

ÀLEX MATAS PONS

Universitat de Barcelona

Grup de Recerca Literatura Comparada en l'Espai Intel·lectual Europeu

## El règim global i l'homogeneïtzació cultural del cosmopolitisme

### *1. El cosmopolitisme pretén fer oblidar les fronteres*

En una de les seves *Lettres Philosophiques*, Voltaire aplaudia les virtuts benèfiques del comerç, i lligava la prosperitat material de les nacions a la llibertat del pensament individual. Ho feia mitjançant una breu descripció literària que Eric Auerbach va analitzar en el seu famós llibre sobre el realisme literari d'Occident: *Mimesis*. Des del seu exili a Turquia, el comparatista jueu fixava l'atenció en la tècnica emprada pel pensador il·lustrat a l'hora de dibuixar una escena que tenia lloc a la Borsa de Londres.

Entrez dans la bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours; vous y voyez ressemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des homes. Là, le juif, le mahométan et le Chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles, qu'à ceux qui font banqueroute; là, le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du quaker.

La trobada interreligiosa, d'ecumenisme econòmic, que lloa Voltaire, emfasitza com n'és de fèrtil l'aixopluc de l'edifici de la Borsa, perquè sota el seu paraigua cap creença religiosa no esdevé un impediment per a la cooperació. Ara bé, l'escena pren un altre caire un cop tots els negociants surten de l'edifici:

*Data de recepció: febrer 2020*

*Versió definitiva: abril 2020*

Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire: celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père, par le Fils, au Saint-Esprit; celui-là fait couper le prépuce de son fils et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point; ces autres vont dans leurs églises attendre l'inspiration de Dieu leur chapeau sur la tête, et tous sont contents.

Aquell panegíric del temple econòmic londinenc ara és una sàtira que fa mofa de les conviccions religioses de tots ells, mitjançant la caricatura de vestimentes i costums. Un cop han sortit de l'edifici, la unió harmònica es transforma en desunió caòtica. Si la vida mercantil creava lligams i feia versemblant una única comunitat pacífica i agermanada, ara la pluralitat de les religions provoca l'atomització i la falta de cooperació.

Aquesta escena de Voltaire és consegüent amb tot allò que sabem de la seva aferrissada i constant lluita contra l'irracionalisme i els prejudicis religiosos. De fet, com és sabut, aquesta lluita el dugué a protagonitzar el polèmic *cas Calas* i esdevingué així el fundador d'una sèrie històrica d'intel·lectuals a la qual s'hi sumarien, a mesura que passaven els anys, des de Victor Hugo i Émile Zola fins a Jean-Paul Sartre. En aquest cas, Voltaire mitjançant la tècnica del reflector «il·lumina una petita part d'un conjunt molt ampli, deixant però en la foscor tota la resta» (Auerbach 1993, p. 378) i ofereix una visió distorsionada de les cerimònies religioses amb la intenció de posar en dubte la celebració de la pluralitat.

L'historiador Carlo Ginzburg, anys després, també va analitzar aquesta escena de la Borsa de Londres, però ell explica la tècnica propagandística emprada per Voltaire segons el conegut procediment de l'estranyament (*Ostranenie*), que el teòric rus Victor Sklovski va definir l'any 1917 en el seu famós article «L'art com a artífici»: «el recurs que transforma quelcom familiar —un objecte, una actitud, una institució— en quelcom estrany, insensat, ridícul» (Ginzburg 2010, p. 166). L'historiador italià insisteix en el mateix argument que Auerbach i explica com, segons el parer de Voltaire, el lliure pensament acompanya la felicitat i la prosperitat que dispensa el comerç.

Erich Auerbach i Carlo Ginzburg assenyalen, doncs, que ens trobem davant un recurs propagandístic que serà d'ús freqüent un cop s'hagi consolidat la cultura de masses. Aquesta tècnica pretén reduir les particularitats (siguin les religioses, com en el cas de Voltaire, o les de qualsevol altra mena) a elements senzillament cridaners, irrellevants i contraproductius, abans d'esborrar-les definitivament en un procés d'homogeneïtzació. Carlo Ginzburg fa molt bé a recordar que la condició desplaçada d'Eric Auerbach durant la Segona

Guerra Mundial és determinant en l'anàlisi que va dur a terme en el seu llibre *Mimesis* d'aquesta escena particular de Voltaire, però, com va suggerir H.U. Gumbrecht, la relació que hi ha entre l'experiència històrica, política i biogràfica d'Auerbach i la seva pràctica de la crítica filològica cal buscar-la abans del seu viatge a Turquia<sup>1</sup>.

Gumbrecht analitza una carta de l'any 1935 d'Eric Auerbach, adreçada a Walter Benjamin, on comparteix amb el filòsof la seva desubicació fonamental: «és impossible fer-li una idea de l'estranyesa de la meua situació (...), d'una situació que es torna cada dia més absurda» (2015, p. 40). El seu exili posterior, primer a Turquia i després als Estats Units, no serà cap desencadenant de la seva hipotètica visió idealitzada i nostàlgica d'Europa, sinó la confirmació d'una experiència vital que ja ve determinada pel sentiment d'estranyesa i excentricitat que li havia estat imposat, dins la mateixa Europa, com a forma de resistència diària o quotidiana. D'aquesta manera, l'any 1937, Auerbach confirma en una altra carta adreçada a Walter Benjamin el seu compromís amb la història, i denuncia els absurds perpetrats pel seu *amfitrió*, Atatürk, quan contracta un bon grapat de professors europeus refugiats amb la finalitat de dur a terme un programa de reformes que esperona «un nacionalisme superlatiu, juntament amb la destrucció simultània del caràcter històric i nacional». Segons Auerbach, el nacionalisme «fanàtic antitradicional» de la Turquia d'Atatürk esborra les influències àrabs i perses, imposa l'escriptura llatina i fixa un corpus d'obres que fa impossible que qualsevol jove turc sigui capaç de llegir cap text «religiós, literari o filosòfic que tingui més de deu anys d'antiguitat» (2015, pp. 56-57).

Per tant, el seu compromís amb la història és el d'algú que ha pres una estricta consciència de la seva condició d'estranger —«sense la possibilitat d'esser assimilat», com li escriu l'any 1946 al seu col·lega Werner Krauss. Les seves conegudes afirmacions a favor d'una «pàtria filològica» (ara que «la nació

<sup>1</sup> Hans Ulrich Gumbrecht ho sintetitza de la següent manera en l'inici del seu article «Pathos of the Earthly Progress: Erich Auerbach's Everydays»: «Such biographical components of my essay, however, will appear in conjunction with a concept of *everydayness* that played a crucial role in western intellectual history during the earthly decades of twentieth century». Aquesta lectura és diferent de la de Carlo Ginzburg, coincident amb els arguments d'Edward Said, que en un conegut text seu commemoratiu dels cinquanta anys de la traducció de *Mimesis* a l'anglès assimilava la condició d'expatriat d'aquest humanista cosmòpola amb la manca d'enyorança per cap mena d'enyorança patriòtica o nacional (Said 2006). Entre d'altres, Emily Apter ha assenyalat, mitjançant l'anàlisi de la traducció de «Philologie der *Weltliteratur*» (1952) que van fer Edward i Marie Said l'any 1969, com aquest perfil biografista d'Auerbach, empeltat d'ascetisme apàtrida, rau en una assimilació que fa Edward Said de la figura del seu predecessor per tal de bastir el seu «humanisme secular» (Apter 2013).

no ho pot continuar sent») no les emet des de cap idealisme nostàlgic ni des de cap desarrelat cosmopolitisme de tall humanista, sinó que són fruit del seu compromís amb la realitat històrica i es tradueixen en el seu compromís metodològic a favor de la «filologia sintètica». És així com ell creu, segons ho llegim al seu conegut text de 1952, «Filologia de la Weltliteratur», que s'hauria de fer front a l'amenaça de la «Internacional de la trivialitat»: «Per mil raons que tots coneixem, la vida de les persones s'està uniformant a tot el planeta. El procés de superposició, que originàriament va partir d'Europa, continua actuant i socava totes les tradicions particulars» (2005, p. 117).

Auerbach veia com totes les tradicions particulars quedaven anorreades sota l'hegemonia d'una única cultura literària, i interpretava que el somni esperançador de la Weltliteratur goethiana havia esdevingut un malson: «la Weltliteratur seria realitzada i destruïda alhora» (2005, p. 118). No volia esmenar les bondats del cosmopolitisme goethià sinó fer responsable del seu fracàs a la monocultura literària del seu propi temps, tot denunciant la predilecció dels escriptors pels clixés i pel llenguatge estandarditzat<sup>2</sup>. Ara bé, malgrat que no volgués veure cap mal en la temptativa cosmopolita ideada per Goethe, sí que és evident que desconfiava de la deriva que prenen els projectes amb vocació universal quan xoquen amb les condicions específiques de les geografies particulars on es volen implantar. És aquest l'argument fonamental de la seva anàlisi de l'escena de la Borsa londinenca imaginada per Voltaire: un exemple d'una manera de fer *filològica* indestriable del seu compromís amb la realitat històrica.

En aquest sentit, Auerbach coincideix amb René Wellek, que farà pública la seva crítica a la literatura comparada mitjançant la coneguda conferència de l'any 1958, «La crisi de la literatura comparada». Els assistents al Segon Congrés de l'Associació Internacional de Literatura Comparada van poder escoltar com el professor d'origen txec, exiliat als Estats Units, lligava la seva disputa metodològica contra el positivisme acadèmic amb la desautorització que feia del nacionalisme que, segons ell, havia guiat fins aleshores el comparatisme literari<sup>3</sup>. Sota l'aixopluc ideal del cosmopolitisme de la Weltliteratur goethiana —que Auerbach defensava inicialment perquè havia detectat en «allò

<sup>2</sup> Emily Apter analitza aquest aspecte concret de la relació d'Auerbach amb Goethe i recorda el següent: «Auerbach mobilized the adjective *ungoethisch* to subject to critique the form of non-cosmopolitanism World Literature or standardized literary monoculture» (Apter 2013, p. 196).

<sup>3</sup> Amb vista a la contextualització del paper que en general hauria jugat en la història del comparatisme el desplaçament biogràfic motivat pels grans conflictes del segle XX és recomanable la consulta del volum de Gossman i Spariosu 1994. En el cas de Wellek, vegeu en particular el capítol: «Memories of the Profession».

que és comú i humà en general [els] elements de la fecundació recíproca de la diversitat»—, el comparatisme s'havia convertit, diu Wellek, en un «estrany sistema de comptabilitat cultural, un desig d'acumular mèrits per a la nació pròpia quan demostra que ha influït el màxim possible en les altres nacions, o, més subtilment, quan prova que la pròpia nació ha assimilat i entès un mestre estranger millor que no pas una altra» (1998, p. 83).

## 2. *La cartografia política i el principi de l'hospitalitat*

Aquesta «comptabilitat cultural» que lamenten Wellek i Auerbach no és una conseqüència no desitjada d'una deriva imprevista, sinó que ja estava prevista des del mateix moment fundacional de la Weltliteratur, en aquells anys en què Goethe raonava sobre el futur de la literatura mundial amb el seu amic Eckerman. Com és sabut, Goethe volia en part atorgar a la cultura en llengua alemanya el mateix protagonisme que havien conquerit literatures competidores com les de França i Anglaterra<sup>4</sup>. De fet, la comptabilitat cultural de la Weltliteratur és perfectament coherent amb els ideals cosmopolites de la Weltrepublik, que Kant havia descrit uns anys abans a *La Pau perpètua* (1795). El filòsof, de la mateixa manera que Voltaire, mostrava el seu convenciment que l'esperit comercial és el millor antídote contra l'amenaça de guerra provinent de la presència de múltiples llengües i religions: garanteix, diu, «l'equilibri entre les forces dins la més viva competència». Suggereix que l'aprofitament mutu d'uns i altres (l'obtenció de rèdits econòmics sorgits de la negociació) conduiria cap a la pau perpètua, i això al capdavant seria possible mitjançant una arquitectura política de tall federal: «Segons la raó, els Estats que es relacionen entre ells no tenen altre camí per sortir d'aquesta situació sense lleis, que porta a la guerra, que el de conformar-se amb lleis públiques coactives, (...) formant així un Estat federal, sempre, evidentment, en un procés d'ampliació, que abasti finalment tots els Estats de la terra» (2016, p. 96).

Això sí, Kant no només idealitza una interdependència econòmica que dispensarà concòrdia, sinó que, tal com feia Voltaire, interpreta que és el lliure comerç qui s'encarregarà de configurar una alternativa benèfica als prejudicis religiosos i l'endarreriment cultural. David Harvey assenyala, però, que aques-

<sup>4</sup> L'anàlisi de la Weltliteratur goethiana l'han duta a terme Llovet 2000 i Martí Monterde 2011. Ambdues anàlisis són de lectura imprescindible per a entendre les múltiples implicacions polítiques de la proposta de Goethe. És també molt recomanable la consulta de l'article de Jurdt 2014, pp. 15-48.

ta convicció de Kant neix d'una doble ignorància, antropològica i geogràfica: l'acusa de no haver estat capaç d'atorgar a aquestes disciplines una consistència racional i científica. La caricatura que fa Kant, en altres textos seus, dels mandrosos habitants de les terres càlides, de la indecència de les noies birmanes, de la brutícia dels hotentots, etc. s'explica per la seva incapacitat de rescatar l'antropologia del seu «estadi precrític» i el seu desconeixement de quines són les «estructures territorials de l'associació humana» (2017, p. 35). Malgrat que Kant no proposa que sigui cap monarquia despòtica la que s'encarregui com a govern mundial de vetllar per la pau, la seva proposta a favor d'una confederació mundial d'Estats independents no amaga els seus prejudicis geogràfics i, juntament amb ells, una concepció antropològica de l'Estat nació com a societat civil fonamentada sobre el principi de l'ascendència comuna.

Kant va acompanyar aquesta convicció seva sobre el caràcter virtuós de la interdependència comercial entre els Estats d'una proposta jurídica a favor del dret a l'hospitalitat. Però, com s'ha vist, els seus prejudicis geogràfics determinen que aquest dret que permet als estrangers travessar lliurement fronteres, i no ésser rebuts amb hostilitat, només serà efectiu si els desplaçats es condueixen amistosament (2016, p. 98): el dret a l'hospitalitat és de naturalesa temporal, i sotmès a condicions d'obediència i subordinació, perquè Kant, com s'ha vist, concep la societat civil segons el principi de l'ascendència comuna. El filòsof s'allunya d'aquella tradició cosmopolita estoica, segons la qual ens considerem senzillament ciutadans del món, atorgant-li a aquest nou ens polític que vindrà per proveir-nos de pau perpètua «una estructura federal de caràcter interestatal» (Harvey 2017, p. 105).

L'hospitalitat, però, s'hauria de poder pensar sense condicions, sense ordre i sense llei imperativa que la faci dependre de cap deure o obligatorietat. Com diu Derrida a *L'hospitalitat*, tot dialogant amb Kant, «si practico l'hospitalitat per deure, aquesta hospitalitat com a pagament ja no és una hospitalitat absoluta» (2006, p. 87). De fet, l'estranger que travessa la frontera i aspira al dret temporal de l'hospitalitat que li ofereix el cosmopolitisme kantià cal que el sol·liciti en una llengua que no li és pròpia, sinó en aquella altra llengua amb què es formulà el deure de l'hospitalitat: el dret d'asil. Aquesta és, segons Derrida, una primera violència constitutiva que li imposa l'amfitrió (el Senyor, la Nació, l'Estat, el Pare, etc.). Només resta, per tant, la possibilitat —lluny de qualsevol idealisme o sublimació— que l'acte d'hospitalitat sigui estrictament poètic, perquè la llicitació que fa de la violència l'amfitrió, fins i tot si és quan acull, atenent el seu *deure*, és una mostra d'una *colonialitat* essencial, com diu també Derrida a *El monolingüisme de l'altre*: «Una colonialitat de la cultura i segurament també de l'hospitalitat, quan aquesta es condiciona i



s'autolimita en una llei, encara que sigui 'cosmopolita', tal com volia el Kant de la pau perpètua i el dret universal a l'hospitalitat» (2017, p. 39).

Ara bé, no és només l'insuficient racionalisme que jau sota els prejudicis antropològics de Kant allò que determina el problemàtic lligam entre la competència o la rivalitat comercial i el dret universal d'hospitalitat, sinó també els seus prejudicis geogràfics: la seva concepció geogràfica del món, que divideix la superfície del món en Estats sobirans que tendeixen, a llarg termini, cap a la democràcia i la República. Kant hereta el mapa d'Europa que sorgeix després de la pau de Westfàlia (1648), que havia codificat l'espai geogràfic segons una teoria de l'espai i del temps absoluts adients amb vista a la construcció de formes territorials immutables i segures. Pràctiques materials de definició territorial (com les construccions de fronteres) i pràctiques de representació social (com l'ús de la cartografia) van dibuixar territoris gens ambigus, on les concepcions cartesianes i newtonianes del territori fan possible l'eficient homogeneïtzació de l'espai mitjançant el sentiment de nacionalitat i ascendència comuna dels ciutadans d'un Estat sobirà (Harvey 2017, p. 198). Les eines de la cartografia moderna tracen les línies frontereres entre els Estats nació europeus i també els nous mapes colonials d'Amèrica.

És així com esdevé hegemònica una interpretació de l'espai que, delimitat per les línies geopolítiques que separen els Estats, es consolidarà un cop la secularització del temps històric fixi la seva jerarquia cronològica. És a dir, un cop l'horitzó cosmopolita del progrés i la llibertat dugui a terme la tasca assimiladora de les diferències i les singularitats designant allò que és prioritari i central, que garanteix la prosperitat, i allò que és prescindible i perifèric, que equivaldria a l'endarreriment. El traçat de les fronteres, doncs, il·lustra gràficament aquest monopoli geopolític de la historicitat que vol pacificar la pluralitat i l'heterogeneïtat d'històries mitjançant la violenta cancel·lació de la contemporaneïtat. Com explica Fornari: «la conversió dels confins espacials en confins cronològics funda una estratègia epistemològica de negació de la contemporaneïtat, és a dir, de cancel·lació de les temporalitats autònomes i originals de 'l'altre' no europeu» (2017, p. 39).

Aquelles fronteres tradicionals tendien a sobreposar-se a d'altres divisions: eren línies de separació geopolítica que administraven un sistema d'abast global. En primer lloc, la cartografia va ser una eina útil amb vista a l'organització de la conquesta colonial i l'expansió europea; en segon lloc, fou també una eina útil, un cop segellada la pau de Westfàlia, per a l'establiment de fronteres lineals entre els Estats nació europeus; i, finalment, aquestes delimitacions cartogràfiques van ser un instrument eficaç per a la nacionalització dels Estats europeus durant el segle XIX, quan els *esperits nacionals* eren *moments*

del desplegament de *l'esperit del món*. I fins i tot si el projecte kantianà inclou evidents novetats en la concepció del temps i l'espai, el marc que fa possible «naturalitzar» el sentiment de nacionalitat prové encara de les concepcions cartesianes i newtonianes del territori.

### 3. *El món global i els dominis geoculturals*

Avui dia, malgrat que aquests vells Estats encara són els protagonistes del poder mundial, els espais que veritablement articulen els circuits globals de l'acumulació capitalista ja no connecten nacionalitats homogènies segons aquella modalitat de l'imperialisme i el desenvolupament desigual (*Prosperitat versus Endarreriment*) i dependència (*Centre versus Perifèria*). Per aquest motiu, diferents autors han indicat amb encert que avui cal pensar més enllà d'aquesta linealitat de la cartografia geohistòrica de la modernitat occidental. És el cas de Walter D. Mignolo i el seu suggeriment crític designat com a «pensament fronterer», que és una resposta directa a la «diferència colonial» imposada per l'expansió imperial a través de les terres americanes. Però és sobretot el cas de S. Mezzadra i B. Neilson, amb la seva noció de la «frontera com a mètode», i de Saskia Sassen i la seva definició de «l'assemblatge». Tots ells fan èmfasi en la vigència dins l'actual règim global del sistema d'exclusions que prorroga, sota l'etiqueta d'allò que és global, una deriva encetada per l'ideal cosmopolita: el menyspreu d'espais, llocs i poblacions senceres tot considerant-les contràries d'un projecte de modernitat, que a vegades equival al lliure mercat —com en el cas de la caricatura feta per Voltaire— i d'altres vegades és l'imperi de la llei, els valors civilitzats o el socialisme internacional.

Tanmateix, el pensament liberal encara busca avui arguments per mantenir vives les premisses kantianes i el seu principi de l'hospitalitat. Jürgen Habermas, per exemple, davant l'aparició d'agents globals de naturalesa no estatal, suggereix la necessitat d'explorar les virtuts del dret internacional, sota l'emparedat de prestigiades institucions internacionals com les Nacions Unides, que s'encarregaria de mantenir viva aquella «direcció que el mateix Kant havia assenyalat amb la seva idea d'una constitució dels ciutadans del món» (2006, p. 14). Interpreta, per tant, que no hi ha una modificació substancial en el marc global contemporani i que és encara l'aixopluc dels Estats, integrats en institucions paraigua, el que farà possible l'emancipació del ciutadà: «Els ciutadans d'una comunitat pública liberal s'adonen, tard o d'hora, de la dissonància cognitiva entre les pretensions universalistes [dels] qui justifiquen una missió nacional i la naturalesa particularista dels interessos clarament determinants»



(2006, p. 26). Aquesta és la mateixa línia que segueix el pensador liberal Will Kymlicka. Segons el seu parer, les fronteres són demarcacions territorials encarregades d'assenyalar els «drets a què estem sotmesos i quines persones i institucions exerceixen l'autoritat sobre aquell territori» (2006, p. 45). No hi veu cap restricció nacional en aquesta delimitació, perquè, segons ell, casos com els dels catalans, els flamencs, els escocesos o els quebequesos són prova de la realitat plurinacional d'un règim fronterer capaç d'impedir les temptacions homogeneïtzadores dels grups majoritaris i dominants (2006, p. 59).

Però avui dia s'ha fet precisament evident que les realitats polítiques de tots aquests casos esmentats per Will Kymlicka no són homologables. El pensament liberal defensa l'actual règim fronterer dels Estats nació des del convenciment que les garanties jurisdiccionals, protectores dels drets dels individus i dels col·lectius, provenen de categories polítiques universals, com la «sobirania» o la «governabilitat». L'optimisme il·lustrat sap que ni l'origen de l'actual disseny fronterer dels països és casual (el determinen acords entre cases dinàstiques, matrimonis reals, invasions militars, deportacions ètniques, etc.) ni el funcionament de les democràcies deliberatives és únic, perquè depèn de factors conjunturals (les majories demogràfiques i els equilibris territorials, la història i la tradició democràtica de cada país, els mecanismes de control que fan efectiva la separació de poders, etc.). Ara bé, malgrat que és sabedor de tot això, el pensament liberal tendeix cap a una concepció abstracta i universal de la «sobirania» i de la «governabilitat» que fa invisibles les actuals fronteres —les hi atorga validesa fent bo el seu rendiment.

La preservació de les actuals demarcacions jurisdiccionals vol fer compatibles el vell cosmopolitisme il·lustrat i el globalisme transnacional contemporani, la lògica neoliberal del qual confon tota mena de desplaçaments sota una mateixa consideració virtuosa de tall ideològic —els dels refugiats, els turistes, els estudiants, els executius, els emigrants, etc. S'aplaudeix de manera pragmàtica la vetlla que fa l'Estat dels interessos dels *sens* ciutadans i alhora s'encoratja de manera ideal la construcció d'un nou món sense fronteres. De fet, les noves modalitats de producció capitalista transformen la geografia perquè treuen rèdit d'aquesta tensió entre la sobirania i el capital —entre forces centralitzades de poder nacional i la fantasia centrífuga de l'espai llis global—: un cop irrompen nous agents polítics de caràcter transnacional i es multipliquen els factors que guien els interessos de les xarxes econòmiques de caràcter internacional, els Estats han teixit noves aliances i han esdevingut els dispositius necessaris encarregats d'articular els fluxos del capital global.

Sandro Mazzadra i B. Neilson expliquen com els Estats s'han reorganitzat i ara sumen el seu control sobre les noves línies de demarcació social, cul-

tural i econòmica al control que tradicionalment tenien sobre les fronteres territorials. Si els Estats havien estat els artífexs d'un règim del capitalisme on els actors eren espais homogeneïtzats —cohesionats jurídicament i administrativament—, ara el capitalisme global demana dels Estats una altra col·laboració, capaç d'administrar mitjançant la proliferació de fronteres un règim d'inclusió diferencial dins els seus territoris que faci possible la conversió de la força del treball en mercaderia. És així com des del poder estatal s'insisteix només en una accepció semàntica de la frontera mentre el territori deixa de ser una unitat de temps i d'espai amb consistència perquè en paral·lel proliferen, invisibles gràcies al silenci governamental, altres fronteres que travessen els espais i que fan cada cop més complexes i heterogènies aquestes mateixes unitats del temps i de l'espai. Els diferents temps d'aquesta inclusió diferencial els determinen fronteres que regulen els moviments segons els orígens i les condicions ètniques, de classe o de gènere dels desplaçats —permisos de treball, permisos de residència, visats d'estudiants, permisos de ciutadania, etc. En el cas de l'espai, institucions com els Centres d'Internament d'Estrangers (CIES), les Zones Econòmiques Especials (ZEE) o els acords econòmics amb els països d'origen o de trànsit dels migrats fan l'espai heterogeni tot administrant la velocitat dels moviments dels treballadors pels diferents estatus que concedeixen les administracions i els mercats de treball (Mezzadra i Neilson 2013, p. 158).

És així com els Estats i el capital global han desvinculat els components que s'entén que són propis de la institució de la frontera —legals, culturals, socials i econòmics— de la línia territorial de separació geopolítica entre Estats nació. Ara les fronteres són tot just el contrari: espais desterritorialitzats d'exclusió i de control que passen desapercebuts un cop han estat disseminats i se'ls ha atribuït una condició ubiqua aliena dels codis de l'administració geogràfica. L'emergència de les «ciutats globals», segons ho va interpretar S. Sassen, és una bona mostra de com el capitalisme opera segons uns codis allunyats de la política territorial tradicional —sigui per la hiperconnexió de mercats financers o l'explotació submergida de la força del treball migrant—, i sovint distingeix més com a unitats econòmiques de rellevància segons quines ciutats o regions que no pas les tradicionals unitats estatals. Això vol dir que el capitalisme global articula nous *acoblaments* que tendeixen a refigurar la relació entre els territoris i els Estats, malgrat que aquests no siguin desplaçats de manera absoluta: el poder que al seu dia va estar agregat i allotjat dins els Estats nació avui es remodela en un nou acoblament que barreja tecnologia, política i actors de maneres diverses i inestables (Sassen 2010).

D'una banda, efectivament, la nova lògica determina aquests nous acoblaments entre els territoris i el poder —acoblaments que canvien constantment i que discuteixen l'antiga capacitat de les fronteres nacionals de delimitar espais econòmicament homogenis—, però d'altra banda són encara els Estats les institucions encarregades de produir subjectes i ciutadans governables. I malgrat que les autoritats estatals suggereixen que ho fan mitjançant el control de les fronteres territorials —sota l'imperatiu kantian de l'hospitalitat i admetent a contracor els mals necessaris i les restriccions que ells mateixos imposen— la realitat és que administren zones de mobilitat jerarquitzada molt més complexes, i amaguen que la producció de subjectes mòbils i governables ja no es correspon amb aquella linealitat progressiva que va definir els desplaçaments globals (des del país d'origen fins al país d'acollida) quan el capitalisme era fruit de la rivalitat i els acords entre potències proteccionistes.

Fer visibles només les fronteres territorials i fer èmfasi sobretot en les garanties dels espais homogenis i consistents vol dir fer invisibles les múltiples fronteres del capitalisme contemporani, que sotmet les diferències al règim econòmic i fa dels desplaçaments periples desiguals amb nombroses interrupcions, discontinuïtats, esperes, amagatalls, desviaments, fugides, retorns, etc. El temps continu del progrés nacional, del qual parlen els Estats, i la consistència homogènia del seu espai han estat destrossats per les fronteres internes i, per tant, les trajectòries dels desplaçats, regulades pels nous acoblaments, són menys ordenades i més plurals dels moviments que es farien pretesament en un espai llis global (Mezzadra i Neilson 2013; Sassen 2010). Es fa evident que el metòdic nacionalisme dels Estats intenta amagar els efectes dispersos de la «sobirania» i la «governabilitat» mentre reproduïx la fantasia neoliberal que pretén gestionar la migració adaptant-la a la demanda, segons una pura racionalitat econòmica que guariria qualsevol conflictivitat cultural, o de cap altra mena.

El cosmopolitisme del dret internacional d'esperit kantian, que ja imposava la violència (també lingüística) dels amfitrions sobre els *hostes*, fracassa a l'hora de reproduir el marc general de les seves operacions. El paraigua cosmopolita del neoliberalisme econòmic que practiquen els Estats nació i la fantasia d'una comunicació universal, com la que defensen Habermas i Kymlicka, dissimulen davant l'evidència, com va suggerir Lyotard, de les diferències irresolubles, de les disputes radicals entre codis, pels quals no hi haurà mai un àrbitre dins d'un únic marc (Lyotard 1983).

#### 4. *Comparatisme i minorització lingüística dins el règim global: les al·legories de Voltaire i Joan-Lluís Lluís*

##### 4.1. *El Càndid, de Voltaire: sobre la contemplació de la Idea*

Si l'any 1734, quan Voltaire publica les *Cartes philosophiques*, escenes com les de la Borsa de Londres suggereixen un ideal de germanor, universal i factible, el terratrèmol de Lisboa de l'any 1755 significa un canvi substancial. Cal interpretar la redacció del *Càndid*, el seu conegut conte filosòfic, segons la reacció del filòsof davant d'aquesta tragèdia, i és una prova de la seva incapacitat per raonar en termes morals un desastre natural com aquell. És així com discuteix, mitjançant la redacció d'aquesta al·legoria, amb Leibniz: com tantes vegades s'ha assenyalat, és ell que s'amaga sota el preceptor Pangloss i la seva coneguda afirmació que «vivim en el millor dels mons possibles». És del tot significatiu que el desenllaç del *Càndid* presenti una bona colla d'arreplegats. Un grapat de personatges derrotats que no somnien ni imaginin ja cap redempció es retroben a la Propòntida: hi convergeixen des de clergues renegats i baroneses profanades fins a malalts de verola i prostitutes. Aquests arreplegats, impurs i culpables segons la moral tradicional, es mostren renuents amb qualsevol contemplació de cap ordre ideal, i desconfien de cap ecumenisme abstracte, com aquell que representava el temple borsari de Londres. Ben al contrari, la coneguda moral d'aquesta paròdia filosòfica recomana senzillament el cultiu per part de cadascun de nosaltres del nostre propi hort: «treballem sense pensar», deia el Martí (Voltaire 1982, p. 245).

Aquest grup d'exiliats, com explica Jean Starobinski, és eminentment cosmopolita, però no esdevé cap símbol de la humanitat en general. Fins i tot si la inclinació de Voltaire, favorable sempre a la tolerància, dibuixa amb matisada precisió la pluralitat de races i opinions dels que conformen aquest grup, se'ls dispensa de qualsevol temptativa d'organització política i esdevenen només una fràgil i restringida mostra d'una convivència gens modèlica que es fonamenta en la renúncia. La fórmula pronunciada per Martí és contrària al feliç exercici de la *teoria*, en la captació contemplativa del sentit, i comporta per tant la renúncia a qualsevol mena d'optimisme, que afirmi que «no només és clarament llegible una finalitat, sinó que llegir-la és el nostre principal deure» (Starobinski 2000, p. 152). Si els refugiats, simplement, cultiven el seu hort és perquè han deixat de ser els espectadors admirats d'una totalitat que els engloba, un cop perduda la confiança en una causa primera i un cop abandonada també la presumpció de voler establir una causa final. És a dir, un cop ha perdut tota autoritat la repetida lliçó del parodiat preceptor Pangloss, que afirmava:

«És cosa demostrada que les coses no poden ésser d'altra manera; car, essent fet tot per a un fi, tot és necessàriament a fi de bé» (Starobinski 2000, p. 152)<sup>5</sup>.

El retrobament en el desenllaç de la faula de tots aquests éssers marginals, i en particular de Càndid i Cunegunda, fa un paper per tant ben diferent a aquell retrobament entre Theagenes i Chariclea que explica la novel·la d'Heliodor, *Les etiòpiques*, l'antecedent obvi de l'obra de Voltaire. Els personatges de Voltaire, que havien vist prohibit el seu amor, es retroben, un cop han estat sacsejats pels infortunis, en la resignació davant la banalitat de tot plegat. En el seu cas, les destrosses viscudes pel camí han fet el seu efecte i el desig del protagonista de retrobar-se amb la seva estimada topa amb l'evident lletjor de Cunegunda, registre palpable de la vulnerabilitat de l'ésser humà davant els mals físics i morals dels quals ha estat víctima, des de la violació i la humiliació fins a la venda del seu cos. En canvi, el cas del retrobament entre Theagenes i Chariclea és d'un signe ben diferent perquè els dos amants han romàs impertorbables davant la mutabilitat; han restat forts i resistents davant les adversitats. En aquest cas, de fet, la trama de la novel·la es posa tota ella al servei de la satisfactòria reunió final dels amants i premia els sentiments bons i honestos d'una parella que resta aliena al caràcter corrupte i mudable d'un món governat pel caprici de la Fortuna<sup>6</sup>.

Per tant, els viatges dels protagonistes de les narracions de Voltaire i d'Heliodor presenten una aparent estructura formal ben semblant, però el seu significat és del tot divergent. Els viatges dels protagonistes abasten territoris ben distants, i no sembla que les peripècies dels protagonistes i els seus desplaçaments transfronterers d'un país a un altre i d'una regió a una altra obeeixi cap altre disseny que el traçat pel caprici, l'atzar o la casualitat. Sense rumb ni direcció, el territori se'ls apareix com un escenari buit del qual en fa ús lliurement l'adversitat i pel qual desfilen tota mena de misèries. Ara bé, la diferència rau en el fet que el refugi de la Propòntida deixa enrere la temptativa de «construir una imatge de l'univers que s'oferís a la nostra contemplació aprovatòria» (Starobinski 2000, p. 156) i advoca per la construcció d'un món parcial i necessàriament provisional i contingent. En canvi, el retorn a Etiòpia dels amants de la novel·la bizantina, protegits per una última instància de na-

<sup>5</sup> Molts lliguen aquest desencís en la pròpia biografia de la vellesa de Voltaire, després del terratrèmol de Lisboa l'any 1755 i la sàtira de la filosofia de Leibniz: un desastre col·lectiu que desafia l'optimisme i obliga a repensar el paper de la Providència.

<sup>6</sup> L'antecedent novel·lístic de la sàtira de Voltaire presentava un punt de partida que podria esdevenir temptador amb vista al possible optimisme il·lustrat, però que el filòsof francès decideix no explotar. El cas és que «des de l'instant de la seva concepció, l'existència de Chariclea és un desafiament a la diferència de races i de pàtria» (Pavel 2005, p. 51).

turalesa divina que pren els diferents noms de la divinitat lunar en el transcurs del relat, aboca llum sobre la cohesió del gènere humà. Segons explica Thomas Pavel, «la presència de la contingència en la representació del destí terrestre pressuposa una doble creença: per una banda, que existeix una harmonia universal infinitament superior a la successió visible dels esdeveniments i, per una altra, que els homes, quan comprenen la vanitat d'aquesta, poden accedir a la saviesa divina» (Pavel 2005, p. 60).

L'estructura narrativa del conte filosòfic de Voltaire és feta de constants salts imprevists, d'episodis mal encadenats que mostren la manca total d'ordre lògic en el món, i ni tan sols s'hi entreveu un bri d'idealisme cosmopolita quan passa per alt el missatge a favor de la cohesió del gènere humà que s'hi podria llegir en el feliç matrimoni entre l'heroi grec Theagenes i la princesa etiop Chariclea (Heliodor fa que no sigui de pell bruna sinó blanca sota el pretext que la seva mare, la reina Persina, contemplava un retrat d'Andròmeda). Ben al contrari, els infortunis de Càndid i Cunegunda arreu del món no obeeixen a cap disseny de la Providència, com diu Pangloss, ni tampoc s'expliquen segons cap altre disseny de caràcter ideal o transcendent. D'aquí que el mapa del món que dibuixa aquesta desfilada de desgràcies no sigui cap topologia moral ni política. És així també en el cas d'*El navegant*, la novel·la de Joan-Lluís Lluís, on els amants —l'Assisclé Xatot i la Josepa— es retroben en el desenllaç del relat a l'illa colonial francesa de Nova Caledònia, després d'una desfilada de misèries que en el seu cas tampoc té gens a veure amb un hipotètic encadenament versemblant d'aventures. De manera idèntica al cas del Càndid i la Cunegunda, els amants no romanen impertorbables davant les calamitats i el retrobament no recompensa cap virtut ni restableix cap ordre: «Vaig ser prou cruel i covard per fer-la fora, per refusar d'estimar l'embalum banyat d'alcohol que havia esdevingut. No li vaig perdonar que m'hagués traït transformant-se en allò que no hauria hagut d'esdevenir mai», diu l'Assisclé. (2016, p. 344).

#### 4.2. El navegant, de Joan-Lluís Lluís: sobre la parla de la llengua<sup>7</sup>

La novel·la de Joan-Lluís Lluís narra un periple de desastres que, malgrat que tenen lloc en geografies ben diferents del planeta, mai no desborden els

<sup>7</sup> La novel·la de Joan-Lluís Lluís presenta múltiples modalitats de les complementàries intertextualitats que va classificar Gerard Genette a *Palimpsests*: des de la hipertextualitat, donats els molts indicis que *Càndid* és l'hipotext d'*El nuvolet*, fins a la de l'arxitektualitat, donada l'adscripció al model genèric comú de l'al·legoria filosòfica. És aquesta segona modalitat la que



límits fronterers de l'imperi colonial francès. És en aquest sentit que es fa evident que *El navegant* afegeix un nou significat al trenat intertextual vist fins ara, fent èmfasi en el caràcter global d'un idioma imperial. De fet, la qualitat que defineix el protagonista, l'Assisclé, és la d'un extraordinari do natural que li permet aprendre un idioma tan bon punt escolta una sola paraula de les moltes que el conformen. És així com la seqüència de desgràcies que acumula a mesura que viatja pels territoris de l'imperi és acompanyada de l'adquisició progressiva de les desenes d'idiomes que escolta o llegeix, siguin llengües pròpies dels seus territoris o siguin dels territoris amb els quals manté relacions culturals i diplomàtiques. Ara bé, des d'un bon principi la simple intuïció que a cada idioma se li atribueixen valors diferents que comporten una jerarquització de les llengües motiva la suspicàcia de l'Assisclé respecte dels efectes benèfics de la comunicació interlingüística: català: fàstic; francès: adulació; caló: menyspreu; i llatí: admiració.

El jove viu amb perplexitat aquesta jerarquització incomprendible que no només exclou la seva llengua materna de l'ensenyament escolar oficial, sinó que nega fins i tot l'existència de la seva parla casolana quan el professor enumera les llengües derivades del llatí —el francès, l'italià, l'espanyol, el portuguès i el romanès— i passa per alt el català. Aquesta perplexitat es transformarà més tard en escepticisme, davant l'idealisme lingüístic del seu preceptor, Nestor Bonnefin. Aquest professor de persa a l'Institut de les Llengües Orientals de París i intèrpret oficial de persa, italià, rus i romanès del Tribunal de París, és evidentment la figura equivalent del Pangloss de Voltaire i gaudeix, com l'Assisclé, d'un do natural per a l'aprenentatge dels idiomes. Una qualitat innata de caràcter excepcional que l'ha dut a la convicció que no hi ha missió més noble i profitosa per al destí global de la humanitat que la de «reconstituir l'esquelet de les llengües mortes i remuntar el curs del temps per retrobar la mare de la mare de les nostres llengües, fins a tenir davant nostre l'esquelet de la llengua primera, la llengua orangutan» (2016, p. 166)<sup>8</sup>.

Aquesta confiança guaridora en una llengua primera i originària que caldria preservar o restablir desperta en Assisclé una doble incredulitat. Per una banda, de manera intuïtiva el jove protagonista descreu de «les afirmacions abstractes

es desenvolupa en aquest article per il·lustrar la pervivència dels ideals homogeneïtzadors del cosmopolitisme avui dia, i centrar l'atenció en el cas de les cultures minoritzades com la catalana.

<sup>8</sup> L'explicitació del pensament lingüístic de Nestor és el moment on el paral·lelisme amb Pangloss és explícit mitjançant l'esment que fa de Leibniz. Afirmar Nestor: «Darwin diu que pot remuntar el curs del temps per retrobar les espècies mares del món animal; ell té la sort de poder estudiar ossos d'espècies extingides, com aquell unicorn que Leibniz va reconstituir tot predicant que l'estudi de les llengües i de les espècies haurien d'anar junts» (p. 166).

que sobre la totalitat del món desenvolupa una teoria satisfeta», com explica Starobinski que descreu el Càndid davant els discursos de Pangloss (2000, p. 145). Aquesta primera incredulitat es fa evident en el moment mateix de la mort del mestre, quan el jove retreu al preceptor que sempre s'ho hagi mirat tot com un «espectador»: «Utilitza el que veu per treure'n algun profit intel·lectual, per descobrir mecanismes humans potser prou generals perquè puguin enriquir alguna de les seves teories sobre el destí de les llengües» (2016, p. 199). Combrega així amb el judici sever que ja havia pronunciat, en un sentit idèntic, el jove tunisià Selim Ben Ayed, professor d'àrab al mateix institut que l'Assisclé i el Nestor, que acusa el vell preceptor d'ensenyar una llengua escrita irreal, de «matemàtics i poetes»: «un àrab que no parla ningú i que no diferencia entre l'àrab de Tunis, de l'Alger o el de Marraqueix...» (2016, p. 149). En aquest llenguatge irreal rau, precisament, l'altra motivació de la incredulitat del jove Assisclé: el rebuig d'un idioma artificial que s'edifica sobre la negació o la supressió dels altres idiomes. Tot reduint l'expressió lingüística al principi de la comunicació eficaç s'aconsegueix alhora prestigiar les llengües dominants d'Estat, segons explica Billig que opera el «nacionalisme banal», i crear noves oportunitats de rèdits econòmics per a activitats de l'àmbit del llenguatge i la imaginació.

En *El navegant*, l'Assisclé explica les seves dissortades peripècies des de Nova Caledònia, el seu destí últim. La recreació que fa Joan-Lluís Lluís de l'al·legoria de Voltaire incorpora així una altra seqüència textual (la que passa pels poemes de Rimbaud i Baudelaire sobre la revolució<sup>9</sup>) que associa la renúncia de l'Assisclé a la deriva política de la República: després de la repressió republicana, i de la deportació a Nova Caledònia dels *communards* que van escapar dels afusellaments, l'administració dels territoris de l'imperi colonial s'allunya definitivament de l'igualitarisme revolucionari de 1789 i dels revoltats del 1871. Si Càndid havia renunciat a qualsevol pretensió d'ordre, o causa, transcendent, dedicant-se senzillament al cultiu del seu hort, aquí, en el cas de l'Assisclé, ens trobem davant una renúncia que consistirà a «fondre's amb els colons dels quals ha copiat les maneres, el parlar, les idees i fins i tot la flaire» (2016, p. 346), dedicant-se a extreure beneficis d'una mina d'or —descoberta després d'un episodi que evoca el de l'*Eldorado* de Voltaire— gràcies a la concessió de l'explotació que ha acordat amb el governador de l'illa.

<sup>9</sup> *Chant de guerre parisien* de Rimbaud i *Le cygne* de Baudelaire són dos clàssics poemes dedicats a la Capital, on queda tanmateix registrada la repressió de les revoltes del 1848 i el 1871 i el paper que l'exotisme colonial juga en la forma de la deportació i l'exili.

L'Assisclé esdevé intèrpret i traductor dels interessos colonials, i és així com l'al·legoria lingüística de Joan-Lluís Lluís il·lustra el lector sobre la falsa hospitalitat d'un cosmopolitisme al qual li és inherent una concepció jeràrquica dels idiomes, i que sempre pren partit a favor de les llengües dominants<sup>10</sup>. *El navegant*, en tant que al·legoria lingüística, i malgrat que hagi estat escrita en català, s'afilia com hem vist al món de parla francesa, tant pel que fa als temes que tracta com pel que fa a les seves ressonàncies intertextuals, d'una manera similar a com succeeix, segons Charles Forsdick, amb l'obra de l'escriptor anglohaitià Edwidge Danticat (Forsdick p. 35)<sup>11</sup>. En ambdós casos, l'escriptura presenta un adscripció cultural doble, malgrat que restin exclosos d'una cultura literària francesa que roman estrictament monolingüe i que privilegia sempre la producció en llengua francesa en tots aquells territoris multilingües on conviuen produccions literàries en diferents idiomes: el wòlof al Senegal, el tahitià a la Polinèsia, el català a la Catalunya Nord, etc. Perviu, doncs, aquella vella inèrcia del pretès cosmopolitisme que han practicat Estats fortament centralitzats, com el francès, i favorables a una sòlida i prestigiada cultura monolingüe dins els seus territoris que els permeti disputar-se l'hegemonia amb els seus rivals pel lideratge de la cultura universal.

*El navegant* registra quines són les estratègies renovades d'aquesta vella inèrcia en un nou context global on intervenen, com s'ha explicat, nous agents. És així com s'explica, per exemple, l'aparició l'any 2007 d'un manifest publicat al diari *Le Monde* a favor d'una *Littérature-monde en français*. Malgrat que l'objectiu aparent del manifest sigui el de deixar enrere la divisió que havia fet el pensament colonial entre els autors francesos i els autors francòfons, aquesta vella distinció jeràrquica entre els uns i els altres es preserva intacta,

<sup>10</sup> La reflexió sobre el caràcter polític de la traducció és molt present en la novel·la, precisament per aquesta condició d'intèrpret i traductor del protagonista, l'Assisclé. S'hi veu una crítica a una concepció etnocèntrica de la traducció en episodis significatius i prou explícits de la faula com, per exemple, quan l'Assisclé fa d'intèrpret pels *canacs* que acaben acollint-lo i considerant-lo un d'ells: quan Thuaraak, el cap del clan dels *canacs* amb qui s'està, descobreix que l'Assisclé també parla les llengües dels altres clans dels *canacs*, decreta el seu exili.

<sup>11</sup> Si, des del punt de vista de l'arxítext, la presència de l'al·legoria de Voltaire és l'element determinant de l'anàlisi que fem en aquest estudi, aquesta menció de l'adscripció de la novel·la de Joan-Lluís Lluís al món de parla francesa recorda que el joc intertextual que du a terme l'autor és molt més ampli i inclou altres relacions d'intertextualitat. És el cas, per exemple, de la novel·la de Jules Verne, *Cinq semaines en ballon*, i el paper que juga la figura del globus, el *Dédale*, durant una bona part de l'argument. També és el cas, per exemple, de Queneau, i els seus *Cent mille milliards de poèmes* o els seus *Exercices de style*, presents en la tècnica que empra l'Assisclé, ara dit *Nuvolet*, quan esdevé el contaire dels *canacs*: el seu joc d'invenció d'històries il·limitades a partir de les variants del *Patufec*.

i no deixa entreveure cap altra disseminació dels textos literaris que la que han organitzat històricament les tradicionals institucions de la consagració cultural, constituint-se París encara avui dia com el veritable meridià de Greenwich de la cultura de parla francesa, segons els termes que va emprar Pascale Casanova. Es reproduïx, per tant, una geopolítica cultural idèntica on els centres de producció i les vies de circulació dels textos són encara inherentment monolingües (Pereira i Zapparart 2019; Forsdick 2019), perquè el criteri que empen els sotasignants del manifest és encara el de l'aixopluc sota una llengua comuna i compartida, però no incorporen cap concepció genuïnament transnacional d'una literatura del món que no poden identificar amb les diverses pràctiques multilingües d'institucions heterolingües, com les que tenen lloc, per exemple, al Quebec o a la Catalunya Nord (Simon 2012).

### 5. *La intraduïbilitat i les literatures menors*

Mitjançant la reproducció dels esquemes duals del centre i la perifèria, que permetien separar els autors francesos dels francòfons, el manifest cau en el mateix parany que, segons Emily Apter, han caigut també els partidaris de la World Literature, que reproduïxen una cartografia neoimperial quan interpreten la circulació de la literatura global a partir d'una concepció de la traducció afavoridora de la difusió de les llengües majoritàries, com són l'anglès o el francès (Apter 2013, p. 42). No només les afavoreix la supervivència d'un marc acadèmic que depèn encara de les cronologies del desenvolupament europeu i del progrés cosmopolita —com són les classificacions dels gèneres i els períodes de la història literària d'Occident— sinó que també les afavoreix que la traducció sigui vista com la via que fa possible la circulació dels textos des d'un espai de domini lingüístic a un altre. Una concepció interlingüística de la traducció que treballa a favor d'una traduïble monocultura de caràcter transnacional, a l'abast sobretot dels idiomes de caràcter global. Aquests idiomes són els que es reparteixen un mercat internacional que distribueix mercaderies fetes dels estereotips sobre les identitats nacionals i les seves corresponents etiquetes —postcolonial, multicultural, nativa o minoritària— (Apter 2001, p. 2).

Emily Apter renova aquella advertència que hem vist que feia Auerbach a la «Filologia de la Weltliteratur» l'any 1952: «la Weltliteratur seria realitzada i destruïda alhora». De manera idèntica, la World Literature i la Littérature-Monde esdevenen avui dia les realitzacions efectives d'una monocultura d'abast global que s'organitza amb eficiència gràcies també a la mateixa publicitat que

fan els Estats de les seves «literatures nacionals». Contra aquest nou ordre de les mercaderies globals, Emily Apter reivindica una mena de resistència política d'allò que és intraduïble; una resistència contra el monolingüisme que impedeix que la traducció busqui domesticar allò que és estranger a fi de satisfer els prejudicis i les expectatives d'un mercat de consumidors. De fet, el subtítol del llibre d'Emily Apter *Against World Literature* és precisament *On the Politics of Untranslatability*, i suggereix quin és el paper d'una crítica atenta al veritable caràcter plurilingüe i transnacional d'aquell llenguatge (heteroglòssic, deia Bakhtín) que circula sense reproduir les trajectòries imperials i sense donar l'esquena als conflictes fronterers (Apter 2008, p. 583). Precisament, en el seu llibre de l'any 2006, *The Translation Zone*, Emily Apter ja havia assenyalat la inconveniència de defugir les zones frontereres, de contacte i conflicte lingüístic: territoris incomprensibles i inversemblants quan els expliquem segons la presència d'una única llengua o un únic mitjà d'expressió. Lluny de fer invisibles aquests territoris, cal parar atenció als fenòmens culturals de caràcter multilingüe propis de les zones frontereres: de les trobades socials i les topades polítiques de poblacions heterogènies. Cal estar atent a les comunitats, mai unificades, d'estrangers que viuen plegats sense cap homogeneïtat comuna.

D'aquesta manera, veiem com allò que és intraduïble no designa cap sacralitzada paraula inviolable. Justament, el contrari: desmenteix la presumpció benèfica de qualsevol invocació retòrica a un món sense fronteres feta des de la complaguda confiança en el fet que les actuals fronteres territorials són les garants últimes de la justícia. La intraduïbilitat vol fer-se amb les fronteres i posar fi a aquesta funció seva d'eines útils a favor del rèdit capitalista, i per fer-ho desmenteix la ficció del principi de la traduïbilitat universal amb què combregava Nestor Bonnefin, el preceptor de l'Assisclle. No hi hauria, per tant, cap llengua primera de res —cap forma purament abstracta del *valor*— gràcies a la qual es pugui fixar un règim general d'equivalència dels significats. Hi ha, en canvi, una ideologia que, en la forma platònica de la primacia del sentit, homologa realitats desiguals mentre engreixa la circulació de les mercaderies estètiques sobre qui són els altres per tal de fer-los assimilables.

Com suggereix Derrida a *El monolingüisme de l'altre*, aquesta inexistent llengua primera funciona com una forma-valor de l'equivalència universal. És així com es du a terme una traducció, profundament etnocèntrica, que destrueix els específics processos de significació socials i culturals. El filòsof vincula precisament el fals principi cosmopolita de l'hospitalitat amb el domini lingüístic dels *amos* o dels *colons*: els monolingües, que han oblidat que la

«llengua no és el seu bé natural». I aquest recordatori el pot fer precisament perquè a ell mateix (jueu algerià) li ha estat provada qualsevol altra llengua —l'àrab, el berber, l'hebreu— que no fos la llengua de l'hoste: el francès. Barbara Cassin, autora del *Dictionnaire des intraduisibles*, recupera precisament una afirmació de Derrida que sintetitza aquest recordatori sobre l'oblit del *monolingüisme dels altres*: «una història singular ha exacerbat en mi aquesta llei universal: una llengua no pertany» (Cassin 2019, p. 163).

La seva història singular recorda a Derrida com són d'importants les significacions culturals i històriques que vehiculen les llengües quan aquestes no reproduïxen les trajectòries imperials. La història singular de l'Assisclé, i la seva inclinació lúdica i desjerarquitzada cap a les llengües, és també un recordatori que les cartografies neoimperials (les de la Weltliteratur, de la World Literature i de la Littérature-Monde) són sovint xarxes de comunicació comercial o mercantil. No només en el sentit més obvi que les traduccions vehiculen la circulació de textos segons el criteri quantitatiu de les demografies de consumidors, sinó que el disseny dels mapes és fruit de l'hegemònica filosofia analítica que pregona les virtuts d'una traduïbilitat sense restriccions perquè allò que importa és sobretot el *concepte*: en tant que manifestació de l'angelical racionalisme universal, la traducció pot raonablement posar-se al servei d'una única llengua conceptual, neutra i desproveïda de qualitats, encara que s'hagin d'eliminar les particularitats lingüístiques i es difongui un desinterès cap a aquelles especificitats sense homologació possible (Cassin 2019, p. 57).

Barbara Cassin recorda, precisament, com Voltaire havia parodiat la figura de Leibniz, perquè aquest entenia raonable el càlcul que feia Déu amb els infortunis que pateix el pobre Càndid. És a dir, el filòsof il·lustrat se'n reia del principi leibnizià de la raó suficient, segons la qual la calamitosa vida del Càndid, per algun motiu *suficient*, sempre serà preferible a la vida que hagués pogut portar a terme en qualsevol altre món possible. Se'n riu, doncs, d'un relativisme de la comparació que, malgrat que no endreci el món a partir de cap principi necessari i transcendent, sí que vincula la Veritat a allò que es *millor per a algú*. En aquest cas, *millor per a Déu*. L'Assisclé, al seu torn, haurà de veure des de Nova Caledònia com la seva misèria lingüística —i no només la lingüística— també és *per a algú* una raó suficient que la fa preferible a la de qualsevol altre món possible: aquest algú és avui dia el primordial llenguatge conceptual que fa possible la traduïbilitat global, i que demana silenci, això sí, a les veritats contingents que es desprenen de les llengües insubmises, contràries a la seva conversió en mercaderia segons aquell principi de la comunicació universal que promet el fals cosmopolitisme.



## 6. Referències bibliogràfiques

- Apter, E. (2001): «On translation in a Global Market», *Public Culture*, pp. 1-12.
- (2006): *The Translation Zone. A New Comparative Literature*, Princeton University Press, Princeton.
- (2008): «Untranslatables: A World System», *New Literary History*, 39:3, pp. 581-598.
- (2013): *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability*, Verso, Londres.
- Auerbach, E. (1998): *Mimesis*, FCE, Mèxic.
- (2005) [1952]: «Filologia de la Weltliteratur», *L'Espill*, 21, pp. 117-126.
- Benjamin, W. (2015): *Correspondencia entre Erich Auerbach y Walter Benjamin*, Godot, Buenos Aires.
- Billig, M. (2006): *Nacionalisme banal*, Afers/PUV, Catarroja-València.
- Casanova, P. (2001): *La República mundial de las Letras*, Anagrama, Barcelona.
- Cassin, B. (2019): *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Derrida, J. (2006): *La hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires.
- (2017): *Monolingüisme de l'altre o la pròtesi d'origen*, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Fornari, E. (2017): *Líneas de frontera*, Gedisa, Barcelona.
- Forsdick, Charles (2019): «World-literature in French. Monolingualism, Francopolyphonic and the Dynamics of Translation», a Bassnett, S. (ed.): *Translation and World Literature*, Routledge, Londres, pp. 29-43.
- Genette, G. (1989): *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Taurus, Madrid.
- Ginzburg, C. (2010): «Tolerancia y comercio. Auerbach lee a Voltaire», a *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, FCE, Mèxic.
- Gossman, L. i Spariosu, I. (1994): *Building a Profession. Autobiographical Perspectives on the History of Comparative Literature in the United States*, State University Press of New York Press, Nova York.
- Gumbrecht, H. U. (1996): «Pathos of the Earthly Progress: Erich Auerbach's Everydays», a Lerer, S. (ed.): *Literary History and the Challenge of Philology*, Stanford University Press, Stanford, pp. 13-35.
- Habermas, J. (2006): *El dret internacional en la transició cap a una conjuntura postnacional*, CCCB, Barcelona.
- Harvey, D. (2017): *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*, Akal, Madrid.

- Jakobson, R. (1975): «Importancia de los universales del lenguaje para la lingüística», a *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, Barcelona, pp. 47-65.
- Jurdt, J. (2014): «Campo literario y nación», a *Naciones literarias*, Eduvim, Còrdova.
- Kant, I. (2016): *La paz perpetua*, Cátedra, Madrid.
- Kymlicka, W. (2006): *Fronteras territoriales*, Trotta, Madrid.
- Lyotard, J.-F (1983): *Le Différend*, Minuit, París.
- Llovet, J. (2000): «El concepto de Weltliteratur segons Goethe», *Estudi General*, 19-20, pp. 41-54.
- Lluís, J.-L. (2016): *El navegant*, Proa, Barcelona.
- Martí Monterde, A. (2011): *Un somni europeu. Història intel·lectual de la Literatura Comparada*, PUV, València.
- Mezzadra, S. i Neilson, B. (2013): *La frontera como método o la multiplicidad del trabajo*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Mignolo, Walter D. (2003): *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid.
- Pavel, Th. (2005): *Representar la existencia. El pensamiento de la novela*, Crítica, Barcelona.
- Pereira, S. i Zapparart, M. J. (2015): «Pour une littérature-monde en français: notas para una relectura del manifiesto», *452ºF*, 12, pp. 214-226.
- Said, Edward W. (2006): *Humanismo y crítica democrática*, Debate, Barcelona.
- Sassen, S. (2010): *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, Katz, Buenos Aires.
- Simon, Sh. (2012): *Cities in Translation. Intersections of Language and Memory*, Routledge, Londres.
- Starobinski, J. (2000): «La escopeta de dos tiros de Voltaire», a *Remedio en el mal*, A. Machado Libros, Madrid, pp. 139-182.
- Voltaire (1982): «Cándid o l'optimisme», a *Contes filosòfics*, Edicions 62, Barcelona, pp. 150-245.
- Wellek, R. (1968) [1959]: «La crisis de la literatura comparada», a Vega, M. J. i Carbonell, N.: *Literatura comparada. Principios y métodos*, Gredos, Madrid, pp. 79-88.