

politique et des mouvements de résistance africains-américains. Côté européen, il sera sans doute nécessaire de reconsidérer les liens de Frederick Douglass avec le radicalisme anglais et écossais, et de réfléchir à l'importance des cinq années passées par William Wells Brown en Europe comme esclave en fuite, au fait qu'Alexander Crummell a vécu et fait des études à Cambridge et que Martin Delany a participé à la réunion londonienne de l'International Statistical Congress en 1860⁹. Il nous faudra affronter des questions aussi difficiles et complexes que l'intérêt que W. E. B. Du Bois¹⁰ portait enfant à Bismarck, sa tendance, plus tard, à imiter le costume et la moustache de l'empereur Guillaume II, les pensées qui devaient lui traverser l'esprit lorsqu'il assistait aux séminaires de Heinrich von Treitschke¹¹, ainsi que, pour finir, l'usage que faisaient ses héros tragiques de la culture européenne. [...]

9. Manchester Weekly Advertiser, 21 juillet 1860 ; Punch, 28 juillet 1860 ; The Morning Star, 18 juillet 1860 ; F. A. Rolin, *Life and Public Services of Martin R. Delany*, Boston, Lee and Shepard, 1868, p. 102.

10. William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), sociologue, historien, activiste des droits civiques, militant panafricain, éditeur et écrivain américain.

11. Peter Winzen, « Treitschke's Influence on the Rise of Imperialist and Anti-British Nationalism in Germany », dans P. Kennedy et A. Nicholls (dir.), *Nationalist and Racialist Movements in Britain and Germany before 1914*, Basingstoke, Macmillan, 1981.

1994

Homi K. Bhabha

Du mimétisme et de l'homme : l'ambivalence du discours colonial

⇒ Homi K. Bhabha, « Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse », dans *The Location of Culture*, New York/Londres, Routledge, 1994

⇒ « Du mimétisme et de l'homme : l'ambivalence du discours colonial », dans *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. par Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007

Le mimétisme donne à voir quelque chose en tant qu'il est distinct de ce qu'on pourrait appeler un lui-même qui est derrière. L'effet du mimétisme est camouflage [...] il ne s'agit pas de se mettre en accord avec le fond mais, sur un fond bigarré, de se faire bigarrure - exactement comme s'opère la technique du camouflage dans les opérations de guerre humaine.

Jacques Lacan¹

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XI : *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 92.

2. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

3. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1992.

[...] Le mimétisme n'est pas l'exercice familier de relations coloniales dépendantes à travers l'identification narcissique, de sorte que, comme l'a observé Fanon², l'homme noir cesse d'être une personne agissante car seul l'homme blanc peut représenter son estime de soi. Le mimétisme ne dissimule aucune présence, aucune identité derrière son masque : ce n'est pas ce que Césaire appelle la « colonisation-chosification³ » derrière laquelle se tient l'essence de la présence africaine. La menace que fait peser le mimétisme est sa double vision qui, en dévoilant l'ambivalence du discours colonial, démolit aussi son autorité.

Et cette double vision est un résultat de ce que j'ai décrit comme la représentation/reconnaissance partielle de l'objet colonial. Le colonisé de Grant comme imitateur partiel, le traducteur de Macaulay, le politicien colonial de Naipaul du Nouveau Monde, tels sont les objets corrects d'une chaîne colonialiste de versions autorisées de l'altérité. Mais ils sont aussi, comme je l'ai montré, les figures d'un redoublement, les objets-partiels d'une métonymie du désir colonial qui aliène la modalité et la normalité de ces discours dominants où ils émergent comme des sujets coloniaux « inappropriés ». Un désir qui, par la répétition de la *présence partielle* qui est le fondement du mimétisme, articule ces turbulences de la différence culturelle, raciale et historique qui menacent la demande narcissique de l'autorité coloniale. C'est un désir qui inverse « en partie » l'appropriation coloniale en produisant désormais une vision partielle de la présence du colonisateur ; un regard d'altérité, qui partage l'acuité du regard généalogique qui, comme le dit Foucault, libère des éléments marginaux et disperse l'unité de l'homme par laquelle il étend sa souveraineté⁴.

Je veux en venir à ce processus où le regard surveillant revient comme le regard déplacé du discipliné, où l'observateur devient l'observé et où la représentation « partielle » réarticule toute la notion d'*identité* et l'aliène de son essence. Mais je veux d'abord faire observer que même une histoire exemplaire comme *The English Utilitarians and India* d'Eric Stokes ne reconnaît le regard anormal de l'altérité que pour finalement le dénier dans une déclaration contradictoire : « Certes, l'Inde n'a pas joué de rôle central dans le façonnement des qualités distinctives de la civilisation anglaise. À bien des égards, elle a agi comme une force perturbatrice, un pouvoir magnétique placé à la périphérie, tendant à déformer le développement naturel du caractère britannique⁵. »

Quelle est la nature de la menace dissimulée du regard partiel ? Comment le mimétisme émerge-t-il comme la pulsion scopique et l'objet de la surveillance coloniale ? Comment le désir est-il discipliné, l'autorité déplacée ?

Si nous faisons appel à une figure freudienne pour aborder ces questions de textualité coloniale, cette forme de différence qu'est le mimétisme – *presque le même, mais pas tout à fait* – va s'éclaircir. Lorsqu'il écrit sur la nature partielle du fantasme, prise, *improprement*, entre l'inconscient et le préconscient, rendant problématique, comme le mimétisme, la notion même d'« origines », Freud a ceci à dire : « Leur provenance reste ce qu'il y a de décisif pour leur destin. On ne peut que les comparer aux métis de races humaines qui, en gros, ressemblent déjà aux Blancs, mais qui trahissent leur ascendance de couleur par tel ou tel trait frappant et, de ce fait, demeurent exclus de la société et ne jouissent d'aucune des prérogatives des Blancs⁶. »

Presque le même, mais pas blanc : la visibilité du mimétisme est toujours produite sur le lieu de l'interdiction. C'est une forme de discours colonial énoncé *inter dicta* : un discours à la croisée du connu et du permissible et de ce qui, bien que connu, doit rester dissimulé ; un discours énoncé entre les lignes et, à ce titre, à la fois contre les règles et dans les règles. La question de la représentation de la différence est donc toujours aussi un problème d'autorité. Le « désir d'imitation, ce « trait frappant » de Freud qui révèle si peu mais fait une telle

4. Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.

5. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Oxford University Press, 1959, p. xi [souligné par l'auteur].

6. Sigmund Freud, « L'inconscient », dans *Métopsychoanalyse*, Œuvres complètes, vol. XIII, Paris, PUF, 1988, p. 229.

différence, n'est pas simplement cette impossibilité de l'Autre, qui résiste de façon répétée à la signification. Le désir du mimétisme colonial – un désir d'interdiction – peut ne pas avoir d'objet, mais il a des objectifs stratégiques que j'appellerai la *métonymie de la présence*.

Ces signifiants inappropriés du discours colonial – la différence entre être anglais et être anglicisé; l'identité entre les stéréotypes qui, par la répétition, deviennent aussi différents; les identités discriminatoires construites par les normes et les classifications culturelles traditionnelles, les Noirs simiesques, les Asiatiques menteurs – autant de *métonymies* de la présence. Ce sont des stratégies de désir dans le discours qui font de la représentation anormale du colonisé autre chose qu'un processus de « retour du refoulé » que Fanon caractérisait insuffisamment comme une catharsis collective⁷. Ces exemples de métonymie sont les productions non répressives d'une croyance multiple et contradictoire. Ils franchissent les frontières de la culture de l'énonciation à la faveur d'une confusion stratégique des axes métaphoriques et métonymiques de production culturelle de la signification.

Dans le mimétisme, la représentation de l'identité et de la signification est réarticulée le long de l'axe de la métonymie. Comme nous le rappelle Lacan, le mimétisme est comme le camouflage: non une harmonisation ou un refoulement de la différence, mais une forme de ressemblance qui diffère de la présence ou la défend en l'affichant en partie, de façon métonymique. Sa menace, ajouterais-je, vient de la production prodigieuse et stratégique d'« effets d'identité » conflictuels, fantastiques, discriminatoires, dans le jeu d'un pouvoir toujours élusif parce qu'il ne dissimule aucune essence, aucun « soi-même ». Et cette forme de ressemblance est la chose la plus terrifiante à voir, comme en atteste Edward Long dans son *History of Jamaica* (1774). À la fin d'un passage torturé, négrophobe, qui passe anxieusement de la piété à la prévarication et à la perversion, le texte affronte finalement sa peur, qui n'est rien d'autre que la répétition de sa ressemblance « partielle »: « [Les nègres] sont représentés par tous les auteurs comme les plus vils de l'espèce humaine, à laquelle ils n'ont guère plus de prétention de ressembler *que ce qui ressort de leurs formes extérieures* »⁸.

À partir d'une telle rencontre coloniale entre la présence blanche et sa semblance noire émerge la question de l'ambivalence du mimétisme comme problématique de la sujétion coloniale. Car si la scandaleuse théâtralisation du langage par Sade nous rappelle sans cesse que le discours ne peut prétendre à « aucune priorité », le travail d'Edward Said ne nous laissera pas oublier que « la volonté ethnocentrique et erratique de pouvoir d'où peuvent jaillir des textes »⁹ est elle-même le théâtre d'une guerre. Le mimétisme comme métonymie de la présence est de fait une telle stratégie erratique, excentrique, d'autorité dans le discours colonial. Le mimétisme ne détruit pas simplement l'autorité narcissique à travers des glissements répétitifs de différence et de désir. C'est le processus de la *fixation* du colonisé comme la forme d'un savoir trans-classificatoire, discriminatoire, au sein d'un discours d'interdiction, qui soulève nécessairement la question de l'*autorisation* des représentations coloniales; une question d'autorité qui va au-delà du manque de priorité du sujet (castration), jusqu'à une crise historique dans la conceptualité de l'homme colonial en tant qu'*objet* de pouvoir

7. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit.

8. Edward Long, *A History of Jamaica*, 1774, vol. II, p. 353 [souligné par l'auteur].

9. Edward Said, « The World, the Text and the Critic », dans Josue V. Harari (dir.), *Textual Strategies*, Ithaca, Cornell University Press, 1979, p. 184.

régulateur, en tant que sujet de la représentation raciale, culturelle, nationale.

« Cette culture [...] fixée dans son statut colonial, suggère Fanon, [est] à la fois présente et momifiée, elle atteste contre ses membres. Elle les définit en fait sans appel¹⁰. » L'ambivalence du mimétisme (presque, mais pas tout à fait) suggère que la culture coloniale fétichisée est potentiellement et stratégiquement un contre-appel à l'insurrection. Ce que j'ai appelé ses « effets d'identité » est toujours crucialement *clivé*. Sous couvert de camouflage, le mimétisme, comme le fétiche, est un objet-partiel qui réévalue radicalement les savoirs normatifs de la priorité de la race, de l'écriture, de l'histoire. Car le fétiche mime les formes d'autorité au point où il les dés-autorise. De même, le mimétisme réarticule la présence en termes de son « altérité », celle-là même qu'elle dénie. Il y a une différence cruciale entre cette articulation coloniale de l'homme et de ses doubles et ce que Foucault décrit comme « penser l'impensé¹¹ », ce qui, pour l'Europe du XIX^e siècle, met fin à l'aliénation de l'homme en le réconciliant avec son essence. Le discours colonial qui articule une altérité *d'interdiction* est précisément « l'autre scène » de ce désir européen du XIX^e siècle d'une authentique conscience historique.

L'« impensé » dans lequel est articulé l'homme colonial est ce processus de confusion classificatoire que j'ai décrit comme la métonymie de la chaîne substitutive du discours éthique et culturel. Il en résulte le *clivage* du discours colonial, de sorte que deux attitudes envers la réalité extérieure persistent ; l'un prend la réalité en considération alors que l'autre la dénie, lui substituant un produit de désir qui répète, réarticule la « réalité » comme mimétisme.

C'est ainsi qu'Edward Long peut affirmer tranquillement, appelant à la fois Hume, Eastwick et l'évêque Warburton à son secours, que « si grotesque que puisse paraître cette opinion, je ne pense pas qu'un mari orang-outang serait un déshonneur pour une femelle Hottentot¹² ».

Des articulations aussi contradictoires de la réalité et du désir – que l'on retrouve dans les stéréotypes, les assertions, les blagues, les mythes racistes – ne sont pas saisies dans le cercle douteux du retour du refoulé. Ce sont les effets d'un désaveu qui dénie les différences de l'autre mais produit en lui des formes d'autorité et de croyance multiples qui aliènent les présupposés du discours « civil ». Si, pendant un moment, la ruse du désir est calculable pour des usages disciplinaires, bientôt la répétition de la culpabilité, de la justification, des théories pseudo-scientifiques, de la superstition, des autorités illégitimes et des classifications peut être vue comme un effort désespéré pour « normaliser » *formellement* la turbulence d'un discours de séparation qui viole les affirmations rationnelles, éclairées, de sa modalité d'énonciation. L'ambivalence de l'autorité coloniale passe sans cesse du *mimétisme* – une différence qui n'est presque rien mais pas tout à fait – à la *menace* – une différence qui est presque totale mais pas tout à fait. Et dans cette autre scène du pouvoir colonial où l'histoire tourne à la farce et où la présence se réduit à « une partie », on peut voir les figures jumelles du narcissisme et de la paranoïa se répéter furieusement, incontrôlables.

Dans le monde ambivalent du « pas complètement/pas blanc », aux marges du désir métropolitain, les *objets fondateurs* du monde occidental deviennent les *objets trouvés* erratiques, excentriques, accidentels du discours colonial – les

10. J. Fanon, « Racisme et culture », dans *Pour la révolution africaine*, Paris, L'Éditions 2001, p. 42.

11. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, chapitre IX.

12. E. Long, *A History of Jamaica*, op. cit.

objets-partiels de la présence. C'est alors que le corps et le livre perdent leurs objets-partiels de présence. C'est alors que le corps et le livre perdent leur autorité représentationnelle. La peau noire se clive sous le regard raciste, déplacé en signes de bestialité, de génitalité, de grotesque, qui révèlent le mythe phobique du corps blanc indifférencié tout entier. Et le plus saint des livres – la Bible – porteur à la fois du signe de la croix et du signe de l'empire se trouve étrangement démembré. En mai 1817, un missionnaire écrivait du Bengale : « Et pourtant, tout le monde est heureux de recevoir une Bible. Et pourquoi ? – parce qu'ils peuvent l'exposer comme une curiosité pour quelques liards ; ou s'en servir comme papier de rebut. On sait fort bien que tel a été le destin courant de ces exemplaires de la Bible [...]. Certains ont été échangés sur les marchés, d'autres jetés chez des marchands de chandelles et utilisés comme papier d'emballage¹³. » [...]

1994

Coco Fusco

L'autre histoire de la performance interculturelle

- ⇒ Coco Fusco, « The Other History of Intercultural Performance », dans *The Drama Review*, vol. 38, n° 1, printemps 1994, p. 143-167 ; repris dans Coco Fusco, *English Is Broken Here. Notes on Cultural Fusion in the Americas*, New York, New Press, 1995, p. 25-37
- ⇒ Trad. de l'américain par Fabienne Durand-Bogaert pour cette édition

[...] Notre projet était le suivant¹ : nous exposer trois jours durant dans une cage dorée, en nous présentant comme des Amérindiens venus d'une île, dans le golfe du Mexique, qui aurait échappé à la découverte européenne pendant cinq siècles. Notre île s'appelait Guatinau, et nous-mêmes étions des Guatinauis. Dans la cage, nous exécutons nos « tâches traditionnelles », qui allaient de confectionner des poupées vaudou et déplacer des charges à regarder la télévision et travailler sur un ordinateur portable. Un tronc, à l'extérieur de la cage, indiquait que, pour une somme modique, nous étions disposés à...

1
de Coco
Peña U
La perfo
à l'invitati
organisée
le cadre d
auto
la déco
d'abord
à M...

1994

Sarat Maharaj

Perfide fidélité. L'intraduisibilité de l'autre

→ Sarat Maharaj, «Perfidious Fidelity: The Untranslatability of the Other», dans Jean Fisher (ed.), *Global Visions. Towards a New Internationalism in the Visual Arts*, Londres, Kala Press/Institute of International Visual Arts, (1994) 2001, p. 25-34

→ Trad. par Jean-François Comu pour cette édition

*27.4.94 Tandis que l'apartheid agonisant desserre sa poigne,
l'idée émerge tout doucement qu'il s'est attaqué à nous avec
une force si meurtrière - « l'autre intraduisible ».*

*28.4.94 Le bûcher funéraire s'est enflammé.
Désormais, énonce l'idée autrement - pour les survivants et
pour ceux qui n'ont pas survécu ?¹*

1. L'auteur exprimait ces pensées au moment où se tenaient les premières élections multiraciales en Afrique du Sud, à la suite de l'abolition des lois de l'apartheid (NdT).

Les notes qui suivent ne constituent qu'une ébauche en vue d'un « recodage de l'international », tâche immense et intimidante. Je m'intéresse essentiellement à deux choses :

Viser à une nouvelle indexation de l'espace international que j'aimerais appeler « le lieu des traductions ». Au-delà de l'exigence d'assimilation, au-delà des notions absolutistes de différence et d'identité, au-delà des postures réversibles du « soi » et de « l'autre » grâce auxquelles le regard eurocentrique se donne la forme de l'autre, de l'exotique enivrant comme dans une publicité capiteuse pour la vodka Smirnoff - dans les années 1990, nous en sommes arrivés à considérer l'espace international comme le carrefour d'une multiplicité d'idiomes, de grammaires et de styles visuels qui se traduisent moins les uns les autres qu'ils ne traduisent pour produire de la différence. N'avons-nous pas été trop péremptoirs à propos de cet espace producteur de différence ? Comment pourrait-il être recodé à la lumière d'un concept plus assoupli de la traduction ? Dans la vie de tous les jours, nous considérons la traduction comme l'activité consistant à passer imperceptiblement d'une langue à une autre, un peu comme si l'on empilait des vitres, affaire de pure transparence. Mais ne s'agit-il pas tout autant de prendre la mesure de l'intraduisible, de longer à tâtons des cloisons en s'y agrippant, de patauger dans une poix opaque ? J'ai peut-être l'air de remettre en cause les idées ordinaires que nous avons de la traduction. Pourtant, mots et images s'imitent autant qu'ils se tiennent mutuellement en respect et se font des grimaces. Dès lors, comment recoder la traduction en prenant en compte ses limites et ses impasses, son impossibilité², la notion de l'intraduisible, ce que nous pourrions appeler « l'intraduisibilité du mot "autre" » ?

2. Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris, Le Seuil (1972), 1993, p. 14, et « Des tours de Babel », dans Joseph Grapin (ed.), *Difference in Translation*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, p. 165-207 et 209-248, texte qui commente « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, paru en français dans *Mythe et violence*, trad. par Maurice de Gandillac, Paris, Denoël, 1971.

Mon deuxième intérêt concerne la tentative de recodage de ce que le lieu des traductions rejette - l'hybridité - afin de le recharger dans une volte-face, d'en faire d'un seul coup une force à la fois positive et négative. D'une part, il s'agit d'y voir une force de création : étant donné que chaque langue semble posséder son propre système et son propre mode de signification, la construction du sens dans une langue ne correspond pas à celle en jeu dans une autre langue. C'est à partir de cette opacité mutuelle, de l'entre-deux qui les sépare, que la traduction fabrique et crée quelque chose de différent, d'hybride. D'autre part, il faut se demander si l'hybride ne pourrait pas aussi être considéré comme fruit de l'échec de la traduction, comme quelque chose qui ne satisfait pas à l'idéal utopique du passage « transparent » d'un idiome à un autre, de soi à l'autre.

Deux questions, donc, qu'il s'agit d'étudier. Doit-on craindre que l'hybridité - jargon et style inventés ou espéranto visuel - devienne le terme privilégié, primordial, et échange sa place avec celle de la notion de pureté stylistique ? L'hybridité est-elle en passe de fonctionner comme une catégorie attrape-tout dans laquelle nous entassons pêle-mêle des œuvres aussi diverses que celles de Yasumasa Morimura, Jamelie Hassan, Huang Yong Ping, Doris Salcedo, Vivan Sundaram, Vuyile Cameron Vuyiya, Lani Maestro, Sue Williamson et Rasheed Araeen ? De cette manière, l'hybridité - vecteur de démarcation et de dissémination de la différence - paraît montrer paradoxalement son envers et fonctionner sous l'étiquette d'un nivellement par le semblable, un « nouveau gothique international ». Ce qui est en jeu, c'est de parer à la tendance qu'a l'hybridité à s'installer dans un concept unidimensionnel, dans ce que Gayatri Spivak appelle le « jargon traductif³ », comme on parle du jargon administratif. Il s'agit d'en sauvegarder la tension volatile, la force de son concept à double voix. Recoder nécessite d'affirmer les dimensions éclatantes et nébuleuses de l'hybridité, à la fois « succès » et « échec » de la traduction, marqueur du lieu d'un incessant corps à corps entre quelque chose d'arraché à l'opacité et l'impossible transparence.

Pour parvenir à ses fins, l'apartheid a donné à la notion d'« intraduisibilité » un tour inattendu. Il a mis en avant l'impossibilité de la traduction, de la transparence, pour affirmer que le soi et l'autre ne pourraient jamais ni se traduire l'un l'autre, ni se connaître. Cette opacité a servi à étayer la doctrine de l'apartheid fondée sur une « barrière épistémologique » absolue, et qui conduit à l'institutionnalisation d'une approche radicale de la différence et de la séparation ethniques et culturelles. L'apartheid considérait le soi et l'autre comme condamnés à demeurer chacun dans son espace pur et discret. Afin de tenir à distance le scénario et la mise en scène « pessimistes » et profanateurs de l'apartheid, il a fallu prôner l'hybridité selon son envers « optimiste », c'est-à-dire le triomphe sur l'intraduisibilité. Comment recharger « l'hybridité » afin qu'elle se libère de cette association d'oppositions ? L'objectif consiste à l'empêcher de se réduire à un terme réducteur et laudatif. Recoder le mot sur un mode plus circonspect requiert de le définir comme un concept qui sonde sans relâche les profondeurs de l'intraduisible et que ce processus même façonne perpétuellement. C'est y réinscrire un mouvement double qui transcende « l'optimisme et le pessimisme, l'opaque et le limpide » - créer entre ces pôles une rivalité stimulante. Il s'agit de réévaluer l'hybridité comme une force inachevée, qui se détisse, et même comme

3. Gayatri Spivak, « The Politics of Translation », dans *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993, p. 179-200.

un concept allant à l'encontre de lui-même, en tout cas ouvert, traversé de souvenirs et d'indices de l'intraduisible. Je viens d'exprimer ce qui précède en des termes définitifs, nets et précis, dans une langue équipée de chaussures robustes et adaptées à une marche soutenue. Cependant, je dois aussitôt ajouter qu'elle dissimule beaucoup d'indécision, d'hésitation. Car la carte ci-dessus cache une quête angoissante, qui remonte à mes premières tentatives, encore plus incertaines, d'explorer les lignes de la « barrière épistémologique » interculturelle⁴.

Paradoxalement, scandaleusement peut-être, afin de soulager mon sentiment de panique et de prendre à bras-le-corps le processus de recodage proprement dit, j'ai consulté la *Panic Encyclopedia* et, en particulier, l'entrée consacrée aux « Panic Hamburgers », en laissant de côté d'autres entrées qui font froid dans le dos⁵.

Je suppose que chacun de nous – qu'on soit végétalien pur et dur ou encore hésitant – trouve normal qu'un hamburger ordinaire soit rempli de beaux morceaux d'une viande succulente. Selon la pensée de la *Panic Encyclopedia*, il s'agit des métaphores des morceaux de sens nutritif, des portions de substance sémantique. Au contraire, dépourvu d'un tel contenu, le Panic Hamburger ne peut se vanter d'aucune garniture digne de ce nom. Nous pourrions même le suspecter d'abriter quelque substance synthétique, voire des lamelles de fibres de soja reconstituées. En tout cas, pas la moindre substance sémantique où planter ses crocs. À moins que l'on y voie toute une palette de constructions et de recodages : un hamburger pour chaque occasion, de l'instant de bonheur à l'idylle naissante ou rompue. Un hamburger élaboré pour le goûter familial ou un hamburger sur mesure pour le végétalien ronchon. Nous tomberons sûrement d'accord pour dire qu'il n'est ici guère question du MacDo, mais uniquement du processus d'inscription, d'effacement et de recodage. Y a-t-il des siècles plus longs que d'autres ? Comment construire et recoder le nouveau siècle international comme le plus long de tous les siècles ? Celui qui englobe tout à la fois la diaspora juive, ancienne et moderne, la déportation vers les Caraïbes et l'Amérique d'hommes réduits à l'esclavage, les asservis et les colonisés, les « migrations noires » de l'après-guerre et la scène contemporaine sur laquelle s'entremêlent les empreintes digitales et les empreintes des pas des réfugiés, des exilés, des déportés. C'est ce qu'évoque Joyce dans *Finnegans Wake* avec l'un de ses mots pris de panique, désespérés/diasportés, composés de cent lettres : « Lukkedoe-rendunandurraskewdlylooshooferoyportetooryzoysphalnabortansporthaokansakroidverjkapakkapuk ».

Ce mot, « fermez la porte » en six langues, résume la peur délirante, paralysante qui accompagne le nouvel ordre international et son euphorie, fermetures et ouvertures tout à la fois. Le mot que Joyce forge est un mot de Babel, indicible, intraduisible.

Boutique Product of Chohreh Feyzjdjou – c'est ainsi que Chohreh Feyzjdjou, artiste exilée d'origine juive iranienne dénomme son œuvre. Conçue comme le « bazar de Babel », cette installation cite et annule au moins quatre actes et lieux de traduction. Tout d'abord, elle met en scène le stéréotype de l'espace juif : l'entreprise où l'on échange, spéculé, négocie. Si elle marque l'espace sacré, immobile et traditionnel, du parchemin talmudique, elle n'en est pas moins l'espace tumultueux et profane où l'on achète, vend, consomme et commerce.

4. Voir « The Congo is Flooding the Acropolis », dans *Interrogating Identity: art, expo...*, Grey Art Gallery, New York University, 1991-1992, p. 13-42. Voir aussi A. R. Chakrabarty, *Provincialising Europe: Postcolonial Histories of Colonial India*, Calcutta, 1993.

5. A. Kroker, M. Kroker et D. Cook (eds.), *Panic Encyclopedia: The Definitive Guide to the Postmodern Scene*, Londres, St Martin's Press, 1989, p. 119.

Une poussière couleur de cendre d'Auschwitz recouvre les surfaces abîmées, dégradées par les intempéries - espace de la diaspora, de la déportation, du trépas. Enfin, elle met en scène l'espace avant-gardiste des situationnistes. Exaspérés par la marchandisation de l'art, ils avaient exigé que l'art fût produit au mètre, en une parodie de son destin de marchandise, un peu comme sur les étalages de rouleaux de tissu empilés. En parcourant cet espace, on pourrait demander un mètre ou deux de peinture, s'il vous plaît. Mais les traductions ne se correspondent pas, chacune supplante l'autre et lui demeure opaque. En suite un excès en silence. Entre ces constructions, les restes de l'intraduisible nous restent sur les bras.

La traduction, comme Derrida l'affirme donc, n'a guère à voir avec l'achat, la vente, le troc, bien qu'il soit si courant de recourir à cette figure conventionnelle pour la décrire. Il ne s'agit pas de faire traverser la frontière linguistique à des morceaux de sens bien juteux, comme on le fait avec des plats emballés au comptoir d'un fast-food. Le sens n'est pas un objet transportable prêt à l'emploi que l'on peut « faire passer » d'un côté à l'autre de la démarcation. Le traducteur ou la traductrice a pour obligation d'élaborer le sens dans la langue source, puis de lui donner figure et forme une deuxième fois avec les matériaux de la langue dans laquelle il ou elle le rend.

La fidélité du traducteur ou de la traductrice est donc partagée. Il ou elle doit être fidèle à la syntaxe, à l'atmosphère et à la structure de la langue source, tout en devant être fidèle à celles de la langue de la traduction. Nous sommes en présence d'une collision des fidélités et d'une absence d'ajustement des constructions. Nous sommes confrontés à une écriture double, que l'on pourrait qualifier de « perfide fidélité », ou à ce que Joyce appelle une fidélité du *double-crossing* - une fidélité du tressage, du travestissement, de la déloyauté, de la trahison. Nous sommes aspirés par « l'effet Babel » de Derrida.

Les commentaires de Marcel Duchamp sur la traduction en anglais, effectuée par Richard Hamilton (1960), de ses notes manuscrites pour la *Boîte verte* (1912-1934) anticipent cette vision de la traduction. L'artiste fait l'éloge de la version anglaise en en soulignant la « véracité monstrueuse », en mettant le doigt sur ses fidélités faussées, sur son infidélité plus vraie que vraie à l'égard de l'original. En parlant de cette entreprise comme d'une « transsubstantiation cristalline » au lieu d'une traduction, il devait confronter les qualités de transparence pure à celles du mystère opaque, théologique de la transformation. Ce qu'il souligne, c'est la transmutation, la traduction vue comme un mécanisme de changement de vitesse sémiotique, le brusque passage d'un système de signes et d'images à un autre⁶. Nous pourrions scruter le lieu des traductions en lui attribuant comme symbole la lampe de Duchamp pour *Étant donnés*, projet auquel il travailla secrètement de 1946 à 1966. Mais quelle lampe est plus magique que celle d'Aladin qui suggère que, davantage qu'un transfert, les processus de traduction sont une transmutation et une transformation. Le nom Aladin - prononcé à l'ancienne mode coloniale anglaise en accentuant la première syllabe - vient lui-même d'Allah Din, religion d'Allah. Il devient Aladin, fruit de la rencontre et du mélange des accents du nord de l'Angleterre et d'Hollywood, qui accentuent la deuxième syllabe.

6. Lettre de Marcel Duchamp à Richard Hamilton (26 novembre 1960), correspondance Duchamp/Hamilton inédite (1957-1968).

Un dessin humoristique contemporain fait monter les enchères de la transmutation en représentant le génie spectral et transparent vêtu d'un kilt écossais et de son escarcelle. Aladin est aussi traduit avec des accents bengalis sous le nom d'une entreprise londonienne de confiserie : Alauddin and Co., UK Sweet Meat, Brick Lane and Tooting Bec. Nous pénétrons dans le lieu des traductions de la Grande-Bretagne d'aujourd'hui, dans le dur présent des « migrations noires », après avoir quitté ce qui aurait pu passer pour un débat linguistique lointain et abstrus entre penseurs de la traduction et de sa nature.

Les touristes occidentaux sont arrivés et repartis, envolés comme des oiseaux aussi vite qu'ils étaient apparus. Ne restent sur les rives sri lankaises que leurs déchets – ampoules de flash, sachets de shampoing vides, bouteilles et pots abandonnés, stylos à bille, emballages de confiseries, piles mortes, cassettes, appareils photo jetables, plastiques en tout genre, canettes de Coca-Cola flottant dans les vagues... Ramassés par des Sri Lankais, ils sont habilement transformés en objets du quotidien : passoires, râpes, récipients, cuillères et tasses, louches – véritable trésor, caverne d'Ali Baba d'ustensiles nés sous le marteau à partir des détritiques du touriste. Le hasard a mis sous nos yeux une lampe d'Aladin faite à partir des déchets locaux – boîte de conserve, ampoule électrique, mèche tressée, papier journal.

Enchantés, les troupes de touristes sont revenus, ébahis par ces objets et ces ustensiles magiques. Ils les achètent, pleins d'admiration et d'affection. Supervisée par l'Institut für Auslandsbeziehungen de Stuttgart, la collection d'« objets des terres étrangères » du docteur Grotheus a bénéficié d'une exposition itinérante dans toute l'Allemagne. Elle a été réquisitionnée par la Biennale de Sydney 1993, pour une présentation moins formelle, moins muséale. Ainsi ces objets ont-ils été traduits une troisième fois en étant présentés sous une forme intermédiaire, entre l'objet ethnographique, le readymade avant-gardiste et l'ustensile quotidien. Objet dont l'origine indéterminée se situe quelque part entre Sri Lanka, Stuttgart et Sydney, l'hybride se tient devant nous : au-delà, des traces de vestiges intraduisibles ?

La perception de la traduction comme un processus de « transfert », de simple « transparence », encourage une attitude séduisante, mais superficielle, prônant la « traduction multiculturelle » comme la visibilité immédiate de tous les éléments de la communauté multiculturelle les uns par rapport aux autres, même face à une réalité hostile qui, à tout moment, contrecarre et met à mal un tel idéal. Oserons-nous malgré tout tenir à cet idéal pour la valeur de son exigence critique, horizon utopique étalon permettant d'évaluer le multiculturalisme, de le contraindre à la vigilance et de le dénoncer pour n'avoir pas su être à la hauteur de ses propres revendications ?

Cependant, s'intéresser à l'intraduisibilité ne consiste pas seulement à reconnaître d'emblée les impossibilités et les limites de la traduction. C'est mettre en évidence la dimension de ce qui est perdu dans la traduction, de ce qui se trouve laissé-pour-compte. Puisque ce qui est gagné dans la bataille de la traduction – des éléments d'hybridité et de différence – est si impressionnant, il est facile d'en arriver à penser que ce gain est un triomphe sans partage sur l'intraduisible. Le concept commence alors à fonctionner comme l'image en miroir

de la « pureté », avec rien de moins que le caractère triomphal de cette dernière. Ce faisant, il adopte un ton par trop positif et optimiste, érigé au rang de nouvel espéranto visuel – mot si éloquemment bien tourné qui, comme nous le rappelle Steiner, évoque vaguement « espoir » en espagnol.

Y a-t-il quelque antidote à ce mouvement vers un terme réducteur, unidimensionnel ? Un recodage impliquerait de définir l'hybridité comme un lieu que l'intraduisible traverse en y laissant ses traces, tout en lui servant de support et de renfort. Le résultat final consiste à mettre en scène la nature incomplète, figée de cette catégorie. Nous commençons à voir l'hybridité non pas tant comme un terme autonome et figé, mais comme un terme interdépendant, changeant encore et toujours dans ses interactions avec l'aura de l'intraduisible, avec les vestiges et les miettes de l'exercice de la traduction. À chaque instant, il faut rendre compte de ces traces et les reconnaître car, comme dit Adorno, telles les taches de sang dans un conte de fées, on ne saurait les effacer.

Mais y a-t-il une expression pour l'intraduisible ? Comment donner voix au débris inexprimable de la traduction ? Pourrait-on l'apercevoir dans un mot inversé, insensé, dans le miroitement d'une image, la fugacité d'un geste, les familiarités de la voix, l'écoute de ses silences – attention qui ouvre sur une érotique et une éthique de l'autre au-delà de son intraduisibilité ? Maintenant qu'elle s'est débarrassée de ses robustes chaussures de randonnée, ma langue court le risque de se glisser trop confortablement dans des pantoufles.

Imago Mundi, installation de Lothar Baumgarten pour l'exposition « Wall to Wall » (Serpentine Gallery, Londres, 1994), met en scène l'espace international et procède littéralement à sa réindexation en se penchant sur les codes, les lunettes et les manuels de la représentation proprement dite. Où que nous nous trouvions, quelle que soit notre situation, nous sommes incapables de saisir les éléments dispersés des continents à la dérive. Nous avons beau nous contorsionner en tous sens comme des acrobates pour mieux voir les choses, nous n'arrivons qu'à prendre conscience des limites et des points aveugles de ce que nous voyons et de notre manière de voir.

Afrique, Asie, Australie, Europe – aucune position ne permet de voir sans être vu. Domine cette impression de regarder tout en étant regardé, ce sentiment que quelqu'un regarde par-dessus notre épaule tandis que nous observons l'autre, l'ailleurs (en français dans le texte), partout et au-delà. C'est la transparence même qui bouche la vue, obture, occlut. Nous sommes incapables d'avoir une vue globale de cette cartographie du monde ; à chaque instant, quelque chose échappe à notre emprise. Nous luttons avec les restes de l'intraduisible. Comment exprimer cette situation autrement que par l'écran uniformément bleu du film de Derek Jarman, *Blue* (1993) – *silencieux, lancinant*.