04 2008

D’autres pensées sur la traduction culturelle

Gayatri Chakravorty Spivak

Traduit par Pierre Rusch

Je commence par remercier les interprètes. Nous sommes ici dans une situation tout à fait bénigne de traduction simultanée. Ce ne sera pas grave si la prose immortelle de Spivak n'est pas traduite correctement. Mais cette situation nous rappelle ce qui constitue pour nous le modèle de la traduction dans le monde globalisé d'aujourd'hui, sans pourtant être un résultat de la globalisation comme telle.

Historiquement, on pense aux Arabes. C'étaient de grands traducteurs, des traducteurs impériaux ; ils avaient une tout autre philosophie de la traduction que Schleiermacher, le penseur le plus fréquemment cité dans cette conférence. On pense par exemple à ce fait extraordinaire, qu’Averroës et Thomas d’Aquin lisaient tous deux Aristote, respectivement en arabe et en latin, et que le second lisait aussi Averroës en latin[1].

Rada Ivekovic appréciera que l’une des langues classiques de l’Inde s'appelle le sanscrit, ce qui veut dire à peu près « raffiné », et que le mot *prakrt*, qui désigne ce qu’on appelle le créole, signifie à peu près « naturel ». Puisque le naturel vient avant le raffinement, le créole, philosophiquement, précède l’original. Il nous faut réfléchir

aux implications d'une telle intuition. L'un des actes les plus audacieux de Gautama Buddha fut la décision de rédiger sa doctrine en langue créole. C'était d'une témérité incroyable. En tant que prince, il avait le droit de recourir au langage raffiné, mais cela n'aurait pas été en accord avec sa critique de la religion institutionnalisée. De quelque manière que nous invoquions le bouddhisme, nous devons nous rappeler qu'en l'espace d'un siècle, la radicalité de ce geste inaugural avait été annulée par la traduction du texte dans le langage raffiné, et par la désignation de cette traduction comme Grand Véhicule. Ces événements intéressants se produisirent bien avant que les Allemands ne butent sur le fait de la traduction. Il nous faut réfléchir à cela dans une conférence sur la traduction.

Mais en parlant des interprètes présents dans cette salle, je voulais suggérer que le modèle de la traduction, aujourd'hui, est la traduction simultanée dans les Commissions de vérité. Une telle pratique exacerbe l'inévitable trahison qui couve au cœur de la différence entre le locuteur et le traducteur. Lorsqu'on lit les rapports de ces interprètes – dans les Balkans, en Amérique Latine, en Afrique du Sud —, on voit s'installer le trauma d'avoir à représenter fictivement quelque chose qui doit encore venir dans le futur, autrement dit : le témoignage du locuteur, comme s'il s'agissait du passé vécu du traducteur. Telle est désormais la tâche du traducteur. Cette trahison temporelle particulière, cette responsabilité, qui représente bien davavantage que la seule obligation d'être fidèle à ce qui est en train de se dire — c'est cela, précisément, qui fait qu'il est presque impossible pour ces traducteurs de durer. Ce que nous disent les gens qui travaillent dans de telles situations, c'est que la rotation est très rapide. Je suggère donc que nous ne pensions pas seulement aux modèles

offerts par les grands traducteurs du passé, mais que nous apprenions aussi cette leçon de notre présent.

Je dois avouer que le sujet de cette conférence m'a laissée perplexe. Je voudrais partager avec vous mon échec. Voici comment la conférence se présente : « Karl Jaspers écrit quelque part : "Mon pays [*home, Heimat*], c'est où je comprends et où je suis compris." » C'est ainsi que vous commencez. Un point intéressant : une citation est-elle nécessaire, quand il s'agit de quelque chose qui nous touche d'aussi près que le lieu où nous demeurons ? Est-ce toujours une histoire de médiation, si réussie soit-elle ? Avons-nous besoin d'une citation pour savoir où nous sommes chez nous ? Ou quelle est notre langue maternelle ?

Mais poursuivons la lecture de cette présentation de la conférence : « Si ce pays aujourd'hui est notre monde globalisé, sa langue maternelle ne peut être qu'une traduction, tant linguistique que culturelle ». Ces mots : « notre monde globalisé » et « ce ne peut être qu'une traduction » me laissent vraiment perplexe. Je demande : qu'est-ce qu'un « monde globalisé » ? Seulement quelques-uns d'entre nous vivent en sujets d'un monde globalisé, mais en quel sens pourrions-nous considérer ce monde comme notre pays ? Où payons-nous nos impôts ? Comment quelqu'un aujourd'hui peut-il être chez lui dans « notre monde globalisé » ? Parce que les choses bougent vite ? Parce que des groupes spécifiques de migrants ont envahi la vieille Europe ? Quand des murs se dressent entre les États-Unis et le Mexique, entre Israël et la Palestine, et que ni l'Inde ni la Chine ne laissent les Tibétains franchir la frontière, nous imaginons un monde sans frontières parce qu'il se trouve que les États européens s'ouvrent les uns aux autres ? C'est une attitude coloniale.

Le traité de Westphalie fait partie de l'histoire européenne. Au XVIIème siècle, on pensait qu'il ouvrait à l'Europe un monde nouveau, mais nous sommes maintenant au XXIème siècle. Ce n'est plus qu'un incident dans l'histoire européenne. Le traité de Westphalie n'a aucun impact sur la manière dont on conçoit les États-nations aujourd'hui. Je voudrais parler un peu de l'Afrique.

J'espère que certains d'entre vous liront la transcription d'une conversation que mon étudiant Ben Baer et moi-même avons enregistrée pour le numéro spécial publié pour le vingtième anniversaire de *Rethinking Marxism*[2]. Nous développons une critique du *Monde Diplomatique*, de sa manière d'invoquer des alliances avec la féodalité au niveau gobal, puis nous nous tournons vers l'Afrique.

Pourquoi l'Afrique ? Parce que l'aventure coloniale en Afrique n'a pas duré plus d'un siècle. Ce n'est pas un récit comme celui dont nous parlons sans cesse. Quand les colonialistes quittèrent l'Afrique, ils laissèrent derrière eux d'impossibles frontières qui faisaient mine de délimiter des États-nations. L'Afrique va nous montrer quelque chose qui sera très différent de nos vieilles idées sur le lien nécessaire entre nations et États. Depuis deux jours, nous n'avons pas parlé de l'Afrique. Pourtant, ce ne sont ni les Balkans ni l'Asie du Sud qui sont le plus près de nous offrir une alternative à l'État-nation.

La partition de l'Afrique par les puissances coloniales impériales aboutit à la création de quarante-huit nouveaux États, la plupart dotés de frontières clairement définies. Ces choix ont été lourds de conséquences. Si les frontières avaient été dessinées selon des critères rationnels précis, en bonne connaissance des réalités ethno-culturelles, géographiques et écologiques, le résultat aurait été différent. Mais actuellement, chaque État indépendant d'Afrique se

compose d'une multitude de nations et de groupes ethno-culturels, dotés de traditions historiques différentes, et donc porteurs de litiges territoriaux interétatiques. Non seulement ces frontières artificielles ont créé des États multiculturels, elles ont aussi démembré des groupes, des ethnies, de États, des royaumes, des empires existants. Les Bakongo sont divisés par les frontières du Congo, de l'Angola et du Gabon ; certains Ewe vivent au Ghana, d'autres au Togo, d'autres encore au Bénin. Les Akans se rencontrent en Côte d'Ivoire et au Ghana, les Somalis sont répartis entre l'Éthiopie, le Kenya et la Somalie. Les Senufo vivent au Mali, en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso, etc. Le troisième problème, encore plus intéressant, tient aux différences de taille, de ressources naturelles, de potentiel économique de ces États. Certains sont des géants, comme le Soudan, qui couvre une superficie d'environ 2 500 000 km2, le Congo 2 300 000 km2, l'Algérie 2 400 000 km2, le Nigéria 924 000 km2, d'autres, comme la Gambie, ne faisaient que 11 300 km2, ou, comme le Lesotho et le Burundi, 28 000 km2 chacun. Certains ont des centaines de kilomètres de côtes, d'autres sont enclavés sans accès à la mer, comme l'ancien Mali, le Burkina Faso (Haute-Volta), le Niger, le Tchad, la République centrafricaine, et finalement l'Ouganda, le Malawi, la Zambie, le Zimbabwe ; certains États comme la Gambie et la Somalie n'ont qu'une frontière ou deux à surveiller, d'autres en ont quatre ou plus, le Congo en a sept. Comment des États si mal lotis pourraient-ils résoudre le problème du développement ? Comment un État privé d'accès à la mer ou de terres fertiles pourrait-il se développer ? Imagine-t-on les problèmes de sécurité et de contrebande auxquels sont confrontés ces États, avec tant de frontières à surveiller[3] ?

Lorsque nous parlons d'États-nations, nous devons penser à ce genre de partage. Cessons de traîner nos vieilles idées sur l'État-

nation comme entité linguistique fixe. Hannah Arendt faisait preuve de clairvoyance, quand elle estimait que l'État-nation, l'association de l'État et de la nation, n'est qu'un caprice sans lendemain dans l'Histoire[4]. Un autre de ces caprices fut l'État social et le communisme. Quelqu'un devrait écrire le 18 Brumaire de la révolution bolchevique[5]. Dans son essai, Marx suggère que la Révolution française n'a servi qu'à consolider le pouvoir de l'exécutif en France. Il semble parfois que la révolution bolchevique n'a servi qu'à restaurer la féodalité sans le féodalisme. Cette féodalité s'approprie le récit européen de l'État-nation comme unité d'une langue et d'une nation, au sortir du féodalisme historique culminant dans le traité de Westphalie, elle déclare la fin de ce modèle et parle désormais d'une patrie (*home)* mondialisée. Ce récit n'a plus grand poids quand on regarde l'Afrique. L'Afrique, ce n'est pas seulement un certain nombre de marchés émergents, compensés par les grands objectifs du millénaire de l'ONU : on peut aussi y voir un laboratoire pour concevoir et réaliser des États qui ne seront plus centrés sur la nation. Il n'y a aucun rapport entre les frontières linguistiques de l'Afrique et ses prétendues frontières nationales. Cela ne tient pas seulement à l'existence de langues tribales, bien que ce facteur ait aussi son importance, comme dans le cas de l'Amérique latine. Dans le contexte indien, au contraire, il est intéressant de voir très tôt s'établir le bilinguisme entre langues aborigènes et langues indo-européennes, dans la mesure il ne s'agit pas ici d'une rencontre provoquée par l'Europe. Encore une fois : quel est notre modèle de traduction ? Il nous faut prendre en compte ces histoires, qu'on ne peut guère considérer comme périphériques, avant de mettre un point final à notre conférence.

Je ne pense pas qu'on puisse connaître les cultures. Quand nous passons du plan de la traduction linguistique à celui de la

traduction culturelle, nous ne faisons que nous donner un alibi. Nous nous trouvons, ici et maintenant, dans l'Empire oriental – *das öster Reich* –, à deux pas des Balkans. Nous sommes au carrefour des empires ottoman, Habsbourg et russe. Dans ce contexte, quand l'esprit progressiste européen veut être gentil envers les populations immigrées, et passe de la traduction linguistique à la traduction culturelle, c'est un alibi.

Les anthropologues doivent naturellement tenter de décrire les cultures, comme un docteur médicalise les corps. Mais dans un contexte où les progressistes européens essayent de se montrer bienveillants et responsables envers leurs anciens sujets, la culture est la dernière chose qui peut être connue ou traduite. Ce qu'on appelle la transculture, ce n'est rien d'autre que la culture telle qu'elle fonctionne. La culture vivante est son propre contre-exemple. La transculturation n'est pas un domaine à part. Elle est un moment dans une taxinomie de la normalité de ce qu'on appelle la culture. Le choix de se fixer la traduction culturelle comme tâche particulière ou de planifier la traduction culturelle demande donc à être replacé dans un contexte politique. On peut connaître les langues, pas les cultures. Les langues vous conduisent à une certaine mémoire linguistique, qui vous fait ensuite participer à une production culturelle où cet irréductible contre-exemple qui fait vivre la culture devient de votre responsabilité. C'est une situation très différente.

Vous étiez, dans ce public, tout à fait à l'aise avec le mot « culture ». J'ai apprécié la distinction faite par Jon Solomon entre les cultures « virales » et les cultures « bactériennes ». Mais je ne peux me retrouver dans ces grandes situations définissantes, parce que je pense que toute définition ou description d'une culture dépend des présupposés culturels du locuteur.

C’est si facile à dire. C’est si facile d’être d’accord. Mais que sont des présupposés culturels ? De grandes séries d’arguments ? Une simple version du « nous sommes meilleurs » que tout groupe ressent, même quand son existence n'est impliquée qu'a contrario ? Ou ce lien embarrassé que deux expatriés ressentent entre eux quand ils se rencontrent à l’étranger ? Dans ce qu'ils nient, ce sont effectivement des présupposés culturels. Quelquefois, la revendication culturelle répond à la présence de la « mondialisation » dans notre vie quotidienne, comme on le voit dans votre présentation de la conférence. Plus vous descendez l’échelle sociale, plus la demande de « culture » devient indiscernable de la revendication d’une répartition équitable des biens terrestres : politiques, militaires, religieux… Vous noterez que je range la religion parmi les biens terrestres. C’est ici qu’intervient le genre. Quelle que soit votre théologie, vous devez admettre que si la culture est un ensemble de présupposés pour la plupart inconscients, vaguement partagés par des groupes vaguement définis, elle projette les rapports entre le sacré et la profane sur le plan des relations entre les sexes. Nous devons accéder à la différence sexuelle à travers la manière dont les cultures négocient, pas simplement en distribuant des adjectifs nationaux-culturels. Vous pourrez vous donner toutes les peines du monde, vous n’y parviendrez pas par une anthropologie sauvage, ni par le seul désir de transculturer. Je le répète souvent dans mon enseignement et dans mes publications : l’histoire est plus vaste que la bonne volonté individuelle.

En tant que sujets agissants, nous essayons de restaurer des droits et de fournir des instruments de validation institutionnelle. La formation du sujet est une zone spécifique de l’instrumentalisation de la différence sexuelle dans le le développement de la culture. Dans ce contexte, nous devons considérer la culture comme un

processus. On pourrait faire pire que Raymond Williams, qui nous a appris à penser la culture comme une danse synchronique de mouvements diachroniques et politiques : archaïques, résiduels, dominants, émergents, alternatifs, oppositionnels, pré-émergents. Mais si vous voulez jouer à ce jeu-là, vous devez vraiment faire intervenir la différence sexuelle — comme Raymond Williams ne le fait pas. C'est le seul opérateur matériel plus/moins avec lequel les cultures construisent un système sémiotique entier. Ça ne date pas d'hier. Le genre n'est pas un facteur externe que vous décidez d'introduire dans vos descriptions culturelles. Nous n'avons pas beaucoup entendu parler de genre dans cette conférence.

Si nous acceptons pour le moment que la religion comme culture, ou la culture comme religion, comme n'importe quel système de signes, fonctionnent par différences, et que la seule différence tangible est la différence sexuelle, nous comprendrons pourquoi dans la géopolitique populaire la revendication de reconnaissance et de souveraineté, même quand elle se traduit par des tactiques de guérilla urbaine, est inévitablement mêlée à l'économie des genres. Et là, comme beaucoup d'entre vous le savent, je pense que le problème de la traduction culturelle devient quelque chose d'extrêmement compliqué. La relation entre la fidélité, la trahison, l'original, la traduction, n'a plus rien à voir avec les questions théoriques que nous avons discutées jusqu'ici. Tant qu'on parle de langue, tout va bien. Mais dès qu'on veut parler de culture, dès qu'on a envie de passer à la traduction culturelle, ce projet particulier devient presque impossible.

Sur le plan de la culture, comprise comme un lâche assemblage d'hypothèses et de présupposés, les choses changent sans cesse. Au fil des générations, la première langue se transforme, ainsi que la relation avec ce qu'on appelle la « culture d'origine ». On ne peut donc pas considérer qu'une première génération d'immigrés

fournisse un exemple durable en quelque domaine que ce soit. Ceci ne doit pas être confondu avec la conduite normative de la culture comme son propre contre-exemple irréductible. Les groupes d'immigrés ne sont pas des entités statiques, venues chercher justice dans la métropole. Nous voyons ici se former l'Européen allochtone. Encore une fois, l'idée d'une langue première est fluctuante – pensez « langue première », plutôt que « langue maternelle ». Chaque nourrisson apprend une langue, que nous appellerons sa langue première. Dans une situation fortement plurilingue, il arrive que l'enfant ne sache pas quelle est sa langue première. Peu importe, ça n'a pas d'incidence particulière pour ce que j'ai à vous dire. Je vous donne une description impressionniste du premier apprentissage de la langue, vous en ferez ce que vous voudrez. Le nourrisson invente une langue. Les parents commencent à la reconnaître. D'une manière ou d'une autre, sans qu'on sache vraiment comment, cette langue s'intègre dans une autre langue, qui possède une histoire, un passé, un futur, et qui durera par-delà la mort de l'enfant. Pourtant, l'enfant s'inventera lui-même ou elle-même dans cette langue. Elle deviendra sa propre langue. C'est ce processus d'apprentissage et lui seul qui active les circuits métapsychologiques et produit la mémoire linguistique. Une seule langue s'apprend de cette manière. Si vous vous trouvez dans une situation de plurilinguisme, il est possible que ce que j'appelle ici une langue soit en fait composé de deux ou plusieurs langues officielles ; cela ne change rien à l'affaire.

Je fais une petite digression : Etienne Balibar et Sandro Mezzadra pensent l'un et l'autre que l'équivalence n'est pas une si bonne idée que ça. N'oubliez pas que le travail comme pouvoir ne peut être calculé que par le biais de l'équivalence. C'est ici que Marx a été complètement contre-intuitif, trop contre-intuitif pour la plupart des théoriciens de l'aliénation, du travail aliéné et de la réification.

L'idée de Marx était que la quantification – j'utilise le mot moderne pour la moyenne abstraite – était le pouvoir du travail, le travail comme pouvoir, et pouvait constituer un outil aux mains du prolétariat pour retourner le capitalisme et mettre le capital au service du social. L'idée que toutes les langues sont équivalentes, parce que chacune en tant que langue peut activer les circuits métapsychologiques en termes d'accès à la mémoire linguistique, cette idée est également une idée utile et utilisable, une idée « socialisée » de la langue. Balibar dit que l'équivalence brouille la différence, et qu'il vaut mieux parler d'égalité. L' « égalité » vaut peut-être mieux pour un philosophe du droit. Nous, théoriciens de la politique culturelle, avons aussi besoin d'un peu de brouillage. Je ne plaide pas pour l'équivalence culturelle, non. On ne peut plaider pour cette idée que si l'on croit, et je pense que ce serait une erreur, que les langues sont isomorphiques aux cultures. Ce serait négliger les différences historiques entre les langues, planer dans les nuages du relativisme culturel. Si vous admettez cette équivalence – au seul titre que toute langue (le cas échéant, tout ensemble de langues) peut constituer une langue première qui active les circuits métapsychologiques, rien de plus –, alors, parce que ce respect n'est pas donné à toutes les langues, vous pouvez sur un plan constatif étudier la différence historique entre les modes de production du pouvoir culturel, et sur un plan performatif résister pour remédier à cette situation. Cela me semble beaucoup plus important que la traduction culturelle. Et je ne pense pas qu'une langue maternelle puisse être une traduction. Si tel était le cas, nous n'aurions pas les traducteurs dans cette petite boîte au coin de la salle.

Je voudrais maintenant passer à la mondialisation, en rappelant que toute rupture affichée constitue en fait une répétition activement oubliée. Inversement, toute répétition affichée avec assurance doit nous amener à demander : « En quoi pourrait-ce être aussi une

rupture ? » Ici, c'est la mondialisation qui est répétée comme rupture. Elle répète la rupture prédite par Marx : que le capitalisme veut bouger à la vitesse de la pensée, *mit Gedankenschnelle*. Cela peut se produire comme une rupture avec la puce électronique et désormais avec la biopuce Il devient possible de répéter, comme rupture, ce qui d'ores et déjà était l'objectif : établir un seul et unique système d'échange tout autour du monde. Vous supprimez les barrières entre les fragiles économies nationales et le capital international. L'État devient un simple gestionnaire, les fonctions redistributives disparaissent. Et avec elles la possibilité même d'un contrepoids constitutionnel, quelle que soit la volonté de l'État d'appliquer la Constitution. Telle est la situation dans le système étatique globalisé. C'est un monde divisé.

Dans cette mondialisation, qui ne résulte pas seulement du développement du commerce mondial, mais aussi des mouvements infiniment plus rapides du capital financier, on assiste à quelque chose comme une empiricisation du virtuel, de sorte que la distinction entre le sublime mathématique et le sublime dynamique, l'idée que le sublime peut seulement se trouver dans la nature, doivent être révisées. Au lieu de déclarer sublime la volonté morale du sujet, selon Kant, nous disons par subreption que c'est la montagne, les chutes, etc. qui sont sublimes. Cela n'est plus possible désormais, parce que dans ce réseau formidable qui permet au capital mondialisé, au capital financier de se déplacer ainsi, l'équivalent général n'est plus l'argent, mais l'information, la position du sujet consiste à la fois à contrôler (par la programmation et les choix stratégiques), mais aussi à être contrôlé par un réseau infiniment plus vaste que lui. Toute cette conception du sublime et de la relation du sujet avec lui a été révisée d'une manière telle que nous ne savons plus si, en tant que parties, nous sommes plus grands que le tout ou subsumés sous lui. Le *hardware*

est comparable à l'appareil psychique, le *software* est le réseau à l'intérieur duquel le sujet est contingent, comme une montre arrêtée continue à donner l'heure juste deux fois par jour — par hasard. Si nous entrons dans la mondialisation de cette manière, nous devons commencer à faire de la théorie autrement, pas avec nos conceptions antiques de la langue, de la culture et de la traduction.

Il nous faudra arriver à penser que pour chacun de nous, pour chaque groupe dans lequel nous entrons, la globalisation est un îlot de lingualisation (*languaging*) dans un champ de traces. Sur un plan strictement descriptif, en amont de toute politique, la globalisation est un îlot de lingualisation dans un champ de traces. Qu'est-ce donc qu'une trace ? Rappelez-vous toujours que ce n'est pas un mode d'être. Un système de signes promet un sens. Une trace ne promet rien. C'est quelque chose qui semble suggérer qu'il y avait quelque chose avant. Pensez à la multitude de langues dans le monde. Puis pensez à ce qu'il advient du visuel. J'ai vraiment commencé à réfléchir plus sérieusement à toutes ces questions quand j'étais avec Anish Kapoor il y a trois ou quatre semaines. Il est en train d'exécuter une sculpture colossale pour le Guggenheim, et on m'a demandé d'écrire un essai sur lui, alors je suis allée passer trois jours avec Anish. Comme j'essayais de découvrir ce que cherche ce type extrêmement brillant, j'ai commencé à me rendre compte qu'il veut représenter des traces — *Zwischenräume der Zeit*[6]. Ce n'est pas un système de signes, c'est comme une *Spur*. Comme une merde d'éléphant par terre dans la forêt. Peut-être qu'il y a eu des éléphants à cet endroit. Ou peut-être est-ce une hallucination. Ou quelqu'un a pu la mettre à cet endroit pour vous induire en erreur. Ou peut-être faites-vous erreur, les merdes d'éléphant ne ressemblent pas du tout à ça, ou... interminable « inventaire de traces[7] ». Une trace n'est pas... un signe. À ce

propos, on pense inévitablement à la convention patriarcale encore en honneur dans la plupart des systèmes juridiques, selon laquelle je suis, surtout si je suis identifiable comme homme, le signe de mon père et la trace de ma mère[8]. L'important pour notre propos, c'est qu'au lieu de théoriser la mondialisation comme un champ général de traduction qui, malgré l'empiricisation d'une traduction mécanique apparemment impersonnelle, privilégie constamment la source ou la cible, nous devrions apprendre à penser que le sujet humain dans la mondialisation forme un îlot de langage — qui comprend à des degrés divers un certain nombre de langues et d'idiomes, avec la langue « première » comme pierre de touche, dans un champ de traces où la « compréhension » n'est jamais garantie. C'est un appel pour un art « conceptuel » différent, une différente « traduction simultanée ».

Je conclurai sans transition, sous la forme d'une question : que devons-nous faire, si toutefois il y a quelque chose à faire ? Rappelez-vous cette précédente conjecture concernant notre théâtre mental, théorisé à l'aide de la métaphore conceptuelle du *hardware/software*. Dans cette situation, dans cette nouvelle situation — qui est aussi une répétition, en quoi consiste la répétition? La répétition concerne le retour de la féodalité comme contrepartie de la fiction commode et mal théorisée d'une concurrence sur un pied d'égalité — en l'occurrence : d'un rapport de traduction généralisé. Voilà la répétition : les bons sentiments du haut vers le bas, même quand on se défend de toute condescendance, parce que sans l'apprentissage du langage profond, c'est bien d'un rapport vertical qu'il s'agit, parce que la traduction est en réalité une question de pouvoir. Par mauvaise conscience, on est obligé de regarder d'innombrables vidéos pour s'assurer que les gens d'en bas « le font bien eux-mêmes ». Combien d'ONG (et parfois de programmes gouvernementaux) portent des noms qui

signifient « faites-le vous-mêmes » ? Nous avons besoin de techniques d'évaluation sophistiquées. La sentimentalité, c'est le féodalisme en action. J'aurais voulu avoir plus de temps pour expliquer ce point. Je suis moi-même une militante. Je sais par expérience comment certaines grandes déclarations sont produites en nom et place des subalternes. Il m'est aussi arrivé de participer à la production de telles déclarations, parce que j'ai une bonne écriture en bengali, par exemple, que j'écris vite et sans fautes. Je ne citerai pas de nom, ce sont des autocritiques qu'il nous faut en ce domaine. De l'autre côté, il y a les racistes. Mais je veux dire et souligner ceci : en réalité, il n'y a pas d'égalité. Dans le domaine des langues, il n'y a pas d'apprentissage du langage profond. Nous devons d'urgence imaginer l'équivalence des langues, en tant que langues premières potentielles.

Je m'accorde avec Michaela Wolf pour dire que la traduction elle-même devient alors un travail actif, et non pas prosthétique — ce qui ne rend pas les choses plus commodes. L'idée de commodité, à laquelle il ne faut pas renoncer, doit être traitée avec soin, comme un problème et pas comme une solution. Si vous regardez les très nombreuses traductions de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, vous constaterez combien l'idée de traduction véhicule de mauvaise foi. Ou vous regardez la Constitution afghane, où on peut lire au bas de chaque page : « Veuillez consulter l'original en dari », et vous vous asseyez, vous comparez les deux versions, et vous vous dites que peut-être c'est l'anglais qui a été traduit, qui fait autorité[9]. La traduction est un champ de pouvoir. Dans l'arène de l'action, il vaudrait mieux travailler sur la mobilité sociale ascendante que sur la traduction culturelle. L'ascension sociale fonctionne si on s'occupe des politiques économiques locales. Elle ne peut être confinée au territoire métropolitain. Si on renforçait les politiques économiques locales, les conditions de l'acculturation

des immigrés en Europe en seraient au moins modifiées. Je ne suis pas seule à le dire.

Qu'en est-il de l'ascension sociale ? Les revendications culturelles n'ont généralement pas cours chez les personnes bien placées. Ce sont des problèmes des classes inférieures. Si je travaillais dans un *Seven-eleven*, je ne porterais pas un sari. À mesure que vous gravissez les échelons, le performatif culturel cède la place à la possibilité de la performance. Vous travaillez à coups de curriculum, de bourses, mais le principal c'est l'ascension sociale — pas les bourses, pas les curriculums. Si cet effort est maintenu, les Samuel Huntington de ce monde peuvent peut-être être vaincus. Dans *Qui sommes-nous ?*, « classe » est le mot dont Huntington a besoin, mais qu'il ne sait pas prononcer, encore moins intégrer dans un semblant d'argument[10]. Il affirme, statistiques à l'appui, que la classe inférieure américaine ne veut pas de bilinguisme hispanique. Il affirme que les déconstructivistes — par quoi il entend simplement ceux qui pensent que les États-Unis sont une entité hétérogène, pas ceux qui ont lu Derrida — détruisent le Credo Américain, —, parce que la classe inférieure ne veut pas de bilinguisme et que les déconstructivistes le réclament. Il ne se rend pas compte que ce qui est vraiment nécessaire, ce sont des mécanismes d'ascension sociale, qui font si cruellement défaut au capitalisme tardif. Alors la ci-devant classe inférieure serait en mesure d'apprécier le bilinguisme, le performatif culturel handicapant s'étant transformé en une performance culturelle enrichissante. Voilà précisément ce que Huntington est incapable de penser. Et c'est pourquoi je dis que, sur le terrain de l'action, nous devrions repenser le capitalisme sous l'angle de l'ascension sociale et de l'équivalence de toutes les langues. Pas de l'équivalence des cultures : de l'équivalence de toutes les langues — conduisant à l'apprentissage du langage profond. Nous devons établir les

conditions fondatrices, les *Grundbedingungen*, permettant de réparer le tort causé aux femmes par la spécification sexuelle [*gendering*] hâtive que la société civile internationale apporte au « reste du monde ». On peut noter que le *queer* n'existe pas vraiment dans le schéma sexuel de la société civile internationale. L'idée même de spécification sexuelle souffre généralement des politiques et des piétés de la classe moyenne. Si nous poursuivons nos efforts pour établir ces conditions fondatrices, pour remédier aux dégâts causés par la société civile internationale et traiter la différence sexuelle avec le respect qu'elle mérite, parce que c'est la première sémiosis de la culture elle-même, alors je crois que nous aurons effectivement revu nos objectifs, et évité de croire trop vite que nous partageons un monde globalisé qui serait notre pays, où la langue maternelle serait une traduction. Merci.

Modérateur (Hito Steyerl) :
Merci infiniment, Professeur Spivak, pour cet exposé si riche et si foisonnant. Je suis sûr qu'il y aura beaucoup de questions. Faisons rapidement un premier tour : y a-t-il des réactions immédiates ?

Question (Sandro Mezzadra) :
Juste une question : vous parliez du retour de la féodalité, j'aimerais que vous développiez un peu ce concept de féodalité, que vous expliquiez comment vous comprenez la féodalité.

G. Ch. Spivak :
Je parle de « féodalité sans féodalisme » sur le modèle de la « messianité sans messianisme » de Derrida. La « féodalité » désigne un mode de production où la forme valeur est la loyauté. Dans la société civile internationale, vous avez des entrepreneurs « éthiques » auto-proclamés qui travaillent sur des émotions comme la loyauté. Cela vaut tout particulièrement pour les leaders activistes du Sud global, qui établissent des liens avec les

altermondialistes du Nord global. Dans un livre publié par Pluto Press, Harriet Fraad développe une thèse intéressante : elle dit que l'institution du mariage dans le capitalisme avancé repose encore sur les valeurs féodales que Marx décrit dans la famille patriarcale, où l'affect et la loyauté sont les conditions d'échange sous lesquelles les choses sont produites, etc. Si vous regardez les organisations sociales globales, le plus souvent dirigées par des femmes, si vous comprenez la langue, si vous passez du temps avec eux, si vous devenez un permanent et que vous étudiez les rouages du mouvement, vous découvrirez que ce qui se fait ici, c'est un travail de bienfaisance bénévole, qui ne prépare pas les gens concernés à appréhender la sphère publique. Toutes les discussions avec les agences transnationales au Forum Social Mondial, avec les altermondialistes européens, etc. se situent dans ce registre d'une féodalité sans féodalisme. Comme d'habitude, il y a toujours des exceptions parmi les subalternes, des gens qui s'alignent sur les dirigeants et deviennent des pièces à conviction majeures. Dans ces occasions, le subalterne est tout sourire, coopératif, capable de bien parler, en particulier par le truchement d'un interprète. D'un autre côté, si vous analysez en détail, avec des connaissances linguistiques et culturelles suffisantes, la façon dont ça fonctionne réellement, vous verrez que ce sont des survivances de l'ancienne féodalité. Au Bengale occidental, où j'ai travaillé dans les zones les plus reculées, le *zamindari* est encore en vigueur, bien que ce système latifundaire ait été aboli en 1952 ; alors ce que font les rares mais efficaces propriétaires (qu'adorent les conseillers des Programmes de développement onusiens, qui par ignorance linguistique et culturelle les prennent pour des subalternes, parce qu'ils ne parlent pas anglais), c'est intenter sans arrêt des procès au Parti. Bien sûr, les fonctionnaires du Parti ne sont pas très bons à ce niveau, alors ça marche comme ça ; mais quand ces propriétaires meurent, on se venge naturellement sur les subalternes. Au lieu d'utiliser

l'intellectuel pour permettre au subalterne de s'intégrer dans le circuit de l'hégémonie et d'appréhender la sphère publique, vous avez ce genre d'attitude protectrice qui maintient les subalternes dans leur subalternité, de sorte que les latifundistes peuvent continuer à faire des procès en leur nom, luttant contre le Parti par le biais d'un système d'espions subalternes. C'est à vous briser le cœur. Voilà ce que je veux dire quand je parle de féodalité sans féodalisme.

Question (Encarnación Gutiérrez Rodriguez) :
Juste une brève question sur ce que vous appelez la mémoire linguistique, si vous pouviez en dire plus.

G. Ch. Spivak :
En fait, le concept ne vient pas de moi. Il vient d'un anthropologue nommé Becker. Il a écrit un livre intitulé *Beyond Translation,* où il parle d'apprendre une langue de telle manière que vous commencez à entrer dans la mémoire linguistique, disons dans le sens de l'humour stocké dans la langue, ou peut-être dans les présupposés sexuels sur lesquels se fonde la langue, des choses infimes, encore plus infimes que ça. C'est presque comme si la langue – je me sers ici d'une métaphore conceptuelle –, comme si la langue comportait non seulement les règles que vous apprenez, mais aussi un espace articulé de différences relativement à tout présent « traduisible », un espace qui peut produire quelque chose comme une « mémoire » non psychologisée. L'insistance de Volochinov sur le fait que le mode d'existence d'une langue n'est justement pas le dictionnaire prend ici tout son sens. Quand vous trouvez accès à la mémoire linguistique d'une langue, vous êtes surpris par elle, et les autres commencent à le remarquer.
Ce n'est pas nécessairement d'ordre académique. Ce n'est pas la même chose qu'apprendre la langue parfaitement d'un point de vue institutionnel, bien que l'apprentissage institutionnel puisse être

utile, nous parlons ici d'un autre ordre d'intimité. Nous ne parlons pas non plus de mémoire culturelle. La mémoire culturelle est une privatisation de l'histoire, liée à une intense remémoration collective : « ceci s'est vraiment produit, ceci s'est vraiment produit ». On peut être profondément méfiant envers la mémoire culturelle, mais la mémoire linguistique est une ressource acquise.

Question du public :
En commençant vous avez mentionné rapidement qu'il est crucial de prendre en compte les différences de genre en matière de culture. Pourriez-vous en dire un peu plus de leur influence sur le langage, sur la traduction ; comment les différences de genre influencent-elles à votre avis la langue et la traduction ?

G. Ch. Spivak :
Il y a deux choses qui interviennent ici. Je ne parlais pas vraiment de la langue. Je parlais des cultures. La culture me semble être une négociation entre le transcendant et le profane, le mondain. Toutes les cultures sont des cultures de mort, parce que sans une intuition de la transcendance, il n'y a ni exécution, ni deuil. La culture, à mes yeux, doit avoir une intuition de la transcendance. Là est la négociation entre le sacré et le profane. Comment ça fonctionne ? Si vous voulez faire fonctionner un système,il faut un plus et un moins, il faut une différence. Autrement, ça ne marchera pas. Et la première différence accessible aux êtres humains, c'est la différence sexuelle. Je ne parlais pas vraiment de genre. Je parlais de différence sexuelle. Le sexe et le genre ne sont pas la même chose, bien sûr. Melanie Klein disait que la naissance est une sorte de mort, que l'enfant quitte le monde du confort utérin pour entrer dans une mort vivante où il commence à construire un système éthique avec, tout d'abord, le besoin, le désir, le manque ; cela nous conduit à cette autre idée kleinienne, selon laquelle les seuls ingrédients dont un enfant dispose pour construire ce système sémiotique, ce sont

des objets partiels. Nous, féministes, nous étions si mal à l'aise sur la question de la biologie dans les premiers temps, qu'il nous a fallu redécouvrir Klein pour commencer à comprendre comment la différence sexuelle passe lentement dans la spécification sexuelle, et nous en avons déduit que la spécification sexuelle est notre premier instrument d'abstraction — nous avons trouvé là le moyen d'articuler la différence sexuelle avec la « culture ».

Question (Jon Solomon) :
Vous établissez une économie de la connaissance. Je crois qu'il y a une lecture kantienne de cette idée, autour de l'impossibilité de connaître le tout…

G. Ch. Spivak :
Je suis d'accord, j'ai été trop rapide…

Jon :
… puis vous avez dit — j'énumère juste quelques points — que la culture n'est pas connaissable ; puis, à plusieurs reprises, vous vous êtes adressée à nous comme à un public réuni dans la référence commune à quelque chose que nous connaîtrions tous ; et bien sûr la question de savoir pourquoi je devrais connaître quelque chose, c'est le projet fondamental de la philosophie critique. Alors, je ne sais pas bien, mais j'ai lu récemment dans un article de Dennis Galvin qu'on pratique en Afrique un genre de plaisanteries où… justement le type de de populations qui n'ont pas… ils font des traductions et ils n'ont aucune idée de l'État-nation, aucune conception nationalisée de la langue ; alors ça m'intrigue vraiment cette histoire, cette langue première qui est une activation — je comprends ça sur le plan neurobiologique, comme une activation des circuits neuronaux, c'est ça ? —, et qui ne concerne donc ni l'éducation ni la connaissance ?

G. Ch. Spivak :
C'est une très belle question. J'aurais dû dire que la lingualisation (*languaging*) peut être acquise, mais que le langage n'est pas connaissable. Je disais que l'acquisition d'une langue première est l'élément qui amorce en quelque sorte l'appareil psychique. Nourrissons, nous rencontrons la possibilité de nous-mêmes à travers cette lingualisation. Il s'agit en fait déjà d'une dynamique télé-communicative, nous sommes déjà coupés de lui, nous sommes impuissants devant lui. Ce à quoi nous devons viser — et cela concerne aussi votre question, Encarna — , c'est à reproduire un simulacre de cette dynamique tandis que nous apprenons. Cette description de la pratique révolutionnaire qui figure dans *Le 18 Brumaire*, et que nous connaissons tous par cœur, où il est question d'assimiler une langue étrangère au point que lorsque nous l'utilisons, nous oublions la langue enracinée en nous, cette description nous parle de l'apprentissage du langage profond. La structure du réseau neuronal nous enseigne qu'il y a du *hardware*, l'appareil psychique, et du *software*, où la dynamique de lingualisation commence à nous échapper. Dans ce réseau le « nous » est contingent comme les deux instants où une montre arrêtée nous donne l'heure juste. Il paraît qu'un jour, quand la biopuce sera pleinement développée, on nous téléchargera les choses dans la tête, de sorte que nous ressemblerons de plus en plus à des ordinateurs. Mais le différentiel entre l'apprentissage linguistique premier et les autres ne disparaîtra pas pour autant. Votre question fait aussi intervenir la théorie du changement, selon laquelle l'événement échappe aux conventions du performatif. Cela nous renvoie au futur, parce que notre façon de penser ne parvient pas à contenir l'événement. Ce n'est pas de la mystique, c'est une authentique théorie du changement. C'est la raison pour laquelle je parlais de construire les *Grundbedingungen*, les infrastructures, si vous voulez. L'événement échappera toujours aux conventions dans

le cadre desquelles nous construisons si soigneusement. Il nous faut pourtant des plans, nous ne pouvons nous contenter de dire : « Oh, l'événement s'échappe ».

Question (Tom Waibel) :
Il est très important que vous ayez évoqué la situation en Afrique, dont il n'a pas été question durant tout cette conférence, mais je n'arrive pas à comprendre en quoi réside la spécificité du cas africain dans ce contexte. Si nous prenons, par exemple, le continent américain, où nous avons plus de 65 langues au Mexique... ; où nous avons presque la même situation de non accès à la mer en Bolivie, et plus de trente langues distribuées sur toute l'Amazonie. Alors je ne comprends pas quelle est la particularité de l'Afrique, et pourquoi vous insistez que quelque chose va démarrer ici, qui ne pourrait pas commencer et se développer en Inde, en Amérique du Sud ou n'importe où ailleurs.

Modérateur (Hito Steyerl) :
Je voudrais ajouter une question. Nous avons parlé aujourd'hui de fidélité à divers événements politiques, par exemple aux événements de 1989 ; d'autres événements ont été mentionnés. Dans votre exposé, vous avez évoqué au moins deux autres événements politiques, par exemple à propos de l'Afrique, je pense que l'événement politique à l'origine de ces frontières impossibles a été la Conférence du Congo qui s'est tenue en 1884/1885 à Berlin. Ou à propos de la tradition arabe de traduction, qui est indissolublement liée à l'événement historique de 1492, quand la première école de traducteurs, une école arabe installée à Grenade, fut détruite. Nous avons donc fait référence à divers événements historiques et, disons, à divers exemples de fidélité à ces événements. Je me demande donc — et je pense que votre question est un très bon exemple pour cela, on pourrait allonger la liste indéfiniment —, il me semble que cette énumération

potentiellement infinie fournit un autre exemple de la concurrence de paradigmes prétendant à une validité universelle. Il me semble que vous proposez deux manières de sortir de cette énumération infinie, et je voudrais que vous développiez ces points. D'une part le champ de traces : j'ai été très intrigué par cette idée, mais j'avoue que je ne suis pas sûr de vous avoir bien comprise, disons : cette idée d'envisager le champ de traces comme un terrain commun potentiel, relevant d'un autre registre que la succession infinie des lieux. Un tel champ offre-t-il la possibilité d'une traduction entre des gens qui se réfèrent à des événements politiques différents, permet-il une formulation commune par-delà des horizons politiques différents ?

Cela nous dispenserait-il d'ajouter indéfiniment de nouveaux lieux, de nouvelles situations, de nouveaux événements ? L'autre voie que vous proposez est, naturellement, celle de l'ascension sociale, comment pouvons-nous parler de ce mouvement, comment pouvons-nous y voir une possibilité de relier l'un à l'autre différents événements politiques, sans avoir à leur rester fidèles ou au contraire à les trahir ? Est-ce une manière de viser la dimension verticale de la globalisation, la dimension de classe, plutôt que la dimension horizontale, c'est-à-dire géographique ? Et de quelle sorte de traduction avons-nous besoin à cet égard ?

G. Ch. Spivak :
C'est un vrai feu roulant de questions, j'ai l'impression de passer un oral d'examen. Premièrement, Tom, vous avez absolument raison. Mais pourquoi refuser l'Afrique ? Bien sûr, ça pourrait être l'Amérique du Sud, l'Inde, etc. Mais j'évoque l'Afrique par une sorte de geste de provocation, parce que Dieu sait que, depuis Hegel, les gens ont été incapables de comprendre l'Afrique. Des peuples qui n'écrivaient que sur des supports mnémoniques devaient être définis comme des peuples sans écriture. Personne ne

veut commencer ici, personne ne veut trouver quelque chose ici — en dehors des Africains, ou des Afro-américains eux-mêmes. Nous devons aussi nous souvenir que les langues africaines ne sont pas considérées comme des langues aborigènes, elles sont simplement des langues africaines. L'approche de type « urbain lettré » n'est pas toujours possible ici. Le panafricanisme aborde le problème d'une manière très intéressante. Je ne citais donc pas l'Afrique comme une sorte de vainqueur dans la compétition des victimes, d'où nous pourrions tirer par retournement une meilleure source d'enseignements. On peut commencer n'importe où, on peut commencer à New York. Mais je veux évoquer cette incroyable partition — les entités hétérogènes, le déséquilibre des superficies respectives, l'incommensurabilité des frontières, etc. Ce que je propose c'est un principe qui changerait, qui serait normé au cas par cas. Il faut simplement que le plan international du socialisme vise aussi à consolider les politiques économiques locales. Non, on ne peut rien dire sans le niveau local, à mon avis.

Question du public :
Merci. Je voudrais juste dire que ce n'était pas une erreur de la part du Pr. Spivak d'évoquer l'Afrique dans cette conférence, parce que le Prof. Spivak a plaidé pour une équivalence des langues. Mais nous vivons dans un monde terriblement ambivalent, avec d'un côté les langues des puissants et de l'autre les langues des sans-pouvoir. Vous proposez-vous de résoudre cette terrible ambivalence ?

G. Ch. Spivak :
C'est un commentaire, n'est-ce pas ? Vous ne me demandez pas comment je me propose de la résoudre. Vous dites que j'essaye de résoudre le problème de l'ambivalence en demandant aux gens de penser l'équivalence.

.... Oui je voudrais que vous reveniez... que vous abordiez à nouveau cette ambivalence.

G. Ch. Spivak :
Merci d'abord pour vos remarques approbatives. Ma solution est une solution académique, cher Monsieur. Vous ne pouvez vous imaginer combien c'est difficile. Depuis 17 ans, j'essaye de changer la structure de ce qu'on appelle l'acquisition des langues orphelines — un terme affreusement ambivalent — dans l'enseignement des langues aux États-Unis. Vous ne savez peut-être rien de moi, mais je suis quelqu'un qui dispose d'un certain pouvoir institutionnel, j'ai derrière moi 44 années d'enseignement à plein temps. J'y ai mis toute mon énergie, il y a des résistances énormes. Il faut un changement structurel, un changement d'organisation de l'enseignement, pas juste des conférences, des séminaires et des laboratoires d'idées. Les universités et, en fait, la scène nationale tout entière, opposent une formidable résistance. C'est comme ça qu'on sait que quelque chose est en jeu.

Modérateur (Hito Steyerl) :
Pas de questions ? Bon, alors ceci ne sera pas une question, mais plutôt une remarque : je me demandais si certains secrets ne peuvent être exprimés que sous forme de citation ou de traduction. Je pensais à l'exemple que vous avez donné en commençant, l'exemple des interprètes dans des Commissions de vérité. Certains témoignages ne peuvent-ils être représentés que sous forme de traduction ou de citation ? Vu l'économie de l'attention, l'économie des médias, telle qu'elle se développe en régime capitaliste, je pense que n'importe quelle expérience concrète, n'importe quel énoncé authentique sur les traumas que les gens ont endurés, seraient soumis à une pression extrême ; ils seraient disqualifiés, disons, en tant qu'expérience concrète. Je me demandais donc : de tels énoncés, à l'instar ou à la différence de ces secrets, ne peuvent-ils

dans ces circonstances être exprimés que sous forme de traduction ou de citation ?

G. CH. Spivak :
Je vous invite à vous pencher sur l'œuvre de Ritu Birla, qui envisage l'historiographie elle-même comme une rencontre secrète. Il s'agit d'un coup interdisciplinaire extrêmement audacieux. C'est une historienne, elle enseigne à l'université de Toronto, elle vient d'être titularisée, son premier livre est sur le point de paraître chez Duke University Press. Elle propose, vous savez, contre ce tir de barrage de l'histoire quantifiée auquel on assiste, de voir dans l'historiographie elle-même, au sens où vous le suggérez, une rencontre secrète. Merci donc pour cette remarque.

Modérateur (Hito Steyerl) :
D'autres questions ?

Question du public :
Vous vous êtes montrée méfiante envers le concept de mémoire culturelle. Est-ce à cause de l'arrière-plan structuraliste de ce concept ? Sinon pourquoi cette méfiance, et que pensez-vous de la traduisibilité des cadres de référence historiques en un système linguistique organisé discursivement, en un concept historique, dans un sens — ou, si l'on ne veut pas appeler ça un concept ou un cadre de la mémoire culturelle : en une interprétation historique d'un certain domaine culturel ?

G. Ch. Spivak :
Il y a un usage dominant de l'idée de mémoire culturelle qui m'est un peu suspect. Comme je l'ai dit, il me semble qu'il y a là une sorte de privatisation de l'histoire, qui utilise la dimension d'intériorité implicitement contenue dans la notion de mémoire, pour justifier une politique. Je pense à Israël, naturellement. La

volonté humaine d'expliquer continue à se déployer à travers des rites d'initiation qui ne sont pas immédiatement identifiables comme tels, comme quand on utilise l'éducation pour préparer les gens à la guerre. Je pense à la situation de l'Islam, naturellement. J'appartiens à une majorité violente qui domine à 86% un pays d'un milliard d'habitants, je possède un passeport indien, alors je suis constamment confrontée à des rappels du genre : « Vous ne vous souvenez pas, quand etc. », suivis de je ne sais quelle insanité sur les Musulmans. On construit la mémoire culturelle, on construit l'aryanisme. Qu'est-ce alors que l'histoire ? Je ne sais pas : je parlais d'historiographie — quelque chose qui participe de la culturalité. Le cas de la Bulgarie, par exemple, présente une situation fantastiquement intéressante, cinq siècles de domination ottomane, contre 70 ans de contrôle soviétique, l'importance relative de ces deux occupations, voilà un fait culturel. Notre colonialisme britannique et l'extraordinaire période impériale moghole et le refus de Ranajit Guha d'admettre que le persan était une langue indienne — voilà des facteurs culturels de l'historiographie qu'il faudrait étudier.

Modérateur (Hito Steyerl):
Il ne semble pas y avoir d'autres questions. Merci beaucoup Gayatri Spivak d'avoir répondu patiemment à toutes nos questions et d'avoir été parmi nous ce soir. Merci.

G. Ch. Spivak :
Merci à vous de m'avoir invitée.

[1] D'une étude de la pratique traduisante des Arabes émerge une philosophie de la traduction très différente, dont on se fera une

première idée avec l'ouvrage de Dmitri Gutas, *Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries),* New York, Routledge, 1998 (N. d. T. : Cf. en français, du même auteur : *Pensée grecque, culture arabe,* trad. A. Cheddadi, Aubier, 2005) ; on se rappellera toutefois que les Grecs ne furent pas les seuls dont les Arabes traduisirent les textes. Je ne connais pas de bonne étude d'ensemble sur le mouvement des Arabes vers l'Est. Pour une discussion vive et engagée de l'affaire d'Aquin, on lira avec profit Majid Fakry, *Averroes, Aquinas and the Rediscovery of Aristotle in Western Europe,* Washington, Georgetown Univ. Press, 1997.

[2] Benjamin Conisbee Baer et Gayatri Chakravorty Spivak, « Redoing Marxism in Gigi Cafe », dans *Rethinking Marxism* (à paraître).

[3] A. Adu Boahen, *African Perspectives on Colonialism* (John Hopkins symposia in comparative history), 15ème séance, Baltimore, John Hopkins University Press, 1989, p. 95-96.

[4] Judith Butler et moi-même discutons ce point dans Butler et Spivak, *Who Sings the Nation-State?,* Londres, Seagull Books, 2007.

[5] Cf. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, « Classiques du marxisme », Éditions Sociales, 1976.

[6] Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*, Leipzig, Insel, 1931.

[7] Antonio Gramsci, "The History of the Subaltern Classes", dans Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith, *Prison Notebooks*, New York, International Publishers, 1971, p. 52-55.

[8] Ce point a été discuté dans Spivak, "Notes Toward A Tribute to Jacques Derrida", *differences* 16.3 (2005), p. 102-113,. Pour la

différence que Derrida lui-même donne de la trace, cf. “La Différance”, dans *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, 1972, p. 23 sq.

[9] Cf. G. Ch. Spivak, « Close Reading », *PMLA* 121.5 (Octobre 2006), p. 1608-1617, et G. Ch. Spivak, *Other Asias*, Boston, Blackwell, 2007, p. 14-57, pour des discussions plus développées.

[10] Samuel P. Huntington, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, 2004.