

Antropologia de la comunicació

Lluís Duch

Monestir de Montserrat

Resum

L'article defensa el plantejament que la comunicació construeix el centre cabdal de l'antropologia: qualsevol forma de presència de l'ésser humà en el món instaura un procés comunicatiu. El temps, l'espai, el sexe i les condicions psicològiques dels individus, entre d'altres, són variables històriques, condicionants i determinants alhora, de la comunicació humana. En néixer, l'ésser es troba totalment immersit en la natura i, alhora, separat de la cultura (i de l'alteritat). Mitjançant la comunicació que li posaran a l'abast de la mà les «estructures d'acollida», emprendreà la llarga marxa de *distanciament* respecte de la natura i d'*apropament* respecte de la cultura. Afirmar que l'ésser humà és la seva cultura equival a dir que, per a bé o per a mal, la comunicació relacional és el seu constitutiu essencial.

Paraules clau: antropologia, comunicació, cultura, representació, identitat, narració, espai, temps, mediació.

Abstract. *The anthropology of communication*

The article puts forward the argument that communication is the real centre of anthropology: any form of human presence in the world initiates a communicative process. Time, space, the sex and psychological condition of the individuals, among others, are historical variables, which both condition and determine human communication. At birth, a human being is totally immersed in nature and, at the same time, separated from culture (and otherness). Via the communication which puts at his disposal the «welcoming structures», he will begin the long journey that *distances* him from nature and *bring him closer* to culture. To say that human beings are their own culture, is to say that, for better or for worse, relational communication constitutes their essence.

Key words: anthropology, communication, culture, portrayal, identity, narration, space, time, mediation.

Sumari

- | | |
|--|------------------------------------|
| 1. Introducció | 4. Comunicació humana i mediacions |
| 2. Alguns aspectes antropològics de la comunicació | 5. L'emocionalitat |
| 3. Comunicació: l'espai i el temps | 6. Conclusió |

1. Introducció

Indefectiblement, l'ésser humà, ho sàpiga o no, posseeix una *constitució logomítica*, la qual cosa significa que la seva presència en el món —en *el seu* món— mai no deixa de construir-se *comunicativament* amb l'ajut imprescindible d'un gran nombre de llenguatges.¹ Tot un conjunt indestriable de processos abstractius i de processos imaginatius es troben implicats en això que Thomas Luckmann i Peter L. Berger han denominat la «construcció social de la realitat»,² la qual, segons la meua opinió, sempre es troba precedida i determinada per una «construcció simbòlica de la realitat».³ «Construcció simbòlica de la realitat» que, en la pluralitat de cultures i d'històries, posa en moviment tot un conjunt de mediacions *informatives* que, amb una intencionalitat més o menys explícita, s'integren en l'«imaginari col·lectiu» del grup de pertinença. En cada aquí i ara, sobre aquesta base simbòlica pot edificar-se cada aquí i ara, individualment i col·lectivament, l'espai i el temps humans (o inhumans).⁴

La comunicació és una dada antropològica fonamental i imprescindible, perquè, des del naixement fins a la mort, la constitució de l'ésser humà exigeix uns inacabables processos de transmissió que permeten —o haurien de permetre— la conversió de la «mera» informació en veritable comunicació humana. En efecte, no hi ha fet humà al marge de les «comunicacions transmissions» que fan possible que les «estructures d'acollida» portin a terme la seva funció específica.⁵ Aquesta no consisteix en res més que la construcció simbòlica i social de la realitat, la qual fa possible la instal·lació de l'ésser humà en el seu món quotidià; una instal·lació que comporta processos constants d'interpretació i de contextualització del seu entorn físic i humà. No hi ha dubte que, des d'una perspectiva antropològica, en un moment alhora tan confús i tan ple de possibilitats com és l'actual, pot ser no sols interessant, sinó realment imprescindible realitzar una reflexió multidisciplinària sobre la comunicació; una reflexió que es proposi fer una anàlisi crítica de les diverses moda-

1. Sobre l'abast i el sentit que donem a la logomítica, vegeu L. DUCH, *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996, p. 247-297.
2. Vegeu P.L. BERGER; TH. LUCKMANN, *La construcció social de la realitat. Un tractat de sociologia del coneixement*, Barcelona, Herder, 1988.
3. Vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana 1*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999.
4. Almenys des d'una perspectiva antropològica, és d'una importància cabdal la distinció entre «informació» i «comunicació». Tota comunicació es basa en algun tipus d'informació; a la inversa no pas sempre es realitza. Resulta prou evident la importància excepcional que posseeix per a la comunicació humana la «memòria col·lectiva» (vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut*, ja citat, p. 154-164).
5. Sobre les «estructures d'acollida», cf. L. DUCH, *La educació y la crisis de la modernidad*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 1998 (1ª reimpr.); L. DUCH, *Llum i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana 3*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, p. 15-42.

litats comunicacionals que, en la nostra societat, es mostren operatives en la construcció de l'humà. En un moment en el qual les fronteres entre les diverses disciplines, al contrari d'allò que s'esdevenia anys enrere, presenten un indubtable «caràcter osmòtic» i sense precedents en les ciències humanes, caldria no oblidar que, d'una manera o altra, la comunicació constitueix el centre cabdal de totes, perquè totes, des d'òptiques diferents, tenen alguna cosa a veure amb la paraula humana i la seva transmissió.

Aquest volum d'ANÀLISI ofereix un aplec bastant ampli d'aproximacions molt diverses a la comunicació humana. Expressament, s'ha pretès que, mitjançant la diversitat de metodologies i d'enfocaments ideològics d'aquest volum, es posés sobre la taula una doble i innegable evidència antropològica: 1) qualsevol referència a l'ésser humà implica una mena o altra de comunicació; 2) la comunicació humana, perquè al mateix temps *constitueix* i *expressa* l'ésser humà, necessàriament ha de ser *poliglota*. En efecte, el temps, l'espai, el sexe, les condicions psicològiques dels individus i les col·lectivitats, els interessos creats, el temperament, els imperatius econòmics i polítics, la memòria i l'imaginari col·lectius, etc., etc., són variables històriques (cadascuna amb el llenguatge que li és propi), condicionants i determinants alhora de la comunicació humana. Com a conseqüència, aquesta mai no podrà ser un «producte homogeni» i rígidament articulat, sinó que haurà d'adoptar una «posició sinòptica» i «policèntrica», en la qual caldrà que intervinguin totes les formes possibles de reflexió, d'expressió i d'acció que són accessibles a l'home. Resulta prou evident que en aquest volum tan sols ha estat possible de reunir un nombre limitat de perspectives. Creiem, però, que, a causa de la creixent presència, rapidesa i influència de les informacions en la vida quotidiana, seria molt oportú aprofundir i eixamplar les reflexions iniciades en aquest volum d'ANÀLISI mitjançant altres perspectives no sols ideològiques i metodològiques, sinó també temàtiques, per tal d'adquirir una visió de conjunt, sempre fragmentària i en perpetu moviment, de la constitució comunicacional de l'ésser humà.

Antropològicament parlant i en estreta relació amb la problemàtica a l'entorn d'una possible antropologia de la comunicació, allò que interessa en primer lloc no és la comunicació «en si», amb les tècniques adients, els interessos de tota mena que les sustenten i les institucions que li confereixen la cobertura, sinó l'home i la dona *comunicats*.⁶ Crec que és a partir d'aquí que cal concretar allò que es determinant i específic en l'aproximació antropològica a la comunicació. D'una banda, l'ésser humà *comunicat* o *incomunicat* en un espai i un temps concrets i, de l'altra, l'ésser humà *comunicant* o bé reclòs en el *mutisme*, haurien de constituir, des d'una perspectiva antropològica, l'aspecte central de la reflexió a l'entorn de la comunicació. No hi ha dubte que, en el sentit més literal del terme, es tracta d'un tema amb unes dimensions oceàniques, amb derivacions i connexions en constant estat de augment de la complexi-

6. És obvi que, a la pràctica, aquestes dues modalitats no poden separar-se entre si. Ara bé, des d'una perspectiva expositiva, creiem que cal procedir a esquematitzar la problemàtica per tal de poder abastar-la millor.

tat, les quals, evidentment, no podran ser analitzades en totes les seves modulacions i variacions.

2. Alguns aspectes antropològics de la comunicació

Cal començar amb una afirmació fonamental: en cada aquí i ara, l'ésser humà com a tal —sense oblidar de cap manera els innegables i insuprimibles precedents de la prehumanitat (instintivitat)— és allò que és en funció dels diversos nexes comunicatius que pot arribar a establir i a mantenir. Per això és inqüestionable que, sempre i arreu, l'home concret i els grups humans són en realitat allò que són les *transmissions* que reben i emeten: sense les anades i vingudes de la paraula (*dialogos*) no hi ha humanitat.⁷ D'aquí pot deduir-se que la *relacionalitat* constitueix la signatura específica de la presència de l'ésser humà en *el seu món*. És comprensible, per tant, que considerem la comunicabilitat humana, que sempre implica uns determinats processos d'*imitació*, de *traducció* i d'*interpretació*, com la categoria antropològica fonamental.⁸

En aquest context, fóra bo no oblidar que la patologització de l'humà, tant a nivell individual com col·lectiu, acostuma a produir-se quan té lloc la interrupció més o menys abrupta de la comunicabilitat perquè, aleshores, la relacionalitat com la forma genuïna de presència de l'ésser humà en el món es malmet, i aleshores queda reclòs en els estrets límits del jo.⁹ Allò que designem amb l'expressió «vida quotidiana» no és res més que l'exercici diari de la relacionalitat comunicativa pròpia de l'home, el qual d'aquesta manera «es presenta» i «es representa» sobre l'escenari del gran «teatre del món».¹⁰ En efecte,

7. D'aquí les nefastes conseqüències que se segueixen de la perversió de la paraula, la qual incideix en la mateixa constitució relacional de l'ésser humà (vegeu G. STEINER, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Gedisa, 1990; V. KEMPLERER, *ITI, la langue du III^e Reich. Carnets d'un philologue*, París, Albin Michel, 1996).
8. Antropològicament parlant, la interpretació ha estat investigada des de diverses perspectives. La traducció, en canvi, no acostuma a ser tinguda en compte pels antropòlegs, encara que, com és a bastament conegut, la praxi antropològica no és res més que un conjunt de traduccions de temps i d'espais, de costums i de formes de vida, etc. Sobre la traducció des d'una perspectiva antropològica, vegeu L. DUCH, «Antropologia i traducció», a L. DUCH, *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, p. 167-197. Sobre la imitació com a categoria antropològica, vegeu G. SIMMEL, *Cultura femenina y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1934, p. 143-145, que analitza la imitació en relació amb el sistema de la moda; L. DUCH, *Simbolisme i salut*, ja citat, p. 235-239.
9. És evident que aquí caldria referir-se als canvis profunds que intervenen en la comunicació humana actual a causa de la supremacia en el nostre moment de la «societat terapèutica» (Bellah), de la «cultura del jo» (Béjar) o de la «societat de vivència» (Schulze). Sobre aquesta problemàtica, vegeu L. DUCH, *Armes espirituals i materials: Política. Antropologia de la vida quotidiana 4, 2*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, p. 250-256.
10. Sobre les teories de la «vida quotidiana», vegeu L. DUCH, *Armes espirituals i materials: Política*, ja citat, p. 213-249. Sobre els «rols» representatius en la vida quotidiana, les anàlisis d'E. GOFFMAN, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994; L. DUCH, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, encara continuen essent molt interessants.

no hi ha cap mena de dubte que la *representació* sempre és operativa allí on es dona una forma o altra de comunicació i d'acció relacional.¹¹ L'home és inevitablement un «ésser teatral» que, constantment, entre el drama i la comèdia, es veu constret a «representar» un cert rol social, la qual cosa implica que, per a bé i per a mal, es troba determinat pels imperatius que li són imposats per una tradició concreta, amb l'inevitable rerefons d'una «memòria col·lectiva» que acostuma a mostrar-se activa fins i tot quan és rebutjada explícitament. Per això mateix, sense pausa, la vida quotidiana de tot ésser humà és una *mise-en-scène* ininterrompuda. Totes les societats, antigues i modernes, del nord i del sud, han concretat la presència de l'ésser humà en el seu món mitjançant diverses formes de teatralitat, perquè, en el fons, no és el teatre una imitació de la vida, sinó que la mateixa vida humana consisteix en un conjunt d'ininterromputs exercicis teatrals. Amb tot és una dada prou evident que, en la nostra societat, sobretot a causa de les irresistibles imitacions promogudes per la moderna comunicació de masses, la teatralització de l'existència humana ha experimentat uns canvis molt significatius. En l'actualitat, la imitació, que, en totes les societats, ha estat un element comunicatiu essencial per precisar en cada *hic et nunc* les formes de presència de l'ésser humà en el món, ha experimentat (experimenta) un «gir copernicà» a causa, per exemple, de la profunda incidència *acrítica* de l'*star system*.¹² No fa pas gaire, Georges Balandier es referia expressament a un increment espectacular de la teatralització de la vida pública actual (política), en la qual la «teatrocàcia» ha esdevingut un factor determinant i omnipresent en l'exercici de la política i de la resta d'activitats comunicacionals.¹³ Ara bé, no pot oblidar-se que qualsevol forma de comunicació en la qual intervé una forma o altra de teatralització implica una activació de la capacitat logomítica que és inherent a la condició humana, la qual cosa subratlla un fet d'una extraordinària i inevitable importància: «la investidura mítica

11. Sobre «comunicació» i «culturalitat», vegeu el que exposem més endavant. Des d'una perspectiva antropològica, sobre l'abast de la representació com a acció comunicativa, vegeu J. GOODY, *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 1999. A partir d'una òptica multidisciplinària, cf. C. ENAUDEAU, *La paradoja de la representación*, Buenos Aires-Barcelona-Mèxic, Paidós, 1999.
12. Valgui com a exemple —un entre molts de possibles— l'àmplia ressonància que troba en la nostra societat l'anomenat «cos anorèxic» a causa de la «credulitat» amb què s'imposen els models —en aquest cas, el model corporal— imposats per l'*star system*. Sobre el «cos anorèxic», vegeu les lúcides anàlisis de D.B. MORRIS, *Illness and Culture in the Postmodern Age*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1998, p. 150-158. Sobre la «credulitat» com un dels components imprescindibles de la societat actual i, per tant, de les comunicacions que s'hi fan, cf. P.L. BERGER, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder, 1994.
13. Vegeu G. BALANDIER, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 1994. També cal tenir en compte J. MARTÍN-BARBERO, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, G. Gili, 5^a 1998, p. 128-132. Creiem que, actualment, la «teatrocàcia» es mostra molt efectiva en totes les esferes de la vida quotidiana (política, medicina, esport, cinema, cultura, etc.).

continua essent una necessitat política» de totes les activitats teòriques i pràctiques de l'ésser humà.¹⁴

La relació de la comunicació humana amb la teatralitat ens permet d'introduir una altra relació —o, potser millor, una faceta diferent de la comunicació—. Ens referim al seu caràcter *cultural*.¹⁵ Diversos antropòlegs han posat en relleu que el ritual com a forma simbòlica i expressiva constitueix una dimensió de totes les activitats socials de l'home, i, doncs, de la mateixa comunicació.¹⁶ En efecte, Jack Goody assenyala que «la "rutinització", la regularitat i la repetició es troben a la base de la mateixa vida social», la qual cosa constitueix un intent per posar en relleu que tota forma comunicativa, conscientment o inconscientment, s'adapta a unes pautes ritualitzades que han estat assumides, conscientment o inconscientment, tant per l'emissor com pel receptor de la comunicació. Des del biològic fins al cultural, l'home és un *ésser pausat*. Dins d'aquesta línia teòrica, altres investigadors subratllen la *natura ritual* de la comunicació en termes o bé d'estructures lingüístiques, tot emprant sobretot l'estructuralisme de caràcter saussureà, o bé, a partir de l'obra d'Austin i Searle, fent ús d'estructures performatives. Mary Douglas, per exemple, afirma que «el ritual és sobretot una forma de comunicació», compost d'actes culturals normals, quotidians, amb els quals hom pretén aconseguir uns determinats *efectes* (i, potser també, *afectes*) en els qui reben la comunicació.¹⁷ Per la seva banda, Edmund Leach assenyala que «ens ocupem dels rituals a fi de transmetre missatges col·lectius a nosaltres mateixos». Aquest autor treu la conclusió que «tota mena de discursos és una forma de ritual».¹⁸ Des de perspectives molt diverses i amb llenguatges molt diferents, tots els investigadors que han tractat de la relació entre comunicació i culturalitat han posat en relleu que l'e-

14. G. Balandier, op. cit., p. 123-124. Una qüestió que ha de romandre al marge d'aquesta exposició és l'ús de les imatges i les metàfores en la vida pública dels individus com a increments de la mateixa teatralització de l'existència humana. Sobre tot això, vegeu el notable estudi de J.M. GONZÁLEZ GARCÍA, *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998.
15. Vegeu l'excel·lent estudi de C. BELL, *Ritual Theory – Ritual Practice*, Nova York-Oxford, Oxford University Press, 1992, esp. p. 72-73 i p. 110-114. Evidentment, no considerarem aquí la complexa problemàtica a l'entorn de la ritualitat humana, la qual, com a comunicació i com a joc, poseeix uns innegables precedents en la mateixa instintivitat pròpia de l'espècie humana (vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana 1*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 174-224). Tampoc no ens referirem a la ritualització, pròpia d'homes i d'animals, tal com la va formalitzar, per exemple, Julian Huxley per tal de formalitzar o canalitzar l'ampli espectre de la comunicació mitjançant les emocions (vegeu C. Bell, op. cit., p. 73-74).
16. Vegeu, per exemple, J. GOODY, «Against Ritual»: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic», a S.F. MOORE; B.G. MYERHOFF (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977, p. 25-35; R.A. RAPPAPORT, *Ecology. Meaning and Religion*, Richmond (Ca.), North Atlantic Books, 1979, p. 174-178; R. WUTHNOW, *Meaning and Moral Order*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 99-101, p. 103, p. 109; J. MAISONNEUVE, *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona, Herder, 1991, esp. p. 121-125.
17. Vegeu M. DOUGLAS, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978, p. 41, p. 97.
18. E.R. LEACH, cit. C. Bell, op. cit., p. 73.

fecte comunicatiu que cerquen els rituals (religiosos i/o civils) no és res més que una reducció de l'angoixa que és inherent a la condició humana pel fet de trobar-se, sense treva ni pausa, confrontada amb la contingència.¹⁹ No hi ha dubte que la comunicació humana, sempre, d'una manera o altra, ritualitzada, és (o pretén ser) no tan sols una «praxi de dominació de la contingència»,²⁰ sinó també de la *violència* com una mena d'«atmosfera epidèmica» que posa en perill la consistència ètica de l'individu i dels grups humans.²¹

En l'actualitat, en relació molt directa amb la comunicabilitat humana, cal prestar una atenció molt especial a la crisi de la *identitat* com a situació de «desidentificació» provocada precisament per la fractura o, almenys, pel col·lapse dels *processos de transmissió*, els quals, com és prou reconegut, són els qui fan possible el progressiu assentament de l'ésser humà concret en el seu espai i en el seu temps (pas de l'*in-fans* acultural a l'home o la dona més o menys culturalitzats i socialitzats).²² En néixer, l'ésser humà es troba completament immersit en la natura i, alhora, totalment separat de la cultura (i de l'alteritat). Mitjançant la comunicació que li posaran a l'abast de la mà les «estructures d'acollida» emprendreà la llarga marxa de *distanciament* respecte a la natura i d'*apropament* respecte a la cultura (a *la seva* cultura per mitjà sobretot de la «llengua materna»), sense que mai arribi a separar-se plenament de la natura ni a fondre's del tot en la cultura.²³ Voldria fer notar que no comprenc la crisi

19. Sobre la comunicació com a factor reductor de l'angoixa, vegeu R.N. BELLAH i altres, *Hàbitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989, p. 134-139, p. 142-144, p. 184-185.
20. Vegeu les anàlisis ja clàssiques de V. TURNER, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988. Sobre la dominació de la contingència com a «afer comunicatiu», vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut*, ja citat, p. 245-250. En aquest context, fóra molt important considerar la qüestió de les «tècniques del cos» (M. Mauss) i de l'«habitus» (P. Bourdieu) com a formes de «comunicació aprenentatge» que permeten que la corporeïtat de l'ésser humà construeixi i se situï en *el seu* espai i *el seu* temps.
21. No hi ha dubte que ací hauríem de referir-nos (amb els seus límits i les seves possibilitats) a la reflexió de René Girard sobre la violència, la seva expansió i també la seva dominació. Sobre la qüestió de la violència en els mitjans de comunicació actuals, vegeu J. BUSQUETS DURAN (ed.), *La violència en la mirada. L'anàlisi de la violència a la televisió*, Barcelona, Trípodos, 2001.
22. L'estudi de J. LE RIDER, *Modernité viennoise et crises d'identité*, París, Quadrige/PUF, 2000, constitueix una excel·lent introducció històrica a la crisi de la identitat moderna. Des d'una perspectiva psicològica, l'obra d'E.H. ERIKSON, *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid, Taurus, 1992, resulta molt útil per copsar la labor de les primeres transmissions que rep l'infant per a la construcció progressiva de la seva identificació com a tal persona concreta. A partir d'una òptica filosòficohistòrica, sobre la crisi de la identitat moderna poden consultar-se els llibres de M. BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 4^a 1991, i S. TOULMIN, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001.
23. Aquesta idea m'ha estat suggerida per la lectura del text d'homenatge a Jürgen Habermas de H.-G. GADAMER, «Kultur und Medien»: A. HONNETH; T. MCCARTHY; C. OFFE; A. WELLMER (ed.), *Zwischenbetrachtung. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2^a 1989, p. 713-732. Creiem que resulta molt interessant el parer de Gadamer segons el qual, en tots els temps i totes les cultures, els mitjans de comunicació de massa han estat uns elements imprescindibles per a la humanització

de la identitat com la desintegració d'una dada original (essencial), immune als processos històrics, «providencialment» establerta des dels mateixos orígens del temps (per exemple, el *Volk* de la tradició romàntica alemanya o la «tradicció» en el context politicoreligiós hispànic), sinó sobretot com la «interrupció» o el «col·lapse» dels processos comunicatius, amb l'ajut dels quals els individus i els grups humans van configurant-se i van situant-se en *llur* espai i *llur* temps. Martin Buber escrivia que «la tradició és la més bella de les llibertats per a la generació que l'assumeix amb la consciència clara de la seva significació, però també és l'esclavatge més miserable per a aquell que en recull l'herència amb una simple peresa d'esperit».²⁴ Per tot plegat prefereixo parlar de «processos d'identificació o d'aprenentatge» en lloc d'«identitat», ja que la persona concreta i també els grups humans recorren uns trajectes vitals, molt sovint, en zig-zag, en els quals i a través dels quals, *al mateix temps*, van identificant-se i desidentificant-se. Aquests processos d'«identificació-desidentificació» acostumen a designar-se amb el terme *biografia*, la qual no és res més que l'expressió de la *mobilitat comunicativa* que és pròpia de l'ésser humà en un temps i un espai concrets. Per això pot afirmar-se, contra el pensament reaccionari, que la identitat *no* és un producte exclusiu de la tradició, de les «arrels», de l'origen, encara que, sempre i arreu, aquestes arrels, com a punt de partida que són, posseeixen, antropològicament parlant, una singular i indestructible importància per a la configuració històrica de l'humà. En aquest sentit, Maurizio Bettini escriu que «la relació de determinació entre tradició i identitat assumeix l'aparença d'una força que brolla directament de la natura orgànica. Si un arbre és aquest arbre perquè ha crescut a partir d'aquestes arrels, nosaltres som nosaltres perquè hem crescut de les "arrels" de la nostra tradició cultural».²⁵ En el fons, la qüestió antropològica fonamental que ací es planteja és: *comunicativament* parlant, com es comporten en l'existència humana concreta la *continuitat* i el *canvi*, el «dret a la tradició» i el «dret al progrés», els quals sempre es donen conjuntament i, a més, són imprescindibles per a l'exercici de l'ofici de dona o d'home.²⁶

de l'ésser humà, que posaven en relleu, com veurem més endavant, la imprescindible necessitat que té d'«intermediaris», de mediacions, de vehicles que «transporten» informació i que «ens transporten» a nosaltres mateixos com a informació que som per a nosaltres mateixos i per als altres.

24. M. BUBER, cit. M.-A. OUAKNIN, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, París, Calmann-Lévy, 1998, p. 90.
25. M. BETTINI, «Contra las raíces. Tradición, identidad, memoria», *Revista de Occidente*, 243, juliol-agost, 2001, p. 84. Tot aquest article de Bettini (p. 79-97) és una excel·lent reflexió sobre l'actualitat d'aquesta problemàtica, tan actual, perillosa i, al mateix temps, inevitable. Aquest autor és del parer que, en l'actualitat, cal cercar i aplicar termes «horitzontals» més que no pas «verticals» per configurar les metàfores que expressen la identitat (cf. ídem, p. 84-87). Hem considerat alguns aspectes d'aquesta problemàtica a L. DUCH, *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana 3*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, p. 104-128, p. 154-265.
26. Des d'una perspectiva mítica, el tema de la identitat, perillos i ple de paranys, posseeix una importància excepcional pel fet que, d'una manera o altra, referir-se a la identitat implica con-

Ha esdevingut un lloc comú afirmar que llenguatge i història, esdeveniment i comunicació, objectivitat i trajecte personal, es mantenen referits i coimplicats en la realitat que designem amb el nom de «biografia». Es tracta, però, d'una coimplicació en la *distància* i en la *diferència*. En efecte, mai no existeix —ni podrà existir— una equivalència total i perfecta entre els esdeveniments i llur concreció lingüística i comunicativa, entre una suposada objectivitat asèptica i teòrica i la recepció i la interpretació per part del subjecte humà d'allò que s'esdevingué. Com volia Max Weber, els *facta* mai no poden deixar de ser *ficta* justament perquè són en cada aquí i ara allò que són en funció de la comunicació, de l'emparaulament, que se'n fa, i, evidentment, en aquest «treball comunicatiu», hi ha elements imprescindibles de natura molt diversa com són, per exemple la *memòria* com a capacitat fabuladora de l'ésser humà, la inevitable censura imposada per l'*oblit*, la *nostàlgia* dels orígens i el *desig* d'allò encara no esdevingut, els «interessos creats» de tota mena, sobretot, encara que no exclusivament, els de caràcter econòmic.²⁷ Des de tots els punts de vista, però sobretot comunicativament parlant, cal deixar ben clar que l'«en si» de la realitat resulta totalment inaccessible a l'ésser humà, el qual, paradoxalment, tan sols disposa de l'«en si» en la mesura que en fa una *recepció* «per a si».²⁸ Perquè l'ésser humà fonamentalment és un *receptor*, la *comunicació* com a *construcció simbòlica ad hoc* constitueix la base antropològica essencial per a la construcció de l'espaciotemporalitat que el caracteritza.

2.1. El «més» i el «menys» de la comunicació humana

Inevitablement, en qualsevol comunicació realitzada en la successió de temps i d'espais, sempre hi ha «més» i «menys» d'allò que s'esdevingué. «Menys» perquè, a causa de la inevitable determinació espaciotemporal en la qual es troba tot comunicant, aquest, obligatòriament, ha de recórrer a l'ús de mediacions, és a dir, d'artefactes situats «enmig de», *entre* l'objecte i el subjecte, entre el passat i el present (*rememoració*), entre el present i el futur (*anticipació*), entre l'objectivitat d'allò que va passar i la recepció que en fa el subjecte humà, entre interessos, apetències, il·lusions, simpaties i antipaties de signe molt divers. Això significa que la immediatesa, la transparència total i inequívoca i l'equivalència entre els esdeveniments i la seva concreció narrativa són totalment

siderar la qüestió dels *orígens*; expressant-ho mitjançant la terminologia de Mírcea Eliade: la qüestió del «temps abans del temps». En aquesta exposició, no podem endinsar-nos en aquesta problemàtica que, des d'una perspectiva antropològica, és al mateix temps arriscada i inevitable.

27. No podem deixar de subratllar la decisiva importància de l'oblit en la comunicació humana. Vegeu l'excel·lent estudi de H. WEINRICH, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999.

28. No podem considerar ací amb el detall que caldria la qüestió de la *recepció*, la qual, des d'una antropologia de la comunicació, és un factor determinant (vegeu R. WARNING (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, i, sobretot, H.R. JAUSS, *Pequeña apología de la experiencia estética*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 2002).

inaccessibles a un ésser que tan sols disposa d'una determinada «quantitat» d'espai, de temps i de recursos lingüístics. A més —i això és especialment important—, l'ésser humà es veu forçat a comunicar i comunicar-se com a conseqüència de la seva ineludible «condició adverbial».

Però en qualsevol mena de comunicació també hi ha «més». Perquè el comunicant posseeix *imaginació*, afegeix al missatge rebut o emès alguna cosa de la pròpia collita mitjançant la intervenció d'allò que, en un altre context, he denominat el «factor biogràfic».²⁹ Els prejudicis i les premisses que, inevitablement, han anat prenent cos en la nostra existència com a conseqüència de les nostres experiències quotidianes (*ex-perior* = 'recórrer un trajecte') empobriran o enriquiran els nostres emparaulaments de la realitat, és a dir, el conjunt de comunicacions que establim amb nosaltres mateixos, amb els altres, amb la natura i amb Déu (cas que hom hi cregui). A més, com a conseqüència de la constant necessitat de contextualització que experimenta l'ésser humà, l'inevitable ús dels *símbols* en la seva vida quotidiana introdueix en les diverses etapes d'aquesta tot un conjunt de traduccions i interpretacions que no són res més que sumes i restes a la comunicació, afegits i subtraccions a allò que originàriament va tenir lloc que, d'altra banda, sempre ens és «objectivament» inaccessible. Positivament i negativament, l'ésser humà com a comunicant que és contínuament afegeix quelcom a les seves transmissions, que molt bé pot ser considerat com la seva signatura, el seu segell personal, la marca dels seus interessos, l'estil propi de la seva humanitat o de la seva inhumanitat.³⁰

En la comunicació, la tensió entre el «menys» i el «més» ha estat present en les diverses etapes de la història humana i, en conseqüència, en una gran majoria de manifestacions culturals, antigues o modernes, orientals o occidentals, orals o escrites. No costa pas gaire de comprovar que en un temps en el qual els diversos «interessos» de països, multinacionals, grups de pressió, sistemes de la moda, etc. s'afirmen «informativament», la tensió abans esmentada adquirirà unes dimensions i una importància totalment desconegudes en el passat. Perquè, en definitiva, aquest balanceig entre el «més» i el «menys» que posa en relleu la *condició narrativa* de tot ésser humà, és quelcom d'estructural, que és coextensiu al mateix fet d'existir com a home o com a dona. No fa pas gaire George Steiner manifestava que «ser home és tenir la possibilitat de dir a l'altre allò que no existeix».³¹ En aquest context, un exemple que em sembla especialment oportú d'esmentar és la biografia dels personatges més

29. L. DUCH, *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica I*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, p. 25-19.

30. No hi ha dubte que ací, en aquest «més» i «menys» de la comunicació humana, també caldria tenir en compte la qüestió a l'entorn del *rumor*.

31. Això és reportat en una entrevista a Steiner («Errante entre las lenguas»), *Debats*, hivern 2001-2002, p. 60. Aquesta manifestació de Steiner es troba emmarcada en un context de «creació-traducció», el qual constitueix, segons el nostre parer, una exemplificació excel·lent d'aquest «més menys» que és inherent a qualsevol mena de comunicació humana.

o menys importants. Com a conseqüència immediata del «més» i del «menys» als quals ens hem referit anteriorment, cada època n'ha d'escriure la biografia, perquè cada època s'hi comunica d'una manera diferent, els adreça uns interrogants característics, subratlla o oblida aspectes diferents de la seva personalitat i del seu pensament. En la modernitat, amb la sobreacceleració del temps que la caracteritza, es donen unes mutacions molt profundes en la comunicabilitat humana; canvis que, per expressar-ho breument, tenen relació amb la *ubiquïtat* i la *instantaneïtat*, és a dir, amb aquella espaciotemporalitat que la majoria de les tradicions de la humanitat ha atribuït als déus.³² També caldria tenir en compte que, sobretot a nivell mundial, la progressiva reducció de la diversitat de formes d'expressar-se i de representar-se a l'estandardització imposada per l'angloamericà ha introduït uns models comunicatius que redueixen dràsticament, tant a nivell individual com col·lectiu, la fesomia personal, amb el «més» i el «menys» ja esmentats de la comunicabilitat, la qual cosa potser tindrà com a conseqüència que l'«àmbit íntim» de l'ésser humà, és a dir, tot allò que de prop o de lluny té alguna cosa a veure amb els *sentiments*, tendirà a romandre inexpressat, en el mutisme, és a dir, inexistent perquè, per a l'ésser humà, només existeix allò que, directament o al·lusivament, és capaç d'expressar, d'emparaular. Amb una certa ironia i en referència directa al projecte lingüístic de Chomsky, George Steiner escriu:

Podria ser que, per ironia de la història, la visió de Chomsky no fos la de l'anarquia i l'extrema esquerra, sinó la d'una visió del gran capital lingüístic, del monopoli del poder d'una sola llengua. Un món d'universalitat chomskiana seria el món d'un *patois* angloamericà.³³

Des d'una perspectiva antropològica, la comunicació humana constitueix la confirmació més eloqüent de la presència de l'humà en un *espai*, que ja no és la simple vastitud geogràfica —amorfa i inespecífica— i en un *temps*, que ja no és la mera cronologia del temps indistint i sense qualitats humanes. Mitjançant la relacionalitat instituïda per la comunicació, històricament, els humans han estat capaços de *construir* i d'*habitar* l'espai i el temps a través de relacions ètiques, estètiques, religioses i polítiques. Això, però, no ens ha de portar a oblidar que es tracta d'un ésser peculiar la característica fonamental del qual és l'*ambigüïtat*, és a dir, la *indefinició a priori*. D'aquí que la comunicació humana hagi donat lloc al millor i al pitjor, tal com ho posen en relleu, per exemple, les mogudes «històries» del segle XX.

32. Vegeu, per exemple, P. VIRILIO, *El cibermundo, la política de lo peor. Entrevista con Philippe Petit*, Madrid, Cátedra, 1997; P. VIRILIO, *La velocidad de liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997; L. DUCH, «Cultura i societat tecnològica: l'Espai i el Temps», a L. DUCH, *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, p. 217-244.

33. G. Steiner, entrevista ja citada, p. 64.

3. Comunicació: l'espai i el temps

Qualsevol aproximació antropològica ha de tenir molt en compte la problemàtica a l'entorn de l'*espai* i del *temps*. En relació amb la comunicació humana, aquesta problemàtica adquireix una urgència encara més gran perquè tota comunicació és en un espai i un temps específics, singularitzats per interrogants, reptes, possibilitats i límits molt concrets. Tot encapçalament d'una carta, per exemple, que, de fet, no és res més que una acció comunicativa, comença amb una determinació del *lloc* (espai) on s'ha escrit i immediatament després segueix la *data* (temps) quan s'ha escrit;³⁴ el mateix passa amb els diaris o les revistes: allò que ens comuniquen (o pretenen comunicar-nos) és rebut (acceptat o rebutjat) per uns lectors situats en unes determinades coordenades espaciotemporals, els quals, sovint també a partir de l'estat emocional en el qual es troben en aquell moment, llegeixen i interpreten les notícies que se'ls proposen. Per això pot afirmar-se que, per a l'ésser humà, l'*espai* i el *temps*, allò que Merleau-Ponty designava amb l'expressió «espai i temps *antropològics*»,³⁵ constitueixen una matriu interpretativa engendradora de significacions i possibilitats, somnis i desigs, angoixes i foscors, la qual emmarca i determina tot allò que és capaç de comunicar l'ésser humà i, al mateix temps, li atorga la fesomia pròpia d'algu *comunicat* i/o *incomunicat*. Per això la comunicació no és una qüestió asèptica, neutra, intemporal i objectivament vàlida, sinó que les coordenades espaciotemporals intervenen activament no sols en les formes (estils i gèneres) adoptades per la comunicació, sinó en el seu mateix contingut. D'aquí que les variacions que experimenten el temps i l'espai afecten directament allò que aquí i ara és la relacionalitat comunicativa de l'ésser humà concret. Aquesta íntima coimplicació d'allò que és espacial i d'allò que és temporal ha estat detectada i valorada en el pensament occidental: des d'Aristòtil (*Física*, llibre IV), Kant (*Crítica de la raó pura*, §§ I y II de l'«Estètica transcendental»), passant per Hegel (*Enciclopèdia de les ciències filosòfiques en compendi* [1817]) fins arribar als moderns (Michael Landmann, Helmuth Plessner, Michel de Certeau i, molt especialment, Maurice Merleau Ponty).³⁶ Expressant-ho d'una altra manera: la «condició adverbial» de l'ésser humà i de totes les seves realitzacions com a expressió de la pròpia finitud humana és un factor decisiu i determinant de la comunicabilitat humana: ens comuniquem «aquí» o «allà», «ahir» o «avui», «a dalt» o «a baix», «entre» o «contra», etc.³⁷ En realitat, comu-

34. Vegeu sobre això les interessants reflexions de H. WEINRICH, *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Madrid, Gredos, 1974.

35. Vegeu M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia de la percepció*, Barcelona, Península, 1975, esp. p. 295-312 i p. 418-441.

36. En el nostre estudi *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, p. 315-323, ens hem referit amb una certa extensió a aquesta qüestió en relació amb el pensament de Maurice Merleau-Ponty, el qual va oferir una de les contribucions més significatives del segle XX en l'àmbit de l'antropologia.

37. En aquest sentit, resulta especialment interessant la posició de Hannah Arendt que comprèn la política com un «entre» (vegeu H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 1997, esp. p. 45-47).

nicar-se equival a prendre consciència del fet que, com a conseqüència de la nostra finitud, contingència i historicitat, hem de relacionar-nos en un temps i un espai concrets, sota unes determinades condicions, amb els recursos i les limitacions expressives d'una cultura concreta, d'una llengua i una tradició determinades, amb els inconvenients i els avantatges que s'originen en la nostra pròpia biografia, a partir dels interessos, conscients o inconscients, que determinen el nostre «lloc en el món» (Scheler), etc.

Desitjaria insistir en el fet que la «condició adverbial» de l'ésser humà posa en relleu que la *cultura* (que sempre es «una» cultura determinada) com a «acció comunicativa» que és, constitueix no solament la forma d'*estar*, sinó també la forma de *ser* dels homes i les dones concrets en llurs trajectes existencials des del naixement fins a la mort: la cultura és la natura de l'home, ja que per a ell no existeix cap mena de possibilitat extracultural.³⁸ Amb unes altres paraules: el temps i l'espai *humans* són unes construccions artificials, dissenyades comunicativament, perquè l'ésser humà des que va assolir la categoria d'humà neix, viu i mor no en la «naturalitat» sinó en l'«artificialitat» construïda precisament per mitjà de la comunicabilitat humana; o, si hom vol expressar-ho d'una altra manera, l'artificialitat cultural constitueix la natura pròpia de l'ésser humà; una natura cultural que, evidentment, mai no deixa de trobar-se sota el signe de l'espaciotemporalitat («condició adverbial»). Per exemple, des de la peculiar perspectiva de la teoria musical, Arnold Schönberg escriu: «Ser musical [com a disposició estructural de tota dona i de tot home] vol dir tenir oïda per a un sentit *musical*, no en un sentit *natural*. L'oïda musical ha d'haver assimilat l'escala temperada. I un cantant que produeix tons naturals és immusical, de la mateixa manera que algú que actua "naturalment" en el carrer pot ser immoral».³⁹ Aquí, per tal d'escatir d'una manera convenient els modes i el sentit de la comunicabilitat humana en relació amb l'*absent* passat i futur, hauríem de referir-nos a la qüestió de la *transanimalitat* («eina», «imatge», «tomba»), tal com la va exposar el filòsof alemany Hans Jonas.⁴⁰

38. Una interessant aproximació a la «qüestió cultural» és la que ofereix Z. BAUMAN, *La cultura como praxis*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 2002. La llarga introducció escrita especialment per a aquesta nova edició (p. 9-94) planteja molt adequadament les relacions actuals entre cultura i comunicació. Des de la conjuntura actual, l'obra de T. JUNG, *Geschichte der modernen Kulturtheorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, presenta l'històric debat «cultura-civilització» d'una manera molt interessant. Vegeu, a més, L. DUCH, *Llums i ombres de la ciutat*, ja citat, p. 145-286.

39. A. SCHÖNBERG, cit. A. JANIK; S. TOULMIN, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1983 (reimpr.), p. 139.

40. Vegeu H. JONAS, «Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano», a H. JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, 39-55. Sobre el pensament antropològic de Hans Jonas, vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut*, ja citat, p. 55-71.

4. Comunicació humana i mediacions

Creiem que, amb molt bon criteri, Emilio Lledó ha assenyalat que l'ésser humà posseeix la capacitat de trencar «la necessitat de comunicar-se amb allò que és immediat perquè ha inventat la sorprenent estructura de la *mediació*».⁴¹ Aquesta capacitat per referir-se i expressar allò «no immediat», l'absent passat o futur, el desitjat, l'imaginat, el pressentit, el somiat, etc., permet a l'ésser humà descobrir nous mons que no tenen necessitat de trobar-se físicament presents als seus sentits. Aquí apareix la possibilitat de l'alliberament del cos com a delimitació espaciotemporal. Al mateix temps, però, aquí també es posa en relleu la inevitable vinculació de l'ésser humà amb la corporeïtat: l'animal que parla, que comunica, que rememora i anticipa és també l'animal que *conviu*, i la paraula constitueix justament l'instrument essencial d'aquesta convivència, la qual, com és prou ben conegut, amb freqüència, no és res més que una pena «mal-vivència».⁴² El cos és l'inexhaurible magatzem de les mediacions humanes. Caldria no oblidar que aquest animal que *con-viu*, que comunica i es comunica, ho fa mitjançant la seva ambigüïtat concretada en paraules, imatges, gestos, insinuacions, les quals no són res més que designacions de l'ambigüïtat com a forma de presència de l'ésser humà en el seu món. Evidentment, el perill que assetja constantment totes les mediacions humanes és que deixen de ser «mitjans» i es converteixen en «finalitats en si». En relació amb els actuals mitjans de comunicació, aquest perill es podria concretar en el fet que *abandonessin llur funció mediàtica i es convertissin en el món de l'home*; un «món» a l'exterior del qual no hi hagués res més que aquest mateix món.

No hi ha dubte que les mediacions humanes, com a vehicles de l'expressivitat humana que són, posen en relleu d'una manera molt eloqüent la irremplaçable *funció constituent* que posseeix la comunicació per a l'edificació espaciotemporal de l'ésser humà i per a l'exercici concret i quotidià de l'«ofici de dona o d'home». Convé afegir que la imprescindible necessitat de mediacions que experimenta l'ésser humà posseeix un caràcter estructural molt característic. En efecte, aquesta necessitat es troba, al mateix temps, *fixada i no fixada* per la instintivitat que és pròpia de l'espècie humana. «Fixada» perquè, d'alguna manera, hi ha *continuitat* entre l'ésser humà i la resta dels éssers vius, sobretot els mamífers superiors. «No fixada» perquè, en la diversitat de temps i de cultures, hi ha *discontinuitat* entre l'ésser humà i la resta dels éssers vius, la qual cosa implica que les mediacions propicien uns complexos processos de traducció, interpretació i contextualització, els quals posen en relleu que, fonamental-

41. E. LLEDÓ, *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, p. 26. Sobre la mediació com a estructura gramatical, vegeu l'obra ja clàssica de W.M. URBAN, *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1979 (1^a reimpr.). També resulten molt aconsellables els estudis de J. SIMON, *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos, 1998, i H.-G. Gadamer, «Kultur und Medien», ja citat.

42. Vegeu E. Lledó, op. cit., p. 26-27. Sobre el cos com a entitat comunicativa, vegeu D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, París, PUF, 1998; B.S. TURNER, *The Body & Society. Explorations in Social Theory*, Londres i altres, Sage, 1999.

ment, l'home, per emprar la terminologia de Helmuth Plessner, és un ésser *excèntric*, que pot «sortir» del seu centre, que pot mirar-se i calibrar-se *críticament*, per dir-ho plàsticament, «des de fora» d'ell mateix.⁴³

L'home és un ésser en constant estat de comunicació perquè incessantment li és imprescindible per viure la relació amb l'absent (passat i futur): el *present* humà és sempre, d'una manera o altra, una rara coincidència en l'espai i el temps actuals del *passat* i del *futur*. En termes antropològics, de tot això se'n despren una vinculació extraordinàriament fecunda entre *comunicació* i *desig*; vinculació que sempre s'ha d'expressar *simbòlicament*. Un hipotètic ésser humà completament satisfet (realitzat) no tindria cap necessitat de comunicar-se perquè ja hauria solucionat completament les deficiències i les limitacions que són inherents a la condició humana: per *estar* aquí, no li caldria ni *venir* d'algun lloc ni haver d'*anar* a cap altre lloc, perquè el seu present hauria arribat a ser plenament autosuficient: aquest seria, en realitat, el veritable «final de la història» (i de les «històries»); tan sols un ésser perfectament complet, sense temps ni espai, sense desigs ni apetències, sense necessitat de recórrer constantment a la «memòria oblit», pot assolir el final de la història, és a dir, aquella situació de total superació de la «condició adverbial» de l'ésser humà. A més, aleshores els símbols com a artefactes impulsats contínuament pel *desig* i, per això mateix, aptes per conduir-lo sempre més enllà de qualsevol més enllà esdevenen superflus. Perquè, com afirmava Gaston Bachelard, «l'home és una creació del desig, no una creació de la necessitat». En l'ésser humà, la comunicació (o, millor encara, els processos de comunicació) és, *al mateix temps*, un símptoma diàfan de la seva finitud i una afirmació històrica del desig de traspassar els límits. Per això resulta oportuna l'afirmació que fa Jean Lacroix, tot seguint una intuïció de Maurice Blondel: «de la mateixa manera que el desig precedeix el seu objecte, sobreviu a la seva possessió».⁴⁴ D'aquí que el meu mestre Ernst Bloch repetís incansablement que solament el desig que roman desig és *autèntic* desig, el qual, d'una manera o altra, és la font d'intensa comunicació perquè implica l'emparaulament i la construcció de l'absent. «Tota autèntica realitat es troba precedida per un somni», deia repetidament Ernst Bloch. Amb molta freqüència, la ineludible necessitat de comunicació que habita en les profunditats de l'ésser humà, el seu desig insaciabla d'«omplir els forats» del passat i del futur, la seva curiositat per descobrir què hi ha més enllà de l'horitzó, l'han conduït i mai no deixen de conduir-lo a situacions de «ruptura psicològica».⁴⁵ ¿Què són, en darrer terme, amb una relativa freqüència, les «ruptures psicològiques» si no testimonis palpables de la incapacitat de l'ésser humà per manejar crítica-

43. Sobre el pensament antropològic de Plessner, vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut*, ja citat, p. 49-55; U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milà, Feltrinelli, 21999, p. 196-203.

44. J. LACROIX, *Le désir et les désirs*, París, PUF, 1975, p. 156.

45. En aquest context seria summament interessant analitzar la relació entre comunicació i curiositat. Per portar a terme aquesta labor, creiem que el pensament de Hans Blumenberg ofereix alguns punts de partida de caràcter històric summament interessants i suggestius.

ment l'enorme quantitat d'informacions, suggeriments, avisos, prohibicions d'això o d'allò i recomanacions per seguir tal moda o tal altra, dietètica, programa polític, etc., que rep sense parar? Aleshores, sovint reactivament, aquestes mateixes informacions es converteixen en «desinformacions» que aïllen totalment l'ésser humà —convertit aleshores en un veritable «pacient»— i el reclouen dins la presó de la seva pròpia psique sense que sigui capaç d'establir unes relacions realment humanes i humanitzadores entre «interioritat» i «exterioritat». En aquest moment, tot desidentificant-se cada vegada més profundament, es precipita en els abismes del capgirament psicològic a causa de la seva incapacitat per trobar paraules vinculants i orientadores entre ell mateix i el seu entorn. Es produeix, de fet, el col·lapse de les estructures expressives i axiològiques de mediació que són essencials i imprescindibles perquè sigui capaç de situar-se, ni que sigui precàriament, en *el seu* espai i *el seu* temps. Crec que, en clau humorística, la novel·la de David Lodge, *Teràpia*, constitueix una excel·lent exemplificació de la connexió entre l'actual incomunicació i les «ruptures psicològiques». ⁴⁶ Caldria tenir ben present que, en realitat, tota «ruptura psicològica» no és res més que un fracàs dels processos de comunicació i d'orientació que haurien de portar a terme les «estructures d'acollida». En la societat dels nostres dies això resulta molt freqüent, perquè, sovint, l'allau informativa que reben els individus no arriba a convertir-se en una veritable «comunicació» amb l'alteritat i en una autèntica «experiència» de l'alteritat. Sovint es tracta, per parlar com Umberto Galimberti, d'unes simples «comunicacions tautològiques»: tothom diu i es diu el mateix. ⁴⁷ Aleshores, la mediació humanitzadora que haurien de propiciar les informacions fa fallida i fins i tot és possible que produeixi l'efecte contrari: aïllar més i més l'individu respecte al seu món quotidià, tot desvinculant-lo sovint de qualsevol mena de responsabilitat ètica o bé incitant-lo a «divertir-se fins a morir» (Postman).

5. L'emocionalitat

Malgrat l'excepcional indubtable importància que té per a qualsevol mena d'antropologia de la comunicació, en aquesta exposició, no podem fer-nos ressò de la problemàtica a l'entorn del *mite* i la *narració*. ⁴⁸ Sí que considerarem amb

46. D. LODGE, *Terapia*, Barcelona, Anagrama, 2001 («Compactos»). Des d'una perspectiva més tècnica, vegeu E. ROUDINESCO, *Pourquoi la psychanalyse?*, París, Fayard, 1999.

47. Vegeu GALIMBERTI, *Psiche e tecnica*, ja citat, p. 625. «En un cert sentit pot avançar-se la hipòtesi que la difusió dels mitjans de comunicació tendeix a abolir la necessitat de la comunicació. Aleshores, les reflexions de Habermas (*Teoria de l'acció comunicativa*) sobre el valor comunicatiu del llenguatge sobre el simple valor funcional deixen de banda el fet que no es dona una exigència de comunicació allí on és abolida la diferència específica entre les diverses experiències del món que es troben a la base de tota necessitat comunicativa» (ibídem).

48. Vegeu, sobre aquests temes, L. DUCH, «El context actual del Mite», *Anàlisi* 24 (2000), p. 27-54; ara ampliat a *La substància de l'èfimer. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, p. 11-44; L. DUCH, «Mite i narració», *Anàlisi* 25 (2000), p. 153-169.

alguna extensió la qüestió de l'*emocionalitat*, perquè, segons la meua opinió, arran del triomf de l'«individualisme» en la quasi totalitat de les esferes socials,⁴⁹ constitueix un factor d'una extraordinària importància en la societat dels nostres dies;⁵⁰ sobretot, voldríem referir-nos a «l'emocional» com un dels ingredients fonamentals dels «missatges» emesos pels mitjans de comunicació actuals. Amb molta freqüència, aquests basen el seu èxit d'acord amb la capacitat per satisfer les emocions —sovint, econòmicament promogudes— de l'home i la dona dels nostres dies, que viuen en un món d'individualitats tancades sobre si mateixes. Per això la societat actual ha estat designada per Gerhard Schulze com a «societat de vivència» (*Erlebnissesellschaft*), en la qual la «cultura del jo» (Béjar) constitueix la referència última de la comunicabilitat humana i el «com em trobo?» el criteri decisiu de la vida quotidiana.⁵¹ Crec, a més, que l'emocionalitat no sols permet establir amb una certa precisió les diferències més representatives entre la societat il·lustrada o postil·lustrada i el moment que ara mateix ens toca de viure, sinó que també ajuda a obrir el camí per a la comprensió de la relació actual entre *mite* i comunicació.⁵² Aquesta manera de situar-se en el món posa en qüestió el plantejament canònic de la cultura occidental moderna, el qual acostumava a basar-se en la comprensió de l'ésser humà, en la teoria, com a *racionalitat pura* i, en la praxi, com a *homo oeconomicus*.

En els nostres dies, qualsevol anàlisi de la comunicació (i de qualsevol altra realitat política o social) ha de situar-se preponderantment en el marc de la *psicologització* general que caracteritza el moment present. És una dada prou evident que, en la cultura i en els estils de vida dels nostres dies, a la inversa

49. Evidentment, parlar d'«individualisme» és una qüestió molt problemàtica a causa de la polisèmia d'aquest terme. Una bona discussió sobre les diverses menes d'individualisme l'ofereixen R.N. BELLAH i altres, *Hàbitos del corazón*, ja citat, esp. p. 189-215.
50. No pot ignorar-se que l'emocionalitat, malgrat la seva indubtable presència en la societat actual, és un factor antropològic que resulta molt difícil de descriure, d'interpretar i de valorar. En qualsevol cas, pot ser considerada com un «plus» que actua, sovint d'una manera molt imprecisa, sobre el sistema de valors (preferències i exclusions) dels individus concrets. Sobre l'emocionalitat, vegeu el volum editat per F. CHAMPION i D. HERVIEU-LÉGER, *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, París, Éditions, 1990. Sobretot és important l'article de D. HERVIEU-LÉGER, «Renouveaux émotionnels contemporains», ídem, p. 219-248.
51. Crec que una manera molt interessant d'analitzar la importància de l'emocionalitat en les comunicacions emeses i rebudes en la societat actual seria veure per què les categories «militància» i «militant», tan decisives en la nostra societat d'ara fa uns trenta anys, en el moment actual, pràcticament són desconegudes i inactives.
52. El llibre de S. TOULMIN, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001, no sols ofereix una interpretació molt suggestiva dels orígens de la modernitat occidental (a partir del segle XVII), sinó que, a més, dóna raó de per què els sentiments foren bandejats d'aquesta modernitat, la qual cosa, indirectament, permet de copsar millor per què, en el moment present, el «retorn dels sentiments» o l'emocionalitat —com si es tractés d'una mena de «retorn del reprimat»— constitueixen aspectes molt significatius de la fesomia dels nostres dies. En aquest context, també són d'interès les anàlisis de C. LINDHOLM, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1992.

d'allò que s'esdevenia fa alguns anys, hi ha una preponderància, més o menys manifesta, «del psíquic» en detriment de la història.⁵³ Això ha estat posat en relleu per diversos investigadors com, per exemple, en l'estudi de la doctora Deis Siqueira sobre la psicologització del religiós⁵⁴ i també en l'exhaustiva exposició de Wouter J. Hanegraaff sobre l'actual «psicologització de la religió i la sacralització de la psicologia».⁵⁵ En aquest mateix moviment podria incloure's el treball de Robert N. Bellah i col·laboradors sobre les característiques de l'actual «societat terapèutica» (*Hàbits del cor*)⁵⁶ o l'estudi de Harold Bloom sobre la poderosa presència en el moment actual de la gnosi en la vida pública dels Estats Units⁵⁷ o les característiques pròpies de la salut i la malaltia en la «cultura postmoderna» dels nostres dies, tal com les presenta, per exemple, David B. Morris.⁵⁸ Potser resulta oportú recordar que, ja fa alguns anys, Richard Sennett assenyalava que en els Estats Units imperava una «visió psicomòrfica» de la societat, que tenia la tendència a convertir les relacions socials en valors psicològics; en definitiva, a reduir a la psicologia els problemes socials clàssics (per exemple, la reducció de la «classe social» a l'«estil»)⁵⁹. Aquesta situació d'estesa i intensa psicologització, al marge d'allò que van significar les «psicologies de les profunditats» sorgides durant els últims anys del segle XIX i amb alguns precedents en el Romanticisme alemany, representa, en el marc del nostre país, una novetat en la panoràmica de l'últim terç del segle XX i començament del segle XXI.⁶⁰ Sobretot, una novetat en l'àmbit de les comunicacions, on

53. Amb la seva aguda habitual O. MARQUARD, «Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad», a O. MARQUARD, *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*, València, Alfons el Magnànim, 2000, p. 99-123, ha posat en relleu que la crisi de l'actual història suposa la rehabilitació de les «històries».
54. D. SIQUEIRA, «Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida», *Sociedade e Estado* 14 (1999), p. 89-126, que subratlla fortament l'«estil de vida» com a referent per concretar la fesomia de la vida quotidiana del moment present.
55. W.J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture. Esoterism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, E.J. Brill, 1997.
56. R.N. BELLAH i altres, *Hàbits del corazón*, ja citat. Tant des d'una perspectiva ideològica com metodològica, creiem que aquest mereix una especial atenció per part dels qui es dediquen a les ciències humanes.
57. H. BLOOM, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Barcelona, Anagrama, 1997.
58. D.B. MORRIS, *Illness and Culture in the Postmodern Age*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1998, esp. cap II («What is Postmodern Illness?»). Vegeu també l'interessant i «antipostmodern» estudi de E. ROUDINESCO, *Pourquoi la psychanalyse?*, ja citat, sobre la salut en el moment actual. En aquest apartat també caldria tenir en compte el llibre de J. KRISTEVA, *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid, Cátedra, 1995.
59. Vegeu R. SENNETT, *Narcisismo y cultura moderna*, Barcelona, Kairós, 1980; J. MARTÍN-BARBERO, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili, 1998, p. 156.
60. No hi ha dubte que la insistent presència del pensament de Carl G. Jung en el conjunt de les actuals «ciències humanes» és un símptoma prou evident de la situació de «psicologització» general a la qual hem al·ludit. Vegeu, per exemple, U. GALIMBERTI, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milà, Feltrinelli, 1997; M. TREVÌ, *Metáforas del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 1996.

hom redescobreix la importància decisiva de «l'imaginari col·lectiu» en qualsevol mena d'activitat relacional de l'ésser humà.⁶¹

Caldria no oblidar que aquesta situació de psicologització generalitzada no és quelcom de totalment nou en la cultura occidental. Crec que pot afirmar-se que aquesta situació s'ha fet present en els moments de crisis globals d'aquesta societat, en aquells moments en els quals els sistemes socials (política, religió, família, etc.) s'han mostrat incapaços de conferir orientació i fiabilitat a les transmissions que tenien lloc en l'interior de la nostra societat.⁶² Amb una relativa freqüència, la psicologització de l'existència humana ha estat denominada amb el terme *gnosi*, la qual, en termes *religiosos i/o laics*, seguint el raonament d'un dels millors especialistes en aquesta matèria, Gilles Quispel, ha esdevingut —i esdevé— una *Weltreligion*, una «religió mundial», una religió dels temps difícils, una religió que s'imposa quan les ortodòxies dels sistemes socials manifesten la seva incapacitat per oferir marcs de convivència mínimament acceptables.⁶³ «Gnòstica» és la situació que resulta quan les «grans paraules» assoleixen un grau molt elevat d'irrellevància social, política, cultural i religiosa (Lyotard); és la situació que resulta del col·lapse de la comunicabilitat humana, encara que augmentin d'una manera espectacular els canals informatius. No m'entretindré en aquesta problemàtica, que seria susceptible de ser desenvolupada en moltes direccions, totes les quals estarien directament relacionades amb la problemàtica a l'entorn de la comunicabilitat humana.⁶⁴

6. Conclusió

Som conscients que algunes qüestions importants per a una antropologia de la comunicació ni tan sols han estat esmentades en la nostra exposició. Altres facetes de la problemàtica tan sols han rebut una atenció mínima (hauria estat molt convenient, entre moltes altres possibilitats, referir-se amb més amplitud a la qüestió del símbol i de la paraula, de la narració i de l'explicació, de la raó i de la història, de la informació i de la comunicació, de l'estètica i de la retòrica). Allò que molt especialment ens interessava de comentar era el fet que la comunicació —o, per dir-ho d'una manera més correcta, l'home i la dona

61. Vegeu la breu, però profunda, exposició de G. DURAND, *Lo imaginario*. Prólogo de J.-J. Wunenburger, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000.

62. Evidentment, ací caldria considerar d'una manera molt detallada la qüestió de la comunicació en relació amb l'estat actual de les transmissions que porten a terme les «estructures d'acollida» (vegeu, sobre aquesta problemàtica, DUCH, *La educación y la crisis de la modernidad*, ja citat, pàssim).

63. G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike*, Berna, Origo Verlag, 31995. Aquí, caldria considerar de prop allò que entenem per «religió». No ens referim directament als «sistemes religiosos», sinó, per expressar-ho molt breument i amb molta simplificació, a la «normativitat» que s'autoimposen els individus d'una determinada societat al marge de les canonicitats socials que hi puguin tenir vigència.

64. Per exemplificar la presència de la gnosi en el món contemporani —almenys a Europa— podria emprar-se l'esquema proposat ja fa alguns anys per Jacob Taubes («escatologia», «apocalipsi», «gnosi»).

comunicats— constituïa el centre cabdal no sols d'una especialitat designada amb el nom d'«antropologia de la comunicació», sinó de l'antropologia com a tal. En el seu trajecte biogràfic, l'ésser humà arriba a ser específicament humà (o inhumà) mitjançant la recepció que fa de les transmissions de les «estructures d'acollida». Pel fet de ser un ésser *fonamentalment* cultural, mai aliè als «processos de civilització» (Norbert Elias), sempre referit a una constel·lació d'«habitus» (Pierre Bourdieu), obligat a construir el seu espai i el seu temps («habitar») (Maurice Merleau-Ponty), l'home, des del naixement fins a la mort, va esdevenint un ésser acollit (o rebutjat) en funció de les transmissions, sobretot en forma de *narració*, que se li fan i que recepciona i transforma d'acord amb els reptes i les necessitats del seu moment històric.⁶⁵ Qualsevol forma de presència de l'ésser humà en el món, per a bé o per a mal, instaura un procés comunicatiu. El quotidià, l'ètic, l'estètic, el sexual, el religiós, l'econòmic, el virtual, el polític, etc., són formes diverses de referir-se a la *inevitabilitat* humana de la comunicació, la qual, en el fons, constitueix l'altra cara de la inevitabilitat del símbol. Allí on s'exerceix una forma o altra de «ciències humanes», allí hi ha comunicació.

Afirmar que la natura de l'ésser humà és *la seva* cultura, equival a dir que, per a bé i per a mal, la comunicació relacional és el seu constitutiu essencial.

Lluís Duch, natural de Barcelona, monjo de Montserrat. Estudis d'antropologia, teologia i filosofia a les universitats alemanyes de Tübingen, Münster/W i Munic. Tesi doctoral: *Das Mythos-Problem in der modernen Religionswissenschaft* (1974) (Prof. Max Seckler). Des d'una perspectiva antropològica, interessat en l'anàlisi dels universos mítics i en la constitució lingüística de l'ésser humà. Principals estudis: *Religió i món modern* (1984; trad. cast. 1995); *La memòria dels sants* (1992); *Simfonia inacabada* (1994); *Mite i cultura* (1995; trad. cast. 1998); *Mite i interpretació* (1996; trad. cast. 1998); *Lenigma del temps* (1997); *La educació en la crisi de la modernidad* (1997); *Simbolisme i salut* (1999); *Llums i ombres de la ciutat* (2000). Diverses traduccions de l'alemany (M. Luther, Th. Müntzer, Fr. D.E. Schleiermacher, Johannes Scheffler) al català.

65. El tema de la narració és un altre gran tema que caldria desenvolupar d'una manera molt consistent en vistes a configurar una bona antropologia de la comunicació. Vegeu L. DUCH, «Mite i narració», *Anàlisi* 25 (2000), p. 153-169, amb diverses indicacions bibliogràfiques.