06 2013

Subvertir l'Europe

Loredana Polezzi

Traduit par Pierre-Mong Lim

Dans leur proposition pour la conférence « Une communalité qui ne parle pas : l'Europe en traduction » qui s'est tenue à Vienne en Juin 2012, les organisateurs nous ont demandé de penser à la crise de l'Europe, à ce à quoi pourrait ressembler un nouveau caractère commun, et à la manière dont les langues et pratiques de traduction (et à la politique qui s'y rattache également) pourraient soutenir une incarnation différente d'une présence commune. Ma façon d'approcher ces questions est d'observer comment les pratiques polylingues[1] telles que la traduction et la traduction de soi, peuvent toutes deux subvertir les modèles actuels de l'Europe et de ses hiérarchies et soutenir la pensée de subjectivités et relationalités différentes, ainsi qu'un nouvel examen du lieu et de *l'espace* – qui, selon la définition de Michel de Certeau est un « *lieu pratiqué* » animé « par l'ensemble des mouvements qui s'y déploient » (de Certeau 1990 : 193 ; italiques dans l'original). Suivant le conseil de de Certeau, les modèles théoriques doivent ainsi être capables de se mettre en lien avec les pratiques quotidiennes, dans les termes d'une reconnaissance de leur existence et de leur résilience, et d'une capacité à produire des pratiques résistantes, disruptives où celles-ci sont requises. En d'autres termes, les questions que je souhaiterais poser (en gardant à l'esprit l'Europe tout en étant consciente de l'insuffisance d'un tel label, parce qu'il

contient en même temps, trop et trop peu) sont semblables à celles que pose Meaghan Morris dans sa « Préface » à *Translation and Subjectivity* de Naoki Sakai : « comment est-il possible », demande-t-elle, « de créer un espace transnational de débats qui traverse les frontières linguistiques, mais aussi raciales, ethniques, de genre, sexuelles et religieuses ? » Et, ajoute-t-elle, comment pouvons nous trouver un modèle de travail qui soit « capable de se connecter aux choses que les gens font, ou peuvent faire, dans le cours ordinaire de leur vie » (1997 : xi–xii)? Ces questions sont celles auxquelles je souhaiterais moi aussi m'atteler, à travers une réflexion sur la mobilité et la traduction.

1. Cartes

Si les images sont plus éloquentes que les mots, alors les cartes sont un point de départ propices à l'observation de figurations alternatives de ce que le terme « Europe » représente : comment elle est constituée, ce qu'elle inclut et exclut, quel espace elle crée, et sur quelles limites elle insiste. Deux cartes de la Méditerranée serviront d'illustration frappante à ces processus. La première est un *portolano* (portulan) une carte de navigation établie à Venise au XVII^{e} siècle.[2] Quant à la seconde, il ne s'agit pas d'une seule carte, c'est en fait une série de cartes monumentales, commémorant les étapes successives de l'expansion de l'Empire romain ; elles étaient installées le long de la Via dei Fori Imperiali à Rome, durant les années du régime fasciste, elles étaient destinées à servir aussi bien de *memento* à la gloire passée, que de stimulant au (supposé) rétablissement de l'hégémonie italienne à travers la Mare Nostrum.[3]

Les deux images représentent le même espace, cependant, elles content deux histoires remarquablement différentes et incarnent deux narrations substantiellement différentes. L'une est fondée sur

le langage du pouvoir, de la conquête, du contrôle et sur la surveillance des frontières (en même temps que leur repoussement expansionniste). Elle emploie des blocs de couleurs contrastées afin de mettre au premier plan les masses de terre, leur juxtaposition, et la lutte pour leur possession. L'autre est dominée par l'espace fluide de la mer, plutôt que par la terre qui l'entoure, et elle est inscrite dans une multitude de connexions, d'intrications de liens, développant des relations qui brouillent toutes frontières (bien que celles-ci puissent encore subsister, et existent en fait bel et bien).

Ces cartes et leur conceptualisation respective de l'espace fournissent également des modèles alternatifs au travers desquels nous pouvons lire deux histoires de mobilité, qui se connectent l'une à l'autre : l'histoire de la migration (comprise, de façon générique, comme la mobilité géographique de personnes) et celle de la traduction (la mobilité des textes, sous toutes leurs formes, et des cultures hétérogènes[4] qu'elles véhiculent et construisent, produisent et reproduisent). Dans cette perspective aussi, les deux cartes correspondent à des narrations opposées. L'une est le récit de nations porteuses de caractéristiques distinctives et essentielles, qu'il s'agit de défendre, voire d'imposer (comme dans le modèle colonial fondé sur la propagation de la « civilisation » européenne, ou plus récemment dans la construction néo-capitaliste et néo-impérialiste de la globalisation et ses « exportations »), mais aussi d'enrichir par des apports sélectifs d'autres cultures également distinctes, qui sont « amenées » à l'intérieur des frontières de la nation, à travers des processus soigneusement surveillés, de migration (d'individus) et de traduction (d'objets). Dans ce modèle, tout autre emploi de la traduction, ou de la migration, devient un abus – ou tout du moins ce que Clem Robyns a nommé une « violation potentielle du code » (Robyns 1994 : 407). L'autre récit ressemble plus au *portolano* : il tient la mobilité et la

multiplicité pour les éléments constitutifs de l'histoire et de l'expérience, il reconnaît l'espace (frontières y compris) perméable, constitué par et à travers ses relations, il peut servir à illustrer le mouvement du savoir et des peuples, des individus et de leurs histoires, envisagé tel une partie d'un processus qui permet le renouveau dynamique des cultures et des sociétés, les préservant de la nécrose, de l'implosion et de la mort. Les deux cartes, cependant, impliquent la mobilité, et les deux inscrivent des relations de pouvoir. Malgré ma préférence évidente pour le *portolano* (qui peut également servir de rappel à connexion constitutive entre esthétique et politique), je suis parfaitement consciente que les Vénitiens comme les anciens Romains, avaient leurs manières de contrôler les flux de peuples, de biens et de richesses qui traversaient et retraversaient la Méditerranée. En outre, historiquement, les deux cartes et les deux modèles, ont une part de vérité. En fait, leurs narrations ne s'excluent pas mutuellement, elles peuvent très bien coexister à un certain moment, bien qu'une image puisse devenir dominante à un niveau local, national ou international.

Ces cartes et les modèles distincts de mobilité qu'elles incarnent, peuvent être également utiles lorsque nous interrogeons les manières dont les images contemporaines de l'Europe ont été construites : les images de ses centres, de ses périphéries, de ses marges, mais aussi celles de sa propre centralité et marginalité, ses hiérarchies internes et externes. Tout d'abord, les deux images que j'ai choisies ne sont pas, bien entendu, des cartes de *l'Europe*, en aucune de ses configurations historiques. Ce sont des cartes de la Méditerranée et, en tant que telles, elles représentent en même temps, plus et moins que l'Europe. La Méditerranée est à la fois le cœur de la construction moderne de l'Europe – laquelle est, après tout, articulée sur un récit de la centralité qui retourne à

l'Antiquité classique, l'Humanisme, la Renaissance, et repose sur les mythes tels que celui de *translatio studii* et *imperii* – et sa marge la plus compliquée –parce que le Sud n'est pas normatif dans l'Europe contemporaine, comme la crise actuelle ou l'emploi de qualificatifs tels que « PIGS »[5] l'ont largement démontré ; mais aussi parce qu'aujourd'hui, la Méditerranée représente un « passage du milieu » dramatique qui mène à une « Europe forteresse » en train de s'écrouler, de plus en plus défensive. C'est dans ce contexte doublement inscrit, que la vision nationaliste *et* impériale que Mussolini avait de la Méditerranée comme un pont à traverser pour se lancer à la poursuite d'une conquête et d'une expansion renouvelées, est aujourd'hui devenue l'image dramatique d'un fossé fatal entre l'humain et le dés-humanisé, un symbole de l'indifférence au mal que Hannah Arendt a peint comme un trait honteux mais caractéristique de la société contemporaine (Arendt 1973 ; 1994), et que le caricaturiste politique italien, Vauro, a récemment saisi dans un dessin lugubre mais éloquent, qui rebaptise la Méditerranée, « Mar Morto » (la Mer morte).[6]

Avoir recours à la Méditerranée et ses cartes alternatives pour parler de l'Europe, c'est aussi un moyen de nous rappeler que, tandis que l'Europe possède certainement ses propres marges et marginalités, c'est précisément par ces marges qu'elle est définie et se définit. En fait, nous pourrions faire un pas de plus : c'est aussi à ces marges – et en particulier celle de la Méditerranée, avec toutes ses ambiguïtés inhérentes concernant le lieu où le « Sud » commence effectivement – que nous ne pouvons pas échapper au fait établie de la marginalité propre à l'Europe, marginalité qui va en s'accentuant. Il ne s'agit pas de l'utopie (ou dystopie, cela dépend du point de vue) du « meilleur des mondes ». Comme Barbara Spinelli (2012) l'a remarqué dans un article publié dans un journal italien *La Reppublica*, « la mutazione è già avventura » : nous vivons déjà dans

un monde multipolaire, même si l'Europe et surtout ses systèmes politiques, continuent à fermer les yeux, et faire la sourde oreille, à cette mutation, même s'ils sont incapables de reconnaître ce changement et d'y réagir. Au lieu de poursuivre une centralité perdue, ou de chercher désespérément une nouvelle hégémonie, accepter les marges propres à l'Europe en même temps que sa marginalité, pourrait nous encourager à suivre le conseil de Walter Mignolo et de reconnaître que le modèle colonial et néocolonial de la politique centre/périphérie (où tout provient du centre et où les autres peuvent, tout au plus, espérer y répondre) n'est plus le seul valable désormais. De la même manière, le modèle de la production culturelle de la littérature du monde, où tout émane ou reçoit sa valeur du centre, n'est pas le seul actuellement en fonctionnement. Nous pourrions bien ne pas l'avoir remarqué, mais les « périphéries » se parlent aussi entre elles : et ces échanges pourraient bien être hautement productifs.[7]

Que se passe-t-il, donc, si nous nous éloignons de la rigidité du modèle centre/périphérie et de ses soubassements essentialistes, ancrés dans la notion de cultures nationales séparées, indépendantes (c'est-à-dire, se contenant elles-mêmes), pouvant être situées sans hésitation sur une carte, à l'intérieur de frontières nettes et des hiérarchies de pouvoir encore plus nettes (tout du moins jusqu'à ce que soit établi un nouvel, mais semblable équilibre hiérarchique, comme dans les cartes successives de Mussolini, sur l'expansion de l'empire Romain) ?

Et si nous abandonnions, dans le cas spécifique de l'Europe, le mythe encore prédominant du continent comme un ensemble de communautés individuelles homogènes caractérisées par des identités, langues et cultures nationales reconnaissables (et pouvant être contenues) qui se chevauchent ? Et si nous adoptions comme modèle, la mobilité, la multiplicité et l'hétérogénéité, en partant

précisément, d'une langue non-homogène et non-unitaire (qui n'est, après tout, qu'un autre fait évident, mais encore non reconnu) ? Et si nous admettions, comme Maria Tymoczko l'a fait récemment, que le monolinguisme et l'homogénéité linguistique n'étaient pas la norme, et qu'en réalité, la majorité des peuples dans le monde (et très probablement la totalité des communautés) sont prises dans des pratiques « plurilingues » (Tymoczko 2006 : 16) ? Et si nous reconnaissions la perméabilité des langues et des cultures, et l'omniprésence de la traduction, et linguistique et culturelle, toutes deux sous la forme d'une hetero- et auto-traduction, pour employer les définitions de Michael Cronin (2000 ; 2006) ?

2. Textes

Les textes sont des formes de la pratique linguistique, et les formes textuelles sont intrinsèquement liées aux histoires que nous racontons, à notre propos et à celui du monde. Observer les récits au travers d'un paradigme de la traduction peut offrir beaucoup – de la même manière qu'observer la traduction par l'objectif de la théorie de la narration peut être révélateur, comme cela a été démontré par le récent travail de Mona Baker (2006). Penser en termes de traduction signifie tout d'abord se focaliser sur un processus plutôt que sur un simple produit ou état, sur le devenir plutôt que sur l'être. La traduction peut bien sûr être conceptualisée des deux façons, en tant que produit *et* processus. Les deux points de vue sont cruciaux pour toute réflexion sur la traduction en tant que pratique sociale. La nature dynamique de la traduction est un antidote de choix contre tout type d'essentialisme. Pourtant, la réflexion sur le produit a son importance : s'il est vrai que la traduction a lieu, avant tout, dans la sphère des textes, ces textes ne sont pas neutres, ils sont directement connectés aux pratiques sociales, aux relations que

nous établissons entre individus et entre groupes, au partage des droits, des valeurs et responsabilités. Le fait de traiter les cultures à la manière de textes, comme l'a remarqué Talal Asad (1986) dans un célèbre article sur la traduction et l'ethnographie, peut facilement conduire à la présupposition que toute « culture » doit être parfaitement « traductible » dans les termes d'une autre – point à partir duquel l'anthropologue/traducteur se donne immédiatement le droit de la médiatiser, dans sa totalité, légitimant l'interprétation qui en résulte. Et, peut-on ajouter, un tel geste soutient également le point de vue selon lequel les deux totalités, l'original et la traduction, sont simplement : données, indépendantes, comme un ensemble de données possiblement interchangeables où l'un peut être transporté dans les termes de l'autre, et de là, substitué ; tout cela sans s'arrêter pour s'interroger sur le processus de transformation par lequel les deux « textes » (et « cultures ») sont passés, ou dans quelle mesure une telle transformation était toujours déjà fondée, et renforcée, par le caractère commun des deux. Ce scénario est déjà inquiétant si l'on pense aux implications de tels processus dans notre manière de traiter les textes. Mais dès que nous abandonnons la métaphore textuelle (car dans ce contexte, il s'agit en effet souvent d'une métaphore) et réfléchissons sur le fait que ce dont nous parlons, sont des cultures en tant qu'elles sont incarnées dans des pratiques vivantes, dans des peuples et communautés qu'elles forment, dans des individus avec une subjectivité propre, et dans la manière dont toutes ces dimensions se chevauchent et se croisent (plutôt qu'elles ne restent sagement indépendantes), alors les implications éthiques de l'idée fausse de la culture-comme-texte (-traductible) deviennent complètement évidentes.

C'est aussi une manière de dire qu'il y a autant de risques que de bénéfices à adopter un modèle traductionnel, en théorie comme en

pratique, de même qu'il y a des modèles traductionnels productifs et d'autres moins productifs. Le fait de considérer le processus de traduction comme un système binaire qui transpose un texte A en un texte B, une culture A en une culture B, puis ayant atteint son but, fini sa tâche, s'arrête là, est également dangereux. Un modèle non-binaire, d'un autre côté, qui prend en compte l'omniprésence de la traduction et inclut les pratiques telles que la traduction de soi, l'hétérolinguisme[8] et le polylinguisme, soulignera la nature ouverte et sans fin de ce processus, sa tendance à proliférer dans de multiples directions et à déclencher des processus de traduction, d'interprétation, de transposition, plus poussés, plutôt que de se diriger vers une fin stable.

La traduction – et j'y inclus ici les traductions linguistiques et culturelles, cette dernière étant pour moi une tautologie, puisqu'il ne peut y avoir de traduction qui ne soit déjà culturelle – peut ainsi être décrite comme un processus de négociation, modification, transformation, et non comme une pure substitution (Jamarani 2012 : xi). Cela signifie à son tour que la traduction n'efface pas ce qui était là auparavant, de la même façon que ceux (individus, groupes) qui font l'expérience de la traduction de soi ne deviennent pas autres à eux-mêmes, ils ne remplacent pas ce qu'ils étaient avant par ce qu'ils sont maintenant, sauf le respect dû aux descriptions dramatiques du traumatisme-en-traduction tel que celui, bien connu, que nous offre Todorov (1992) quant à sa propre schizophrénie linguistique et culturelle. (En fait, même la schizophrénie pourrait être perçue, bien que paradoxalement, comme un témoignage de marqueurs tenaces de l'identification, face à la traduction de soi).[9]

Les deux aspects dont je viens de parler – sur l'impossibilité de réduire la traduction à une textualité indépendante et la nature non-linéaire, dynamique et proliférante des processus de traduction

– sont aussi des indications claires quant à la nature relationnelle de la traduction, quant à sa dimension sociale constitutive et incontournable. Une fois encore, le paradoxe peut nous aider : si nous adoptons la vision de George Steiner (1992) selon laquelle tout individu possède son propre idiolecte et donc, que tout acte de communication est un acte de traduction, alors c'est seulement en l'absence de toute socialisation que nous pouvons procéder sans traduction.

Cependant, cela ne signifie pas que la traduction soit toujours une force du bien, ni que les traducteurs soient les héros de la communication interculturelle. Il n'y a aucun *buonismo*, aucun impératif irréductible attaché au rôle du « bien-pensant » : mais il y a l'agencement. Les traducteurs (traducteurs de soi y compris) peuvent tout aussi bien être complices des discours et récits dominants, ou éthiquement conscients et engagés dans la traduction comme une pratique politique potentiellement résistante et consciencieuse. A tel point que les métaphores de la traduction (et des images des traducteurs) peuvent aisément glisser du positif au négatif, et inversement. Le sémiologue italien Paolo Fabbri (2000 : 81–98) a fait du proverbe éculé *traduttore traditore* (traduire c'est trahir) un insigne d'honneur, en posant que les traducteurs étaient prêts à agir tels des agents doubles, voire des apostats, précisément parce qu'ils ont compris que l'indépendance et l'incommensurabilité des systèmes culturels sont uniquement des mythes nécessaires au soutien d'un ordre interne qui sans cela est instable. Mona Baker (2005) d'un autre côté, a fait remarquer que les images du pont, si souvent associées à la communication interculturelle, peuvent soutenir aussi bien les narrations de l'invasion et de la conquête, que celle de la compréhension mutuelle et de l'amitié. En fait, la traduction peut être vue, et a été vue, comme l'acte paradoxal d'établir un équilibre entre les deux

images « faire le pont entre », et entre le renforcement de l'identité et l'embrassement de la différence. Clifford Geertz a décrit la traduction comme une énigme dans laquelle « le profondément différent peut être profondément connu, sans pour autant devenir moins différent ; l'immensément distant [peut être] immensément proche, sans pour autant être moins éloigné » (Geertz 1983 : 48, cité dans Pratt, 2010 : 96). Tandis que Paolo Fabbri, dans le même ouvrage cité ci-dessus, compare les traducteurs à des bourdons qui, techniquement, ne devraient pas pouvoir voler et qui pourtant y parviennent, tout le temps (Fabbri 2000 : 86). L'acte d'établir un équilibre est difficile. Il requiert du talent, et la méfiance des règles. En outre, il n'est pas assuré de bien finir, pour tous, tout le temps.

3. Corps

Parmi ces acrobates de la traduction, il n'y a pas que des professionnels mais aussi des traducteurs de soi pour qui le polylinguisme et l'hétérolinguisme sont des pratiques quotidiennes, par nécessité ou choix (souvent, en fait, les deux). Ces pratiques, par essence, bouleversent les narrations de l'homogénéité, de l'incommensurabilité et de l'entropie culturelle qui ont dominé les siècles derniers, en Europe tout du moins, ou plus largement, en « Occident ». Les agents impliqués dans cette forme de subversion ne sont pas simplement des locuteurs ou écrivains polylingues, mais aussi leurs publics, leurs lecteurs et leurs audiences. Le texte polylingue s'adresse en fait à un public composite qui inclut, de façon cruciale, les membres normatifs monolingues d'une audience nationale (ou plutôt : quiconque s'identifiant comme tel). Les écrivains polylingues et leurs lecteurs, peuvent ainsi être vus comme les exemples de communautés hétérogènes ou « non-agrégées » (Sakai 1997), impliquées (c'est-à-dire engagées et/ou forcées) dans un processus de transformation en train de se faire, capable de bouleverser les modèles, discours et dispositifs

dominants. En d'autres termes, le polylinguisme, la traduction et la traduction de soi, dans le sens où j'ai employé ces mots jusque là, constituent et sont constitutifs de pratiques de la mobilité qui peuvent bouleverser les formes établies du pouvoir.

Dans sa discussion sur la politique moderne, Michel Foucault identifie le bio-pouvoir comme le mode caractéristique de l'exercice du contrôle étatique dans le monde contemporain. Il distingue également la migration comme l'un des phénomènes sociaux spécifiques qui sont l'objet des technologies biopolitiques, et qui pourtant y échappent continuellement.[10] En poursuivant l'analyse que j'ai esquissée ci-dessus, je tiens que le phénomène du langage lié à la mobilité, tel que le polylinguisme et la traduction, notamment s'il est détaché, dé-couplé d'avec les agents et lieux institutionnels et, à la place, laissé à la prolifération, dans des pratiques plus larges de l'adresse hétérolingue, peut être tout aussi disruptif et fuyant. Comprise dans le sens plus vaste tel que je l'ai délimité, la traduction, en tant qu'activité linguistique et culturelle, implique un bouleversement des communautés apparemment homogènes et la mise en avant de la différence. Et en conférant une visibilité à la nature invasive des pratiques polylingues, la traduction, bien qu'elle ait été certainement un instrument décisif dans la construction des cultures nationales, des canons littéraires et des identités, peut aussi devenir une source de contagion (dans le sens positif que lui donne Pierce par exemple[11]) et de transformation.

En raison précisément de leur potentiel disruptif, cependant, les pratiques du langage vont attirer également l'attention des dispositifs d'Etat. Le mélange des mots, tout comme le mélange des corps, zone qui nécessite circonscription et contrôle, est un problème clé pour le bio-pouvoir. Qui traduit, où et pour qui ; qui autorise et qui demande la traduction ; comment la traduction est-

elle codifiée, classifiée et incorporée dans les archives officielles, la mémoire collective, et les pratiques locales ; quelle visibilité est conférée aux processus de traduction ou, inversement, à quelle transparence les traductions sont-elles jugées bonnes : toutes, questions cruciales à l'exercice du pouvoir biopolitique. Cela n'apparaît nulle part plus clairement qu'au moment où la migration (des corps) et la traduction (de textes) convergent. Lorsque la traduction rencontre la migration, son enchevêtrement profond avec la formation de nouvelles communalités et des caractères communs devient très visible et cela fait du carrefour entre migration et pratiques du langage (et donc aussi, des politiques et règlements du langage) un lieu clé pour la redéfinition des processus sociaux et de l'action politique dans la société contemporaine.

Un tel carrefour mène aussi à expliquer pourquoi les corps et langages sont à ce point enchevêtrés dans les écrits contemporains des migrants.[12] Les figures d'interprètes et de traducteurs abondent dans les textes aussi bien factuels que fictionnels, qui tournent autour de l'expérience de la migration. Et la mobilité linguistique va de pair avec le déplacement des corps, prenant parfois la forme d'effacement et de substitution, mais souvent, aussi, en soulignant la façon dont l'hétérolinguisme, le choix de se traduire soi et de s'adresser à une audience multiple, peut être la voie ouverte à de nouvelles caractéristiques communes, de nouvelles formes de compréhension partagées, qui illuminent toutes deux la nature hétérogène des cultures en même temps qu'elles s'appuient sur elle, plutôt qu'elles ne postulent l'homogénéité et exigent l'assimilation comme pré-condition nécessaire.

Je puis illustrer un tel enchevêtrement et ses liens avec la prolifération des formes du pouvoir biopolitique en introduisant un exemple pris dans le contexte italien contemporain. Tout au long

des deux dernières décennies, un nombre croissant d'écrits produits en italien a été caractérisé par les aspects combinés de la migration et du polylinguisme. Ce n'est pas chose nouvelle pour un pays comme l'Italie, où l'hétérogénéité linguistique et culturelle a été et continue d'être la norme plutôt que l'exception, malgré les efforts de dénégation des canons officiels. Pourtant il est remarquable que l'un des traits qui distingue les écrits récents de migrants soit précisément l'attention qu'ils portent aux formes du contrôle biopolitique. Parmi la nouvelle vague d'écrivains polylingues qui vivent et travaillent en Italie, le profil de beaucoup les rattache à l'Afrique et à ces traversées de la Méditerranée que j'ai évoquées dans la première section de l'article. D'autres viennent de plus loin. Tous exploitent des stratégies linguistiques et narratives afin de défier les notions d'homogénéité culturelle et les conceptions normatives de la culture nationale. Quelques uns (souvent des femmes, sans peut-être que cela soit surprenant) abordent particulièrement et s'affrontent ouvertement au lien entre langages, corps et dispositifs du pouvoir.

Dans « Io, polpastrello 5423 »[13], probablement sa nouvelle la plus connue, Christiana de Caldas Brito, une artiste d'origine brésilienne qui vit en Italie depuis les années 1990, permet à *polpastrello 5423*, le bout d'un doigt, de parler à la première personne en racontant ce qu'il se passe lorsque, avec des milliers d'autres *polpastrelli*, il se trouve au commissariat local pour laisser ses empreintes sur le registre officiel, en accord avec les obligations de la nouvelle loi sur l'immigration.[14] La technique fictionnelle de la personnification permet au doigt 5423, ainsi qu'à d'autres dans une file d'attente, lors d'un été caniculaire à Rome, de prendre la place de leurs propriétaires, qui sont ainsi dé-personnifiés, dans un mouvement de miroir qui les réduit à ce petit bout de chair du

bout du doigt qui, dans le régime actuel biopolitique, est devenu le dépositaire de l'identité individuelle (Agamben 2011).

Autour des doigts dans la file d'attente, le paysage et le langage de l'histoire restent opiniâtrement réalistes : il y a de nombreux *carabinieri* et des gardiens aux portes, des tampons encreurs et de la sueur… Séparés de leurs propriétaires, les doigts immigrants portent en même temps que le stigmate de l'identité déshumanisée, le fardeau parallèle du travail : alors qu'ils ne sont pas identifiés par le genre, la religion, la culture ou le lieu d'origine, ils portent tous la marque de leur travail.[15] Le tournant de l'histoire survient précisément au moment où les doigts immigrants prennent collectivement conscience de la place qu'ils occupent dans la chaîne de travail, et choisissent de passer à l'action. Lors d'une réunion secrète, ils dénoncent la nature discriminatoire de la nouvelle loi et décident d'employer leur seule force, leur nombre, comme forme de solidarité et de résistance : en envahissant les locaux de la police, ils forcent le processus dans une impasse, et obligent ceux qui sont en charge d'appliquer la loi, de reconnaître aussi bien sa stupidité que son inapplicabilité. Pas de « happy end » pour autant : les *polpastrelli*, désormais recollés à leur propriétaire, retournent simplement au travail, assurant la continuation normale de l'Italie et du marché du travail italien.

Au cœur de la nouvelle de Christiana de Caldas Brito, nous trouvons la dénonciation de la double contrainte du pouvoir biopolitique : même lorsqu'il n'est pas réduit à un doigt, le migrant ou la migrante est déshumanisé(e) et assimilé(e) d'un côté à sa biologie, de l'autre à son travail. Pourtant, l'histoire est dotée en plus d'une force disruptive, grâce aux multiples processus de traduction : elle est écrite dans la langue de la nation d'accueil et s'adresse à cette communauté en même temps qu'à la communauté formée de migrants, son lectorat initial, hétérogène mais cohérent ;

son efficacité repose sur des outils rhétoriques affûtés, transposés dans le contexte de la migration contemporaine et exprimés dans la langue du pouvoir de la bureaucratie biopolitique ; de plus, le doigt parlant est un traducteur de soi actif, un agent de change qui interprète la réalité qui l'entoure, il s'adapte facilement au registre ainsi qu'au jargon changeant du système.

4. Conclusion : sens commun et bon sens

Dans les trois sections précédentes, la discussion sur la mobilité, la traduction et les nouvelles natures de la communauté, a été portée dans des directions différentes, mais j'espère avoir au moins commencé à esquisser comment seule une carte établie sur la complexité, la multiplicité et les marges se chevauchant, plutôt que sur des centralités en concurrence, peut former la base d'un sens renouvelé de ce qui est « commun ».

Il peut être utile de relire ici Gramsci. Pour Gramsci, le renouvellement du sens commun, le renversement du conformisme étroit et des croyances traditionnelles qui lui sont associées, peuvent seulement survenir avec la pratique critique associée à une philosophie de la praxis. Ce renouvellement peut alors mener à ce qu'il appelle « *buon senso* », ou bon sens. Ce sens commun renouvelé implique la multiplicité (plutôt qu'il ne l'efface), étant donné que chaque formation sociale possède son propre sens commun et bon sens, et parce que, également, le sens commun n'est pas signifié par la rigidité, n'est pas statique, mais est lui-même en constante transformation en tant que résultat de processus historique de changement. Ainsi, toute référence au sens commun, doit aussi être une « *constatazione di caratterre storico* », une constatation d'un fait historique, plutôt qu'un appel idéaliste à un comportement normatif.[16]

Tout nouveau type de communauté, tout soi commun doit être construit sur une notion similaire de sens commun instable, multiple et critique. Dans ce scénario, la traduction n'est pas seulement omniprésente (ceci est un état de fait), mais elle devient aussi tout à fait visible entre les pratiques sociales qui ont traditionnellement tendu à l'occulter. Ces processus répandus de traduction doivent être compris, non comme un outil neutre ou un geste de conciliation visant à faciliter la communication et la compréhension mutuelle parmi les entités séparées et particulières, mais plutôt comme une pratique consciencieuse, politique et éthique, ainsi qu'un lieu décisif où sont en jeu les problèmes du contrôle biopolitique. Si elle peut fonctionner comme modèle, la traduction peut et doit être un modèle disruptif – où « disruptif », comme « critique » se charge d'un sens positif, tout du moins dans son potentiel de changement et de transformation.

La nature plurielle de la traduction et l'attention à l'hétérogénéité que sa visibilité implique, peut ainsi nous aider à reconstruire le sens de ce qui est commun, mais cela ne peut-être que sur la base de la multiplicité et de la multi-stabilité, c'est-à-dire sur la possibilité de voir les aspects multiples de toute image et phénomène en même temps, plutôt que sur un modèle linéaire de traduction qui, toujours, efface et substitue au nom de la vision synthétique.[17] Si un tel soi commun peut être découvert, il sera construit sur une notion renouvelée et aussi instable, du sens commun qui implique, non pas seulement les coutumes acceptées et homogénéité supposée, mais plutôt un *comune sentire*, un « ressentir » commun, une communauté d'émotion, d'affect, qui demeure radicalement ouvert à la diversité. Cette nature commune prêtera attention aux corps et aux pratiques, à leur mélange et à leur contagion mutuelle, à leur mobilité constante et à la perméabilité de leurs frontières, plutôt qu'aux notions abstraites

d'homogénéité interne et d'incommensurabilité externe (des cultures nationales, des systèmes de langage, des lectorats idéaux). Toute tentative de dresser une carte de ce que sera cet espace et des pratiques qu'il abrite, ressemblera certainement au *portolano* vénitien, avec son insistance emphatique sur la relationalité, la complexité et la mobilité. Comme je l'ai déjà écrit, cependant, même de telles cartes n'effacent pas la persistance des relations de pouvoir. A l'instar de la nouvelle de Christiana de Caldas Brito, il n'est pas de fin heureuse capable d'effacer l'inégalité.

Bibliographie

Agamben, Giorgio (2009) : *Nudités*, trad. de Martin Rueff. Paris : Rivages.

Arendt, Hannah (2005) : *Les origines du totalitarisme*. Paris : Seuil.

Arendt, Hannah (1994) : *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism.* Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books.

Asad, Talal (1986): « The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. » Dans *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. James Clifford/George E. Marcus, p. 141–64. Berkeley, Los Angeles/London: University of California Press.

Baker,
Mona (2005) : « Narratives in and of Translation. » Dans *SKASE Journal of Translation and Interprétation*, vol. 1, no. 1: pp. 4–13 .

Baker, Mona (2006) : *Translation and Conflict: A narrative Account*. London/New York: Routledge.

Bakhtin, Mikhail Mikhailovich (1981) : *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist, trad. de Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin/London: University of Texas Press.

Casanova, Pascale (2004) : *The World Republic of Letters*, trad. de M.B. De Bevoise. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.

Cronin, Michael (2000) : *Across the Lines. Travel, Language, Translation*. Cork: Cork University Press.

Cronin, Michael (2006) : *Translation and Identity*. London/New York: Routledge.

de Certeau, Michel (1980) : *L'invention du quotidien Tome 1: Arts de faire*, Paris: Gallimard.

Fabbri, Paolo. 2000. *Elogio di Babele*. Rome: Meltemi.

Foucault, Michel (1976) : *Histoire de la sexualité, Tome 1: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard.

Geertz, Clifford (1983) : « Found in Translation. On the Social History of the Moral Imagination. » Dans *Local Knowledge: Further Essays in Interpreting Anthropology*. Ed. de Clifford Geertz, pp. 36–54. New York: Basic Books.

Gragnolati, Manuele (2012) : « Analogy and Difference: Multistable Figures in Pier Paolo Pasolini's *Appunti per un'Orestiade Africana*. » Dans *The Scandal of Self-Contradiction: Pasolini's Multistable Subjectivities, Geographies, Traditions*. Ed. Luca Di Blasi, Manuele Gragnolati, Christoph Holzhey. Berlin/Vienna: Turia + Kant.

Gramsci, Antonio (2001) : *Quaderni dal carcere*. Ed. Valentino Gerratana, 4 tomes. Turin: Einaudi.

Grutman, Rainier (2006) : « Refraction and Recognition: Literary Multilingualism in Translation. » Dans *Target*, vol. 18, no. 1: pp. 17–47.

Jamarani, Maryam (2012) : *Identity, Language and Culture in Diaspora: A Study of Iranian Female Migrants to Australia*. Clayton: Monash University Press.

Mignolo, Walter (1996) : « Linguistic Maps, Literary Geographies, and Cultural Landscapes: Languages, Languaging and (Trans)nationalism. » Dans *Modern Languages Quarterly*, vol. 57, no. 2: pp. 181–196.

Mignolo,
Walter (2002) : « Rethinking the Colonial Model. » Dans *Rethinking Literary History: A Dialogue on Theory*. Ed. Linda Hutcheon/Mario J. Valdés, pp. 155–93. Oxford: Oxford University Press.

Morris, Meaghan (1997) : « Foreword. » Dans Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity: On « Japan » and Cultural Nationalism*, pp. ix-xxii. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Pratt, Mary Louise (2010) : « Response. » Dans *Translation Studies*, vol. 3, no 1: pp. 94–97.

Robyns, Clem (1994) : « Translation and Discursive Identity. » Dans *Poetics Today*, vol. 15, no 3: 405–428.

Sakai, Naoki (1997) : *Translation and Subjectivity: On « Japan » and Cultural Nationalism*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Spinelli, Barbara (2012) : « Chi ha paura delle elezioni. » Dans *La Repubblica*, 9 May 2012.

Steiner, George (1992) : *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Todorov, Tzvetan (1992) : « Bilingualism, Dialogism and Schizophrenia. » Dans *New Formations*, vol. 17: pp. 16–25.

Tymoczko, Maria (2006) : « Reconceptualizing Western Translation Theory: Integrating Non-Western Thought about Translation. » Dans *Translating Others*. Ed. Theo Hermans, 2 tomes, tome 1, pp. 13–32. Manchester: St Jerome.

---

[1] J'emploie de préférence les mots « polylingue » et « polylinguisme » par rapport aux alternatives plus communes qui commencent par les préfixes « pluri- » ou « multi- ». Mon choix s'explique, d'un côté par la « connotation » de labels tels que « multiculturalisme » et, de l'autre, par l'écho positif que j'aimerais créer avec la notion de « polyglossie » de Bakhtin ; voir Bakhtin (1981).

[2] Pour le portulan voir http://www.museomontelupo.it/mostra/intro1b.htm, consulté le 6 Mars 2013.

[3] Voir http://www.colourbox.com/image/brick-wall-with-italian-history-on-via-dei-fori-imperiali-image-1944679, consulté le 6 Mars 2013.

[4] Notons que les « cultures » plurielles ne sont pas employées ici comme des synonymes de « cultures nationales », mais indiquent plutôt le réseau bien plus complexe de formes de production, de circulation et de réception hétérogènes, qui caractérisent les communautés humaines et leurs échanges, nous permettant de nous identifier nous-mêmes de façon performative, relationnelle, et plus souvent que rarement, poly-vocale, sans qu'elles s'excluent mutuellement. De la même manière, en abordant les langues, je n'ai pas seulement (ou de façon prédominante) dans l'idée les langues nationales standard, mais aussi les autres variantes sociales et géographiques ainsi que les croisements et chevauchements multiples.

[5] PIGS = porcs. L'acronyme s'est popularisé avec la crise européenne récente ; il réfère habituellement au Portugal, à l'Irlande la Grèce et l'Espagne, bien que l'Italie prenne parfois la place de l'Irlande ; la variante PIIGS a également été employée pour inclure les deux.

[6] L'image de Vauro « Mar Morto » peut être trouvée suivant ces liens : http://www.antiwarsongs.org/canzone.php?lang=it&id=6362; http://www.ilmanifesto.it/multimedia/vignetta-del-giorno/2009/.

[7] Voir Walter Mignolo, « (1996 ; 2002). Sur le modèle centre-périphérie de la littérature monde voir notamment Casanova (2004)

[8] J'emploie le terme d' « hétérolinguisme » avant tout dans le sens que lui donne Rainier Grutman, c'est-à-dire une co-présence d'idiomes qui peuvent prendre des formes multiples : « en principe, les textes peuvent donner une importance égale à deux langues (voire plus), ou ajouter une pincée libérale d'autres langues à une langue dominante clairement identifiée comme axe central. Cette

dernière solution se rencontre bien plus fréquemment, la quantité réelle de la matière linguistique mise en avant varie grandement. » Voir Rainier Grutman 2006, p. 19. Cette forme d'hétérolinguisme a cependant des points de contact avec la notion d' « adresse hétérolingue » de Naoki Sakai, en ce qu'elle articule non seulement la différence en tant qu'elle est inscrite dans le langage mais, de façon décisive, elle interpelle les rôles de l'adresseur et de l'adressé et refuse l'occultation du « mélange et de la cohabitation d'un héritage pluriel de langues dans l'audience », typique de ce que Sakai nomme « le régime de l'adresse homolingue ». Voir Naoki Sakai, 1997, p. 6.

[9] Cela ne revient pas à dire cependant, que la traduction de soi est l'assurance de l'unité d'une forme quelconque essentialisée de « soi ». Mais plutôt, comme toute forme de traduction, la traduction de soi est une pratique performative, elle implique des formes de réfraction et de dissémination. Pourtant celles-ci ne correspondent pas forcément à une fracture traumatique, ni à une discontinuité (également essentialisatrice).

[10] Foucault, 140 (version anglaise).

[11] Voir à ce sujet Fabbri (2000).

[12] Je suis consciente du risque de glissement d'un tel label, qui peut être utilisé de façons multiples et peut également produire une forme de ghettoïsation. Néanmoins, je l'emploie ici comme un raccourci afin d'indiquer un écrit qui émerge de l'expérience de la migration et est marqué par la présence du polylinguisme et de processus de traduction de soi.

[13] Ce texte peut être trouvé sur le site : http://digilander.libero.it/vocidalsilenzio/polpastrello.htm (consulté le 18 Juillet 2012)

[14] Il s'agit d'une référence directe à la loi Bossi-Fini, introduite en Italie en 2002, qui exige que tous les immigrés soient soumis au relevé des empreintes digitales, procédure faisant partie de l'obtention d'un permis de séjour.

[15] Même l'exception, comme on peut s'y attendre, confirme la règle : dans le cas où le sexe d'un *polpastrello* est identifié, cela est directement relié à sa propre situations sur le marché du travail : on nous dit qu'il y a des traces d'excréments sur le doigt, car il appartient à une *badante*, une jeune femme étrangère employée pour s'occuper de vieilles dames italiennes.

[16] Pour une discussion de Gramsci sur le sens commun, voir *Quaderni dal carcere* (2001), notamment pp. 1063, 1369–401 et 2270–71.

[17] Référence aux images multistables telles que la célèbre image canard/lapin de Wittgenstein. Pour une lecture de la multistabilité, voir notamment Gragnolati (2012).