



Grau d'Estudis Literaris

Treball de Fi de Grau

Curs 2019-2020

**LA SUBVERSIÓ DEL LLENGUATGE
EN L'INDIVIDU POSTCOLONIAL**

LA IDENTITAT AL SERVEI DEL PODER

ESTUDIANT: ANDREA CAÑAL HERNÁNDEZ

TUTOR: ANTONI MARTÍ MONTERDE

Barcelona, 12 de juny de 2020



Declaració d'autoria

Amb aquest escrit declaro que sóc l'autor/autora original d'aquest treball i que no he emprat per a la seva elaboració cap altra font, incloses fonts d'Internet i altres mitjans electrònics, a part de les indicades. En el treball he assenyalat com a tals totes les citacions, literals o de contingut, que procedeixen d'altres obres. Tinc coneixement que d'altra manera, i segons el que s'indica a l'article 18, del capítol 5 de les Normes reguladores de l'avaluació i de la qualificació dels aprenentatges de la UB, l'avaluació comporta la qualificació de "Suspens".

Barcelona, a 12 de juny del 2020

Signatura:

RESUM

La voluntat d'aquest treball és l'anàlisi de la construcció de la identitat individual i col·lectiva lligada a les literatures postcoloniales, condicionada aquesta per la construcció d'un discurs polisemàntic -o d'estructura disseminada- i relacionat amb les textualitats que es desplacen i es transformen. A través dels estudis sobre els conceptes de saber, poder i veritat, vull mostrar el vincle que, mitjançant el llenguatge, infereix en la constitució d'un individu. Vull plantejar si la literatura comparada pot servir d'eina per a una possible reformulació d'aquesta, així com debatre sobre la creença inefable que hom pot ser posseïdor nat del llenguatge. També si, amb l'escenari donat, és possible la "descolonització" de la ment i una reconciliació amb el pensament postcolonial i, si és possible, quina podria ser la forma d'apropar-se i accedir-hi no només en la teoria, sinó en la societat.

ABSTRACT

The aim of this work is the analysis of the construction of individual and collective identity linked to postcolonial literatures, which is conditioned by the construction of a polysemmatic discourse -or disseminated structure- and related with the textualities that are displaced and transformed. Through the studies on the concepts of knowledge, power and truth, I want to show the bond that, through language, is inferred in the constitution of an individual. I want to ask whether comparative literature can serve as a tool for a possible reformulation of language, as well as to debate the ineffable belief that man can be the natural possessor of language. Also, with the given scenario, if it is possible the "decolonization" of the mind and a reconciliation with the postcolonial thought and, if it is possible, what could be the form of appropriation and access to it not only in theory, but also in society.

INDEX

INTRODUCCIÓ.....	5
1. LLENGUATGE	7
1.1 Poder.....	7
1.2 Discurs	10
1.3 Paraula	13
2. IDENTITAT.....	18
2.1 Antecedents de la literatura comparada.....	18
2.2 Postcolonialisme.....	20
3. DECONSTRUIR I DESCOLONITZAR	26
3.1 Jacques Derrida.....	26
3.2 Ngugi Thiong'o	27
4. COROL·LARI.....	30
5. BIBLIOGRAFIA.....	34

INTRODUCCIÓ

Dins el relat de les nacions hi ha hagut una tradició per sustentar la seva pròpia història a través de la literatura, ja que aquesta és un reflex de la societat, no només mostra què hi ha al voltant dels processos històrics, sinó també al voltant de la seva societat. És part de l'herència cultural de cada nació. La literatura comparada com a disciplina ha intentat sempre fer de connexió entre diferents cultures i societats, estudiant-ne els processos d'aquestes, i servir de base a la crítica literària. No obstant, la realitat envers la insuficiència de les filologies per englobar les literatures del món va donar lloc a la institucionalització de la literatura comparada, posant en relleu d'aquesta manera la manca d'un espai explícit on parlar de les influències, intercanvis i correlacions que hi ha entre les diferents literatures.

D'ençà que la literatura comparada ha posat sobre la taula diversos debats, dels quals alguns encara són obertament discutits, un d'ells té a veure amb el llenguatge, específicament aquell que s'empra per a la construcció de discursos ja siguin naturalitzats, institucionalitzats, o no. Al llarg d'aquestes pàgines es denotarà que aquesta tasca no pot ni ha de ser supèrflua, ja que per a la deconstrucció i anàlisi de discursos s'ha de fer un treball regressiu. De la mateixa manera, es necessita una anàlisi respecte a la construcció d'un discurs propi d'un llenguatge així com els procediments de creació d'aquest mateix, que, com desenvoluparé més endavant, no es tracta d'un discurs vacu, ni original, sinó que és una construcció intencionada tant per aquell qui l'executa com per l'entorn del subjecte o per tercers. El meu interès per aquest tema s'enfoca des de l'estudi de tres autors rellevants al llarg de la història recent de la teoria de la literatura, com són Michael Foucault, Roland Barthes i Jacques Derrida.

Les interconnexions dels discursos dels tres autors presenten una base per a l'estudi i la crítica sobre la construcció del subjecte, basat en un llenguatge predeterminat en un individu predisposat i, per tant, d'una unificació del llenguatge, una "transparència" que s'oposa a la multiplicitat dels llenguatges, provocant una exclusió tant d'individus com de sabers. En aquest marc teòric, vull plantejar la polisemàntica -o estructura disseminada- del discurs en relació a les textualitats que es desplacen i es transformen, així com la creença inefable que hom pot ser posseïdor nat del llenguatge.

Per una altra banda, vull analitzar l'espai de la literatura comparada en l'àmbit postcolonial, centrant aquest en la problemàtica de la noció d'identitat i nació, lligada a

la literatura, i plantejaré un recorregut per diferents articles de la segona meitat del segle XX i arribant al segle XXI. Amb les obres de *Descolonitzar la ment* de Ngũgĩ Thiong'o i *El monolingüisme de l'altre* de Jacques Derrida plantejaré si, amb l'escenari donat, és possible la "descolonització" de la ment i una reconciliació amb el pensament postcolonial i, si és així, quina podria ser la forma d'apropar-se i accedir-hi no només en la teoria, sinó en la societat.

Amb aquesta conjunció de llenguatge i postcolonialisme, exploraré si la literatura comparada pot servir d'eina per a una possible reformulació d'aquesta i si amb el llenguatge, al ser un mitjà al servei d'altres, es pot arribar a una emancipació per poder ser responsables i conscients de les intertextualitats del nostre discurs.

Abans, però, voldria aclarir que els textos utilitzats tenen una dimensió més profunda que la només mencionada aquí. Plantegen escenaris que treuen a debat temes incòmodes, però necessaris, i expliciten debats que s'han de tenir per aconseguir un canvi real. Per aquest motiu, he hagut de centrar el meu estudi en allò que ateny a les problemàtiques centrals exposades per encaminar-lo amb un propòsit estable i no disgregar en direcció a altres debats que necessiten atenció pròpia.

1. LLENGUATGE

1.1 PODER

Al llarg del segle XX, les diferents disciplines que s'associaven a la definició de l'individu (economia, política, filologia i biologia) van entrar en crisi per donar pas a la lingüística de Saussure, l'antropologia de Lévi-Strauss i la psicoanàlisi de Freud. En aquest marc, Michel Foucault, filòsof francès, psicòleg i un dels majors pensadors de l'estructuralisme, opinà que aquestes eren contraproductes, que en lloc de fonamentar a l'individu com a objecte de saber, com als segles XVIII i XIX, se'n desfarien d'aquest, de la mateixa manera que per ell la literatura faria de base on problematitzar la pròpia tradició, sobretot la relació entre llenguatge i signe. Foucault historitza els processos relacionats amb aquestes problematitzacions en tres blocs, definits per tres àrees d'interès per ell, el saber, el poder i la subjectivitat, ja que, segons ell, s'havia d'estudiar la història tenint en compte l'estructura subjacent d'aquesta i no de forma superficial. L'autor analitza com aquestes tres idees construeixen al subjecte i a allò el que rodeja, i ho fa en relació a la construcció de la idea de veritat.

Per posar en context des d'on es situa, a l'*Arqueologia del saber*, parla de formacions històriques com a estrats, positivistes o empírics, i que, d'un estrat a un altre, existeix una variació de la distribució històrica d'allò visible i allò enunciable. No hi ha res previ al saber sinó que aquest es defineix per allò que es pot veure i allò que es pot enunciar a cada estrat. El seu propòsit amb aquesta arqueologia és descobrir una vertadera forma d'expressió que no es pugui confondre amb cap unitat lingüística. Aquesta arqueologia ha d'extreure els enunciats de les paraules i la llengua i extreure'n visibilitats i evidències de les coses a cada estrat. Per aquest principi, no hi ha cap època amb enunciats ocults, sinó que cada època diu allò que se li permet dir a través de les normes i condicions que li venen donades als enunciats.

Al centre del seu estudi d'arxius hi posa l'enunciat, en lloc de les proposicions i frases d'un text, així com també es centra en la seva jerarquia. Existeixen una sèrie de multiplicitats i ordres lingüístiques que, a pesar de no tenir cap construcció regular, permeten la producció d'enunciats. Per ell, els enunciats s'oposen a les preposicions perquè aquestes es poden concebre infinitament, la formalització fa que augmentin les proposicions possibles i aquestes queden sotmeses a l'abstracció. En canvi, els enunciats

poden negar-se, contradir-se o reprimir-se entre ells. Entra en joc allò que no es diu, allò que queda exclòs, un saber latent, una multiplicitat de sentits que creen un discurs ocult.

Foucault trenca la relació entre enunciat i el subjecte transcendent, així com amb el saber, en tant que qualsevol pot ocupar el lloc de l'enunciat i aquest es conserva en si mateix en un espai que es reconstitueix a través d'allò que es pot dir. És a dir, aquest pot ser repetit, posseeix una materialitat que ho fa possible, però aquesta està condicionada per la materialitat interna pròpia, la qual és la potència pròpia de la mateixa, és a dir, a la seva estructura. L'estudi d'aquests enunciats són la problematització dels límits del saber de Foucault, que també relaciona amb el poder.

En relació a la veritat, Foucault fa una crítica a la creació d'aquesta com a sistema i de com aquest sistema estableix uns sabers absoluts de manera que incideix directament en la construcció dels discursos i dels individus. Així, mitjançant l'objectivació i la subjectivació de la filosofia hegeliana, de les condicions del saber, on una força es transforma en objecte i a l'inrevés, aquest es pot convertir en interessant o convenient per un discurs, i a l'inrevés, per tal de crear una relació de poder subjacent. Es construeix una història de la veritat.

A l'*Ordre del discurs*, Foucault analitza els mecanismes de producció i control dins la societat a través dels discursos, ja que aquests són els que canalitzen el poder. Segons ell, el poder és una relació de forces, o tota relació de forces és una relació de poder, no és una relació entre dues formes com passa amb el saber. Tampoc és una relació individual, si no que és una relació amb altres forces. Segons Foucault, les categories de poder són aquelles en les quals les relacions de forces o poders impliquen un tipus de violència, dependent aquesta dels cossos o accions. Però les relacions de poder impliquen molt més, en tant que no sempre és visible la seva influència, ni la perpetuació de la imposició d'una jerarquia oculta. Deleuze, filòsof francès contemporani a Foucault, va resumir les tres visions de poder de Foucault d'aquesta manera:

Por eso las grandes tesis de Foucault sobre el poder, tal y como las hemos visto precedentemente, se desarrollan en tres apartados: el poder no es esencialmente represivo (puesto que «incita, suscita, produce»); se ejerce más que se posee (puesto que sólo se posee bajo una forma determinable, clase, y determinada, Estado); pasa por los dominados tanto como por los dominantes

(puesto que pasa por todas las fuerzas en relación). Un profundo nietzscheísmo. (Deleuze 1987: 100).

Els estudis de Foucault estan molt influenciats pel pensament de Nietzsche, el 1965 va escriure *Nietzsche, Marx i Freud* i al 1971 *Nietzsche, la genealogia i la història*. Amb això, Deleuze vol dir que, així com Nietzsche afirmava, Foucault també defensava que el poder no és una cosa que es pugui posseir, no es tracta d'un element físic que es pugui tocar, sinó que es un concepte abstracte que només es presenta quan s'exerceix, només existeix en acció, és immanent. Aquest fet, també evidencia la inevitable violència a la qual està lligada el poder, és un acte que obliga a tenir un subjecte, el que du a terme l'acte, per sobre d'un altre, el qui sofreix l'acte, per manifestar el seu poder, és una jerarquia de poder en contra dels més desfavorits. Més endavant, tornarem a aquesta idea amb Derrida.

Tot el seu estudi sobre poder, fins al 1975, va culminar al llibre *Vigilar i castigar: Naixement de la presó*, on explicava diferents mecanismes de coerció i sotmetiment com als mecanismes silenciosos de poder i organització sobre la societat, de la mateixa manera, el 1976, dedica les primeres sessions dels cursos que realitzava al *Collège de France* a fer una reflexió sobre tot en relació a la noció de poder. Una de les alternatives que presenta, a l'hora de reflexionar sobre poder, és la de fer-ho en termes de repressió.

El crític també posava en relació el discurs amb el desig, a més del poder, de tal manera que no només es converteix en una eina de control enfocada a les pors i els estereotips discriminatoris, sinó també cap als fetitxes, entesos com a devoció i atracció, que són acceptats socialment. L'autor reflexiona al voltant de la construcció de la sexualitat a *Història de la sexualitat* on, al primer volum, hi fa una crítica a la societat sobre la repressió discursiva que influeix indirectament als subjectes. Segons l'autor, s'ha construït un artefacte per a produir discursos, existeixen estratègies que travessen els discursos, tot per establir una relació de poder entre l'individu i la societat. Aquí, les institucions són les que produeixen, repeteixen i magnifiquen el discurs, propagant-lo per tot arreu, en favor dels seus interessos. La idea de Foucault és la de crear una dimensió de subjectivitat que derivi del poder i del saber, però sense dependre d'ells.

D'aquesta manera, la lluita per aconseguir una identitat pròpia es converteix en un vaivé de veritats i sabers il·lusoris, supervisat per uns interessos subjectivats, de tal manera que no es pot aconseguir una resposta sense una deconstrucció d'aquestes veritats i sabers, i

no es pot aconseguir una deconstrucció sense trampejar el llenguatge, com més endavant desenvoluparé, hi ha una lluita de poder constant i etern. Però com dialoga la relació de poder amb el llenguatge i el discurs?

1.2 DISCURS

En la lengua, pues, servilismo y poder se confunden ineluctablemente. Si se llama libertad no sólo a la capacidad de sustraerse al poder, sino también y sobre todo a la de no someter a nadie, entonces no puede haber libertad sino fuera del lenguaje. Desgraciadamente, el lenguaje humano no tiene exterior: es un a puertas cerradas. Sólo se puede salir de él al precio de lo imposible: por la singularidad mística, según la describió Kierkegaard cuando definió el sacrificio de Abraham como un acto inaudito, vaciado de toda palabra incluso interior, dirigido contra la generalidad, la gregariedad, la moralidad del lenguaje; o también por el amén nietzscheano, que es como una sacudida jubilosa asestada al servilismo de la lengua, a eso que Deleuze llama su manto reactivo. Pero a nosotros, que no somos ni caballeros de la fe ni superhombres, sólo nos resta, si puedo así decirlo, hacer trampas con la lengua, hacerle trampas a la lengua. A esta fullería saludable, a esta esquiva y magnífica engañifa que permite escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, por mi parte yo la llamo: literatura. (Barthes 2003: 121)

Aquest fragment, extret del *discurs inaugural de la càtedra de semiologia literària del Collège de France* fet per Roland Barthes al 1977, permet entreveure com l'autor vol plantejar quines són les condicions i les necessitats amb les quals el discurs es pot desfer de les influències dels poders al llenguatge, com esborrar l'acció de les forces que Foucault explicava. Si el discurs parteix d'una premissa que ja ve donada, com es pot desestructurar el procediment per fer-se partícip del propi contingut?

Roland Barthes, semiòleg, crític i teòric de la literatura francès, adscrit també a l'estructuralisme, també amb gran pes a l'època postestructuralista, plantejà que només hi ha literatura mitjançant la problematització del llenguatge. Dibuí l'oposició entre allò que es pot escriure i allò que es pot llegir, relacionats aquests dos pel consum. Hi ha una relació naturalitzada amb la literatura a través del consum, una relació indiferent que permet que es llegeixi una obra, que aquesta no provoqui cap tipus de transformació i

repetir el cicle. D'aquesta manera, el valor recau en allò que es pot escriure, i allò que es pot escriure esdevé com a tal quan obliga a posicionar-se activament, així, trenca amb l'estètica de la recepció, amb l'horitzó d'expectatives del lector. En aquest sentit, la institució literària, que està alienada i és alienant, posseeix un poder lligat a la separació d'obra i lector, alienant també al lector.

Segons Barthes, dins la problematització del llenguatge, es troba l'autoritat de l'assertió, el llenguatge s'utilitza per afirmar, i la gregarietat de la repetició, és a dir, que allò que s'afirma s'està també repetint, es parafraseja allò que sembla cert. Mitjançant això, el poder incideix dins la llengua, a la qual la persona no n'està estrictament sotmesa, però sí ho està de les estructures mentals que només són possibles des de la llengua. No m'estic referint als estudis sobre estructures biològiques desenvolupats per Piaget i Lacan, sinó aquells relacionats amb la semiologia.

Barthes també fa una crítica a aquells que teoritzen sense tenir en compte la relació del text amb la lingüística, als que no reconeixen el símbol com a tal, els hi diu *asimbòlics*, referint-se a Raymond Picard i la seva *Nouvelle critique ou nouvelle imposture*, i a l'acadèmia francesa, argumenta que les universitats abusen del mètode positivista a l'hora de fer crítica i que s'obvia el sentit real de l'obra. Barthes reivindica que la relació amb el món és simbòlica, que aquesta és una relació lligada pel llenguatge. No es pot parlar des de l'objectivitat, el poder intrínsec del llenguatge fa que es triï el discurs més natural dins la societat, natural referint-se als estereotips, ja que aquests són culturals i es presenten com allò naturalitzat, és a dir, socialment acceptat. Fa una crítica a tot allò que es presenti com una veritat anterior al subjecte i al llenguatge. S'ha de dir que el concepte de subjecte l'agafa de Lacan, ja que a l'estructuralisme no hi havia subjecte. Així, la subjectivitat del discurs construeix inconscientment les estructures mentals que sotmeten a l'individu a través de la llengua, la qual es retroalimenta per l'autoritat de l'assertió i la gregarietat de la repetició, mencionades abans.

Per poder fugir d'allò preestablert, s'ha de trampejar el llenguatge, s'ha de deconstruir, de tal manera que es pugui llegir allò il·legible, amb la literatura com a espai on fer-ho, literatura entesa com a tota pràctica d'escriure. La crítica de la llengua ha d'esdevenir dins la mateixa llengua i, per tant, hi ha d'haver creativitat per poder desplaçar aquesta llengua, per desplaçar les formes prèvies, i així reconciliar-se amb el llenguatge. Però de la mateixa manera que els poders del llenguatge incideixen contínuament a les estructures mentals, els recursos per desplaçar la llengua, la creativitat, s'ha d'anar actualitzant per

tal que no es pugui naturalitzar i, en conseqüència, acabar sotmesa als mecanismes del poder una altra vegada. De la mateixa manera, el subjecte ha d'autoconscienciar-se desplaçant-se a sí mateix del centre del discurs i, en conseqüència, de la societat.

Així, Barthes fa una crítica cultural i ideològica destapant la veritat subjacent de les ideologies, ja que s'és part d'una història que no es domina per complet, crítica que, com ja he dit, també va fer Foucault, i, en conseqüència, sempre que es parla s'adopta una dimensió i posició ideològica, terme que Barthes substitueix per discurs. Per tant, hi ha d'haver un compromís amb la forma, per ell l'escriptura no és la llengua ni l'estil, si no la forma que cadascú tria, per això, separa entre aquelles persones que dins la literatura representen la vida (*mimesis*), que volen representar allò real però no poden, ja que la realitat es constitueix dins els límits d'allò que es coneix, aquesta irrepresentabilitat és la que possibilita una literatura i la infinitat d'aquesta; aquelles que volen compartir un saber (*mathesis*), dramatitzen el llenguatge per reflexionar sobre un mateix, volen transmetre un missatge al marge dels poders; i aquelles que en creen un sentit, que produeixen un significat mitjançant signes (*semiosis*).

Aquestes últimes es relacionen amb el concepte de simulacre popularitzat per Baudrillard, originalment de G. Bataille i P. Klossowski, que també feia servir Foucault. Baudrillard teoritza al voltant de la hiperrealitat, on allò real ha estat substituït per una còpia "més real" i aquells que viuen la il·lusió no són capaços de percebre-ho. La forma en què l'individu experimenta el món permet que es pugui substituir la realitat pel simulacre, per una postveritat, de tal manera que allò irreal es fa real. D'aquesta manera, el signe queda afectat. Versemblant no vol dir veritat, i, per tant, el valor de la referència i signe tampoc.

Tornant a Barthes, la consciència d'allò simbòlic ha d'estar mediat per la llengua, i també per la història, per poder fugir de la pretensió de transparència que denota autoritarisme i totalitarisme. Hi ha d'haver una fragmentació i digressió com a eix fonamental de la semiologia, la qual sorgeix a partir de la deconstrucció de la lingüística i que Barthes planteja com a crisi de l'estructuralisme a través de l'experiència literària i el contacte amb la literatura.

A De la ciencia a la literatura, Barthes ja va dir que:

Desde el punto de vista ético, es simplemente a través del lenguaje como la literatura pretende el desmoronamiento de los conceptos esenciales de nuestra cultura, a la cabeza de los cuales está lo "real". (Barthes 1987:15)

Amb això, reivindicava que el llenguatge no és innocent, com ja he dit. Per tant, com el llenguatge és utilitzat com a eina discursiva en favor d'aquells que tenen el poder, la literatura esdevé revolucionària i una eina de responsabilitat social. Barthes apel·lava a la profunditat i multiplicitat del llenguatge com a base per a que l'estructuralisme pogués desenvolupar una lingüística del discurs amb base científica. Però de la mateixa manera, mostrava la debilitat d'aquesta empresa en tant que, al no ser tractada la literatura com la ciència, es converteix en passatgera, i per solucionar-ho caldria que l'estructuralista es convertís en escriptor.

Tornant a la part que ens interessa, Barthes es refereix a l'enfonsament dels conceptes essencials de la cultura referint-se a la deconstrucció del llenguatge relacionat amb els estereotips, mencionat abans, per això proposa la semiologia com a crítica ideològica per aquesta deconstrucció, per arribar a la desnaturalització. En aquest sentit, la jerarquització del poder que vol crear un discurs totalitari i universal és el que s'ha deconstruir a través del llenguatge, així com una conciliació amb un historicisme real que encara no està a l'abast.

1.3 PARAULA

Jacques Derrida, nascut a Algèria i establert a París, fou un dels filòsofs més influents de la considerada època contemporània i una de les principals figures associades al postestructuralisme. L'estudi de Derrida partia des de la perspectiva de Lévi-Strauss, però, juntament al seu estudi estructuralista, incorporà la crítica que no acompanya a la perspectiva científica. No es podien deixar de banda les qüestions de l'ésser, l'origen i la veritat, i els estudis de fenomenologia li van servir per fer una crítica a l'estructuralisme.

Plantejava la deconstrucció, no com una construcció o una teoria, sinó com una forma de llegir els textos de la filosofia occidental, una pràctica. El terme deconstrucció el va idear Heidegger als seus anàlisis etimològics de la filosofia, i Derrida el va equiparar amb una relectura de la tradició que ha oblidat el problema fonamental de l'ésser.

El terme original era "*destructo*", però la problemàtica del seu significat a les traduccions feu que derivés en deconstrucció, ja que la idea de "destrucció" es relacionava amb el terme de presència i aquesta amb tota la crítica cap a la metafísica de la presència, la determinació de l'ésser com a presència. Derrida va problematitzar aquesta concepció preguntant-se si l'ésser és o no presencial, si és diferenciació o coincidència.

Tradicionalment, el llenguatge s'ha pensat com a presència i l'escriptura com a absència. La deconstrucció fa que es qüestionari si allò que s'ha atribuït a l'ésser ja formava part de l'estructura del llenguatge. L'autor volia que aquesta deconstrucció es fes des de la metafísica, des del seu *logo-falo-fono-centrisme*. Segons ell, el logos va acompanyat al falocentrisme, col·locant-lo per sobre dels homes, ja que la metafísica parteix d'una tradició falocèntrica. Posa en qüestió l'etnocentrisme occidental i la superioritat lingüística, així com la idea de que l'escriptura fonocèntrica és superior. L'escriptura no és un agent secundari, no és només aquella que representa allò parlar, sinó que és la clau d'allò lingüístic. Pretén fugir del centrisme heretat i après, però sense sortir de la metafísica.

Per Derrida, per poder trencar l'estructura, per poder trampejar el llenguatge com deia Barthes, s'ha de desplaçar la relació entre els termes, s'ha de forçar aquest desplaçament, ja que al forçar només una inversió de valors, o una substitució, l'estructura queda intacta. El llenguatge està pensat des del model metafísic i, per tant, tot allò que se l'hi ha atribuït ha jugat amb el llenguatge i la seva estructura. No hi ha una presència plana del llenguatge per poder tenir un accés pur, tota literatura està marcada per una essència i per una iterabilitat, és a dir, una repetició i una absència d'aquesta, així com Barthes deia que el discurs estava subjecte a l'autoritat de l'assertió i la gregarietat de la repetició, explicades abans.

Derrida intenta separar el concepte d'obra de text, de tal manera que el primer el considera singular i el segon múltiple. En aquest sentit, es centra en la particularitat que hi ha a una signatura. Un gest únic i singular, que només pot ser pensat des de la repetició, des de la iterabilitat. En aquesta mateixa línia, també argumenta que la biografia estava pensada com a representació d'una vida, en el cas de Rousseau això es desplaçava centrant-se en la reflexibilitat i allò fonamental passava a ser experiència que es tenia d'una vivència, es reflexionava a través de l'escriptura en tant que estava lligada a la consciència. Derrida, en canvi, ho desplaça cap a la grafia en si, no hi ha vida, en "bio", ni hi ha reflexibilitat, en "auto", només la inscripció final d'una lletra. Aquests paràmetres donen el peu per poder parlar de l'oposició de firma amb contrafirma. És una lògica que, segons ell, és d'un escriptor singular que participa de la iterabilitat.

Tot text pot ser sostret del seu context original com a lectura, però aquests no tenen un context original realment, sinó que en tenen molts. Els textos funcionen independentment de la intencionalitat de l'autor, hi poden haver objectes intencionals en aquests, però en

el moment en què els recontextualitzem la seva intencionalitat es transforma i, en conseqüència, les textualitats es multipliquen. El context no es pot pensar com un espai tancat, ja que no podem saber com el text s'està repetint, es crearia una discussió textual en bucle sobre quin és el context dels textos. Derrida defensa que la consciència és un efecte de les textualitats, que aquestes creen consciència i es repeteixen a l'inconscient, així, les textualitats predominen quan pensem en l'escriptura i la lectura. Per tant, amb aquesta premissa, el significat que tenen també és un efecte de les textualitats i això li dona una materialitat al text que abans no es contemplava.

L'autor parla d'una empremta que difereix respecte d'ella mateixa com a indicatiu de que no hi és, no funciona com el signe que és sinó que és històrica, fa referència a allò passat. Així, a l'entrar en relació diferents empremtes, aquestes en creen sentits diversos, aquesta iterabilitat de la traçada és la condició de la historicitat i, en conseqüència, participa de la creació de la veritat que criticava Foucault. De la mateixa manera que, com els tres autors critiquen, participa d'una historicitat que no és real i que condiciona al subjecte. No hi ha història sense iterabilitat.

Derrida fa una crítica al pes de la literatura com a institució, ja que a la literatura se la relaciona amb una democràcia que sempre està per arribar, en aquest sentit, hi ha una certa promesa de felicitat, d'emancipació i llibertat. Aquesta idea ve donada de la Il·lustració, la idea d'entendre la cultura com a emancipadora, però aquesta idea de democràcia per venir no és la democràcia coneguda, ja que aquesta mai arriba. No obstant això, Derrida diu que és una institució anti-institucional, ja que les institucions impliquen uns paràmetres tradicionals de funcionament i, per tant, la transgressió es torna paradoxal. Derrida planteja que, el lector no existeix abans de l'obra, és l'obra que provoca la seva aparició i la seva producció dins d'aquesta, per això s'han de vigilar els codis des dels quals es llegeix. Això crea una analogia amb Barthes quan relaciona escriure i llegir amb la relació de consum, inserint la naturalitat de l'alienació.

Al mateix temps, el lector també és productor de l'obra, es genera una contra signatura, perquè aquest n'aporta alguna cosa. Gràcies a la signatura, hi ha un espai per la contra-signatura, inserint així les pròpies textualitats en les de l'obra en si. Es parteix de textualitats prèvies i s'insereix la pròpia escriptura per construir-ne'n de noves que es desplacen i transformen. D'aquesta forma, la singularitat de l'escriptura literària, posa en crisi la resta d'escriptures perquè, segons Derrida, com l'escriptura pot citar qualsevol tipus d'escriptura, qualsevol tipus de material pot convertir-se en literatura i, així, tornar

a la idea de que amb la literatura es pot transgredir qualsevol norma, no hi ha una censura en aquest sentit.

Per tant, si tradicionalment l'essència del llenguatge es considerava denotativa, les noves teories sobre el llenguatge, l'escriptura, l'escriptor i el lector, definirien el llenguatge com a connotatiu. En aquest sentit, Derrida diu que, per això, el llenguatge no és polisèmic, sinó que té una estructura disseminada i, per tant, el seu sentit també.

No obstant, la transgressió de la norma és una via de doble sentit, de la mateixa manera que la literatura pot servir d'eina per tramejar el llenguatge i desnaturalitzar prejudicis, o idees discriminatòries, també pot ser utilitzat a favor dels interessos aliens. La disseminació de l'estructura del llenguatge provoca un desconeixement de la paraula, en tant que es pensa en un saber absolut, i no en una diferència del significat. És a dir, si pensem en els tres eixos base de la constitució del subjecte de Foucault, comentats abans, i donam per certa la suposició de la veritat com a sistema que estableix sabers absoluts per enfortir les relacions de poder subjacents, i la necessitat del subjecte de pertànyer i relacionar-se amb la societat, i amb el món a través del llenguatge segons Barthes, la coexistència de diversos sentits provoca que l'individu s'inclini cap a l'ús més generalitzat i més acceptat culturalment deixant de banda la possibilitat de conèixer la paraula si no es fa una desestructuració, o deconstrucció, del procediment del discurs, per així també ser partícip del propi contingut. I, per tant, deixa en desús la diferència del significat, és a dir, enforteix l'autoritat de l'assertió i la gregarietat de la repetició, trencant així el poder emancipador de la paraula, donant pes a les estructures mentals que incideixen dins la llengua i afavorint els sabers absoluts.

Però quin control real es pot tenir sobre el llenguatge i la paraula? De la mateixa manera que Foucault defensava que el poder no era una cosa que es pogués posseir, que no és un element físic, que és un concepte abstracte que només es presenta quan s'exerceix, és el llenguatge immanent? A *El monolingüisme de l'altre*, Derrida parla de la complexitat de la relació del subjecte amb la llengua i amb el llenguatge. La llengua és aquella que constitueix a un individu, que el defineix, però aquesta és anterior a l'individu, per tant, la llengua no és pròpia, no pertany a ningú. Més endavant ho analitzarem més profundament, però ara la part que ens interessa aquí és aquella que fa referència a la pertinença il·lusòria del llenguatge. Si la identitat es construeix a partir d'una llengua i un llenguatge, però aquesta és anterior, és necessària una apropiació d'aquesta per poder incidir en ella i transformar-la amb una intenció, no obstant, la llengua no és un element

físic, no es pot posseir i, per tant, la pertinença del llenguatge és una quimera. Però llavors, com pot esdevenir el llenguatge una eina de poder si no es pot posseir? Com s'exerceix un poder immanent?

Sí, només tinc una llengua, ara bé, no és pas la meva.

(Derrida 1996: 14)

Amb aquesta frase, Derrida vol remarcar la rellevància de la llengua com a element extern anterior a l'individu, en el seu cas, el francès com a llengua donada amb la impossibilitat d'aprendre hebreu o àrab, les llengües que el rodejaven. Col·loca la llengua com a "contradicció performativa" que no es pot tenir, però tampoc es té cap altra. Aquesta llengua que s'ha de fer pròpia, també fa que, al ser un element extern, pugui ser un element instrumentalitzat per altres. D'aquesta manera s'exerceix un poder cap a l'individu, incidint en la construcció de la identitat arrelada a la llengua, és una violència exercida lligada a la identitat de la que parlarem més endavant. És el poder immanent que imposa a un subjecte per sobre d'un altre, és una manifestació del poder en forma de jerarquia subjacent.

2. IDENTITAT

2.1 ANTECEDENTS DE LA LITERATURA COMPARADA

Durant molt de temps, la literatura va ser considerada com a un ens únic i uniforme, sense gaire variació, a causa de la imitació. Les cultures Europees seguien corrents similars, amb alguna diferència, però amb la idea d'arribar a una perfecció que s'establís a un nivell supranacional. Quan Dant escriví *De Vulgari Eloquentia*, va començar a trencar amb aquesta unitat, alenant la crisi d'aquesta uniformitat, amb una defensa de les llengües considerades vulgars. Pràcticament, cada llengua té el seu propi text vindicatiu, normalment coincident amb les primeres gramàtiques d'aquestes llengües. En aquesta línia, també es produí la *Querelle des anciens et des modernes*, entre els segles XVI i XVIII a França, on els intel·lectuals de l'època es dividiren entre aquells que defensaven la superioritat dels poetes antics respecte a la literatura moderna, alguns per temor a l'avenç de la llengua *vulgar* i la ruptura de la unitat i uniformitat cultural Europea.

El 1704, es produí la versió britànica de la *Querelle*, on William Temple escriví un pamflet a favor de la mimesi i dels poetes antics. També al segle XVIII, a la *Querelle* hi entren els filòsofs, com Gianbattista Vico, especialitzat en la teorització de la història. Vico volia rebatre la idea de que tot està predestinat, defensava que l'ésser humà és lliure de crear el seu propi destí, així com les societats el seu. En el seu cas, aquest argument li servia per defensar el "per què si Déu és bo passen coses dolentes?", ja que, malgrat ser Déu qui creava el món, era l'ésser humà qui creava la societat, és una teoria de llibertat i de possibilitat d'evolució. Per això, com cada ésser humà és diferent, cada societat té un esperit diferent, una idea de nació i d'individualitat dels pobles. A Vico se'l considera pare de l'antropologia comparada i precursor de la lingüística comparada, ja que donava molta importància al llenguatge com a potenciador de la identitat nacional. Defensava també que la construcció de la realitat no estava feta a partir d'un sol principi, sinó que es dividia en regions, una humana i una altra divina, i, a la vegada, cada regió adquiria un tipus de coneixement en particular, una entesa pels homes i una altra per Déu. Feia una distinció entre un coneixement intern i un extern, sobre la relació que estableix el subjecte amb els objectes de coneixement, la relació de l'home és interna mentre que amb la naturalesa és forçadament externa. Per això, reivindicava el prejudici com a única forma de poder conèixer, es necessita un judici previ. Vico opinava que l'home no tenia una

existència natural, sinó cultural, per això, la comprensió de la història havia de tenir en compte les diferents cultures, la seva successió i l'especificitat a cada una d'elles. Les creacions humanes i els productes de la cultura són formes d'expressió, de comunicació, presenten relacions intersubjectives. Vico tampoc concep el llenguatge com a simple instrument, sinó que és el centre a la construcció de l'individu, per tant, els objectes culturals formen part de tot allò humà, carregats de significat i oberts a la interpretació. Són, per tant, modes d'expressió d'una col·lectivitat i modes de comunicació.

Entre 1744 i 1803 es produeix un moment de transició amb el denominat *Sturm und Drang*, on Johann Gottfried von Herder dona forma al *volksgeist*, a l'esperit del poble. Considerava als pobles com ens amb ànima pròpia estructurats al voltant de la llengua i la cultura popular, fou un dels primers folkloristes alemanys que pensava que la geografia formava l'economia natural d'un poble i que les seves costums i societat havien de desenvolupar-se al voltant del seu medi ambient. D'aquesta transició, de la disgregació i ruptura amb el món antic, sorgeix al Romanticisme el concepte modern de nació.

Amb certa similitud, el 1833, a *Poesia i veritat* de Johann Wolfgang von Goethe, sorgeix el concepte de *Weltliteratur*, una proclamació d'una literatura universal, amb la problemàtica de que no era realment universal, sinó Europea. Aquesta remetia a un cànon que no era real i que simplificava les manifestacions literàries a aquelles que tenien alguna cosa en comú i es podien estudiar.

El que va començar com a somni intel·lectual burgès, en la contextualització de Goethe, es començà a convertir en un discurs d'una recerca d'invariables literàries de totes les literatures nacionals. El positivisme ocupà la segona meitat del segle XIX i els primers anys del XX, on hi hagué un discurs ideològic burgès. Arrel del manifest comunista de Karl Marx i de la Revolució Francesa, la burgesia es considerà una classe instal·lada al poder, ja no revolucionaria. Però no va ser fins al 1979 que algú plantejà seriosament la revisió de la noció de la *Weltliteratur*, aquest fou René Étiemble on a *Assaigs de literatura veritablement general* ho proposà. Intentava ampliar els horitzons de la literatura comparada, ja no només lluny del *Dekaglottismus* de Von Meltz, sinó de la centralitat del francès, l'alemany, l'italià i l'anglès, a altres idiomes i cultures orientals. Volia mostrar el que ell considera literatura veritablement comparada. Segons ell, no es podia fer un cànon de forma neutral, ja que sempre hi hauria prejudicis i parcialitat, des de totes les cultures n'existeixen, així com existeixen les jerarquies dins d'aquestes cultures, però sí

que s'hauria de poder desfer el determinisme de la nació al qual pertany un crític a l'hora de fer literatura comparada.

2.2 POSTCOLONIALISME

La literatura comparada ha passat per diversos moments de crisi per intentar definir el seu ús i la seva funcionalitat, a la segona meitat del segle XX, torna a haver-hi una disputa sobre si aquesta ha de desaparèixer o si les noves corrents comparatistes i d'estudi s'hi han d'afegir. En aquest sentit, els estudis sobre postcolonialisme s'uneixen a la literatura comparada i als estudis culturals, així com la traductologia, entre d'altres. Quan es parla de colonialisme i postcolonialisme, és important tenir en compte les diferències que es creen entre el colonitzat i el colonitzador, ja que el primer és vist com "l'altre". El 1978, Edward Said a *Orientalismo*, parla de la formació dels estereotips que condicionen al pensament al voltant de l'islam i els musulmans, i de com són una eina de poder al servei d'estratègies i interessos d'aquells que coronen una jerarquia. No obstant, les seves reflexions són aplicables a totes i cada una de les dicotomies entre orient i occident, hi ha una construcció de superioritat dins l'imaginari al voltant d'una confrontació entre "nosaltres" i "ells", entenent per "ells" allò aliè, allò diferent, allò inferior, allò incivilitzat, allò que no és europeu.

Àfrica va ser dividida entre les potències colonials d'Anglaterra, França, Portugal, Alemanya i Holanda. La independència de cada un dels països colonitzats es produeix de formes diferents, però el procés de descolonització és similar. La descolonització política és ràpida, la descolonització mental resulta molt complicada i la descolonització lingüística és impossible. Després de la descolonització, els colonitzats es trobaren amb la dificultat de reconstruir la seva identitat, sobre si són allò que els europeus els hi han fet creure que són o no. Es troben amb un escenari on són visibles les construccions mentals que havien creat sobre ells i de les quals se n'han de desfer.

S'ha de tenir en compte que l'any 1932 es publicà a París un escrit anomenat *Légitime défense* que serviria de manifest per la "negritud", un moviment literari i ideològic que pretenia promoure l'emancipació de la cultura negra, però que als anys seixanta decaigué per la seva ineficiència i el seu idealisme. Aquest fet, posa de manifest la necessitat d'una reivindicació d'una identitat pròpia, d'una veu.

El 1985, Gayatri Spivak parla del subjecte subaltern, aquell que està sempre en una posició d'inferioritat. La situació dels esclaus una vegada abolida l'esclavitud va generar la pregunta de què fer amb ells. Se'ls havia destruït la seva construcció social perquè no l'entenien, d'Àfrica i Amèrica del Sud, i se'ls hi va imposar una altra, es trobaren amb que no tenien una identitat pròpia, per això, de les seves cultures només es coneixien aquelles escrites en la llengua del colonitzador, perquè se'ls hi havia imposat aquesta com a llengua de cultura i, per tant, les llengües pròpies no tenien tradició escrita.

El 1986, Frederic Jameson escriu un polèmic article anomenat *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism* on es refereix a aquelles cultures d'Àfrica, Amèrica del Sud i el Sud d'Àsia com a tercer món. En ell, defensa la presència inevitable d'una al·legoria nacional en tot text escrit, que al discurs d'aquests sempre hi ha una dimensió política pel lloc d'on provenen. D'una banda, és cert que molts dels textos que provenen de les cultures literàries que ell menciona són de caire reivindicatiu o amb algun tipus de càrrega política, no obstant, que algú en la seva posició, com a home, blanc, de classe alta, del considerat primer món, fes aquest discurs no va ser gaire ben rebut. A més, la generalització d'aquestes cultures per part d'ell és una mostra de la total desconeixença que hi ha cap aquestes i cap a les seves literatures. És un exemple de la visió orientalista que explicava Said, que es pot veure en aquest fragment:

Muy apresuradamente, sugiero que una “revolución cultural” como la que se proyecta en esas obras implica al fenómeno que Gramsci llamó “subalternidad”, es decir, los sentimientos de inferioridad mental y los hábitos de subordinación y obediencia que se desarrollan necesaria y estructuralmente en situaciones de dominación, y de modo más dramático en la experiencia de los pueblos colonizados. Pero aquí, como ocurre tan a menudo, los hábitos subjetivantes y psicologizantes de personas del primer mundo como nosotros pueden engañarnos e inducirnos a error. (Jameson 1986: 180)

No obstant, Malgrat ho faci amb cert to de superioritat, parla de la dificultat d'una nova consciència social després d'una autonomia nacional, com ho farà Ngugi Thiong'o, el qual ho anomena “crisi de la representació”. Una falta de mitjans per una regeneració social postcolonial que va lligada a una literatura individual amb representació col·lectiva.

Tres anys més tard, Jacques Chevrier publicà *Las literaturas africanas en el campo de los estudios comparatistas* on només a la primera línia reivindica que Àfrica ha estat la

gran absent als manuals considerats de literatura comparada. Sorprèn que, malgrat hagin passat trenta-un anys des de la seva publicació, el fet que la literatura africana encara sigui una estranya a les institucions universitàries estigui tan present. Chevrier també es refereix a Àfrica com el tercer món, aquesta denominació popularitzada provoca que indirectament es perpetui una posició de superioritat que menysprea als seus habitants. Chevrier argumenta que aquesta absència és per la “joventut” de la seva creació literària, el qual, diu, és una gran oportunitat per als estudiosos comparatistes per veure els processos i fenòmens pels quals passa per establir-se. Diu:

Si consideramos que la descolonización es uno de los fenómenos más relevantes de nuestra historia inmediata, se da fe del interés que una revolución tal puede tener para el comparatista, que se encuentra ante una literatura de la búsqueda y la reconquista de la identidad, una literatura que es, al mismo tiempo, el espacio problemático de un imaginario situado en la intersección de una pluralidad de razas y culturas. (Chevrier 1989: 167)

El camí que recorre un poble, o un col·lectiu, per trobar una identitat pròpia és complex, si a més tenim en compte, en aquest cas, el pes que comporta tenir uns orígens difusos a causa d'una colonització imperialista, és una complexitat molesta. Molesta en tant que no només han de tornar sobre les seves passes per redescobrir les arrels, sinó que han de lidiar amb tota una sèrie de prejudicis que els col·loca a la base d'una jerarquia de poder. El que hauria de ser una recerca personal, íntima o col·lectiva, per respondre a la relació humanista amb la natura, acaba sent una contínua justificació de l'individu com a ésser humà. Chevrier també tatxa l'acollida d'aquestes literatures com a paternalistes o incòmodes, el qual dona pes a aquesta jerarquia subjacent. La concepció d'aquestes literatures va lligada sempre al vincle llengua-nació, de la mateixa manera que va lligat a la historiografia. Al parlar d'intertextualitat, Chevrier remarca com la literatura oral és la que predomina, ja que l'alfabetització no només ha estat un privilegi per pocs, sinó que aquesta era en les llengües colonitzadores. La condemna a la desaparició a causa de l'oralitat de la qual parla l'han passat totes les cultures i literatures, però, a diferència d'aquestes, no estaven sotmeses a una escriptura i comprensió lectora condicionada a un altre idioma que no fos el matern¹. El que sí es comparteix és la proliferació de textos

¹ Del concepte d'idioma matern en parlaré més endavant amb Derrida.

sagrats, evangelitzadors en aquest cas, com a condicionament per fixar per escrit les llengües africanes. Per això, molts dels escrits que arriben traduïts són de caire religiós.

Tornant a la problemàtica, a la literatura africana primerenca es veu una major influència de les restes colonials que no a la més recent, no obstant, és un procés històric que es podrà estudiar millor en un futur quan es pugui disposar d'una comparativa major. El que es pot analitzar és, per una banda, la importància de la traductologia en aquestes literatures i, per una altra, la importància de la llengua a la construcció identitària així com la importància de la transversalitat i la interculturalitat en una reconstrucció de la mentalitat de la societat.

Al mateix any, es publica *El imperio contraescribe: Introducción a la teoría y la práctica del postcolonialismo*, on defineixen postcolonial com “*tota aquella cultura afectada pel procés imperial des del moment de la colonització fins als nostres dies*”². Descriuen com la filologia anglesa sempre ha tingut un pes polític i cultural lligat al nacionalisme, com moltes altres filologies. Parlen de les migracions, l'esclavitud, la crisi d'identitat, l'alienació o l'exclusió dels nadius. De com l'eurocentrisme ha determinat el valor que tenien les literatures per tal de crear un cànon universal, no universal, elitista. Sobre la llengua diuen:

La lengua es el medio por el que se perpetúa la estructura jerárquica del poder y el medio por el que se establecen los conceptos de verdad, orden y realidad. El surgimiento de una voz postcolonial efectiva rechaza ese poder. Por este motivo, el debate que sigue sobre la escritura postcolonial es, en gran medida, un debate sobre el proceso por el cual la lengua, con su poder, y la escritura, con su significado de autoridad, han conseguido desembarazarse del poder hegemónico europeo. (Ashcroft et al. 1989: 183)

Ja només el títol vol deixar clar que la literatura postcolonial està regida per dos aspectes, el primer, el polític-econòmic, lligat a la globalització, i, el segon, el llenguatge, el text, el discurs. Dos eixos que retroalimenten. Cal diferenciar també que l'expansió de la llengua anglesa provoca que es creïn les varietats dialectals corresponents a cada zona, influenciades pels idiomes locals. De la mateixa manera, passa amb la resta d'idiomes a països que han estat colonitzats on s'ha imposat l'idioma del colonitzador. Aquesta distinció, ja només de l'anglès britànic respecte a l'anglès de Kenia, enforteix la jerarquia

² (Ashcroft, Griffiths i Tiffin 1989: 179)

respecte al “nosaltres” i “ells”. La mateixa situació és palpable amb França i les seves excolònies com Algèria, o amb Espanya i els països llatinoamericans. És la constant perpetuació de la diferència, amb connotació negativa. El fet de tenir una llengua institucionalitzada imposada es veu reflectit, per exemple, a l’hora de descriure processos propis d’una cultura, així com l’entorn o les tradicions. Escriure allò que es coneix en kikuiu, per exemple en el cas de Thiong’o, en llengua anglesa és una barrera en tant que no existeix el mateix vocabulari als diferents idiomes i, per tant, la profunditat del text es simplifica, la feina de la traductologia comporta una necessitat de reconstrucció del llenguatge per poder ser el més fidel possible. Per una altra banda, apareix la necessitat d’apropiar-se de l’idioma per reivindicar la pròpia identitat en un espai on d’entrada seran rebutjats, però que és necessari per exigir la notorietat de la seva realitat.

Als anys noranta, es vol seguir redefinint el concepte de literatura comparada encabint tota la producció literàrio-cultural, però la literatura comparada necessita un replantejament per poder assolir l’estudi de les literatures més recents. Hi torna a haver una forta creença de que la literatura comparada està en crisi, no obstant, Susan Bassnett escriu el 1993 *¿Qué significa literatura comparada hoy?* On argumenta que no és cert, ja que les literatures postcoloniales l’utilitzen com a escenari per debatre i posar sobre la taula les literatures nacionals. Bassnett també havia escrit l’any anterior *Translation, History, Culture: A Sourcebook*, juntament amb André Lefevere i, també amb ell, *Constructing Cultures* el 1997. Amb això, fa absoluta defensa a la importància de la traductologia en relació a la literatura comparada i a les literatures nacionals. Amb ella, la transferència literària és possible i és tota una responsabilitat fer-ne’n un bon ús d’ella en tant que, com he mencionat, ha de fer una reconstrucció del llenguatge donat per amplificar la seva arribada. Si realment la literatura comparada es vol fer càrrec d’una literatura universal, entesa no com a unificada sinó com inclusiva, la traductologia és l’eina perquè aquestes literatures siguin part de la tradició literària, en tant que la transferència literària és possible mitjançant la comprensió. Johann Gottfried von Herder ja va dir al segle XVIII que hi havia dues formes de fer traducció literària. Una aproximació laxa, intentant adaptar el text a la cultura i llengua de destí, o fer una traducció quasi literal, aproximant-la al màxim a la llengua i cultura d’origen. El text que es tradueix també té el seu valor, i cal que estigui adaptat per aquells que el llegiran.

El 1996, Armando Gnisci escriu *La literatura comparada com a disciplina de descolonització* on relaciona els estudis postcoloniales amb la literatura comparada en un

to personal i reivindicatiu, ja que descriu què és la literatura comparada per ell. Parla de l'eterna crisi de la literatura comparada i de com cap dels teòrics es resisteix a donar una definició sobre l'objecte d'estudi d'aquesta. Gnisci opina que si entenem literatura com a qualsevol creació cultural escrita, tots els estudis culturals són literatura comparada i analitza com aquesta podria desaparèixer. S'ha convertit en una "ciència" de trobada, en tant que s'assembla al concepte de *Weltliteratur* a l'hora de sortir d'allò conegut per trobar noves literatures. Per ell, el procés de descolonització es troba en la cultura i l'art, no en la cultura de masses i dona per suposada l'existència de dos nivells de cultura, una d'elit i una de masses, i de com la segona influeix en la primera. Diu:

La mentalidad y la forma de pedagogía nacidas de la literatura comparada obligan hoy al intelectual europeo a ejercitarse continuamente en la búsqueda de la paridad con el otro, de la práctica de la escucha atenta, de la traducción correcta, de una nueva igualdad, de una honesta conciencia de uno mismo como mestizo (esto nos atañe especialmente como europeos del mediterráneo), del deber y del placer la de hospitalidad, y, finalmente, de la crítica del eurocentrismo – no realizada hasta ahora más que de palabra – como una especie de ritual totalmente desprovisto de sentido y de salida. (Gnisci 1996: 192)

Gnisci cerca un universal cultural, un element comú a totes les cultures i argumenta que qualsevol cosa que ajudi a obrir la ment ajudarà al procés de descolonització en l'imaginari dels països colonitzadors. La seva idea propagandística de que la literatura comparada ajuda a l'autocrítica dona una finalitat ètica i moral a una disciplina literària, i això crea polèmica. Fer associacions amb l'ètica o la moralitat sempre ha suposat un problema, ja que es veu com un joc d'interessos amb la pròpia ètica o moral d'aquell que ho diu. Això és degut a que històricament han estat dos conceptes al servei del poder, al servei d'aquells que volien seguir perpetuant la jerarquia subjacent mencionada abans. En aquest moment, Europa deixa de ser el colonitzador i ho passa a ser els Estats Units a nivell econòmic, polític i cultural. Per Gnisci, els estudis postcolonials són una forma d'oposar-se al nord capitalista des del sud històric³. Sorgeix el concepte d'hospitalitat, que serà discutit per Jacques Derrida.

³ Sud històric entès com aquells països o regions que han estat assenyalats com a inferiors socialment. Relacionat amb el subjecte subaltern de Gayatri Spivak (2003).

3. DECONSTRUIR I DESCOLONITZAR

3.1 JACQUES DERRIDA

Tornant a Derrida, a *El monolingüisme de l'altre* fa també un apropament a la discussió històrica de llengua, identitat i nació. Parla de la complexitat de la relació del subjecte amb la llengua i amb el llenguatge. Recordem que la llengua és aquella que constitueix a un individu, que el defineix, però que aquesta és anterior a l'individu i, per tant, la llengua no és pròpia, no pertany a ningú. Al llibre, el discurs de l'autor va molt lligat a una crítica de la politització del llenguatge, referint-se a aquells col·lectius, bilingües o plurilingües, que habiten en un espai amb una llengua "primera" diferent a la seva, ja sigui per imposició colonial o circumstancial per migració. Derrida diu:

- Mai no es parla més que una sola llengua...

(sí, però)

- Mai no es parla una sola llengua...,

(Derrida 1996: 22)

Amb aquesta contraposició vol dir, primer, que la llengua dona a l'individu un lloc i un espai per pronunciar un "jo" adquirit al néixer, que serà el primer maó per "construir-se", que és el monolingüisme del que parla, el monolingüisme de l'hoste⁴, i, segon, fa referència a la pluralitat que fa que aquesta en sigui una. Una en tant que és imposada sobre altres per exercir una autoritat, un poder, una repressió. El monolingüisme del que parla, segons ell, permet que es pugui deconstruir una llengua, ja que com aquesta no pot pertànyer, no és un element físic, i l'individu se l'ha d'apropriar, aquesta falsa apropiació permet que, al ser una construcció no natural, segons Derrida, es pugui deconstruir.

No obstant, aquesta deconstrucció no és senzilla, ja que les estructures subjacents de la història, del llenguatge, de poder, els mecanismes de producció i control de la societat,

⁴ Es refereix al monolingüisme de l'hoste en una nota al peu de la pàgina 72 fent referència a la situació dels jueus del segle XX.

també incideixen en aquest aspecte, en tant que la qüestió d'identitat, allò que defineix a l'individu, que el construeix, i que va lligat a la llengua, s'utilitza com una eina més de divisió i diferenciació dins una mateixa societat, creant una vegada més una discriminació en favor d'aquells que ostenten el poder. Com argumentava al capítol sobre llenguatge, és la violència exercida lligada a la identitat. És el poder immanent que imposa a un subjecte per sobre d'un altre, és una manifestació del poder en forma de jerarquia subjacent.

Derrida explica com ell mateix es sent perdut quan parla en altres llengües que no són el francès i diu que mai les podrà “habitar”, de la mateixa manera que no sent seu en francès, ja que una llengua “materna” no és mai “purament natural, ni pròpia ni habitable”⁵. El debat sobre llengua “materna” ve donat arrel d'un discurs de Hannah Arendt amb el que Derrida no està d'acord⁶, per això ho substitueix pel “monolingüisme de l'hoste”, perquè Arendt està creant un vincle cap a un origen, cap a una nacionalitat. També fa una al·lusió a l'estreta relació entre hostilitat i hospitalitat, referent al llenguatge i el postcolonialisme, debat que ampliarà un any més tard a *La hospitalidad* recollint diverses reflexions al voltant d'això. És necessari desfer-se de les subjectivacions que condicionen la mirada cap a “l'altre” per tal de no crear rebuig, de no discriminar, de poder crear una interfície real on no hi hagi una jerarquia excloent.

3.2 NGUGI THIONG'O

Ngugi wa Thiong'o, nascut a Kenya i exiliat des de 1982 al 2002 és professor d'anglès i literatura comparada a Califòrnia, conegut pel seu activisme social al voltant dels problemes polítics, culturals i socials de Kenya. Molta de la seva literatura es troba en anglès, però des de 1981 prioritza el kikuiu, la seva llengua. *Descolonitzar la ment* és un recull publicat el 2015 en castellà i al 2017 en català, de diversos textos escrits entre 1981 i 1986. Que hagin passat més de trenta anys per a la seva traducció és una mostra de la falta “d'hospitalitat” que les literatures postcoloniales es troben dins la societat. És una falta d'interès que no té a veure amb la dificultat de traducció, ja que l'original es troba en anglès. En aquests, parla de la llengua pròpia com a eix per a la construcció de la

⁵ (Derrida 1996: 86)

⁶ Aquest debat també es troba al peu de la pàgina 72 del llibre i s'allarga fins a la pàgina 88.

identitat i de com l'imperialisme va entendre que el que s'havia de fer per sotmetre a un poble era instaurar-se a la seva ment mitjançant l'educació i la cultura.

Thiong'o explica com l'ensenyament imperialista educava a través d'obres estrangeres perquè la idea que tinguessin sobre sí mateixos fos la mateixa que es tenia a occident, l'orientalisme del què parlava Said fou una de les responsables de la crisi d'identitat amb la què es trobaren una vegada van deixar de ser una colònia. Parla de com segueix havent-hi un control neocolonial a través de l'economia, de com segueixen sent una explotació a la vista de tot el món, amb el reforç d'intel·lectuals, institucions i mitjans de comunicació, amb una necessitat imperiosa d'alliberar-se'n, de la mateixa manera que altres països pobres sota domini d'un capital financer occidental.

Parla del debat existent sobre si la literatura africana és aquella escrita en idiomes africans o aquella escrita per africans en llengües colonials, defensant la primera com a reivindicació d'un poble. En aquest sentit, es troba la importància del folklore africà, un dels reptes de la traductologia és precisament la de traduir paraules, conceptes o espais propis d'unes cultures i d'un continent que segueix sent tristament aliè. El que hauria de ser un enriquiment per la societat i una eina d'expressió per l'individu, acaba sent una barrera controlada constantment per la diferència entre "ells" i "nosaltres", una barrera que no permet que aquesta literatura es pugui establir a un cànon de literatura "universal". Thiong'o diu:

En la meva opinió, la llengua va ser el vehicle més important a través de que el poder va fascinar i va fer l'ànima presonera. La bala va ser el mitjà de la subjugació física. La llengua va ser el mitjà de la subjugació espiritual. Deixeu-me il·lustrar això recorrent a experiències de la meva pròpia educació, particularment en llengua i literatura. (Thiong'o 2017: 55)

Tot el folklore que envolta una cultura és part important de la identitat individual i d'un poble, no només remet a uns orígens, sinó que crea un vincle amb aquest que no es pot trencar, remet a un imaginari col·lectiu ple de matisos, aporta un sentiment de pertinença que provoca que l'exclusió de les seves literatures sigui més hostil. Respecte a l'ensenyament imperialista, explica com aquells que es comunicaven en kikuiu eren castigats, assenyalats i humiliats, mentre que aquells que ho feien en anglès eren recompensats i encoratjats. Thiong'o explica que "la llengua és un mitjà de comunicació

i és portadora de cultura”⁷ i que, per tant, la complexitat del seu ús queda en mans d’aquells que tenen el poder. Tot es podria resumir en que:

Hi ha una acumulació gradual de valors que amb el temps es converteixen en veritats gairebé òbvies, i que governen la seva concepció d’allò que és correcte i incorrecte, bo i dolent, bonic i lleig, valent i covard, generós i avar en les seves relacions interiors i exteriors. Al cap d’un temps, això es converteix en una forma de viure que es pot distingir d’altres. El poble desenvolupa una cultura i una història característiques. La cultura encarna els valors morals, ètics i estètics, el conjunt de prismes espirituals a través dels quals arriben a veure’s a ells mateixos i a percebre el seu lloc a l’univers. Els valors són la base de la identitat d’un poble, del seu sentit de particularitat com a membres de la raça humana. Tot això ho conté la llengua. La llengua com a cultura és el banc de la memòria col·lectiva de l’experiència d’un poble en la història. La cultura és quasi indistingible de la llengua que fa possible la seva gènesi, el seu creixement, la seva acumulació, la seva articulació i, naturalment, la seva transmissió d’una generació a la següent. (Thiong’o 2017: 64)

La preservació d’uns valors culturals i humans queden al servei d’un neoliberalisme que l’únic que desitja és perpetuar una jerarquia de poder subjacent al món. La construcció de l’imaginari col·lectiu ha de ser part d’un poble, no de poders aliens. La importància d’una noció història pròpia és determinant perquè es pugui ser responsable d’aquesta, no només per tenir una tradició històrica, sinó per lluitar en contra dels prejudicis creats des d’occident cap a orient, per treure’s de sobre la càrrega negativa d’un “ells” alienat de la realitat.

⁷ (Thiong’o 2017: 61)

4. COROL·LARI

La literatura comparada és una disciplina que, des que va sorgir la denominació, està en constant crisi, i així hauria de ser. Que als anys setanta comencés un nou debat sobre la definició de literatura comparada fou una reacció al sorgiment de nous moviments que transformaven el panorama literari, cultural i social. Arrel d'això, van entrar a formar-hi part els estudis de gènere, els moviments feministes, els estudis postcoloniais i la traductologia, entre d'altres. La literatura comparada ha de servir d'eina i mitjà on establir paral·lelismes, com a sistema de coneixement i aprenentatge de l'ésser humà i, com aquest, ha d'estar en constant canvi i renovació.

Des de l'antiguitat hi ha hagut una necessitat imperiosa de crear jerarquies, de deixar clara una superioritat, d'un eurocentrisme que ha begut del doblegament d'altres pobles. La denominació del "tercer món" va néixer com a concepte econòmic durant la guerra freda i es va quedar per definir als països subdesenvolupats. Aquesta etiqueta mundial és una eina dels discursos de poder que promouen els prejudicis cap allò desconegut, en tant que mantenen l'ideari "d'ells" i "nosaltres". El 1982 Bajtín parlava del concepte d'*exotopia*, un espai extern que serveix per veure's a un mateix, a la idea que es té sobre un mateix i poder conèixer-se millor a través dels altres, ja que no és possible tenir aquesta imatge pròpia des de la pròpia visió. Si això queda condicionat per una posició orientalista, la concepció de la identitat és errònia.

Amb el postestructuralisme es torna a col·locar al centre la pregunta pel subjecte i per la història que s'havien deixat a part. Dins l'estudi del subjecte, ja no es qüestiona a l'autor, sinó que la figura del lector pren protagonisme i se'l col·loca al centre. No obstant, la qüestió de centre també es treu a debat, de la mateixa manera que la noció de veritat. Hi ha un ordre establert dins tot discurs, un ordre que identifica veritats i subjectivitats. La crítica de Foucault vol desmitificar el sentit de veritat i fals, que defineixen els discursos de veritat d'aquell que el proclama. Redirecciona la mirada del discurs cap aquella societat que s'hi emmiralla, és a dir, que dins cada societat existeixen diferents discursos de veritat i, per tant, aquesta veritat ho és en tant que s'elimina allò que la contradueix. Aquesta organització de veritats i falsedats és un mecanisme d'exclusió i d'ordre per triar quina veritat convé, quin és el camí, la forma, de jerarquitzar una societat des de la base. És un mecanisme de control que obliga a la societat a remetre a una suposada autoritat

que en comptes d'apoderar i emancipar al subjecte, retorna constantment la vara del poder a aquells que subjuguen el llenguatge al seu favor.

D'aquesta manera, la il·lusió del simulacre, d'una post-veritat, provoca que la diferenciació de veritat i falsedat no sigui senzilla, o ja no tant una diferenciació de veritat i falsedat, sinó la possibilitat de decisió pròpia amb la coneixença real de les conseqüències d'ambdues. Això provoca que es visqui en una còpia constant en tant que la realitat ha quedat desdibuixada i substituïda pel poder subjectivat. Entre els objectius subjacents hi ha el de dividir la societat, crear bàndols, contemplar als bons i assenyalar als dolents, però sense que sigui una divisió entre bons i dolents, sinó una divisió entre raonables i no raonables, entre acceptats i no acceptats. En realitat, allò que queda exclòs no és tan rellevant com què poder en queda beneficiat.

La jerarquia de poder es retroalimenta per la mateixa societat que, lluny de desfer-se d'aquests lligams, perpetua els discursos i en crea de nous per sí mateixa. En una societat fomentada per prejudicis i discursos discriminatoris, no hi ha una necessitat de constant control, ja que, donada una autoritat d'asserció, la gregarietat de repetició ve sola. Poder desfer-se d'aquestes influències ha de venir des de la problematització de la llengua, ha de ser a través d'una conscienciació de que el llenguatge no és material, però el poder subjugat, el fet d'exercir el llenguatge és allò que es materialitza i, per tant, es crea una no-realitat, una post-veritat, que domina allò que no pot dominar quan no és material. La repetició d'aquest procés naturalitza els discursos camuflant-se entre les estructures i diluint-ne l'origen per complicar el procés de deconstrucció.

La semiologia es proposa per facilitar aquest procés repensant el llenguatge des de la paraula, tractar els sistemes de comunicació dins la societat a través del signe, anar a la base per poder arribar a una desnaturalització. Però per poder arribar a aquesta desnaturalització, també és necessari anar més enllà de la denotació i la connotació, l'individu s'ha de conciliar amb la història, s'ha de poder arribar a un historicisme real que no es té a l'abast per poder ser partícip del propi contingut. Per tant, s'ha de problematitzar també la concepció d'historicisme que es té per poder desfer-se'n d'un dels altres grans lligams.

Des de Derrida, el seu pensament permet fer una crítica al lligam de la llengua amb la identitat. El subjecte es construeix i s'identifica d'una manera, de la mateixa forma que ho deixa de fer d'una altra, per tant, la relació cultural que el precedeix l'emmarca, sense

gaire marge de decisió, en un lloc rodejat per una barrera cultural. No m'estic referint a que ser part d'un col·lectiu, pertànyer a una cultura o emmarcar-se dins un àmbit en concret, sigui allò que provoca aquesta barrera, sinó que la instrumentalització del poder, d'un discurs, del llenguatge, de la paraula, en favor d'una homogeneïtzació amb el propòsit de discriminar a un altre és la que provoca un lligam problemàtic.

L'absolutisme d'uns sabers en detriment d'uns altres presenten un escenari on el subjecte es troba condicionat pels elements que participen al procés de construcció d'aquest, negant la pluralitat de pensament dins una societat. La subjugació del pensament no és més que un mecanisme de control, una perpetuació de la jerarquia subjacent, de la relació de forces que apoderen a uns pocs i no a l'individu.

Els plantejaments i les propostes tant de Thiong'o com de Derrida estan enfocats de forma que es pugui produir una (re)evolució, un canvi en la societat. Derrida s'estableix en una crítica (de)constructiva cap al llenguatge, el text, el discurs, proposa una nova forma de llegir per tal de deslligar-se de la càrrega connotativa i poder ser conscient del llenguatge. Thiong'o, en canvi, reivindica la part més social, mostra la realitat que ha deixat el colonialisme i a la que s'enfronten. En un context postcolonial, quan un poble va a la recerca d'una identitat pròpia, si ha estat dominat per un discurs de constant menyspreu cap allò que el defineix, es converteix en una empresa titànica. El propi entorn no hauria de ser aliè, el llenguatge remet a l'imaginari individual i col·lectiu, i aquest es troba condicionat pels estímuls que es reben de la cultura, l'educació, l'herència. En el moment que això és sotmès a un control, queda al servei del poder, no del poble, i, per tant, queda a disposició del neocolonialisme.

A dia d'avui, encara ens trobem amb un enfrontament tabú cap a la descolonització del pensament imperialista, en tant que existeix la creença de que ja està tot fet i que els processos mitjançant s'ha dut a terme han estat suficients. Però els processos de descolonització socials que s'han dut a terme no han estat reals, han estat rentats de cara polítics, discursos superficials per aparentar i no afectar a les estructures de poder, com per exemple el *pinkwashing*⁸. Però en el moment en què es fa una reivindicació sobre el contrari, es produeix un rebuig per part de l'àmbit opressor, o d'aquelles persones que es creuen no opressores, però que les seves estructures subjacents del llenguatge assentades

⁸ El *pinkwashing* és una estratègia que utilitzen empreses, institucions i governs per encobrir les seves polítiques opressores o neoliberals darrera d'una imatge de suport cap al col·lectiu LGTBI.

i naturalitzades provoquen que ho siguin. Per això, tant el pensament de Thiong'o, com el Derrida, ens són contemporanis i participen de les lluites que encara es duen a terme avui en dia, dia a dia.

Hi ha d'haver una reconquesta de la identitat, de l'educació, del discurs, del diàleg. La realitat està al servei del poder i la literatura ha de ser un artefacte emancipador de forma que puguin participar d'un cànon literari real on puguin deixar de ser contínuament qüestionats i infravalorats. Pensar que les jerarquies subjacents de la societat desapareixeran és una ingenuïtat, no obstant, es pot encaminar la lluita, el debat i la reivindicació cap a una emancipació del llenguatge condicionat, intentant conscienciar d'allò que el condiciona. El debat ha de ser constant per tal que no ens acomodem en una realitat que creiem que és la vertadera, perquè les jerarquies subjacents sempre encaminaran l'opressió d'una forma o altra, es desdibuixaran els límits per camuflar-ho en allò socialment acceptat o en una nova falsa idea de progrés.

La possibilitat de conciliació real amb la història, amb el llenguatge o amb la paraula, només es podrà donar quan, d'una banda, es pugui tenir un accés lliure a la història, arrel d'una solució a la problematització de la historicitat, i d'una altra, quan el discurs no sigui una construcció lligada a la instrumentalització d'una ideologia. Ara bé, la probabilitat d'aquesta possibilitat és un miratge. Ningú pot ser posseïdor d'un llenguatge, ningú no pot desfer-se'n de les influències externes que abusen del subjecte, dels estímuls que oprimeixen a l'individu, el que sí es pot és arribar a una deconstrucció del llenguatge, del subjecte, de la paraula en tant que aquesta no pugui esdevenir una eina d'exclusió ni de sabers, ni d'individus. Que el miratge no sigui el destí, sinó que sigui el procés que hi ha al camí el que emancipi i apoderi realment a l'individu.

Descolonitzar la ment només es pot aconseguir a través d'una reivindicació de la defensa de la llengua pròpia per part del parlant i una deconstrucció de les estructures mentals colonials heretades per part del lector, de l'oient, de les institucions, d'occident i de tot allò que no sigui part de les literatures africanes i que les oprimeixin. Només es podrà fer quan el debat no sigui motiu de rebuig, sinó de lluita.

5. BIBLIOGRAFIA

ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (1989): El imperio contraescribe. Introducción a la teoría y la práctica del postcolonialismo, dins VEGA, M. J.; CARBONELL, N. (1998): *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid, Editorial Gredos. Pàg. 178-187.

BAJTÍN, M. (1982): Respuesta a la pregunta hecha por la revista Novy Mir dins *Estética de la creación verbal*. Madrid: Siglo XXI Editores. Pàg.346 – 353.

BARTHES, R. (1987): “De la ciencia a la literatura”. *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Editorial Paidós.

BARTHES, R. (2003): *El placer del texto y Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. Buenos Aires: Siglo XXI. Pàg. 111-150.

BASSNETT, S. (1993): ¿Qué significa literatura comparada hoy? Dins ROMERO LÓPEZ, D. (comp.) (1998): *Orientaciones en literatura comparada*. Madrid: Arco/Libros. Pàg. 87-101.

BAUDRILLARD, J. (1987): “La precesión de los simulacros”. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.

CHEVRIER, J. (1989): Las literaturas africanas en el campo de los estudios comparatistas. VEGA, M. J.; CARBONELL, N (1998): *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid: Editorial Gredos. Pàg 166-177.

DELEUZE, G. (1987): *Foucault*. Barcelona: Editorial Paidós.

DERRIDA, J. (1970): “Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas”. MACKSEY, R., DONATO, E., *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista*. Barcelona: Editorial Seix Barral. Pàg. 269-293.

DERRIDA, J. (1989): *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos Editorial.

DERRIDA, J. (1996): *El monolingüisme de l'altre*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

DERRIDA, J.; DUFOURMANTELLE, A. (2006): *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones De La Flor.

- ÉTIEMBLE, R. (1977): ¿Hay que revisar la noción de “Weltliteratur”? *Ensayos de Literatura (verdaderamente) general*. Madrid: Taurus. Pàg. 11-24.
- FOUCAULT, M. (1973): *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- FOUCAULT, M. (1976): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI de España.
- FOUCAULT, M. (1979): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI de España.
- FOUCAULT, M. (2002): *La arqueología del saber*. Argentina: Siglo XXI Editores Argentina.
- GIORDANO, A. (1995): *Roland Barthes, literatura y poder*. Argentina: Beatriz Viterbo Editora.
- GNISCI, A. (1996): La literatura comparada como disciplina de descolonización. VEGA, M. J.; CARBONELL, N. (1998): *La literatura comparada: principios y métodos*. Madrid: Editorial Gredos. Pàg. 188-194.
- JAMESONN, F. (1986): *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism*. *Social Text 15*. Traducció d’Ignacio Álvarez a *Revista de Humanidades N.º 23*. Pàg. 163-193 (juny 2011).
- SAID, E. (2002): *Orientalismo*. Barcelona: Penguin Random House.
- SPIVAK, G. (2003): *¿Puede hablar el subalterno?* *Revista Colombiana de Antropología*. 39. 297-364. Consultat l’1 de juny, 2020. https://www.researchgate.net/publication/262548905_Puede_hablar_el_subalterno
- THIONG’O, N. (2017): *Descolonitzar la ment*. Barcelona: Raig Verd Editorial.
- VICO, G. (1941): *Principios De Una Ciencia Nueva Entorno a La Naturaleza Común De Las Naciones*. Colegio De México. Consultat el 5 de juny, 2020. doi:10.2307/j.ctv75d9g9.