amb l'alteritat que alhora la llengua porta a la llengua. La construcció serà mútua.

Tot i això, el primer pronom que la llengua esmenta en el poema no és ni el «jo» (*ani*) ni tampoc el «tu» (*ata*) sinó l'«ella» (*hi*), pel fet que l'hebreu no té el verb *ser* i emprà els pronoms personals per poder suplir aquesta manca. És quan es defineix a si mateixa i diu: «una llengua són [*hi*, és a dir, 'ella', és a dir, 'és'] petges / tacades d'allà» (*safà hi aqevot / aqubim mixam*). Sembla que primer haurà calgut recórrer als pronoms que Émile Benveniste anomena els de *la no-persona* (*ell, ella*) per poder arribar a formular un *nosaltres* (vers 13) inherent al verb *nedaber* (parlem). Els tres últims versos són, de fet, els definitius i alhora representen

un problema crucial per al traductor (a dir veritat, són ben pocs els qui l'han provat de resoldre). I és que la llengua fa transitiu el verb *parlar* (vers 13), un ús que és també una manera de dir en què consisteix aquí la seva gràcia. És una petita violència que li permet de posar la clau a la volta del poema. D'aquesta manera, el tu apostrofat (*atà*) esdevé allò parlat (*otkhà*). ¿I qui és que *el* parla, a aquest tu? Ho fa el 'nosaltres' present en els verbs *nedaber* ('parlem', vers 13) i *nemaixeix* ('palpem', vers 14).

El cas és que aquest nosaltres no formulat com a tal (enlloc no diu *anakhnu*), el constitueixen el tu interpel·lat per la llengua (*atà*) i la llengua que diu jo (*ani*). Així doncs, és el jo de la llengua qui demana la col·laboració del tu al qual ella s'adreça i li diu: «au va, tu i jo —és a dir, nosaltres dos— parlarem el tu que ets. Tu seràs parlat per tu i per mi mentre ens acarem l'un a l'altre. Jo i tu (¿recordeu Buber, oi?) et farem amb la paraula. Perquè tu ets el resultat d'aquest estira-i-arronsa lingüístic entre tu i jo. I és això el que fa que la relació exclusiva amb tu mateix et sigui impossible sense mi, per bé que a l'inrevés jo estic igualment tollida i desvalguda.»

La llengua diu: rere la llengua
viu una llengua. Una llengua són signes
sagnats d'allà.
La llengua diu: ara escolta.
Tu escoltes: hi ha hagut un eco
aquí.

Agafa el silenci i prova de callar.
Agafa els mots i prova de parlar;
més enllà de la llengua, la llengua és una nafra
d'on raja i raja el món.
La llengua diu: hi ha, no hi ha, hi ha,
no hi ha. La llengua diu: jo.
La llengua diu: a veure si et fem parlant;
a veure si et palpem; a veure, digues que ets tu
qui ha dit.

Tant si és amb un *lifnei* temporal ('abans de') com amb un *me'akhorei* (darrere de), la llengua es manifesta tot dient que hi ha un rerefons, una preexistència de llengua —diferent, per força, d'ella, de la llengua que diu—, és a dir, una llengua d'*abans de* la llengua, que s'està *rere seu* i que la limita, ja sigui en l'espai o en el temps. ¿És una invitació a una *mise en abîme*, en el sentit que cada llengua —o tota llengua— tindria, doncs, una llengua al darrere, i així successivament? ¿Una estructura en pell de ceba, com la del *tsimtsum* cabalístic, potser? Potser no cal anar tan enfora amb la comparació. Potser és només una manera de dir que la llengua té sempre, constitutivament, un doble fons. O que la llengua agafa una dimensió ontològica i s'inaugura com a tal quan s'anuncia en un subjecte que hi fa néixer una consciència

d'anterioritat que la depassa i alhora la limita, de manera que l'únic que pot començar a dir la llengua, abans de dir qualsevol cosa, és que de llengua ja n'hi havia. Extrema feblesa, ben mirat. Perquè si al principi va ser la llengua, es tractarà sempre d'un postprincipi o d'un esdeveniment postinaugural. La irrupció des del no-res sembla, per tant, descartada.

Així doncs, si dir llengua vol dir dir damunt del que ja s'ha dit, el fet de dir que la llengua diu implica una remissió de la llengua a la llengua, o també de la llengua a una altra llengua, o fins i tot de la llengua a la *metallengua*. No té res a veure amb la constatació d'un redir, d'una represa, d'una repetició («la qüestió essencial del *re-* en la llengua», que diu Derrida). Hauria estat el cas si hi hagués hagut un referent primer, un original, un començament, o almenys la convenció d'un punt zero —emperò mai no és ben bé així. De fet, mai no és així en la cosa o en el fet *llengua*. Sempre hi haurà —diu el poema— una alteritat lingüística o l'*altra banda* de la llengua que se'ns haurà avançat amb la pràctica d'algú que n'ausculta el funcionament i que també es fa preguntes sobre la seva funció relacional, o sobre la seva naturalesa dialògica.

Però la cosa és més complexa encara.

Si la llengua diu d'entrada, en el poema, un substrat de llengua, més endavant el poema parlarà d'un «més enllà de la llengua» i hi tornarà a situar una llengua. Ara bé, aquella d'allà és —diu— «una nafra» oberta i supurant, productora de realitat. El primer que se'ns acut preguntar és qui és l'autor d'aquesta ferida que se suposa que és feta en el viu de la llengua i que sagna o supura en la consciència de tot humà que parla (la tradició jueva en diu un *medaber*). ¿Qui en deu ser l'agent o el culpable? ¿Qui és el causant d'aquest *mal de llengua*, un mal i un dolor que permeten l'adveniment del món? Sembla que es tracti d'una agressió originària que té lloc en cada subjecte i que és part constitutiva de tot ésser humà, i per tant coextensiva a la humanitat mateixa. Potser el tret distintiu d'aquesta agressió és que és pròpia de la llengua, inherent a la llengua, tramesa amb, per i en la llengua. És a dir, que la llengua és lesiva i lesionable. Per tant, la veritat de la llengua seria, sens dubte, aquesta violència que, pel fet de deixar marques que no cicatritzen, vehicula a través seu tot allò que és real —el món de les existències. La llengua fa mal fins i tot quan fa bé. Per tant, hi batega tothora la qüestió ètica. Porta en ella una malura, un dolor inespecífic. De fet, necessita aquest mal intern, aquest esquinçament o aquesta lesió per poder ser una llengua, per bé que el mal no es manifesta mai físicament, en la carn. Al seu torn, recíprocament, el món necessita una llengua-nafra per manifestar-se. ¿I què fa el poeta si no és tenir cura d'aqueixa nafra, per tal de revifar-la i mantenir-la ben encesa i sempre bategant? El poeta fica la llengua dins la nafra de la llengua per fer-la tornar més virulenta. Ara bé, al mateix temps, en tant que subjecte ferit per aquest

mal de llengua, el poeta haurà d'arribar a trobar la seva relació amb aquest mal. És a dir, decidir quin tipus de relació hi mantindrà, ell també, amb aquest mal. I donar-hi un sentit.

No estar disposat a ser ferit per o amb la llengua —i concebre una llengua sense el ferir-se— diu la por que fa el contacte. La por que fa la paraula que palpa.

No estar disposat a deixar-se ferir —no estar disposat a ser vulnerable— implica, doncs, refusar la comunicació amb els altres. És, en darrer terme, no voler escoltar el que no agrada sentir. Per això la primera ordre que emet la llengua és «ara escolta» (*αμα ακηχαι*). Escoltar és —¿cal dir-ho?— l'entrada a la cosa relacional, el camí retent que mena a la cosa social, i per tant a l'ètica i la política. No escoltar, també. Però de tota una altra manera.

Pel que fa a aquest poema, tenim la sensació que la llengua hi diu, a més a més, una transcendència. No només quelcom transcendent. Per darrere seu (en direcció de l'*arkhé* impossible), hi ha llengua, i aquesta llengua presenta, com tota llengua, les «petges» d'una alteritat, els signes «tacats» d'una agressió, d'una contesa, d'una batussa —i són llegibles. Més enllà d'ella mateixa, en l'àmbit de la *metallengua*, hi ha, contradictòriament, la fisicitat de les coses, de manera que la *physis* esdevé el resultat de la nominació (¿recordeu Benjamin, oi?). O potser cal dir (lluny de la fórmula teològica de Benjamin) que les coses —les coses que compten de debò— advenen amb aquest flux de la llengua quan aquesta es bada amb el ferir o arran d'allò ferit.

Així doncs, la llengua que diu es trobaria col·locada al mig d'un «teló de fons» que la redobla (per darrere) i d'un «teló de boca» que la depassa (per davant) —si se'm permet l'ús de termes escènics per escenificar aquest nou Gènesi lingüístic.

Sembla, per tant, que el poema no faci referència a l'evolució natural de les llengües —amb el fet que darrere del català hi tindriem el llatí, per exemple—, sinó a una dimensió diferent de la llengua, més aviat holística i també tautològica. Perquè quan ens posem a parlar de llengua tot fa pensar que ella podrà més que nosaltres. Ja que ens acula a un laberíntic atzucac.

Es pot dir, doncs, que parlar del que la llengua diu ens aboca sempre a un bandejament dels veritables inicis. Només podem dir amb certesa que el que s'hi presenta com a origen és un discórrer sobre aquest mateix origen —un ús continuat i infatigable del mot. Tot discurs serà sempre secundari i substitutiu. Des de sempre una llengua s'haurà estat allà amb les seves maneres de dir «hi ha» i de dir «no hi ha» —o «és» i «no és» (¿recordeu Parmènides, oi?). Una reducció en síl·labes (*eix, ein, eix, / ein*; versos 11 i 12) concentrarà la capacitat de dir l'enunciació de l'existència. Fins i tot les lletres començaran la dansa de la

permutació, i passaran d'un «no hi ha» (*ein*: àlef, iod, nun sofit) a un «jo» (*ani*: àlef, nun, iod) en un mateix vers (12).

Qualsevol revelació sobre la llengua que pretengui ser originària no serà sinó, com diu Bollack en parlar d'Heràclit i del *logos*, «poema o tribuna, tribunal o processó religiosa». La llengua sempre ens vindrà carregada de doctrina o de *doxa*. A més a més, els humans no solen adonar-se que la seva manera de comportar-se depèn de la percepció que en tenen (recordem Heidegger). Per afegitó, la llengua no es pot desempallegar mai de l'ambigüitat que li és constitutiva, i que és el que li dóna, al subjecte que l'empra, una extraordinària llibertat. (El cert és que la llengua és variable i ambigua perquè està lligada a la percepció, i per tant a l'abisme de l'alteritat.) Són aquesta ambigüitat i aquesta llibertat les que fan la seva força heurística. El poema dóna fe, tot ell, d'aquest control de l'incontrolable. La creació verbal hi és posada al servei de l'anàlisi verbal. Fins que s'hi fan indestriables.

Però fixem-nos en l'anatomia ja que es tracta d'un cos, si més no fragmentat o disponible per parts. En hebreu, la paraula 'llengua' (*safà*, literalment *llavi*) diu alhora 'la vora' (*safà*), 'la riba' (*safà*), 'el marge' (*safà*), 'la llinda' (*safà*) i 'el límit' (*safà*). El marge de la llengua és aquí una llengua —o pura llengua. I viceversa: la llengua és riba. Frontera en si i també de si. Punt de contacte del sec i de l'humit. D'aquí ve, no pas la seva capacitat de rajar, de sagnar, de traspuar, que és innegable, sinó el seu poder de quedar-ne marcada i de fer llegible i inestroncable aqueixa costura. És un espai intranquil, de fricció i de tensió constants, amb ferides, forats, fenedures, fonts.

Aleshores, si la llengua és aquí llavi i per tant frontera, això vol dir que la llengua és el llindar de la inclusió i de l'exclusió, de l'hospitalitat i del rebuig (no debades Hélène Cixous recorda que totes les fronteres són polítiques). Per això, en el poema la llengua s'associa a la sang. I és així perquè la història de la humanitat és sagnant, de la mateixa manera que el *xibbólet* del relat bíblic és també sagnant. Una frontera delimitada per una manera de dir esdevé, en un moment donat, una pena de mort.

El llavi del poema vindrà a orlar aquest lloc de la surgència. La llengua és, d'aquesta manera, un voraviu que sagna. Tot ve d'allà. També l'arbitrari. Ara bé, el vertigen resulta al capdavant d'una estratificació, d'una història. Vista així, viscuda així, la llengua s'assembla força a la rosa rilkeana: una superposició, no pas de parpres, sinó de llavis, l'un damunt de l'altre, l'un contra l'altre; un amuntegament infinit de pètals lingüístics. I, al bell mig, aquest subjecte que hi dorm, però que aviat serà anomenat «tu» (*atà*) per la llengua que diu «jo» (*ani*)

i que a la vegada el parla (*otkba*), és a dir, una llengua que no només l'anomena sinó que el parla.

La llengua parla, així doncs, dins l'ull de l'ànima de cadascú. I porta en ella el treball en mil·lums dels poetes. El tot fullejant dins l'u. Per això mateix, elucidar la llengua amb la llengua és un acte temerari i quixotesc. I tanmateix el poema conjura aquesta dificultat. La dificultat de dir què cosa és aquest dir. I malgrat tot el poema també ens convida a entrar en el seu joc, que no és ben bé el de l'ou i la gallina però s'hi acostava moltíssim. Simplement mira de donar comptes d'una visió de la llengua, que és —diríem— totalitzadora. Més i tot. La llengua és totalitat i infinit —si se'm permet tancar amb aquest manlleu de Levinas. Tant pot anar cap a un costat com cap a l'altre. Un cloure's en la totalitat. Un obrir-se a l'infinit.

* * *

Amb aquestes revelacions sobre la llengua, la llengua s'ha ofert al poeta de bon començament. Bo i parlant d'ella. Almenys és així com ell la sent, sempre primera i sempre amatent. Sempre nafra. Sempre nafrant.

Pel que fa a ell, hi trobarà el seu propi bé i també el seu propi mal. I hi trobarà també el bé i el mal dels altres. Si la primera a dir és ella, tot seguit és el poema qui afirma que «una llengua són *petges / tacades*» (*aquevot / aquibim*), i vénen d'allà (*mixam*), cosa que ens fa pensar en esdeveniments *tacats de sang (aquibim midam)*, una expressió lexicalitzada (*aqov midam*). ¿Per a què serveix la paronomàsia si no és per a eixamplar els llavis de la nafra? De bon principi, ja hi hauria, doncs, dues paronomàsies seguides. La primera: *aquevot aquibim*, que és explícita. La segona: *aquibim mixam*, implícita amb *aquibim midam*.

El poema s'ha escrit d'una certa manera, amb la intenció de ser llegit així. No és que pretengui comunicar un saber essencial —com pot semblar d'entrada—, sinó que més aviat es presenta com una iniciació a la llengua per mitjà de la poesia. Sense el poema, ¿què seria d'aquesta llengua que diu? Ella diria, sí, una vegada i una altra, és cert, però ¿i què? ¿Tindria gaire sentit sense que ningú no en fes l'atestat amb una filigrana analítica? ¿O no és més aviat una demostració del fet que la llengua diu en sondar-la? Si el poema es fa amb poemes, ¿la llengua no es farà pas amb llengües també? Hi ha una relació molt estreta entre la naturalesa de la llengua que diu i la lletra d'aquest poema tal com ha estat escrit. La mà del poeta ha volgut deixar-hi palès tot un teixit d'associacions que crepitaven així que hi passa un ull oïdor. La llengua que diu es confon així amb la invenció del poeta que ho escriu.

La llengua sagrada del Gènesi bíblic, la llengua que ha emprat Déu per crear, s'ha girat suara cap a un passat diferent, el dels Vedes i dels Upanishad. El poema testimonia més la vida intel·lectual d'una època recent en la història d'Israel —una època marcada per un interès en l'Índia i en les religions de l'extrem orient— que no pas una «ontologia del llenguatge». La llengua és des d'antic la cosa pròpia de l'home. L'expedició que el poeta emprèn aquí se situa en una tradició remota i espiritualitzant que s'enfondeix en els misteris del llenguatge. El poema té la forma d'una revelació i d'una iniciació, encara que impliqui en el fons una col·laboració: «digues que ets tu / qui ha parlat». ¿És la mà d'un artista la que actua? ¿És la llengua en tota la seva puixança, a través d'algú que s'hi dóna? ¿És un text especulatiu o ha estat brollat? ¿No és, potser, que és brollat en la mesura que especula? L'especulació, ¿no mena a brollar?

La referència primordial recolza sobre una auscultació; la utilització que se'n fa ve controlada per la reflexió. No debades, com ja s'ha vist, el «jo» (*aní*: àlef, nun, iod) apareix al final del vers 12, que comença per «no hi ha» (*ein*: àlef, iod, nun sofit). Fins i tot la Càbala és convidada aquí a treure el nas amb l'anagrama.

Simptomàticament, la traducció alemanya que se n'ha fet comença dient: *Die Sprache spricht*, en una innegable al·lusió a Heidegger. ¿És això, però, el que cal llegir-hi d'una manera tan orientada? ¿*Hassafà medabéret*? ¿S'aguanta dreta (*omédet*), potser, la llengua que parla, tal com ho sap fer la llengua que diu (*oméret*)? El joc no és de cap de les maneres capriciós. Significa un redreçament.

El cert és que el jo que diu, quan diu de debò, cosa que en si és un fet extraordinari i rar, no es confon pas amb la llengua que parla, ja que és l'humà que es manifesta singularment per mitjà d'una separació en el si de la llengua. El seu saber, que és alhora un saber fer, l'empeny a abandonar la generalitat per trobar-se amb la llengua cara a cara, i això el porta a voler entendre la matèria que li permet de dir el que ella es mor de ganes de dir. L'imperatiu «ara escolta», el durà a escoltar-se. La composició nova que ell proposa amb aquest poema prové d'aquesta trobada, d'aquest enfrontament dialèctic i intern.

Com va dir Celan: «En realitat, mai no és la llengua mateixa, la llengua en si, la que aquí obra, sinó sempre i tan sols un jo que parla sota l'angle d'incidència particular de la seva existència, i que s'interessa pel contorn i l'orientació. La realitat no és, la realitat vol ser cercada i obtinguda.»

Potser també per això hi ha una sentència dels Upanishad que va en aquesta mateixa línia: «Si un no desitja conèixer la llengua, coneixerà el qui parla». Una altra interpretació diu: «No demanis què és la llengua: coneix el qui la parla.»

Com en l'homofonia de Parmènides, la llum (*phos* en grec i *or* en hebreu) diu l'home (en grec, *phos* és una de les maneres de designar-lo). I l'home és Amir Or.

Els articles d'aquest número 3 de la revista *Veus baixes*,
publicats al març de 2015,
amb ISSN 2254-5336,
es publiquen amb llicència Creative Commons:
se n'autoritza la reproducció sempre que se'n citi l'autor,
que sigui sense propòsits comercials
i que no se'n facin elaboracions derivades

