

ÀLEX MATAS PONS

L'intraduïble de la literatura a Catalunya i les poètiques polítiques de l'amistat

SOBRE EL CONCEPTE D'ALLÒ INTRADUÏBLE

La *intraduïbilitat* és un concepte de difícil encaix. És polèmic, sobretot, si és valorat segons l'ordre dels sabers convencional o segons els criteris i les metodologies de les disciplines de major visibilitat institucional. És un concepte que certament s'adiu malament, per exemple, amb la traducció o la filologia, on podria haver-hi la temptació d'encabir-lo, però que en realitat presenta, malgrat les aparences, múltiples afinitats amb la filosofia política i la crítica de la cultura.

Malgrat que podrien registrar-se múltiples antecedents, pel que fa als debats contemporanis sobre aquest concepte cal parar atenció a la tasca de Barbara Cassin. Sobretot, perquè va fer-se càrrec de la coordinació d'un volum col·lectiu de gran complexitat: el *Vocabulaire européen des philosophies. Le dictionnaire des intraduisibles*. Més de deu anys després de la publicació d'aquest influent volum, l'autora explicava a *Éloge de la traduction* (2016) que el seu projecte era en part una resposta a l'extensió d'un anglès global —*Tout-à-l'anglais*— afavorit per l'actual règim monocultural de circulació sense límits d'uns continguts que són originats pels motors de recerca algorítmics i reproduïts gràcies a la facilitat d'una sempre descontextualitzadora traducció automàtica. Segons ella, la lloança que es fa d'aquest nou règim de la circulació amaga la satisfacció davant del triomf de la filosofia analítica, que reprendria una mena d'idealisme platònic per afirmar que

Àlex Matas Pons és professor de la Universitat de Barcelona, doctor en Teoria de la Literatura i Teoria Comparada. És autor de diversos llibres i publicacions acadèmiques, entre elles, *En falso. Una crítica cultural del siglo XX* (Pre-Textos, 2017)

allò important són els conceptes i no pas la vestimenta. La celebració de la lliure circulació s'acompanyaria, doncs, del menysteniment de la paraula i de tota l'essor de la seva densitat semàntica.

Però és sobretot en l'àmbit dels estudis literaris a Nord-Amèrica on aquest concepte de la intraduïbilitat pren el seu impuls més determinant. És des d'allà que Emily Apter —que es va encarregar juntament amb Jacques Lezra i Michael Wood de la versió anglesa del *Dictionary of Untranslatables*— posa també en qüestió aquesta hegemonia de la filosofia analítica, que s'hauria apropiat del que acostumem a entendre per universalisme de la raó. En part, la seva diagnosi dialoga amb aquella altra que havia fet Jacques Rancière a *La mésentente* (1995), on vinculava el triomf històric sobre els totalitarismes amb l'èxit d'aquesta modalitat d'universalisme de la raó. Des d'aleshores, el triomf del «dret» sobre el «no-dret» servirà per afirmar l'èxit d'un pragmatisme racional contrari a qualsevol pensament utòpic, que serà foragitat en tant que *wishful thinking*, per dir-ho *tout-à-l'anglais*.

Així doncs, el marc conceptual de la intraduïbilitat cal entendre'l dins l'àmbit de la filosofia política i la crítica cultural, des d'on s'assenyala com l'universalisme de la raó que promou la filosofia analítica és entrelligat amb el pragmatisme racional de la lògica consensual, dels negocis i dels acords polítics. També en l'àmbit dels debats sobre el cosmopolitisme —i l'universalisme o l'internacionalisme— és el «dret» internacional del règim consensual l'encarregat de regular la circulació, cada cop més intensificada dins un món global que accelera el nombre d'interconnexions financeres, tecnològiques i tota mena de desplaçaments. Una circulació regulada, doncs, pels agents del «dret», que orienten, malgrat les aparences de circulació libèrrima, el sentit de l'anar i venir de les dades digitals, les mercaderies de la producció, les imatges del consum i les persones del treball.

D'aquí que el desenvolupament conceptual de la intraduïbilitat s'hagi d'interpretar com una resposta a les preteses virtuts inherents al simple fet de circular. En l'àmbit dels estudis literaris, aquesta suspicàcia té per objecte l'hipotètic increment o riquesa semàntica que guanyaria un text pel simple fet de lliscar, en la forma de la traducció, pels circuits d'una literatura d'abast mundial. Però davant d'això, la conceptualització de la intraduïbilitat hi veu, per contra, l'extensió global d'una textualitat eminentment anglòfona, on les antologies que s'empren als centres d'estudi nord-americans difonen les seves taxonomies i les seves pròpies cronologies historiogràfiques. És en aquest sentit que Emily Apter farà explícita la seva predilecció per un corpus de textos literaris manifestament crítics amb el capitalisme global alhora que recorda com és d'importants allò que ella diu de les *Translation Zones*.

Segons ella, si aquestes *Translation Zones* gaudeixen de virtuts epistèmiques és precisament perquè dificulten, donada la seva qualitat conflictiva, la circulació. Emily Apter pensa la intraduïbilitat mentre promulga l'esfondrament del principi d'equivalència de la teoria lingüística de la traducció dins el marc de l'actual context de mercantilització global. El subtítol del seu llibre, *A New Comparative Literature*, fa explícita la seva voluntat de pensar la pràctica del comparatisme literari tot repensant la traducció dins un marc d'anàlisi on no quedi desatès el paper que juguen els conflictes o les guerres lingüístiques i literàries en la definició dels sistemes literaris i on tampoc passin desapercibuts els experiments, estèticament significatius, amb un llenguatge no estàndard (Apter, 2006: 3). Sabedora que el poder de les llengües globals, com l'anglès i el castellà, és un poder anorreador de la diversitat lingüística, proposa que hom resti amatent a l'emergència de pràctiques estètiques de qualitat multilingüe. És així com, gràcies a aquesta cautela crítica, pot observar-se quina posició de poder ocupen les llengües globals en l'actual producció d'una cultura global.

Tot això Emily Apter ho afirma des d'una posició que en realitat actualitza el llegat marxista i postcolonial, perquè suggereix que l'actual cultura global elimina les singularitats, qualitativament diferenciades, tan bon punt les inclou en un únic règim d'intercanviabilitat que endreça les activitats humanes en termes d'eficiència o de rèdit. De fet, si les *Translation Zones* dificulten la circulació o interrompen la lògica del intercanvi és perquè són espais irreductibles —en termes històrics, socials, econòmics i polítics— a qualsevol síntesi: no s'expliquen segons un únic règim monocultural i monolingüe. Aquesta irreductibilitat és una qualitat que els foragita dels processos homogeneïtzadors de la circulació mundial i els fa incompatibles amb una lògica, la de l'intercanvi de realitats homologables, heretada de l'idealisme platònic.

I és en aquest sentit que Catalunya i els experiments literaris fets amb un llenguatge no estàndard —estèticament significatius, com diu Apter— podrien llegir-se des d'aquesta marc teòric de les *Translation Zones*. Això implicaria parar atenció a una expressió literària que fa factible una reflexió filosòfica sobre què és i com es constitueix una comunitat, lluny de les consignes ortodoxes o habituals sobre la sobirania provinents del dret internacional. Així doncs, la lectura del text literari des de les premisses de la intraduïbilitat no es correspon amb la lectura que fan possible les eines de la sociolingüística i la història literària nacional, que s'encarreguen, aquestes sí, de verificar, en el cas català, quins són els efectes indesitjables d'una diglòssia estructural, fruit del treball conjunt de l'estat espanyol i del mercat, que afavoreixen les llengües sociològicament i econòmicament més rendibles, com és el castellà.

SENSE L'ORIGEN DEL PARE I SENSE L'AMISTAT DELS GERMANS

Una lectura segons el principi de la intraduïbilitat, si és que es vol pensar Catalunya en tant que *Translation Zone*, cal que trobi un corpus d'obres prou significatiu. Semblaria que novel·les on és present la barreja del català, el castellà i fins i tot l'anglès —les novel·les, per exemple, de Max Besora, Guillem Sala, Marta Rojals o Andrea Genovart— serien un bon punt de partida. Ara bé, entre totes les obres publicades els darrers anys, potser és especialment significativa una obra escrita per dos escriptors i, alhora, traductors: *El fill del corrector/Arre, arre corrector*, d'Adrià Pujol Cruells i Rubén Martín Giráldez.

Aparentment és un llibre autobiogràfic on Adrià Pujol explica quins són els seus orígens, familiars i nacionals. És un volum bilingüe que segueix la disposició formal habitual dels llibres de poesia, on el poema en llengua original el podem llegir en una pàgina i la versió traduïda en la pàgina següent. Ara bé, en aquest cas, a mesura que el lector avança comprova que el sentit de la versió traduïda al castellà no es correspon amb el text original en català. En resum, segons ja s'anunciava en la infidel traducció del títol, des de la mateixa portada del llibre —*Arre, arre, corrector*—, el Rubén Martín Giráldez es conduirà de manera libèrrima i allibera així el seu text de qualsevol subsidiarietat respecte a l'original català mitjançant tota mena d'alteracions i supressions.

De fet, la violència que exerceix el traductor vers el sentit previst per l'autor del text original derivarà en un diàleg sobre la política de la traducció, que els dos escriptors sostindran en les notes al peu de pàgina. El lector del llibre veurà, doncs, com l'espai reservat a l'anotació i la precisió de les notes al peu esdevindrà un diàleg entre els dos escriptors, ara identificats sota la figura d'un anagrama, que prendrà una dimensió prou grossa i rellevant com per rebel·lar-se al seu torn, com ho havia fet també el traductor, contra la condemna a la petitesa de la condició subsidiària i auxiliar d'un text principal.

És així com el llibre s'inscriurà en una complexa tradició literària de diàlegs filosòfics, on destaca *El nebot de Rameau*. Entre tots els llibres d'aquesta tradició, el llibre de Diderot és rellevant perquè el títol també amaga el nom del protagonista sota la genealogia del parentiu. De la mateixa manera que el «nebot» és associat a la figura d'un compositor musical, *Rameau*, Adrià Pujol disfressa la identitat del protagonista, el «fill», tot diferint el seu nom mitjançant un idèntic exercici genealògic. En aquest cas, per afegir-hi encara més complexitat, la genealogia familiar es compagina amb la genealogia literària, perquè el «pare», Pujol, és també el corrector de Josep Pla.

En resum, el text de l'Adrià Pujol estableix un doble joc de referències que va més enllà de l'estricta influència literària, segons aquell conegut joc d'homenatges explícits a un text anterior que fa possible resseguir les fonts de l'autoritat gràcies a l'eficaç erudició historicofilològica. Un múltiple joc de referències, doncs, que remet a aquella *mala lectura* de què havia parlat Harold Bloom, quan va suggerir que la tradició poètica del Romanticisme, i més enllà, calia entendre-la segons l'*angoixa de la influència*, motivada per un doble desig simultani, el de la imitació i el de la ruptura. Com és sabut, Harold Bloom allunyava l'exegesi literària dels patrons sociològics de la influència i els conduïa cap a la dimensió intertextual de tota escriptura, i la manera en què aquesta afectava el desig d'escriure. Si en l'anàlisi de Harold Bloom la teoria psicoanalítica permetia entendre quin paper omnipresent feia Milton en la literatura romàntica anglesa —la d'un pare poèticament escandalós, perquè no podia morir ni ésser assassinat— ara, en el cas d'*El fill del corrector*, s'hi pot veure l'ombra d'en Josep Pla en la literatura catalana contemporània:

En la literatura catalana (i castellana) Josep Pla ha estat la patent de cors de tants abusananos que es podria fer la llista de catedràtics, periodistes experts i pallussos que l'han fagocitat, i en sortiria el recompte d'un fotimer de taps culturals que bé s'han preocupat que no puguem interpretar Pla amb llibertat (Pujol, 2021: 120).

Segons aquesta hipòtesi de la mala lectura, la reescriptura dels precursors conviu amb la necessitat de defensar-se davant l'evidència que no es fa altra cosa que malentendre'ls. La proposta de Bloom sobre l'angoixa de les influències li permetia afirmar que tota literatura compromet el llenguatge figurat, però també els mecanismes psicològics defensius de l'escriptor: Milton i Pla —escandaloses figuracions poètiques del pare— serien fruit d'una transferència originada en l'ànsia mateixa de l'escriptor davant la seva pròpia productivitat (Bloom, 1991: 32).

Ara bé, fixem-nos què hi ha darrere la figura de Josep Pla i per què aquesta doble afiliació genealògica, la paterna i la nacional, resulta unimaginable sense el principi d'una identitat lingüística desendreçada. La filiació amb el pare, en Jordi Pujol, «el de La Caixa», esdevé evidentment irònica. D'una banda és el corrector literari de Josep Pla i per tant representaria una figura subsidiària de l'escriptor. Però en tant que subsidiari de l'escriptor i encarnació d'un ideal normatiu de correcció —desnaturalitzat— no pot ser de cap manera un inqüestionable origen primer. I encara menys si el seu nom és associat simultàniament al de Jordi Pujol, expresident de la Generalitat de Catalunya, i al de La Caixa, la principal entitat bancària

catalana, de manera que s'estableix així una síntesi politicoeconòmica que remet a la normativa financera de l'autonomisme polític.

Si la primera afiliació, la familiar, esdevé impossible —prohibida— com a conseqüència d'aquesta irònica densitat dels significats amuntegats, tampoc és viable la segona, la nacional-literària. La tria de Josep Pla no és gens innocent, i ajorna novament un principi originari, que s'allunya cada cop més. La paternitat literària que representa Josep Pla és la d'aquell que és descrit de la manera següent: «Boc emissari de les esquerres, icona dels liberals conservadors, arquetip de la pagesia benestant, imatge folklòrica invocada des dels fogons, les aigües i les pinedes de l'Empordà i de més enllà, sobre en Pla ja se sap tot» (Pujol, 2018: 70).

Una caracterització, la que fa l'Adrià Pujol de Josep Pla, que coincideix significativament amb la que havia fet al seu torn Joan Fuster, segons que la recull l'escriptor empordanès dins el volum *Notes per a Sílvia*. Sembla que l'escriptor valencià va dir-li a Pla: «Voleu creure que no sé qui sou? Una vegada, a Barcelona, el poeta Foix em digué que vós éreu un anarco-conservador. En canvi, Carles Riba m'assegurà moltes vegades que vós sou la quinta essència del bon sentit. Qui sou vós? Voleu fer-me el fotut favor de dir-m'ho?» (Pla, 2022: 251).

A més a més, Adrià Pujol ja havia escrit al voltant dels orígens ambigus en un altre llibre seu, *Picadura de Barcelona*, amb una fórmula que resumeix la complexitat genealògica de la seva escriptura: «Collonar-Pla-pare: mala bava ancestral. Tot plegat fa valer la cèlebre anàlisi de G. Deleuze i F. Guattari sobre la manca de models de les literatures menors, aquí il·lustrada per l'ambigüïtat normativa d'una enginyosa prosa periodística i cosmopolita com és la de Josep Pla, reconegut escriptor entre els lectors burgesos de la premsa barcelonina, però que no renunciava a la pagesia ni abjurava de la condició gens burgesa del petit propietari rural que era. L'ambigüïtat genealògica és doncs un esdevenir literari que segueix el camí invers a «aquell altre que, per excés de realitat o d'imaginació, reproduïx una estructura edípica on l'etern pare o l'eterna mare és allò que es va trobar al final del viatge» (Deleuze, 2009: 13).

El fill del corrector és un bon exemple d'aquest esdeveniment de l'escriptura, que prové de l'alliberament respecte a aquelles formes mimètiques de la identificació amb el pare etern: el tòtem religiós: «se han atribuido tantas manías y sentencias a Pla que a veces parece el autor de todos los pensamientos mínimamente agudos de los catalanes. O a lo mejor es que solo hemos leído a Pla» (31). Fragments com aquest desmenteixen l'esmentada aparença segons la qual el lector es troba davant d'una convencional traducció en una edició bilingüe, on hi hauria un inequívoc text original de naturalesa autobiogràfica, que seria *El fill del corrector*. En canvi, el

lector comprova com el fragment reproduït —i això és una constant durant tot el text— no es correspon amb l'hipotètic text primer i original, escrit per l'Adrià Pujol, sinó que cal atribuir-li l'autoria al traductor mateix, Rubén Martín. És ell qui introdueix aquesta versió de la fugida de l'ombra religiosa —la falsa paternitat de Josep Pla— mitjançant una citació i traducció que no prové del text original d'*El fill del corrector*, sinó que en realitat pren l'afirmació d'un altre llibre de l'Adrià Pujol: *Picadura de Barcelona*.

Així doncs, el text original ara és reemplaçat, perquè s'insereix en la pretesa traducció una citació aliena al text original, tot i que sigui una citació del mateix Adrià Pujol traduïda al castellà. Queden així desencaixades les simetries tipogràfiques de les dues columnes, que haurien d'haver avançat en paral·lel de manera sincrònica. El text català ha perdut la seva condició d'original, i el traductor interromp la clàssica jerarquia de subordinació entre l'original i la seva pròpia versió tot duent a terme el seu propi exercici de subversió lingüística: «Era yo sin saberlo, el bufón, el escriba, el sirviente, el de abajo con potestad consabida y momentánea para adjetivar a su amo hasta ser descubierto, hasta ser leído, si es que se le acaba leyendo» (85). Tot seguint les passes d'aquell bufó diderotià d'*El nebot de Rameau*, l'autor i el traductor manifesten una idèntica angoixa davant l'escriptura pròpia, mancada de llengua original, i la falsa traducció inserida en el pretès original del fill del corrector prova com també ell, el traductor, mira de fugir de l'ombra religiosa: la seva falsa traducció es torna exercici heteroglòssic —«el habla de otro en el lenguaje de uno» (84).

És així com el traductor fa escoltar la seva veu i fa visible la doble firma del text traduït, que ho és també del text crític, i de tota escriptura. Contrari a la temptació de la jerarquia taxonòmica, el text primari i el text secundari s'esvaeixen i es confonen gràcies als jocs que autor i traductor insereixen en un text —adicions, correccions, supressions, citacions, etc.— on esdevé de manera continua el desdoblament del jo de l'enunciació.

Un cop vist l'assumpte de la paternitat literària, cal afegir ara l'assumpte de la fraternitat. No és només l'autor, l'Adrià Pujol, qui assenyala que l'origen és l'absència, sinó també el traductor, Rubén Martín. Tots dos afirmen que es fa impossible qualsevol classe d'afiliació genealògica. L'escriptura d'ambdós neix d'aquesta absència, desmentidora d'un origen que, en tant que estaria mancat de qualsevol mena d'alteritat, permetria la identificació d'un mateix. També permetria la identificació dels altres en tant que iguals —germans— d'un mateix.

Però l'escriptura dels dos, mancada d'origen, desballesta el doble signe d'un ideal comunitari habitual en el pensament polític tradicional: o bé la pretesa pertinença biològica o simbòlica de l'afiliació o bé el pretès ús d'una llengua comuna. D'aquí

el seu exercici derridrà d'*escriptura*. Una noció contrària, segons el filòsof havia explicat a *de la gramatologia*, a la «Lliçó d'escriptura» que havia suggerit Claude Lévi-Strauss a *Tristos tròpics*. Es veu allà la preservació del ideal ètnic de la identitat, on la tradició seria transmesa mitjançant les línies del parentiu i la descendència. L'escriptura derridiana, en canvi, es presenta com a revers del fonologisme de l'etnologia de Lévi-Strauss, conseqüent amb una concepció de l'escriptura, la de l'antropologia estructural, provinent del remordiment de l'etnògraf, empeltat encara d'un pensament rousseunià que interpreta la comunicació entre els pobles i les cultures a partir d'una relació dialèctica entre natura i cultura, o entre societats ideals i societats reals; degradades. En resum, una nostàlgia de l'origen primer.

Tot això s'observa, segons Derrida, en l'episodi on Lévi-Strauss explica la prohibició dels noms propis pels nambikwara, del Brasil, tot just abans del capítol titulat «Lliçó d'escriptura» dels *Tristos tròpics*. Allà hi llegim com, malgrat «l'ús de noms propis els està prohibit», ell no dubtà en aprofitar la feblesa d'un grup d'infants dels nambikwara per obtenir mitjançant un tripijoc la informació sobre els noms desitjada: «fou molt fàcil [...] excitar els infants els uns contra els altres, i obtenir-ne tots els noms. Després de la qual cosa, amb la mica de complicitat creada d'aquesta manera, em van donar, sense massa dificultat, els noms dels adults» (Lévi-Strauss, 2016: 298). És així com la intrusió de l'estranger, fins i tot si no és sota l'aparença del colonitzador o del missioner, significa una pertorbació en l'ordre pacífic d'una societat ideal primigènia, que l'etnòleg voldria restituir mitjançant la confessió: «la crítica a l'etnocentrisme té per funció constituir a l'altre en model de bondat original i natural, acusar-se i humiliar-se, exhibir el seu ésser-inacceptable en un mirall contra-etnocèntric» (Derrida, 2003: 150).

Si l'escriptura de l'Adrià Pujol i el Rubén Martín neix de l'absència d'un origen és precisament perquè furta la possibilitat que la traducció esdevingui assimiladora. Defuig el perill que el traductor esdevingui una figura homologable al missioner o al colon perquè s'allunya d'una concepció inherentment etnocèntrica de l'exercici de la traducció, que es desprèn de la seva qualitat hermenèutica. Els autors defugen la violència hermenèutica, que adoptaria les variacions —en la forma, el sentit o els efectes— d'un text original segons quines fossin les capacitats i els interessos de la situació receptora, i tendeixen a un joc lingüístic contrari als supòsits del trànsit cultural, o al reconeixement entre identitats culturals.

En el seu cas, l'escriptura s'endrega sense les disposicions textuais que determinen la jerarquia i l'ordre de lectura entre un text primer i un text segon —«Rubén, ya eres tu el hijo del corrector [...]. Tus traduccions serán tus ficciones. Mis autoficciones serán mis traducciones» (149), diu en castellà el text d'Adrià Pujol

adreçant-se al seu traductor— i la intrusió intempestiva enderroca sovint la delimitació coherent d'un text, sense la qual no és possible atribuir-li cap autoria última.

D'aquí que es pugui llegir de manera simultània un doble efecte desestabilitzador, en dos sistemes o camps literaris interconnectats, per part d'una mateixa escriptura. D'una banda, la impostura falsària de l'Adrià Pujol, que desmenteix un règim cultural hegemònic que fa del català, i dels seus usos, un valor patrimonial tot fent compatible l'escleròtica conservació folkloritzada i el rèdit econòmic; que fa de la literatura catalana contemporània una baula dins la historiografia nacional. D'altra banda, l'extraterritorialitat lingüística del Rubén Martín, que desmenteix un règim castellà d'hegemonia monocultural, on el monolingüisme estandarditza els territoris peninsulars tot seguint les coordenades de l'expansió comercial i financera; que fa de la literatura en llengua castellana quelcom incompatible amb la fantasia i l'artifici de l'irrealisme.

El llenguatge indòcil de tots dos escriptors s'inscriu en la temptativa d'emancipació poètica i política que havia descrit Giorgio Agamben quan reivindicava el paper de l'argot —l'idiolecte, el neologisme— davant la reducció de la llengua a la gramàtica. Ara bé, aquest paper doblement desestabilitzador és precisament allò que fa impossible cap fraternal comunió entre l'autor hipotètic i el seu pretès traductor. La comunió és prohibida perquè ompliria l'absència de la qual neix l'escriptura, entesa segons la concepció derridiana. Una escriptura, com s'ha vist, desmentidora de l'origen que faria possible la identificació d'un mateix, i també la dels altres, en tant que iguals —germans— d'un mateix.

D'aquí que l'incompliment de la preceptiva hermenèutica respecte als orígens i l'allunyament respecte a la tradició confessional aboqui el lector cap a l'assumpte de la *germanor* segons l'ideal comunitari. Tanmateix, la *germanor* esdevé també impossible. Si no reïx aquesta fraternal construcció d'una comunitat literària mitjançant una traducció amistosa és perquè el mateix desig de família esdevé el gest de repetició d'una falta originària: és un gest menys de reproducció que de qüestionament d'una identitat —d'una família originària o una amistat fraternal— que sempre romandrà en falta. Dit d'una altra manera: la recerca de l'amic-germà busca assegurar o fixar el vincle familiar que mai es va tenir originàriament (Llevadot, 2013: 557).

Aquest és el plantejament derivat de la concepció derridiana de la cultura, segons la qual no pot haver-hi cultura idèntica a ella mateixa —contràriament a allò que Derrida feia dir a Lévi-Strauss— perquè sempre romandrà sota el setge de tot allò no assimilat o inassimilable que és, en conseqüència, constitutiu de la diferència amb ella mateixa. És precisament la figura del fill —aquí rau la idoneïtat de la

lectura derridiana en el cas d'*El fill del corrector*— la que permet a Derrida parlar d'una hospitalitat sorgida d'un vincle entre l'ètica i la política: una heteropolítica on el fill sense lligam de filiació —necessàriament adoptat o il·legítim— permet l'arribada d'un altre, en tant que altre, i no en tant que «s'assembla a mi» (Llavadot, 562). El fill impediria així la reproducció d'una lògica gregària perquè refusa fer seves les demandes dels «fills legítims» que, contràriament al que fa el fill del corrector, es reclamen hereus d'una figura paternal originària.

EN TEORIA, LA INTRADUÏBILITAT DEL «NOSALTRES»

Cal remarcar l'orientació política d'aquesta pràctica de l'*escriptura* —la de Derrida, i la de l'Adrià Pujol i el Rubén Martín, també— i cal esmentar que la reflexió sobre la intraduïbilitat s'orienta cap als assumptes relacionats amb el fals cosmo-politisme kantian. Així ho havia establert Derrida a *El monolingüisme de l'altre*, on havia raonat en clau biogràfica sobre la impossibilitat per identificar-se amb la llengua que parla, el francès: «Sí, només tinc una llengua, ara bé, no és pas la meua». Aquesta cèlebre expressió derridiana s'explica no només perquè el filòsof hagi estat privat del llenguatge sefardita dels seus avantpassats jueus —una llengua pròpia, però irrevocablement suprimida— i també de la llengua i la cultura àrab o berber dels seus veïns —pròpiament magrebí— a l'Algèria on va néixer, sinó perquè ha estat també privat de la llengua i la cultura francesa, pròpiament europea, catòlica i metropolitana.

Així doncs, Derrida recorda en clau autobiogràfica com havia perdut durant la seva infantesa la condició de ciutadà francès, un cop el règim de Vichy va revocar el decret Crémieux de 1870, segons el qual tots els jueus algerians havien passat a gaudir del «ple» reconeixement de la seva ciutadania i s'havien distingit dels «indígenes» de la colònia. No només li havia estat prohibida tota llengua no francesa d'Algèria, sinó que una casuística tècnica d'un règim administratiu de caire feixista l'excloïa de les escoles públiques, una de les funcions principals de les quals, a França i les seves colònies, era la d'associar l'aprenentatge de la llengua amb la interiorització de la identitat nacional.

Derrida ha vist frustrades tres vegades les modalitats d'una subjectivitat feta mitjançant l'apropiació lingüística i la seva inscripció dins una comunitat tancada d'interlocutors, la *familiaritat* de la qual prové del reconeixement mutu que fa possible el trànsit del «jo» al «nosaltres». S'ha vist impedida una pertinença a una comunitat o col·lectiu amb les seves formes clàssiques de la intersubjectivitat i el reconeixement —sigui de classe, de nació o cultura— perquè la llengua pròpia esdevenia llengua estrangera davant l'evidència que revelaven les successives pro-

hibicions: «Tota cultura s'institueix per la imposició unilateral d'una «política» de la llengua. El domini, com és sabut, comença pel poder d'anomenar, d'imposar i de legitimar les denominacions» (Derrida, 2017: 55).

Aquesta consciència seva segons la qual la llengua, en tant que llei, és necessàriament heterònoma el fa concloure que no podrà dur a terme cap de les identifications que permeten l'autobiografia tranquil·la: les «memòries» en el sentit clàssic. Allò mateix que es pregunta Derrida a *El monolingüisme de l'altre* s'ho podrien preguntar Adrià Pujol i Rubén Martín en aquesta falsa autobiografia d'*El fill del corrector*: «Com dir un “recordo” que valgui, quan un mateix ha d'inventar la seva llengua i el seu jo?» (46). Això és el que es pregunten aquells que, malgrat ser descreguts respecte a qualsevol ipseïtat alienada —cap propietat, cap *sí mateix*—, es veuen abocats a la traducció absoluta: una traducció sense punt de referència, sense llengua originària, sense llengua de partida.

Derrida admet expressament a *Des tours de Babel* que aquesta entrega a l'estranyesa absoluta de les llengües, inclosa la pretesa llengua pròpia, la pren de Walter Benjamin: el pensador francès reprèn, efectivament, un messianisme que el filòsof alemany havia desenvolupat en el seu conegut i influent text *La tasca del traductor*. És un assaig on Benjamin defuig l'accepció tradicional de la intraduïbilitat, convertida sovint en un valor suprem i dedicada a sacralitzar el text primer fent-ne inviable qualsevol versió. Ara bé, malgrat que defugi aquesta accepció, Benjamin tampoc combrega en absolut amb una concepció de la traducció que depèn dels convencionals paràmetres de la comunicació i el reguitzell de consignes pragmàtiques que l'acompanyen sobre l'eficàcia de l'entesa interpersonal o intersubjectiva. Ans al contrari, ell interpreta que la traducció no fa cap paper d'intermediària, sinó que allò veritablement important de la traducció no és tant la informació que es transmet com la relació que s'estableix amb allò forà. D'aquí que Benjamin fes seves les paraules de Rudolf Pannwitz, que demanava als traductors que permetessin la llengua estrangera que «somogui violentament» la seva pròpia llengua. El traductor, diu Benjamin, «ha d'eixamplar i aprofundir la seva llengua a través de la llengua estrangera» (Benjamin, 2006: 142).

Donada aquesta prioritat, s'entén que Benjamin allunyi la dimensió figurativa del llenguatge —que és mediatra i, per tant, tècnica, informativa i instrumental— d'una filosofia lingüística que evoca sovint una imaginació —mítica i teològica— sobre un idioma prebàbèlic. De fet, més enllà de com reprèn Derrida a *Des tours de Babel* la proposta de Benjamin, s'hi pot trobar una ressonància d'aquesta imaginació mítica o teològica a l'esmentat *El monolingüisme de l'altre*, quan parla de la necessària invenció d'una llengua —invenció que aquí s'argumenta que

compartirien Adrià Pujol, pel que fa al català, i Rubén Martín, pel que fa al castellà— aliena a tota gramàtica, a tota semàntica, a tot estereotip i a tot clixé cultural. És aquesta accepció poètica d'un nou idioma —l'entrega a l'estranyesa absoluta de les llengües— la que, contrària a qualsevol principi hermenèutic, permetrà Derrida parlar d'una intraduïbilitat que concorda amb el messianisme benjaminí:

Una traducció intraduïble. A la vegada aquesta traducció intraduïble, aquest nou idioma *provoca*, aquesta signatura crea arribada, produeix esdeveniments no *comprovables*: il·legibles. Esdeveniments sempre més aviat promesos que no pas donats. Messiànic. Però la promesa no és no-res, no és un no-esdeveniment (Derrida, 2017: 95-96).

Aquesta aporètica definició derridiana de la intraduïbilitat no assenyala, però, un camí de retorn cap a una llengua prebabel·lica originària, i molt menys, com ja s'ha vist, un retorn mitjançant cap anamnesi a la ipseïtat d'un «jo mateix». De fet, Derrida interpreta el text de Benjamin segons les directrius d'una lectura prèvia feta per Paul de Man, que, en clau retòrica, havia assenyalat com no podia parlar-se en el cas de Benjamin d'una temptació del retorn a la teologia —d'un camí cap a la profecia— perquè era el mateix hermetisme del seu text el que exercia una mena de resistència laica davant qualsevol temptadora seducció del símbol o de l'arquetipus.

En tot cas, no és la interpretació estrictament retòrica de Paul de Man la que orientaria la lectura crítica sobre el fenomen de la traducció suggerida per l'Adrià Pujol i el Rubén Martín, sinó la ja esmentada direcció política, que lliga la teoria sobre la traducció amb el desmentiment de la modalitat cosmopolita de Kant. En primer lloc, doncs, caldria incidir en la condició autobiogràfica d'unes *escriptures* que permeten la incursió d'allò que és estrany o estranger sense fer-ho mitjançant l'assimilació que sempre hi ha al darrere de les familiaritats falses o les preteses equivalències. L'hospitalitat lingüística, doncs, s'explica millor a partir d'una qualitat autobiogràfica que també farà explícita Edward Saïd al seu llibre de memòries *Out of Place*:

Mai no he sabut quin idioma vaig parlar primer, l'àrab o l'anglès, o quin és el meu propi sense cap dubte. Però allò que sí que sé és que tots dos han estat sempre junts en la meua vida, un ressonant en l'altre, a vegades de forma irònica, a vegades amb nostàlgia, gairebé sempre comentant-se i corregint-se l'un a l'altre. Els dos poden semblar el meu primer idioma absolut, però cap dels dos ho és (Saïd, 2003: 18).

Aquesta afirmació és cabdal perquè explica una posició intel·lectual, la d'Edward Said, que, com és sabut, obeeix el propòsit de desmuntar les premisses de les comunitats històriques de la traducció i la interpretació. És aquesta mateixa excentricitat lingüística seva la que fa possible el desmentiment d'unes hipotètiques condicions positives —derivades d'un metallenguatge disciplinari, el d'una aparent *llengua única* provinent de l'ortodòxia científica i universitària— sota les quals es du a terme l'activitat del coneixement de la cultura de l'altre sense sortir mai de la identificació narcisista de la comunitat, que s'assegura a ella mateixa imaginant un *altre* en tant que enemic. Sortir-ne d'aquest marc interpretatiu, com vol Edward Said, demana, segons explica Étienne Balibar, «una tasca infinita d'autotraducció, no pas fundada sobre l'assimilació de tots els productes de les cultures estrangeres, sinó sobre el *devenir étranger de la seva pròpia cultura* mitjançant la trobada amb els *altres reals*» (Balibar, 2022: 271).

Balibar associa així l'excentricitat lingüística d'Edward Said amb la denúncia que fa Derrida de l'estructura colonial de tota cultura, sintetitzada en l'esmentada cèlebre formulació d'*El monolingüisme de l'altre*: «Sí, només tinc una llengua, ara bé, no és pas la meua». Una colonialitat essencial contra la qual va erigir la seva proposta favorable a una hospitalitat lingüística, absoluta, perquè ell era conscient que la «colonialitat de la cultura i segurament també de l'hospitalitat, prové del fet de condicionar-se i autolimitar-se en una llei, encara que sigui “cosmopolita”, tal com volia el Kant de la pau perpètua i el dret universal a l'hospitalitat» (Derrida, 2017: 38).

L'hospitalitat de què parla Derrida admet la transgressió i defuig la violència del dret: és aliena a totes aquelles regles i a tots aquells procediments que haurien de fer viable, idealment, el somieig jurídic de Habermas sobre una esfera pública, civilitzada, de lliure intercanvi d'opinions. És una fantasia jurídica, la de Habermas, on pretesament quedaria garantida la inclusió de l'alteritat, però, que no pot dissimular l'assumpció d'una qualitat fonamentalment econòmica. De fet, Donatella Di Cesare raona sobre això mateix i explica com l'antecedent més determinant de la proposta de Habermas, *La pau perpètua*, de Kant, ja comptava amb aquesta qualitat econòmica, definidora d'un nou règim polític: allò que interessa a Kant «és el *Verkehr*, el *commercium*, ja sigui en el seu significat més restringit, ja sigui en el més ampli de l'intercanvi, de la comunicació, de les relacions recíproques entre estranys que, d'una manera encaminada cap a la globalització, acabaran trobant-se» (Di Cesare, 2019: 109). Es conceben les llibertats individuals dins un règim que s'organitza a partir de les propietats territorials. És a dir, allò que voldria ser un neutre aixopluc jurídic i administratiu, on es procura el reconeixement de les diferències culturals i les identitats heterogènies, és en realitat una «màquina de

traducció» la producció de la qual amaga les asimetries sota la propaganda del diàleg entre cultures i fent passar allò altre sota la llum d'una falsa familiaritat.

Van ser Deleuze i Guattari els que van definir de manera lúcida el capitalisme global —el *commercium*— com una «màquina d'escriptura». Van explicar que el funcionament d'aquest règim econòmic de propietats privades és el d'un sistema que funciona mitjançant la descodificació dels fluxos socials en la forma abstracta del valor —*desterritorialització del socius*, en diuen ells— i, alhora, mitjançant la recodificació, de cara al seu consum, de tot allò que prèviament havia estat desterritorialitzat (2010: 39-42). Un funcionament que avui dia no ha fet més que intensificar-se, un cop l'intercanvi i la circulació depenen del paper estructural que desenvolupen el llenguatge i la comunicació tant en l'esfera dels serveis com en l'esfera financera d'un món definitivament tecnològic. Així ho raona Bifo Berardi, que explica com i perquè el llenguatge «s'ha tornat avui», en l'actual mètode de producció de riquesa del capitalisme, «la principal font d'acumulació, desterritorialitzant constantment l'àmbit d'intercanvi» que podem parlar d'una «xarxa lingüística de la semiproducció» (2017: 130).

Així doncs, pot parlar-se de «màquina de traducció» davant d'aquest escenari on l'equivalència general és la en que fa viable la circulació i l'intercanvi. Si el model econòmic de l'esfera pública ja preveia que la circulació i l'intercanvi només serien factibles mitjançant l'abstracció d'un valor universal que garantís l'equivalència general, com no haurà de ser avui aquesta ideologia de l'equivalència general —equivalència de les mercaderies, dels territoris, de les cultures—, entestada a més com està en aquell ideal platònic del *sentit* i obsedida per la *forma* igualment ideal de la transparència, la que obliteri les asimetries històriques i destrueixi els processos no homologables de significació social?

S'explica així l'hegemonia d'aquest principi de la «traduïbilitat universal», que afirma la primacia del *sentit*, i que malgrat provenir d'una llunyana visió cartogràfica i geopolítica evident en el pensament kantian, no hauria estat revocada en l'actualització que faria Habermas quan va desenvolupar la seva teoria de l'acció comunicativa. Aquesta visió geopolítica, de tall eminentment etnocèntric, pregona un cosmopolitisme —una «màquina de traducció»— indestruïble d'una concepció del llenguatge on tots els mitjans de la significació «són només instruments d'informació o comunicació, fent possible menysprear no només l'aspecte estètic del llenguatge, sinó també llengües i cultures aparentment deslligades de certes línies de desenvolupament pretesament progressista» (Bielsa i Aguilera, 2017: 8).

LA POLÍTICA DELS TRADUCTORS DE L'INTRADUÏBLE

La definició de la teoria sobre «l'hospitalitat lingüística» derridiana, tant determinant en el pensament i la pràctica dels escriptors Adrià Pujol i Rubén Martín, podria resumir-se de la manera següent: l'aparició de l'estranyesa en el sí d'allò que ens és més familiar, la llengua materna, fa possible pensar-nos i relacionar-nos amb els altres en un món que ha esdevingut estrany per a nosaltres mateixos. Una definició del cosmopolitisme, doncs, estretament lligada a aquella condició que Derrida comparteix amb Edward Said, instal·lats ambdós en una posició exiliada que els obliga sempre a treballar amb llenguatges «estrangers» i tradicions intel·lectuals «estranyes» (Apter, 2013: 240). No ocupen doncs una posició ferma dins una comunitat d'interprets, un cop ha estat constituïda històricament i institucionalment la distribució dels poders entre les parts del «món» i els membres de la «humanitat». Renuents als costums de les disciplines hegemòniques i dels discursos establerts, que perpetuen els estereotips de l'alteritat, la seva qualitat d'interprets canvia el règim de la traducció.

El diàleg o traducció sobre/d' *El fill del corrector* procura una trobada excèntrica entre «el fill *middle class* d'un *working class man*, traductor de Josep Pla, i el fill *middle class* d'un *migrated working class man*» (63). Tots dos juguen un paper desestabilitzador que fa possible la modificació del règim de la traducció que tradicionalment ha tendit a assignar valors socials i polítics a expressions lingüístiques i culturals catalanes i castellanes: s'impedeix, per una banda, l'assimilació o la identificació d'allò català amb trets característics d'una burgesia urbana o d'una folkloritzada ruralia imaginada des de la ciutat i alhora també es fa impossible l'assimilació o identificació d'allò castellà amb la subsidiarietat d'una capital imperial o amb una «provincialitzada» classe subalterna.

El joc intertextual —que, a més a més, gal·licitza el català, en el cas d'Adrià Pujol, i que anglicitza el castellà, en el cas de Rubén Martín— remet a «l'estrangeria de la traducció cultural» que reclamava Homi K. Bhabha a *El lloc de la cultura*. Ell reclamava les virtuts polítiques de la traducció cultural davant l'evidència homogeneïtzadora de la diversitat cultural i el pluralisme. Segons la seva denúncia, això es fa evident per exemple a les ciutats del Regne Unit, on s'imposa l'homogeneïtat a poblacions «minoritàries» en nom de la diversitat cultural mitjançant la racialització de la religió. La possible adhesió de les minories a la col·lectivitat o la seva possible negociació d'afiliacions comunitàries en realitat depèn més d'allò incommensurable que no pas d'allò plural. D'aquí que, segons el pensador indi, faci bé l'entrada d'allò «estranger» o «estrany» en qualsevol divisió binària de l'espai social, tot fent inoperant les múltiples posicions de la negociació.

Per a Homi K. Bhabha, la presència d'allò «estrany» o «estranger» cal interpretar-la en un sentit similar al messianisme profà benjaminià, perquè vol fer entrar la novetat en el món amb la intenció d'establir vincles amb els «elements inestables de la literatura i la vida (la perillosa cita amb la «intraduïbilitat») abans que arribar a noms ja fets (272). El temps de la traducció cultural, doncs, seria el moviment que descanonitza, que dessacralitza qualsevol dels supòsits transparents de les primàcies culturals.

És així com s'entrelliguen les pràctiques discursives de la traducció i les pràctiques polítiques de la comunitat. Per una banda, com s'ha vist que explicava Walter Benjamin, la traducció no fa altra cosa que fer evident com és d'impossible per a qualsevol idioma romandre com a llengua pura. És a dir, lluny de la versió teològica d'un origen inescrutable, la versió laica, que va suggerir Paul de Man i que resseguiria Derrida, afirma que la traducció és només possible en tant que produeix diferències. Aquesta modalitat d'una impossible traducció permet pensar la comunitat lluny de les propietats tradicionals —territorials, lingüístiques o ètniques— i fa visible que viure en comunitat implica admetre que no hi ha cap propietat en comú, de la mateixa manera que allò que agermanava les llengües mitjançant la traducció era la inviabilitat de cap llengua pura. En els termes de comunitat, això voldria dir que no hi ha prescripció de cap essència que reproduïx allò idèntic a ell mateix perquè s'admet que allò comú és únicament allò impropï. D'aquí que la traducció com a iterativa producció de diferències vulgui enfonsar la família i els vincles de sang com a formes elementals de la comunitat, segons fan Adrià Pujol i Rubén Martín a *El fill del corrector* i *Arre, arre, corrector*: ni fill de cap pare originari ni germans amistosos.

De fet, la idea de la unitat familiar en tant que paradigma o arquetipus no fa altra cosa que naturalitzar una idea de comunitat particular, tot transformant un model hegemònic de gestió de la convivència —els seus rols sexuals i les seves funcions productives i reproductores— en una prescripció categòrica d'obediència. D'aquí que la impossibilitat genealògica i fraternal d'*El fill del corrector/Arre, arre, corrector* il·lustri exemplarment aquest lligam entre una traducció que produeix diferències gràcies a la iteració i una comunitat que no consuma reeixidament cap unitat mitjançant l'addició dels que són plurals i diferents.

És sobre aquesta comunitat sobre la que discuteixen els traductors de l'esmentat llibre de Derrida, *El monolingüisme de l'altre*, Felip Martí-Jufresa i Antoni Mora, en un llibre titulat *Rere la traducció*. Allà discuteixen tots dos, com ho fan Adrià Pujol i Rubén Martín, sobre la violència fonamental que implica el sol fet de dir *nosaltres*; els traductors de Derrida raonen sobre quines són les circumstàncies

discursives sociopolítiques que assenyalen a vegades la il·legitimitat de dir *nosaltres* i com altres vegades aquesta mateixa il·legitimitat de dir *nosaltres* passa desapercebuda, s'obvia i és, finalment, naturalitzada:

La qual cosa, en termes de violència simbòlica concreta exercida, vol dir que aquell a qui cada vegada que diu *nosaltres* en aquell sentit que provoca sistemàticament que se li recrimini el dret mateix de dir *nosaltres*, tindrà tendència a deixar-ho de dir i només emprar el *nosaltres* en aquells casos en què la veu del poder no li recorda que, de fet, no té cap dret a dir *nosaltres* (2019: 47).

Els traductors de Derrida fan seus els arguments del pensador francès sobre la violència necessària de tota sobirania i retroben —ara en el context del cas català i molt vius encara els efectes de la desobediència del primer d'octubre del 2017 i la repressió posterior per part de l'Estat— el conflicte entre el dret i la justícia que el pensador francès havia ja desenvolupat a *La malenconia d'Abraham*, on raonava precisament sobre el principi d'una hospitalitat incondicional. Raonament aquell segons el qual es xifrava en la responsabilitat singular la font d'una comunitat que hauria de ser fruit de la recíproca voluntat de donació dels seus integrants. Una responsabilitat que calia que s'exercís precisament en el moment en què es resol allò *indecidable* (164): quan dur a terme la necessària transacció entre el dret i la justícia, entre allò condicional i allò incondicional, és quan sorgeix reeixidament una comunitat erigida sobre el principi d'hospitalitat.

Aquesta transacció esdevé urgent en aquelles *zones de contacte* on, segons la coneguda fórmula de Mary Louise Pratt, les cultures es troben i xoquen dins un context polític de relacions de poder asimètriques. En el seu estudi era el context imperial el que explicava la molt diferent deriva històrica del quítxua i el castellà, feta evident amb l'anàlisi de les cròniques de Guaman Poma i la seva molt diferent sort respecte als *Comentarios* de l'Inca Garcilaso de la Vega. *El fill del corrector/Arre, arre, corrector* és també sens dubte una mena d'autoetnografia, com les que descriu Mary Louise Pratt, pròpia d'una *zona de contacte*, amb els seus característics trets lingüístics i formals: «transculturació, crítica, col·laboració, bilingüisme, mediació, paròdia, denúncia, diàlegs imaginaris i expressions vernacles» (1991: 37).

De fet, a *El fill del corrector/Arre, arre, corrector* els autors fan esment repetidament a la diglòssia lingüística que determina en el cas català l'asimetria de les relacions del poder polític. Una asimetria lingüística que és indestriable de l'exercici responsable d'una singular transacció entre el dret i la justícia a dir *nosaltres* —sense l'oblit de la seva inherent violència— davant l'evidència dels fets d'octubre del 2017. La celebració del referèndum d'independència a Catalunya és explícitament

esmentat en la nota al peu número 62 —la «imposibilidad de permitir que parte de los súbditos dejen de ser súbditos mientras ellos continúan siéndolo» (95)— mitjançant uns termes que condueixen precisament cap a la responsabilitat de la transacció entre el dret i la justícia quan es fa palès que el poder naturalitza el dret d'uns a dir el *nosaltres* i alhora posa traves al dret d'altres a dir *nosaltres*. D'aquí que la transacció responsable davant d'allò *indecidable* no s'expressi en termes lingüístics en una prescripció categòrica d'incondicionalitat sinó en els termes de la intraduïbilitat: «Lo que me divierte o me preocupa es decidir si ya no soy un escritor catalán en castellano dando lechuzagos pasados de vueltas de lengua materna o un traidor a mi lengua segunda, según el cristal con que se me corte al bies. ¿Dónde tengo sitio?» (97).

És així com la interdependència entre la pràctica de la traducció i la concepció de la comunitat fa impossible la imaginació d'una comunitat monocultural capaç d'idealitzar un món homogeneïtzat socialment. Dit d'una altra manera, la intraduïbilitat impedeix la pròrroga dels projectes de construcció nacional descrit per Benedict Anderson: interromp la reedició d'un alfabet universal entès com a patrimoni global compartit, que és el principi d'admissió que exploten per inserir-s'hi en la pluralitat les comunitats monoculturals i monolingües. D'aquí s'hauria de despendre que la condició minoritzada de les comunitats socials i polítiques a Catalunya deixa enrere qualsevol binomi, també el català i el castellà, per fer-se càrrec de la condició minoritzada gràcies a un principi incondicional de l'hospitalitat que decideix responsablement en cada singular transacció d'allò indecible. ◐

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AGAMBEN, Giorgio (2021): «Las lenguas y los pueblos», *Medios sin fin. Notas sobre política*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 69-76.
- APTER, E. (2013): «Derrida's Theologies of Translation», dins d'*Against World Literature. On the Politics of Untranslatability*, Londres, Verso.
- BALIBAR, Étienne (2022): «Guerre et traduction: Derrida, Said, Lyotard», *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine*, La Découverte, pp. 260-281.
- BENJAMIN, W. (2006): «La tasca del traductor», *Literatures* 4.
- BIELSA, E. i A. AGUILERA (2017): «Cosmopolitismo y política de la traducción», *Revista Internacional de Sociología*, vol. 75, e057.
- BLOOM, Harold (1991): *La angustia de las influencias*, Caracas, Monte Ávila.
- CASSIN, B. (2021): *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

- DE MAN, Paul (1990): «La tarea del traductor de Benjamin», dins de *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, pp. 115-162
- DELEUZE, Gilles (2009): *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama.
- DELEUZE, Gilles (2010): *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrènia*, Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, Jacques (2003): *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- DERRIDA, Jacques (2002): «Sobrevivir: líneas al borde», *Deconstrucción y crítica*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 79-168.
- DERRIDA, Jacques (2017): *El monolingüisme de l'altre*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- DERRIDA, Jacques (2009): *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Amorrortu.
- DERRIDA, Jacques (2016): *La oreja del otro. Traducción y autobiografía*, Madrid, Carpe Noctem.
- DERRIDA, Jacques (1987): «Des tours de Babel», *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, pp. 203-235.
- DERRIDA, Jacques (2000): *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- DERRIDA, Jacques (2010): *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.
- DERRIDA, Jacques (2008): «El arte de las memorias», dins de *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, pp. 59-93.
- DERRIDA, Jacques (2021): *Fueros. La melancolia de Abraham*, Buenos Aires, Katz.
- DI CESARE, Donatella (2019): *Extranjeros residentes. Una filosofía de la migración*, Amorrortu.
- DIDEROT, Denis (2017): *El nebot de Rameau*, Accent.
- FUSTER, Joan (1983): «Notes per a una introducció a l'estudi de Josep Pla», dins de Josep Pla: *El quadern gris. Un dietari*, Destino, pp. 11-79.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2016): *Tristos tròpics*, Anagrama.
- LLEVADOT, Laura (2013): «No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad», *Isegoría* 49, pp. 549-566.
- MARTÍ-JUFRESA, Felip i Antoni MORA (2019): *Rere la traducció*, Universitat de Barcelona.
- PLA, Xavier (2022): «Joan Fuster, lector de Josep Pla. Papers, converses i polèmiques», dins d'Antoni Martí i Àlex Matas (eds.): *Joan Fuster. Figura d'un segle*, Universitat de Barcelona, pp. 245-264.
- PRATT, Mary L. (1991): «Arts of the Contact Zone», *Profession. Modern Language Association*, pp. 33-40.

PUJOL CRUELLS, Adrià (2017): *I SI. Especulacions sobre llenguatge i literatura*, Arcàdia.

PUJOL CRUELLS, Adrià (2017): *La carpeta és blava*, Labreu.

PUJOL CRUELLS, Adrià i Rubén MARTÍN GIRÁLDEZ (2018): *El fill del corrector*.
Arre, arre, corrector, Hurtado & Ortega.

SAÏD, Edward. W. (2003): *Fuera de lugar*, Barcelona, Grijalbo.

