



## Vortex linguarum : du post- au trans-

*Laurent Lamy*

*Université de Montréal*

[laurent.lamy@umontreal.ca](mailto:laurent.lamy@umontreal.ca)

### **Résumé :**

Cette étude se propose de mettre en perspective la transformation progressive de la problématique postcoloniale vers une dérive baroque et rhizomatique évoluant sous le signe de la transversalité et répudiant toute référence à un passé colonial. Les travaux de Homi Bhabha et de Gayatri Spivak sont examinés. Une démarcation plus nette est ensuite introduite en considération du débordement du schème arborescent hérité de l'épistémologie aristotélicienne au profit d'une vision holistique et labyrinthique qu'Umberto Eco a analysée comme la dislocation d'une sémantique en forme de dictionnaire proliférant en une sémantique en forme d'encyclopédie. L'amplitude de cette démarcation est considérablement élargie avec le modèle du rhizome, la dynamique non linéaire de déterritorialisation et de reterritorialisation développée dans *Milles plateaux* par Gilles Deleuze et Félix Guattari. Jumelées à une recrudescence du baroque observable chez nombre d'auteurs latino-américains, ce sont là les prémisses d'une théorie générale de la dérive ou de la traduction généralisée chez le poète brésilien Haroldo de Campos et de sa notion de « transcréation » (*A tradução como transcrição*), relayant l'optique anthropophage d'Oswald de Andrade et qui est ici comparée aux stratégies de *remix* dans le champ expérimental de la musique électro-acoustique.

**Mots clé :** postcolonialité, transversalité, rhizome, déterritorialisation, reterritorialisation, transcréation.

### **Abstract:**

This paper intends to underscore the gradual shift from the issues of the postcolonial stance towards a baroque and rhizomatic drifting advocating transversal manoeuvres and a clear departure from any reference to a colonial ancestry. Homi Bhabha's and Gayatri Spivak's works are scrutinized. A more acute departure is proposed with the overcoming of the tree-like schematic hierarchy inherited from Aristotelian epistemology and the shift towards a holistic and labyrinthine manifold analyzed by Umberto Eco as the collapse from a dictionary-form semantics proliferating into an encyclopædic-form semantics. The amplitude of this disclosure encounters a wide open horizon in the paradigm of the rhizome, the non linear dynamics of deterritorialization and reterritorialization proposed in Gilles Deleuze and Félix Guattari's work *A Thousand Plateaus*. Connected with a new epiphany of baroque aesthetics among a host of latino-american writers, those theoretical musings form the premises of a general theory of drifting or generalized translation experimented by the Brazilian poet Haroldo de Campos as a form of « transcreation » (*A tradução como transcrição*), taking over from Oswalde de Andrade's anthropophagic stance and which is here compared to the strategies of *remix* in new electro-acoustic music experimentation.

**Key Words:** postcolonial, transversality, rhizome, deterritorialization, reterritorialization, transcreación.

**Resumen:**

Este artículo se propone poner en perspectiva la transformación progresiva de la problemática postcolonial hacia una deriva barroca y rizomática, que progresa hacia el signo de la transversalidad y que se aleja de toda referencia a un pasado colonial. Se examinan los trabajos de Homi Bhabha y de Gayatri Spivak. Se introduce luego un distanciamiento aún más determinado considerando el desbordamiento del esquema de la herencia arborescente de la epistemología aristotélica en beneficio de una visión holística y laberíntica que Umberto Eco ha analizado como la dislocación de una semántica en forma de diccionario que prolifera en una semántica en forma de enciclopedia. La amplitud de esta demarcación se amplía de manera considerable con el modelo del rizoma, dinámica no lineal de desterritorialización y de reterritorialización desarrollada en *Mil mesetas* por Gilles Deleuze y Félix Guattari. He ahí las premisas de una teoría general de la deriva o de la traducción generalizada, -conectada con una nueva epifanía de estética barroca, que se observa entre un gran número de autores latinoamericanos-, por el poeta brasileño Haroldo de Campos y su noción de “transcreación” (*A tradução como transcrição*), que retoma la óptica antropófaga de Oswald de Andrade y que se compara aquí con estrategias de remix en el campo experimental de la música electroacústica.

**Palabras clave:** poscolonialismo, transversalidad, rizoma, desterritorialización, reterritorialización, transcreación.

**1. Problématique**

Avec le décloisonnement des espaces culturels jusque lors confinés à leurs terroirs, l'ère des identités fixes, individuelles ou collectives, fonctionnant en vase clos, est révolue. Cette transformation des horizons de référence est liée à la mobilité des individus et des artefacts culturels, des pratiques et des modes de pensée, intervenant fort souvent dans la foulée des divers processus de décolonisation qui ont modifié les rapports hégémoniques et asymétriques entre les métropoles colonisatrices et les diverses enclaves périphériques qui évoluaient sous le joug d'une culture étrangère dominante.

Le prestige et la déférence accordés à ce qui se voulait auparavant l'apanage de la « haute culture », la plupart du temps véhiculée par ce que Berman désigne comme les *koinai* (du grec *koinè* : de portée universelle), soit les langues européennes dominantes (français, anglais, allemand, espagnol, portugais), du moins présumées telles ou imposées comme telles, se voient dissous au profit d'un effet de ressac où les poétiques des cultures autochtones, leur symbolique et leur échelle de valeurs, refluent de la périphérie vers les centres névralgiques des *koinai*, au cœur même des polysystèmes ayant prévalu comme modèles et vecteurs de « civilisation ».

Cette mouvance, que je décris ici de manière très générale, recouvre tout un spectre de facteurs enchevêtrés qui dénotent un phénomène d'une grande complexité dont je vais tenter de dénouer quelques tenants et aboutissants à la faveur d'une esquisse qui demeure néanmoins sommaire. Pour l'énoncer en bref et en fournir les éléments principaux, je me propose de distinguer certaines notions ayant désormais droit de cité dans le domaine des *cultural studies* et, par voie de conséquence, dans celui de la traductologie, et qui peuvent prêter à confusion en raison de leur empiètement dans les domaines de prédilection d'une dynamique que je qualifierai ici, à nouveau de manière très générale, comme étant celle de l'*émancipation*.

Une voie de sortie ici envisagée est le passage non encore pleinement entrevu de la phase de libération associée au label « postcolonial », le pivot de l'émancipation, vers un multivers agréant la transmutation des codes, leur migration et leur hybridation affichant un coefficient émancipatoire irréductible à toute forme de rançon ou de tribut versée à la prérogative ou à l'ascendant, désormais spectral, exercé par une culture-mère, coloniale, impériale ou autre. Il s'agit, en gros, de passer du post- au trans- et, de ce pas, reconfigurer une dynamique des échanges qui est polycentrique et transversale. Pour emprunter une image dont usait Blaise Pascal (*Pensées*, II.73) et qu'il a repiquée chez Nicolas de Cues, qui lui-même l'avait tirée d'un traité apocryphe attribué à Hermès Trismégiste et datant du XII<sup>e</sup> siècle, *Le Livre des XXIV philosophes*, auquel fera aussi écho Giordano dans son traité *De causa, principio et uno* (4<sup>ème</sup> Dialogue), pareille dynamique transversale pourrait être configurée comme « un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part ».

Cette formule, qui a fait époque et s'est pratiquement figée en une figure d'Épinal configurant l'ubiquité du divin ou l'excentration de tout principe, préfigure le multivers des formes symboliques et des codes livrés à une déterritorialisation et une hybridation qui subvertissent à la source toute manœuvre de localisation ou d'imposition d'un langage contrôlé destiné à laminer ou à niveler les pratiques culturelles des terroirs au profit de l'économie de marché et de son funeste pendant, l'engeance consumériste.

Le postmoderne est une matrice incessamment recyclée, expatriée, délocalisée, où les neumes du chant grégorien côtoient les séquences en boucle de la lutherie électronique, l'écriture polycéphale et réticulaire de rédactrices et de rédacteurs navigant dans le cyberspace peut se fondre dans les nappes sonores d'un dispositif électro-acoustique diffusant ses nébuleuses acousmatiques dans un parc à ciel ouvert dont le relief est téléporté par une guirlande de satellites. Aussi la fameuse image de Goethe évoquée dans ses *Conversations avec Eckermann* (23 mars 1829) selon laquelle l'architecture est de la « musique pétrifiée » (*Die Baukunst ist eine erstarrte Musik*) est-elle en train de se renverser comme un gant alors que ces murs imaginaires mais maculés de sang que sont les frontières sont décroissés en temps réel tandis que les identités se dédouanent en s'inscrivant dans une dérive extraterritoriale.

Le champ d'investigation du postcolonial est loin d'être épuisé, mais il encourt une métamorphose croissante à la faveur de stratégies inédites où les poétiques de terroirs non limitrophes établissent des vases communicants sur des axes non répertoriés ou cartographiés, ne se laissant plus rançonner par les canons des épicycles coloniaux (voir Suchet 2009). Nombre de ces chemins de traverse confirment la thèse avancée par Walter Benjamin dans *Die Aufgabe des Übersetzers* selon laquelle l'acte de traduction ne loge pas à l'enseigne du paradigme communicationnel, du moins ne s'y laisse pas réduire, constituant plutôt, comme l'écrivait à Gershom Scholem en 1916, un « continuum de métamorphoses » :

*Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmisst die Übersetzung.*

La traduction est le transfert d'une langue dans l'autre à travers un continuum de métamorphoses. La traduction traverse des continuums de métamorphose, non pas des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance (Benjamin 1991 : 150).

L'idée ici, comme le suppose Benjamin, est que la dynamique de la traduction échappe à la simple transmission d'un contenu et qu'elle ne doit pas payer de dividendes à cet égard puisqu'à son principe, qui épouse une conception du langage comme « forme de vie », elle doit plutôt faire du symbolisant le symbolisé et ainsi activer des germes en dormance dans le devenir des vernaculaires, donc tisser des harmonies secrètes entre les diasporas post-babéliennes.

Cette dynamique migratoire et métamorphique est démontrée à l'envi dans la traduction en langue anglaise de *Texaco* et de *Solibo magnifique (Solibo Magnificent)* de Patrick Chamoiseau par Rose Myriam Réjouis en collaboration avec son collègue Val Vinokur. Les lexies entrelardées de créole présentent une dissymétrie qui met au défi la traduction dans la langue hôte mais l'opération de Réjouis et Vinekar répudie la rançon de l'objection préjudicielle liée à l'impossibilité de la traduction et, dans ce cas, comme en une multitude d'autres, nous nous situons au-delà de toute perspective communicationnelle. Il s'agit de faire exister une voix dans une autre langue qui est fécondée par un multivers de langues dont l'interférence est source d'amplification et d'enrichissement : il n'y a pas qu'un contenu qui soit communiqué mais une forme qui advient en se métamorphosant, c'est la « forme-sujet » mise de l'avant par Henri Meschonnic, la voix de Chamoiseau, son hybridité en état de migration. Son texte ne communique pas son identité métisse, il la *performe*, et sa traduction apporte une valeur ajoutée à cette performance, son coefficient de transformation.

Ce ne sont pas là que des boutures orphelines qui auraient fait leur deuil des parangons et des archétypes de la haute culture, de l'ascendant des *koinai* eurocentriques, mais d'un acte de naissance *sui generis* qu'on peut loger à l'enseigne du baroque, d'une gestation spontanée déliée de toute affabulation généalogique remontant à un filon ancestral. Ce sont les prémisses et les postulats dont s'inspire entre autres le poète brésilien Haroldo de Campos qui, reconduisant le geste augural du *Manifeste anthropophage (Manifesto antropófago)* proposé par le poète brésilien Oswald de Andrade qui, dès 1928, en appelait à une cannibalisation (hybridation) intensive des canons de la haute culture colonisatrice, bref une façon d'ingérer, de digérer et de métaboliser les parangons drainant l'inconscient indigène, place la littérature brésilienne sous le signe du baroque, signifiant par là qu'elle n'a pas eu d'enfance, qu'elle est née mature. Comme nous le verrons, le terme *infans* signifie « qui ne parle pas ». Ce mutisme putatif auquel l'imaginaire colonial réduit la langue autochtone est allègrement chevauché et largué par une prise de parole dotée d'une nubilité inconditionnée : déliée de tout cordon ombilical, cette perspective est celle de la transversalité, de la

déterritorialisation que Haroldo de Campos place sous le signe de la *transcriação*, de la « transcréation » et de sa déclinaison sérielle *transcriar*, *transluzir*, *transluciferar*, etc. (voir Santaella 2005).

Sans pour autant faire l'économie des stratégies émancipatoires postcoloniales, ne serait-ce qu'en se recommandant d'une cannibalisation des codes infantilisans des métropoles coloniales, cette posture recoupe la prolifération transversale et polycentrique, rhapsodique et centrifuge du rhizome élaborée par Deleuze et Guattari dans le second volume de *Capitalisme et schizophrénie : Mille plateaux* (1980).

Je me propose donc d'esquisser une cartographie, certes encore très préliminaire, des déplacements à l'intérieur de la sémiosphère embrassant le faisceau des stratégies de déterritorialisation mises en œuvre dans le champ de la « cultural translation ». J'use à dessein ici de la notion de « sémiosphère », introduite par le grand sémioticien estonien Youri Lotman (1999), me situant dans une optique « inclusive », sans pour autant céder au « fourre-tout ». À l'instar du mouvement des plaques tectoniques et de la dérive des continents, dont l'impact n'est pas immédiatement ressenti comme un choc sismique, la conjoncture postmoderne a vu son paysage se transformer et la logique de l'émancipation s'affiner et se diversifier depuis l'« après-coup » du postcolonial vers des stratégies de traduction et d'incubation qui métabolisent et cannibalisent, fragmentent et disséminent les parangons hérités des *koïnai* eurocentristes qui se sont imposées sous le couvert d'une monumentalisation de l'histoire basée sur ces modèles ou tuteurs. Vecteur de métamorphoses, selon le mot de Walter Benjamin, la traduction œuvre désormais au gré d'une dérive polycentrique et rhizomatique, d'un multivers ou d'une sémiosphère ouverte sur le dehors et dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Qui plus est, la traduction a été pour ainsi dire « intériorisée » dans le geste même d'écriture d'auteur(e)s évoluant aux confins, parfois même aux antipodes des diverses diasporas vernaculaires.

L'hétérolinguisme, pour reprendre ici une notion introduite par Rainier Grutman (1997, 2002; voir aussi Suchet 2010), n'est pas qu'un condiment exotique ou une teinte locale émaillant la surface portante du texte. Tout différent aussi d'un simple maillage d'idiolectes ou de la greffe inopinée de langues étrangères, il forme la matrice même de nombre de trames narratives et d'opérations poétiques où les identités sont en gravitation. Libres électrons, les voix narratives révèlent des trans-identités, des origines constamment à l'état de naissance qui se conjuguent au futur, des vecteurs de futurition ressourcés par la polyphonie de timbres et tessitures hétérogènes dédouanant les identités forcloses au passage des frontières. Cette ligne de faille qui lézarde ces murs imaginaires que sont les frontières répudie du même coup toute eschatologie et l'idée même d'une « terre promise ». L'ombre portée d'une quelconque langue dominante est pareillement frappée de caducité puisque ce que Henri Meschonnic désigne comme principe d'individuation de la « forme-sujet » dans le rythme (1999 : 16) prend corps et figure dans le compagnonnage de l'étranger, l'hétérolinguisme qui déjà surgit de l'intérieur comme un cheval de Troie qui perméabilise toute identité putative et affranchit de toute clôture sur soi : l'être est métis.

C'est ce que je décris comme le passage du post- au trans-, bref une mutation placée sous le signe de la transversalité et du baroque généralisé.

Mais avant de nous avancer dans cette sphère sans limite, transfrontalière, dont le centre est partout et la circonférence nulle part, il est opportun de mettre en perspective certains acquis jalonnant l'articulation de la condition postmoderne aux prérogatives d'une transversalité tablant sur la fécondité heuristique de la traduction comme vecteur de métamorphoses et indicateur d'un renversement des hiérarchies de type arborescent qui ont d'abord prévalu dans le départage fantasmatique du centre et des périphéries.

## 2. Du bon usage des notions

Pour ouvrir la discussion, donnons-nous le plus grand angle possible de façon à bien enchâsser et ainsi baliser l'état actuel des échanges entre les cultures et sous-cultures à l'heure de la globalisation. Je me permettrai d'abord d'introduire la notion de « condition postmoderne » proposée par le philosophe français Jean-François Lyotard dans un ouvrage du même nom paru en 1979. Alors étudiant en philosophie à l'Université du Québec, j'ai eu l'occasion de rencontrer Lyotard au moment même où il séjournait au Québec pour rédiger ce document sous forme de rapport, en 1978-79, sous la commandite du Conseil des Universités du Gouvernement du Québec. Le titre original de cet ouvrage, qui a fait époque, était *Rapport sur le problème du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées, fait au Président du conseil des Universités auprès du Gouvernement du Québec* (1979a). Lyotard, qui m'avait gracieusement fait parvenir une copie de son rapport, m'avait informé que son postulat principal était la « fin des grands récits » hérités du métadiscours des « Lumières » européennes reposant sur la croyance en un progrès illimité de l'humanité basé sur les épistémologies qui se sont succédées depuis l'aurore grecque jusqu'à l'aube des Temps modernes en Europe. Dans un article fort bien documenté consacré aux problématiques du post-colonialisme et de l'hybridité, Alfonso de Toro (2005) énumère quatre notions fondamentales se dégageant du rapport élaboré par Lyotard, que je synthétise comme suit :

- 1) *La fin du Logos* : l'unité transcendante d'un discours faisant unilatéralement autorité est révolue. On passe au régime pur de la *différence* sollicitant une pensée *nomade* qui en appelle à la dissémination, la paralogie, la fragmentation, la décentration — comme on le voit, un vocabulaire qui émerge de la pratique de la déconstruction mise de l'avant par Jacques Derrida, avec qui Lyotard a étudié et qui l'a considérablement influencé.
- 2) *La fin des méta-discours ou des méta-narrations* : en l'occurrence, la fin d'un type de discours aux prétentions universalistes, du genre normatif et autoritaire.
- 3) *La décentration des identités* : la subjectivité impliquée dans les actes de discours est soumise à un quantum indifférencié d'influx exogènes, de diverses sources et de provenance polycentrique, qui décentrent et pluralisent la conscience identitaire des actants d'une communauté linguistique et culturelle, laquelle devient de plus en plus perméable à une acculturation et à une hybridation de ses pratiques et des valeurs qui leur sont associées.

- 4) *L'hybridité* : selon De Toro la notion d'hybridité qui, s'empresse-t-il de le stipuler, ne doit pas être confondue avec le multiculturalisme — distinction qui, à notre sens, est d'emblée pertinente sur l'échiquier des relations entre un Québec qui se prête volontiers à l'hybridité face à une politique pancanadienne reposant sur un multiculturalisme de plus en plus problématique — est « *la potentialité de la différence assemblée avec une reconnaissance réciproque dans un territoire, dans une cartographie énonciatrice commune qui doit toujours être ré-habitée, co-habitée à nouveau* » (De Toro 2005 : 4; italiques dans le texte). Bref, en conclut-il, dans un espace transculturel, un acte transculturel de communication se négocie, *se re-codifie et se construit à nouveau* à chaque fois (*Ibid.*).

L'hybridité, on le pressent déjà, est un concept très large, qui héberge toute une gamme de déclinaisons possibles qui parfois se recoupent ou entrent en intersection. J'en énumère ici quelques-unes en vrac : interculturalité – multiculturalité – hétérotopie – altérité – différence – « entre-deux » - « tiers espace » - hétérogénéité – syncrétisme, etc.

Il s'agit d'une catégorie épistémologique intervenant dans divers champs d'action : culturel, technologique, transmédial ou transversal. Pour les fins de la présente étude, je m'en tiendrai à la dimension culturelle, qui correspond selon De Toro à « la stratégie pour la cohabitation d'un espace commun mais non homogène par différents groupes ethniques, lesquels doivent négocier leurs identités dans un *troisième espace* qui constitue un lieu d'énonciation où se négocient les différences irréductibles formant une pluralité culturelle » (De Toro 2005 : 5). Ce libellé nous permet aussi d'entrevoir un lien très net avec la perspective « postcoloniale », laquelle concerne au tout premier chef l'étude des relations de pouvoir et de dépendance entre le « centre », la culture de la métropole colonisatrice, et la « périphérie », la culture minorisée et subjuguée de la population colonisée, et ce en vue de corriger et, en fin de compte, éliminer le regard colonial hégémonique.

### 3. Quelques propositions théoriques

Parmi les penseurs les plus féconds de ce courant de pensée on trouve d'abord Edward Saïd, un américain d'origine palestinienne, dont les travaux ont fait époque, et école si l'on peut dire, avec la publication de son remarquable ouvrage *Orientalism* en 1978, qui fait une large part à l'ontologie marxienne, s'inspirant des travaux de Gramsci ainsi que de la critique des discours de Michel Foucault, la théorie de la textualité et de la représentation des institutions (Saïd 2003).

Un second théoricien très important est Homi Bhabha qui s'est clairement distingué avec la publication de son ouvrage *The Location of Culture* (1994), qui pour sa part a subi l'influence des travaux de Foucault, de Derrida et particulièrement du psychanalyste Jacques Lacan.

Une troisième intervenante majeure dans ce débat, et non des moindres, ne serait-ce qu'en raison de sa personnalité passablement controversée, est Gayatri Spivak qui, après une traduction fort remarquée de l'ouvrage séminal de Jacques Derrida, *De la*

*grammatologie*, s'est distinguée aussi avec la publication de *In Other Words. Essays in Cultural Politics* en 1988, s'inspirant évidemment de Derrida, mais aussi du marxisme et du féminisme. Son essai « The Politics of Translation, repris dans *Outside the Teaching Machine* (1993 : 179-200), a exercé une influence considérable au confluent des études postcoloniales et des *gender studies*. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur ses travaux en abordant un important article de Sherry Simon.

Edward Saïd, à l'instar de Homi Bhabha, considère que l'histoire n'est pas un fait donné, empirique, mais une construction génétique et mythique, bref une construction qui change selon la subjectivité de l'observateur et selon l'épistémologie et le savoir de l'époque à laquelle l'histoire sera mise en discours. Ainsi démontre-t-il de façon tout à fait convaincante (mais fort contestée aussi) que l'idée de l'« Orient » est une pure construction fantasmatique des métropoles dominantes, de l'Angleterre, de la France et de l'Allemagne, une construction qui n'a guère vraiment à voir avec la réalité culturelle concrète des contrées associées à cet « Orient », correspondant alors bien davantage à l'idée que se font de l'Orient les cultures hégémoniques de l'Europe. Cette thèse passablement radicale a été fortement critiquée mais a aussi engendré quantité d'épigones.

Homi Bhabha, pour sa part, reprend la notion freudienne de l'*Unheimliche*, de l'« inquiétante étrangeté », du non-familier, qu'il assortit à celle de l'« *in-between* », de l'entre-deux, pour mettre en relief un état nomade et hybride, où le mimétisme social devient un processus de déterritorialisation du propre et de reterritorialisation en direction de l'étrange, un processus qui ne finit jamais et qui souligne à la fois l'impossibilité d'une construction traditionnelle mono-identitaire et la nécessité de penser l'identité comme trans-identité. Dans cette conjoncture qui est celle de la postmodernité, en l'occurrence aussi celle du « tiers espace » (*third space*) marqué par l'hybridation et le métissage des cultures, les unités de signification culturelles et les symboles n'ont plus de lieu prédéterminé, chaque unité de signifiant est traduite, déplacée, greffée, transformée, modulée ou modifiée : une énonciation est toujours un acte de translation dans lequel les continuités, les constantes et les traditions sont modulées suivant des lignes d'univers ou de temps parallèles dont le point de fuite se perd à l'horizon d'une dynamique transculturelle, transfrontalière, débordant toute forme de confinement, alors que toute présumée sphère dominante de la culture devient une fiction transitoire incessamment parasitée par les influx créatifs de la périphérie.

À titre d'exemple, je crois que les notions d'entre-deux et de tiers espace introduites par Bhabha peuvent s'appliquer au Yiddish, langue hybride au possible dont la texture et ses diverses déclinaisons exhibent une étonnante plasticité dans sa capacité d'acculturation qui amalgame des racines hébraïques très anciennes et tout un éventail de vocables réélaborés et transmués à partir des divers lexiques de la langue hôte – tantôt slave tantôt germanique, ou encore anglo-saxonne, qui correspond à une forme de vernacularisation très accentuée. Le degré d'ingestion et de métabolisation de ces éléments hétérogènes dépasse le stade de la mixité et du métissage pour devenir une création *sui generis* à l'intérieur de la culture hôte, une espèce de *Yiddishland* tissé de

mémoire ancestrale et d'imaginaire utopique enveloppés dans un tropisme verbal qui habite l'entre-deux et occupe ainsi un tiers espace.

Je me permets ici d'ouvrir une brève parenthèse pour noter que ces notions d'entre-deux et de tiers espace me rappellent celle de « monde médian » (*Zwischenwelt*) introduite, dès le début du XIXe siècle par le grand humaniste allemand Wilhelm von Humboldt, ce qui à mon sens permet de corriger une perception trop exclusive de son legs, le cantonnant dans son rôle de précurseur de l'hypothèse Sapir-Whorf sur la relativité des langues et des cultures (voir Lamy 2002 : 157-177). Cette conception très novatrice de Humboldt était ainsi explicitée par George Steiner dans *Après Babel* : « La diversité linguistique fait que les cultures plaquent des *Gestalten* différentes sur le même matériau brut et sur les sédiments de l'expérience. Celle-ci, dans chaque cas, renvoie un “feedback” particulier. À pratiquer des langues différentes, on habite des “mondes médians” (*Zwischenwelten*) distincts » (Steiner 1998 : 137). En l'occurrence, la pratique multilatérale de la traduction contribue à lever l'hypothèque, s'il en est, s'attachant à une balkanisation présumée des visions du monde relative à la pluralité des langues. Dans une étude parue en 1995, j'avais mobilisé cette notion humboldtienne de « monde médian » pour l'étendre à un champ d'analyse plus vaste, qualifiant alors l'espace de la traduction comme un « mésocosme », une espèce d'interrègne qui se prête à l'hybridation des codes et qui agit en quelque sorte comme une sémantique transfrontalière rendant perméables et mutables les diverses configurations de sens corrélées aux espaces culturels (Lamy 1995 : 461-477). La traduction agit en l'occurrence comme un « révélateur » sinon un catalyseur de ces flux migratoires que l'on observe à l'envi dans les diverses constellations de sens générés par les espaces culturels de la postmodernité (Lamy 2002 : 161).

On peut se demander, sans pour autant minimiser la rupture marquée par le décloisonnement des espaces culturels dans la foulée des divers processus de décolonisation, si certains penseurs européens du XIXe siècle, Humboldt notamment, n'avaient pas déjà de quelque façon anticipé cette éclosion et cet élargissement des horizons de référence désormais caractérisés par un pluralisme diffus et l'hybridation et le métissage des formes esthétiques. Nonobstant la forte réserve d'Edward Saïd sur un « orientalisme » fantasmatique, il n'est pas exclu qu'une perception plus claire de la conjoncture en devenir ait pu jaillir des spéculations de certains penseurs européens, plus enclins à accueillir l'altérité de l'Autre dans son hétéronomie propre. Pour ma part, j'estime que la notion humboldtienne de *Zwischenwelt*, de « monde médian » ou, plus littéralement, d'« entre-monde », préfigure la condition métisse ou l'hybridité des configurations à géométrie variable des espaces culturels postcoloniaux, qui peuvent entraîner une implosion des polysystèmes littéraires dominants, les monopoles des *koinai* ou langues de « haute culture ».

Une autre ligne théorique d'importance, celle-ci de type historique, est représentée par le groupe de recherche de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, qui ont créé le terme « post-colonialisme » et la discipline des *post-colonial studies*. Ils ont publié entre

autres en 1989 *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, ensuite en 1995 *The Post-Colonial Studies Reader*, et, enfin, en 1998, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. Leurs recherches tendent à l'exhaustivité et définissent ainsi un champ notionnel complexe qui renvoie l'écho des tangentes migratoires des codes culturels liés à la décolonisation, à la célérité des échanges et l'acculturation de terroirs jusque lors isolés ou évoluant en vase clos. Ils ont littéralement établi le *working agenda* des études postcoloniales : identité, migrations, métissage, hybridité, minorités, études subalternes, *gay and lesbian studies*, *chicano studies*, etc. Modifiant ainsi le canon des *cultural studies*, le but principal n'est plus l'objet lui-même, comme ce fut longtemps le cas en anthropologie ou en ethnologie, mais on travaille désormais plus volontiers sur une *Fragestellung*, sur une problématique ou une question déterminée.

#### 4. Questions critiques : jalons de la nouvelle conjoncture postcoloniale

Dans une étude où il mobilise le concept bermanien de l'« Étranger », Paul Bandia nous rappelle d'abord que depuis le « virage culturel » de la traductologie, la culture ne peut plus être considérée comme « une entité stable, mais qu'il s'agit plutôt d'un processus dynamique au cœur duquel opèrent la *différence* et l'*inachevé* et par conséquent la *négociation* et la *performance* » (Bandia 2001 : 124) En conséquence, poursuit-il, la traduction ne peut désormais plus servir à « confirmer les frontières et à affirmer la dichotomie entre le centre et la périphérie mais crée plutôt des centres pluriels où sont négociées les différences culturelles » (*Ibid.*).

Or, l'écriture africaine d'expression européenne est une résultante éloquent de cette nouvelle conjoncture, car elle est caractérisée par des formations hybrides qui mélangent des traditions autochtones et occidentales. Ce métissage délibéré se manifeste par une diglossie littéraire et linguistique qui met en évidence les relations de pouvoir entre la langue et la culture du « colonisé » et la langue et la culture du « colonisateur ». Comme le note Bandia, cette forme de diglossie littéraire soulève la question de « l'identité du texte, de sa *nationalité littéraire*, de sa *géographie linguistique* ou de la construction de sa *territorialité référentielle* » (2001 : 125).

Mais un paradoxe plutôt nouveau se dessine ici : toutes ces opérations de territorialisation culturelle via la vernacularisation de la langue africaine en langue européenne s'opèrent à la faveur d'une déterritorialisation de la langue et de la culture de l'Autre au profit d'une acculturation marquée de la tradition orale africaine. La question coule de source : comment concilier les impératifs d'une revendication de l'authenticité culturelle, linguistique et ethnique avec l'usage d'un médium étranger ? Un médium qui, de surcroît, s'était imposé historiquement en position dominante face à la culture indigène et à sa tradition orale.

Bandia répond à cette question en sollicitant les thèses convergentes de Berman et de Venuti qui ont tous deux vivement répudié les manœuvres annexionnistes en traduction au profit d'une éthique préconisant le décentrement et le dépaysement.

Bandia fait donc valoir l'hétéronomie caractéristique de la diglossie pratiquée par les écrivains africains qui usent de la vernacularisation comme stratégie de production et de stylisation de la littérature. L'écrivain africain crée des espaces textuels frayés par la vernacularisation :

Ces espaces (*the spaces in-between*) sont investis d'un code métissé du Soi et de l'Autre, dans le but de résister à l'hégémonie linguistique de la langue coloniale, en s'opposant aux tendances annexionnistes et ethnocentriques d'un projet de traduction cibliste ou de domestication. Ce code métissé (ou hybride) abolit la distance linguistique et culturelle imposée par la langue étrangère. Par ce fait même, il devient un code de proximité linguistique et culturel. Le public étranger se voit « dépaycé » et même déterritorialisé par ce procédé de vernacularisation littéraire ou de traduction (néo-)littérale qui, par moment, peut menacer la lisibilité des textes » (Bandia 2001 : 128).

À cet égard, la traduction ne peut qu'impliquer une *négociation* sur les différences culturelles et linguistiques du texte de départ afin de ménager la recevabilité de l'étranger dans la culture cible. Berman et Venuti s'entendent sur la nécessité de préserver l'étrangeté du texte source, mais en l'investissant de significations et de caractéristiques issues de la langue/culture réceptrice. Le paradoxe de leur démarche, comme le souligne Paul Bandia, est que cette éthique ne peut être formulée ou pratiquée que par le biais de la langue/culture cible; autrement dit, « la spécificité culturelle et linguistique de l'original ne peut être signalée que de manière indirecte, par son "déplacement" dans la traduction, à travers une différence introduite dans les valeurs et les institutions de la langue/culture cible. La traduction par définition demeure assimilatrice et voile l'hétérogénéité et l'hybridité inhérentes à certains textes » (Bandia 2001 : 131).

Pour Venuti, cependant, les traductions sourcières sont nécessairement moins assimilatrices que les traductions ciblistes. Mais on ne peut non plus demeurer cantonné ou braqué dans l'une ou l'autre de ces alternatives. Il s'agit en l'occurrence de ménager une stratégie médiane, une « troisième voie » ou « entre-deux » (*in-between*), dès lors que l'on trouve aussi bien des éléments sourciers dans une traduction cibliste que des éléments ciblistes dans une traduction sourcière. À mon sens, le danger encouru dans l'une et l'autre option, dont la dichotomie m'apparaît désormais quelque peu désuète, est la tendance à la « naturalisation » dans un cas (cible) et, de l'autre, à une espèce de fétichisation inconsidérée de la « lettre » (source). Il va sans dire que des théoriciens d'allégeance sourcière comme Berman et Venuti, que l'on peut aussi désigner comme des *foreignists*, ne se laissent pas abuser par la notion de fidélité, qui a vraiment fait son temps en traduction. D'ailleurs, Venuti cherche constamment à minimiser l'opposition binaire entre traduction sourcière (*foreignizing translation*) et traduction cibliste (*domesticating translation*), au profit d'une troisième voie, la voix du centre (*textual middles*), caractérisée par des degrés variables de pratiques ciblistes et sourcières.

Bandia perçoit très clairement un parallèle entre la définition de cette voie du centre (*textual middles*) et la pratique langagière d'hybridité, de métissage ou de bilinguisme

radical chez les écrivains africains : « Loin de pratiquer un néolittéralisme abusif, ces écrivains adoptent une approche basée sur le brassage des technique sourcières et ciblistes dans le souci de la lisibilité et de l'acceptabilité de leur représentation du traduire africain. Leurs œuvres se caractérisent par de l'intertextualité nourrie par un mélange de la matérialité langagière issue de la tradition orale africaine et de l'expérience coloniale » (Bandia 2001 :133). Bandia est ainsi à même de dégager de cet examen préliminaire une condition implicite de cette stratégie qui devient ici explicite; en l'occurrence, traduire un original qui est d'entrée de jeu caractérisé par une certaine interculturalité/intertextualité exige :

(...) une approche qui n'est ni entièrement cibliste ni entièrement sourcière, mais une stratégie raisonnée qui répond aux exigences du projet de traduction dans un contexte plus large d'échange culturel. La vernacularisation littéraire et la diglossie littéraire qui caractérisent souvent l'œuvre littéraire africaine sont au cœur même de la problématique identitaire, idéologique, et des rapports de force, donc de pouvoir et d'échange entre le centre et la périphérie, entre la métropole et ses satellites » (Bandia 2001 : 136).

Cette stratégie s'inscrit dans une conjoncture beaucoup plus large enchâssée dans les horizons de la globalisation des échanges entre des espaces culturels jusque lors voués à un certain mutisme et confinés dans leurs terroirs respectifs. On conçoit bien que cette mobilité des pratiques culturelles et cette perméabilité des frontières entraînent une conversion du regard porté sur les codes en usage dans les polysystèmes littéraires dominants alors que les paramètres de l'identité individuelle ou collective sont sortis de leurs gonds et sont ainsi appelés à être incessamment repositionnés. Comme le note Sherry Simon dans une excellente étude où elle examine les positions défendues respectivement par Homi Bhabha et Gayatri Spivak, « la globalisation de la culture signifie que nous vivons tous dans des mondes "traduits", que les espaces cognitifs que nous habitons rassemblent des idées et des styles d'origine multiple, que les communications transnationales et les fréquentes migrations des agents humains font de tout site culturel un carrefour et un lieu de rencontre » (Simon 1997 : 462; ma traduction).

L'hybridation de la culture dans la mouvance des diasporas et la mobilité de toutes les identités — incluant celle du « genre » ou de la condition sexuée — occupent une place centrale dans le champ des études culturelles. Ces lieux de contestation de l'identité ont conféré une acuité accrue à la conscience de l'autorité culturelle du langage et de la position des locuteurs à l'intérieur des codes dominants. On conçoit bien désormais que les langues participent aux processus qui façonnent aussi bien le Soi individuel que le Nous collectif.

Dans son ouvrage de référence *The Location of Culture* (1994), Homi Bhabha n'hésite pas pour sa part à parler d'une « culture traductionnelle » en tant que nouveau lieu de production culturelle et nouvelle assise pour prendre la parole; il nous entraîne sur cette piste dès son introduction : « On assiste à la manifestation patente d'un sens plus transnational et traductionnel de l'hybridité des communautés imaginées » (Bhabha 1994 : 5; ma traduction). On le constate, une prééminence accrue est accordée à

l'exercice de la traduction en tant qu'activité d'échange et de création culturelle. Mais le mythe de la « pure différence » est aussi, par le fait même, battu en brèche, car le passage d'un lieu à un autre implique toujours des déplacements et des changements dans la relation entre les deux termes. À cet égard, en raison de la pluralisation croissante des cultures nationales contemporaines, il n'est guère surprenant que des codes mixtes ou fortement métissés aient commencé à acquérir une place prédominante sur l'échiquier des divers polysystèmes littéraires contemporains, faisant ainsi imploser les canons de l'institution littéraire. Dans bien des cas, cette écriture transfrontalière ou de « zones de contact » est née des ruines de la domination coloniale et du régime esclavagiste.

À l'autre bout du spectre qui s'est dessiné de triste mémoire avec l'éradication sinon le laminage des terroirs dans les enclaves coloniales, s'ouvre une conjoncture sans précédent, celle des « hégémonies brisées », pour reprendre ici le titre du très beau testament philosophique que nous a légué le regretté Reiner Schürmann (2003), mais aussi celle de la « translation zone » mise de l'avant par Emily Apter (2005), qui voit dans la traduction le nouveau paradigme permettant de naviguer dans un espace multipolaire et décentré où un monolinguisme forcené entre en collision avec un plurilinguisme sans amarres qui décroïssonne et déverrouille les ancrages du fantasme identitaire.

Une théoricienne qui s'est véritablement penchée sur les enjeux et la portée du projet de traduction dans le contexte postcolonial est Gayatri Spivak. Forte de son expérience de traduction des textes de Jacques Derrida, qu'elle a aussi commentés avec brio, ainsi que des textes de Mahasweta Devi et d'autres écrivains d'expression Bengali, Spivak est l'une des peu nombreux/euses théoricien(ne)s des *cultural studies* à pouvoir parler de la traduction aussi bien d'un point de vue pratique que théorique. La possession de l'une ou plusieurs des langues vernaculaires étudiées deviendra d'ailleurs un des postulats de base des correctifs qu'elle compte apporter aux *cultural studies* en général et à la pédagogie postcoloniale en particulier.

Son optique est centrée sur l'*agency*, bref, tel que je propose de traduire ce terme anglais assez courant, la position actancielle de l'auteur(e) en tant que (sur/pré)déterminée par sa position idéologique, laquelle, à son tour, ne peut manquer d'orienter l'éthique et les stratégies adoptées par le/la traducteur/trice qui, selon elle, c'est son optique, doit s'abandonner au texte, abdiquer son (illusion de) contrôle pour s'intégrer à la mise en scène de la langue elle-même. Cette posture est cruciale et constitue le premier impératif de la traduction : reconnaître la préséance de la nature « rhétorique » de toute langue, bref de sa « performativité », sur sa systémativité logique (Spivak 1993 : 181; Simon 1997 : 467).

Cet *abandon* est prioritaire, puisque la traduction dans son essence même correspond à la perte des frontières, la perte de contrôle, la dissémination. Spivak fait écho à l'idée de Walter Benjamin selon laquelle la traduction n'est pas d'abord un acte communicationnel mais requiert plutôt de faire son deuil de l'illusion qui consiste à se considérer comme l'agent du sens œuvrant à l'interface entre les pôles présumée de

l'activité traductrice<sup>1</sup>. Spivak combine dans son analyse des cadres de référence postcoloniaux et féministes. Elle est aussi sensible au poids politique du langage, en particulier à la position hégémonique de l'anglais comme nouvelle *lingua franca* de l'ère postindustrielle, largement diffuse et informatisée. Son questionnement prolonge également celui qu'avait déjà amorcé Antoine Berman dans *L'épreuve de l'étranger* (1984 : 92), à savoir si le concept de *Weltliteratur* introduit par Goethe ne cautionne pas une politique d'hégémonie culturelle sous couvert d'une ouverture à la diversité et au pluralisme des formes d'expression littéraires. Comme le demande aussi Homi Bhabha : est-ce que l'idéal goethéen se présente comme la préfiguration d'un univers harmonieux agréant une authentique reconnaissance des différences et une concertation limpide des échanges entre les cultures et les diasporas ou simplement comme un facteur de dissension et de balkanisation culturelle? (Bhabha 1994 : 12).

Cette problématique est au cœur du questionnement de Spivak sur les conséquences du mouvement généralisé de traduction des littératures du Tiers-monde en langue anglaise (Simon 1997 : 469). La question cruciale pour elle n'est pas la quantité ou l'effet de transfert massif, mais la façon dont on s'acquitte de cette translation. L'accès à d'autres cultures n'est pas aisé ou aussi évident qu'on le croit et commande une quantité d'articulations et de médiations délicates et circonspectes. Elle insiste très fortement sur la nécessité de s'imprégner en profondeur et de faire l'apprentissage des langues dont on veut approcher la culture. La critique de Spivak est virulente à cet égard et sans concession quant à la prévalence de très hauts standards de traduction pour ménager les avenues d'une translation appropriée des œuvres du Tiers-monde. Spivak veut ainsi contrecarrer la tendance marquée par ce qu'elle désigne comme le « *uninstructed cultural relativism* » affectant et grevant lourdement la réception des artefacts culturels en provenance des contrées du Tiers-monde.

---

<sup>1</sup> Coïncidence ou non, je me permets de noter que lorsqu'Alexis Nouss et moi-même avons entrepris en 1996 d'élaborer une traduction critique du fameux essai de Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, et de lui assortir un copieux appareil de notes, de gloses et de scolies, nous avons d'un ferme propos, nous autorisant de son étymon, décidé de traduire le vocable *Aufgabe* par « abandon » au lieu de l'acception plus courante, celle de « tâche » (voir Benjamin 1997; 2012). Pour dire toute la vérité, Nouss et moi n'avions alors pas du tout en tête la direction dans laquelle Spivak désirait orienter l'éthique de la traduction. Notre option était d'abord basée sur la polysémie du vocable allemand *Aufgabe*. Mais elle se trouvait « avalisée », si je puis dire, par une observation de Paul de Man dans sa « Messenger Lecture », prononcée à l'Université Cornell le 4 mars 1983 : « "Conclusions" Walter Benjamin's "The Task of the Translator" », dont Nouss avait déjà fourni et publié une traduction en français en 1991, où on peut effectivement lire : Si le texte s'intitule « *Die Aufgabe des Übersetzers* », il nous faut lire ce titre plus ou moins comme une tautologie: *Aufgabe*, la tâche, peut aussi signifier celui qui doit abandonner. Si vous entrez dans le Tour de France et que vous abandonnez, ce sera la *Aufgabe* : « er hat aufgegeben », il ne continue plus la course. C'est aussi, en ce sens, la défaite, l'abandon du traducteur. Le traducteur doit abandonner pour ce qui est de la tâche de retrouver ce qui était dans l'original (de Man 1991 : 33).

La politique de la traduction mise de l'avant par Spivak peut être considérée comme le fer de lance d'un projet plus englobant de pédagogie postcoloniale. Il s'agit d'abord de prévenir toute uniformisation de la perception des diverses langues et cultures du Tiers-monde et, par suite, leur annexion à un profil canonique pouvant avaliser un nouvel « orientalisme » avec son exotisme de pacotille. C'est pourquoi une des premières mesures qui selon elle permettrait de parer cette dérive stérile souvent conduite sous couvert d'un œcuménisme pantois qui se gargarise en se complaisant dans le *wishful thinking* est précisément « *a rigorous language requirement in at least one colonized vernacular* » (Spivak 1993 : 277).

Spivak n'ignore pas non plus qu'elle-même évolue dans au moins deux mondes très distincts, celui de sa culture native et celui qui est dominé par les langues et les cultures de l'hémisphère nord et dont l'histoire se confond avec l'acculturation coloniale massive des nations satellisées. Il ne s'agit pas de valoriser exclusivement l'un ou l'autre des deux pôles de cette équation problématique, encore moins de les isoler mais de « situer le projet critique de traduction à l'intérieur des paramètres d'une relation entre les pôles culturels en constante évolution » (Simon 1997 : 472). Du reste, les frontières entre ces diverses configurations culturelles sont de plus en plus perméables et mobiles, revêtant alors un caractère « performatif » : par exemple, la littérature « américaine » est désormais en compétition avec ses « franges » multiculturelles : *queer*, féministe, chicano, afro-américaine, yiddish, etc.

Le propos de Spivak rejoint sur ce point celui de Bhabha, notamment sa notion de « *cultural translation* ». Bref, en repensant la culture en tant que catégorie d'énonciation, plutôt que catégorie de la représentation et du savoir, Bhabha élabore un puissant cadre conceptuel pour la traduction. Au lieu de servir de pont entre des entités culturelles déjà données, voire intégrées à un canon culturel, la traduction devient une activité de création culturelle. Dans la culture hybride, dans le « tiers espace » défini par Bhabha, qui prend en compte les identités instables du migrant, la traduction revêt un caractère paradigmatique. Elle n'est plus confinée à son rôle ancillaire, mais se voit promue et élevée au statut d'activité créatrice primaire.

Comme le stipule Sherry Simon (1997 : 473), cette reconfiguration de la traduction et des multiples déplacements auxquels elle se prête est possible parce que Bhabha opère dans un univers conceptuel où les stabilités conventionnelles telles que nation/culture/langue/sujet ont disparu. Ces termes ne sont plus considérés à travers le prisme de la « diversité » et de la « pluralité », mais dans une logique de la « différence », comme un processus de négociation. Bhabha met en question l'idée de la culture en tant qu'enveloppe qui lie de façon étanche et stable tous les membres d'une communauté nationale à l'intérieur de la même cohérence dans la signification, faisant écho à une conception de la culture en tant qu'objet de connaissance empirique, en tant que totalité close, une enveloppe qui englobe et explique les comportements et les idées.

À y regarder de plus près, la situation change du tout au tout. Les grandes migrations du post-colonialisme ont produit une nouvelle configuration socio-démographique : toutes les nations occidentales sont désormais composées de populations de plus en plus mélangées et métissées. La vélocité du développement de la communication globale est en compétition avec les terroirs locaux indigènes. Aussi l'idée de la culture comme ensemble de valeurs, de comportements et d'attitudes cohérent et inchangé a cédé le pas à l'idée de la culture en tant que négociation, compétition symbolique et « performance ». Chaque culture est traversée par deux codes au moins : les idiomes natifs, autochtones, de la langue vernaculaire, et les codes véhiculaires de la communication internationale.

Mais, comme le note à nouveau Sherry Simon (1997 : 473), les analyses de Bhabha, comparativement à celles de Spivak, demeurent confinées à l'intérieur des espaces interstitiels de l'hybridité. Par contraste, si l'on pénètre dans le champ actif d'une translation interculturelle qui défie toute polarisation, on s'aperçoit que la traduction n'est pas seulement un mécanisme de transfert ou de naturalisation de la signification, car les extrêmes de l'Altérité ne se laissent pas oblitérer dans la zone médiane formant une interface proliférante entre diverses polarités. Loin du scénario multiculturel fondé sur une cohabitation de bon aloi, presque idyllique et sans doute illusoire, l'altérité de l'Autre est maintenue et doit être approchée comme telle. Spivak dirait sans doute que la posture de Bhabha est quelque peu angélique. De plus, sa place sur l'échiquier des *cultural studies*, qui sont largement dominées par l'usage de la langue anglaise, vient corroborer cette forme implicite de consentement à l'ascendant exercé par les modèles développés au sein de cette discipline sur la perception de ses formes extraterritoriales et allophones.

Ici, la critique de Spivak rejoint celle de Venuti, qui en appelle à des pratiques de la traduction plus résistantes, plus abruptes et moins « fluides » (*fluent*), de façon à dénoncer et à contrer la violence ethnocentrique d'une bonne partie de la traduction littéraire contemporaine. Ce que Spivak apporte de surcroît à cette stratégie est la conscience du corps sexué (*gendered*), la prise de conscience aussi de ce que la traduction opère toujours à l'intérieur d'un ensemble spécifique de relations culturelles dont les vecteurs de pouvoir peuvent être infléchis mais pas magiquement renversés du jour au lendemain.

Bill Ashcoft, pour sa part, tirant profit du balisage effectué à la faveur du chantier développé avec Gareth Griffiths et Helen Tiffin, a pu se convaincre que l'agenda des études postcoloniales était voué à un réaménagement constant de ses paramètres et ne pouvait, à cet égard, que répudier, d'abord, à l'évidence, toute perspective *top-down*, du centre vers la périphérie, mais aussi, par effet de miroirs interposés, le ressac d'une perspective *bottom-up*, le reflux des diasporas postcoloniales vers des centres de pouvoir qui sont eux-mêmes devenus des spectres, des instances de légitimation dévastées de l'intérieur et désertées par leurs mandarins, si je puis ainsi m'exprimer. En vérité, il faut effectuer un pivot de 90° depuis l'axe vertical *top-down/bottom-up* vers une amplitude

horizontale, latéralisée, nous habilitant à cartographier une prolifération luxuriante, rhizomatique, de pratiques culturelles empreintes de mixité, d'hybridation et de métissage. C'est la perspective vers laquelle va s'orienter mon propos, soit le modèle du *rhizome* proposé par Deleuze et Guattari (1980). Réinvestissant à de nouveaux frais la problématique postcoloniale, Ashcroft évoque précisément ce pivot coaxial vers une prolifération horizontale de réseaux aléatoires, une dynamique non linéaire où les lignes de faille font tache en se déterritorialisant et se reterritorialisant sous de tout autres auspices. Bien qu'il ne soit pas lieu ici d'en traiter plus avant, me réservant une autre occasion pour le faire, je crois qu'il y aurait aussi matière à reconsidérer, notamment pour ce qui est de la dynamique de l'émancipation dans le cadre postcolonial, la dialectique du maître et de l'esclave, le nœud névralgique de la *Phénoménologie de l'esprit* (B, IV, A) de Hegel, ainsi que son dépassement chez Nietzsche tel qu'analysé par Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, comme plateforme pour éclairer l'effondrement inéluctable de la logique de l'émulation servile au profit d'une autonomie créatrice totalement affranchie de son modèle tutélaire. Quoi qu'il en soit, Ashcroft réfère ainsi directement au modèle du rhizome de Deleuze et Guattari :

A better model of the ambivalent, fluid, chaotic relationships within the colonial exchanges and indeed of social reality itself is perhaps provided by a concept that I want to appropriate from Deleuze and Guattari : that of the rhizome. The rhizome describes a root system which spreads out laterally rather than vertically, as in bamboo, which has no central root but which propagates itself in a fragmented, discontinuous, multi-directional way [...] But this notion is just as constructed as that of center and margin, just as much in the interests of perpetuating power as the Manichean binaries of self and other, colonizer and colonized. The imperial power represents itself as a central root, but in fact the operation of power, like the operation of social relations themselves is both processual and discontinuous and propagates laterally and spatially like the rhizome. This metaphor provides a complicated and less easily representable model of colonial relations, but it does accommodate the various subject positions an individual may occupy within the colonial discourse. The colonized subject may also be the colonizing subject depending on its location in the rhizome. (Ashcroft 1995 : 183-84).

Inutile de préciser qu'on observe à l'envi pareille dynamique non linéaire avec le foisonnement des hyperliens dans le cyberspace, non moins qu'on assiste à une prolifération des maquettes et des plateformes sauvages dans la musique expérimentale dont la diffusion sous forme de mp3 ou la distribution sous forme d'artéfacts de formats hybrides emprunte le maquis des labels « Indies » (indépendants) qui n'ont que faire des injonctions des « Majors » et ténors de la grande industrie. Tout comme les auteur(e)s caribéens, maghrébins, africains, latino-américains ou québécois, pour ne nommer qu'eux, n'ont que faire du prestige et de l'« étiquette » sanctionnés par les grands pontes des polysystèmes littéraires eurocentristes.

En conclusion de ces prémises théoriques, force est de constater que nous habitons désormais un monde fragmenté qui défie toute synthèse et toute illusion de parvenir à un *mapping* global de la diversité culturelle. Que la traduction puisse être la source

d'une tradition unifiée, d'un cadre linéaire cohérent pour la transmission de la signification, est un idéal désormais inaccessible. Faisant écho au perspectivisme mis de l'avant par Nietzsche et par Michel Foucault à sa suite, les paramètres dont sont susceptibles de se prévaloir les instances actancielles engagées dans des opérations critiques de déterritorialisation et diverses stratégies d'émancipation sont essentiellement conjecturels, transitoires et fluctuants.

### 5. L'encyclopédie sauvage : un grand rhizome à ciel ouvert

Dans sa très belle étude intitulée « L'anti-Porphyre » (1983 : 46-68), Umberto Eco procède à un examen assez exhaustif de la postérité de l'*Isagoge* de Porphyre et de son incidence sur la formation de la grammaire de la pensée en Occident. Porphyre de Tyr (234-305), était un philosophe d'obédience néoplatonicienne, un disciple immédiat de Plotin, dont il a recueilli les écrits sous la forme des *Ennéades* et nous a légué une biographie. Comme son titre grec l'indique, l'*Isagoge* est une introduction, se présentant comme un condensé du traité des *Catégories* d'Aristote, que Porphyre schématise sous forme de progression arborescente. Eco observe à cet effet que le schème arborescent élaboré par Porphyre, qui enveloppe la progression binaire, par voie de bijection, du genre vers les espèces jusqu'à l'ultime différence spécifique qui coïncide avec la définition, est à la source de l'adoption d'une « sémantique en forme de dictionnaire ». Il s'agit là, évidemment, d'un modèle théorique, que Eco associe à une pensée « forte » axée sur l'univocité de la définition s'enchantant dans un dispositif sémantique présupposant une homologie structurelle entre un métalangage et un langage-modèle du genre de ceux qui ont été proposés par Noam Chomsky. Mais ce bel édifice se disloque constamment face à la diversité indénombrable des propriétés et accidents exhibés par le flux des phénomènes, entités et événements, ressortissant à une non moindre diversité de mondes possibles. De sorte que seule à son sens une « sémantique en forme d'encyclopédie » est en mesure de faire droit au foisonnement rhizomatique des *qualia* et autres propriétés émergentes qui repoussent constamment les frontières apparentes qui délimitent notre horizon ontologique et qui entraînent par conséquent un élargissement parfois insoupçonné des paramètres balisant notre connaissance du vaste monde.

Eco jetait les bases d'une recherche qui allait se prolonger et se diversifier pour aboutir notamment à la publication récente d'un recueil d'études centrées sur les modèles alternatifs de l'arbre et du labyrinthe (Eco 2010). Cette distinction entre dictionnaire et encyclopédie offre une clef heuristique des plus fécondes pour débusquer et lever les verrouillages qui ont longtemps servi de garde-fous aux divers modèles génériques appelés à asseoir notre représentation de la réalité. L'*Arbor Porphyriana* présente à son stade embryonnaire une modélisation sémantique destinée à construire une « pensée linguistique forte », un idéal caressé depuis l'Antiquité et qui demeure une des tendances dominantes dans la théorie des langages naturels. Cet idéal, explique Eco, consiste à élaborer une théorie linguistique qui, d'une part, décrive un langage-modèle (posé en conditions de laboratoire), mais qui, d'autre part, grâce à l'homologie entre métalangage théorique et langage-modèle (d'un côté), et entre langage-modèle et

langage naturel (de l'autre), permette d'avancer des prévisions sur les comportements linguistiques naturels (dans des conditions optimales). Eco évoque à cet égard la modélisation proposée par Noam Chomsky et celles qui évoluent dans son sillage : les sémantiques formelles des langues naturelles, les grammaires transformationnelles et les sémantiques génératives. Selon lui, ces théories font *semblant* de travailler sur une langue naturelle. Elles travaillent sur des échantillons très réduits et contrôlés de cette langue, tels que des énoncés simples, où la langue fonctionne à son niveau dénotatif. Cette langue-objet est semblable à la langue naturelle, mais n'en représente en vérité qu'un *modèle réduit*.

Un premier problème, lié à la construction ou la génération d'énoncés valides, se presse au portillon : toute sémantique entendant se caractériser comme l'instrument d'une pensée « forte » du langage doit être conçue comme un système de règles (énoncées dans n'importe quel métalangage théorique) qui expriment la structure interne d'une langue-modèle posée, d'une certaine façon, comme homologue à la langue naturelle utilisée dans le cours de notre expérience de locuteurs. Par conséquent, cette langue devrait se composer d'un ensemble fini d'expressions se rattachant à un ensemble fini de contenus. Deux solutions fonctionnelles et mutuellement réductibles ont été proposées : la description du contenu se fait au moyen d'une *définition* formulée dans la même langue-modèle, ou par une série plus ou moins hiérarchisée de composants sémantiques élémentaires (marques sémantiques, noms de propriétés, sèmes), exprimés dans le métalangage de la théorie. Mais un autre problème se pointe aussitôt, non moins fondamental, d'autant plus qu'il ressortit à la variété indéfinie de nos usages qui ont en quelque sorte force de loi puisque, comme l'a fort bien établi Ludwig Wittgenstein (1960 : 311), la signification (*Bedeutung*) c'est l'usage (*Gebrauch*) : notre mobilisation des ressources expressives du langage révèle que les définitions ou la série des marques applicables au contenu d'un terme linguistique, indépendamment de son extension ou de l'existence d'un référent dans le monde réel, sont potentiellement infinies.

C'est là, à mon sens, le nœud du problème, que je formulerai dans mes termes : un principe de *parcimonie* commande la sélection d'un noyau de propriétés dites essentielles, par contraste avec d'autres jugées accidentelles, fortuites ou contingentes; mais notre *connaissance du monde* implique la considération d'un spectre beaucoup plus vaste de propriétés, de conditions et de situations dont le foisonnement est en principe *illimité*. Eco formule ainsi la thèse principale de son étude : l'idée théorique d'un dictionnaire est irréalisable et, rigoureusement parlant, tout dictionnaire contient des éléments d'encyclopédie qui en affectent la pureté. Par voie de conséquence, l'idée d'une pensée forte du langage apparaît irréalisable. Il y a une raison à cela. En principe, l'arbre porphyrien des substances tend à être un ensemble hiérarchique et fini de genres et d'espèces. Cependant, c'est la *différence* qui représente l'élément fondamental de cette construction théorique. Mais c'est aussi elle qui, d'autant qu'elle l'avalise et en assure la progression, viendra embrouiller, sinon compliquer la fluidité et l'univocité de cette distribution arborescente. La position de la différence dans cette

économie sémantique est vraiment *nodale* (elle fait nœud littéralement), parce que, entre autres, il n'est pas fait appel aux accidents pour donner une définition et, par ailleurs, que le propre jouit d'un statut très curieux : il appartient à l'espèce et seulement à elle, mais il ne fait pas partie de sa définition. Quantité de différences, une myriade en fait, sont purement accidentelles, mais d'autres sont dites appartenir au sujet en soi ou par essence : ce sont les différences *spécifiques*, qui sont ajoutées au genre pour constituer la définition de l'espèce.

Pour Eco, la conclusion s'impose d'elle-même : genres et espèces ne sont que des noms que nous donnons à des nœuds de différences. En vérité, un genre n'est qu'une conjonction de différences. Le caractère générique de la substance, qui est le *sine qua non* subsumant toute cette distribution arborescente, possède une telle extension qu'on pourrait « lire l'arbre à l'envers et dire que la substance n'est que la matrice vide d'un jeu de différences. Genres et espèces, poursuit Eco, sont des fantômes verbaux qui recouvrent la véritable nature de l'arbre et de l'univers qu'il représente, *un univers uniquement fait de différences* » (Eco 1963 : 60; souligné par Eco).

C'est là le point névralgique de la démonstration de Eco : n'étant finalement constitué que de différences et, ultimement, d'accidents qui, à leur tour, sont potentiellement infinis, l'arbre des substances se révélera éventuellement une *structure sensible aux contextes* et est ainsi voué à se transformer de dictionnaire en encyclopédie, puisqu'il se compose d'éléments de connaissance du monde. En fait, l'arbre de Porphyre, celui du genre procédant vers les espèces, se ramifie en une multitude de différences, un foisonnement non saturable d'accidents qui se manifestent comme autant de *qualia* que l'on ne saurait harnacher dans un ordre hiérarchisé. Pour me résumer, je dirais que l'arbre généalogique des genres et des espèces est enté (hanté) par une myriade de boutures orphelines. Ou, pour reprendre la formule du grand logicien polonais Alfred Korzybski, « une carte n'est pas le territoire » (1998).

Le sémioticien italien peut ainsi reformuler sa thèse initiale : « Si un dictionnaire est une encyclopédie masquée, l'encyclopédie est donc le seul moyen par lequel nous puissions rendre compte, non seulement du fonctionnement d'une langue donnée, c'est-à-dire de n'importe quel système sémiotique, mais aussi de la vie d'une culture en tant que système de systèmes sémiotiques reliés entre eux » (Eco 1983 : 63).

Le modèle théorique de l'encyclopédie, de par sa composante holistique et pluridimensionnelle, est le seul apte à rendre compte du fonctionnement d'une langue naturelle dans toute sa complexité et son caractère contradictoire. La plasticité même de sa modélisation, qui se revendique plus volontiers d'une pensée « faible », nous verrons plus loin dans quel sens, ruine la pertinence du modèle « fort » du langage dont se réclame la sémantique en forme de dictionnaire. Cette dernière voit donc ses deux présupposés implicites frappés de caducité : d'abord la postulation d'un modèle réduit (idéal) d'une langue présumée homologue, dans son fonctionnement, à une langue naturelle, ensuite, l'élaboration d'un métalangage en tant que construction théorique

composée d'universaux primitifs en nombre fini. L'un et l'autre sont voués à se désagréger au profit d'un réseau ouvert d'interprétations parcourant l'écheveau des différences ou des *qualia* générés par notre connaissance intuitive du monde comme autant d'indices, de symptômes et de signes se relançant les uns les autres à la faveur d'un processus de *sémiosis illimitée*, suivant l'expression de Charles Sanders Peirce.

Comme le stipule Eco, en s'inspirant des travaux de Peirce, le cercle de la *sémiosis*, bref l'interaction multipolaire des « interprétants », qui forme une chaîne incessamment relancée, configure un réseau qui s'ouvre continuellement vers l'extérieur et qui, dans un même mouvement, se referme continuellement sur lui-même. J'explique : cette dynamique centripète et centrifuge répond à la complexité des facteurs impliqués dans notre expérience du monde et dont la polysémie ne peut manquer de gouverner les stratégies narratives mises à contribution pour nous les rendre intelligibles. Ce modèle plus « faible », moins rigide et catégorique, ne l'est que parce qu'il demeure sensible aux contextes et aux circonstances qui affectent notre usage de la langue, de sorte qu'une telle pensée ne donne jamais de celle-ci une représentation définitive et fermée, et qu'une représentation encyclopédique n'est jamais globale, mais toujours locale. Pour y aller d'une image, une encyclopédie se développe toujours à la manière des favelas, de constructions fortuites qui finissent par former des réseaux aléatoires. Si elle génère des algorithmes, ceux-ci ne pourront qu'être « myopes » et leur itération ne pourra que relever d'un savoir tactique ou stratégique, puisqu'il s'agit de parcourir un labyrinthe. En fin de compte, la sémantique en forme de dictionnaire dérivée de l'arbre de Porphyre n'est autre qu'une « tentative pour réduire le labyrinthe, polydimensionnel, à un schéma bidimensionnel » (Eco 1983 : 65).

La tentation d'élaborer une pensée « forte » est un leurre qui escamote la composante pluridimensionnelle de la réalité et des divers dispositifs sémiotiques mobilisés à dessein de concerter la multiplicité des interprétations qui finissent par former un réseau de conjectures et d'hypothèses, la matrice de « mondes possibles » dont la projection, même si parfois jugée utopique, oriente notre commun partage de l'œkoumène. Pareille pensée ne se veut « faible » que parce qu'elle accepte son caractère conjectural et provisoire.

La structure du réel, les processus dynamiques qui y concourent en libérant un flux torrentiel de propriétés émergentes, exhibe un degré de complexité tel que seule une *sémantique en forme d'encyclopédie* est en mesure d'en approximer les ressorts et d'en configurer les avenues sous une forme s'apparentant davantage à une prolifération rhizomatique ou à un lacis labyrinthique, ou encore à un processus de *sémiosis illimitée*, tel que l'a exploré Charles Sanders Peirce dans ses travaux de pionnier. Comme l'observe à nouveau Umberto Eco :

Mais nous pouvons dire sans ambages que l'arbre des genres et des espèces, quelle que soit la façon dont il est construit, se ramifie en une multitude de différences, en un foisonnement infini d'accidents, en un réseau non hiérarchisable de *qualia*. Le dictionnaire (car c'est à ce titre que l'arbre nous intéresse ici, et nous pouvons regarder avec

détachement la « fission » d'un univers néoplatonicien) se désagrège nécessairement, par un mouvement interne, en une galaxie potentiellement désordonnée et illimitée d'éléments de connaissance du monde. Il devient donc une encyclopédie qui s'ignorait ou un artifice imagé pour masquer l'inévitabilité de l'encyclopédie (Eco 1983 : 63).

Seule une sensibilité encyclopédique épousant les innombrables ramifications ancrées dans le paganisme du corps, la pure immanence des affects noués à la ritualisation de ses pulsions à travers une économie symbolique assortie à une sémantique des « mondes possibles », peut faire droit à notre expérience du monde. Cette perspective est emblématique de la condition postmoderne et de la déterritorialisation des pratiques amplifiée par la navigation dans le cyberspace où se nouent et dénouent les hyperliens qui configurent une encyclopédie multidimensionnelle, non saturable, que nous pouvons oser qualifier d'« holographique ». Ce régime de pure immanence excédentaire nous entraîne vers une théorie générale de la « dérive » dont l'activité de traduction présente un cas exemplaire non seulement comme médiateur entre les langues et les cultures, mais aussi comme matrice d'une sémantique transfrontalière agissant comme vecteur de métamorphose des langues et des cultures, facteur d'acculturation et de métissage.

L'exploration sans doute la plus féconde à ce chapitre, et anticipatrice des idées que j'avance ici, est la prolifération transversale et polycentrique, rhapsodique et centrifuge du rhizome élaborée par Deleuze et Guattari dans le second volume de *Capitalisme et schizophrénie : Mille plateaux* (1980). Dans sa formulation la plus économique, son plus simple appareil, le multivers conçu à l'image d'un rhizome consiste à « soustraire l'unique de la multiplicité à constituer » aussi bien que soustraire le multiple à l'emprise de l'un, à désaxer le pivot autour duquel gravite le cosmos-racine se ramifiant au profit d'un « chaosmos-radicelle » qui n'est qu'une première vague de déflagration dont la dérive centrifuge est appelée à se disloquer encore davantage dans une prolifération polycentrique et rhizomorphe où, à l'encontre de l'arbre syntagmatique développé par Chomsky, commençant à un point S pour procéder par dichotomie, « des chaînons sémiotiques de toute nature (...) sont connectés à des modes d'encodage très divers, chaînons biologiques, politiques, économiques, etc., mettant en jeu non seulement des régimes de signes différents, mais des statuts d'états de choses » (Deleuze et Guattari 1980 : 12-13). C'est précisément ce qui advient de la tentative d'ordonnement des propriétés et attributs dans l'arbre de Porphyre, qui ne sont que des « nœuds de différences » où, si je puis dire, ne laissent de proliférer des bourgeons ou des surgeons rebelles, délinquants qui, se désolidarisant du tronc ancestral, de la racine-mère, s'étiolent et se disséminent, pour enfin s'hybrider au contact d'excroissances en provenance de réseaux hétérogènes connectant divers « plateaux » ou plans de réalité qui ne sont autres que des « milieux », un peu à l'instar d'un niche écologique ou d'un terrier à la Kafka.

Dès l'introduction, qui avait été publiée déjà séparément en 1976 sous le titre *Rhizome*, Deleuze et Guattari établissaient les trois principes de la prolifération rhizomatique par contraste avec la contiguïté fortement hiérarchisée du modèle arborescent, soit la

*connexion, l'hétérogénéité et la multiplicité (Ibid., 13-14) : « Un chaînon sémiotique est comme un tubercule agglomérant des actes très divers, linguistiques, mais aussi perceptifs, mimiques, gestuels, cogitatifs : il n'y a pas de langue en soi, ni d'universalité du langage, mais un concours de dialectes, de patois, d'argots, de langues spéciales. Il n'y a pas de locuteur-auditeur idéal, pas plus que de communauté linguistique homogène » (Ibid., 14). Cette composante est ouverte et non saturable. Diverses multiplicités hétérogènes cohabitent, se parasitent et s'interconnectent, car elles « se définissent par le dehors : par la ligne abstraite, ligne de fuite ou de déterritorialisation suivant laquelle elles changent de nature en se connectant avec d'autres » (Ibid., 15).*

Ce trafic de multiplicités interconnectées connaît des seuils d'intensité à géométrie variable où s'effectuent des recoupements, des plans d'intersection formant des plateaux en nombre indéfini. La notion de « plateau » renvoie explicitement aux travaux de l'anthropologue américain Gregory Bateson, pour qui cette notion désigne « une région continue d'intensités, vibrant sur elle-même, et qui se développe en évitant toute orientation sur un point culminant ou vers une fin extérieure » (Ibid., 32). *Mutatis mutandis*, nous pourrions affirmer que le microcosme formé par la constellation des traductions et retraductions, modulations et adaptations des œuvres de Shakespeare forme un « plateau », une région continue d'intensités qui ne trouve nulle justification en dehors du champ vibratoire où se connecte l'ensemble des dérives sémiotiques qui lui sont associées, par exemple le fabuleux et lapidaire *Die Hamletmaschine* de Heiner Müller, ou encore la traduction de *Macbeth* par le poète québécois Michel Garneau. Sans doute y aurait-il beaucoup à dire sur l'image du rhizome que forment l'orchidée et la guêpe tel que décrite par Deleuze et Guattari, en référence aux mouvements de déterritorialisation et aux procès de reterritorialisation, mais aussi, comme l'avait déjà noté Janine Hopkinson (2003), comme modèle alternatif pour décrire un processus de traduction comme « capture de code », « plus-value de code » connectant, déterritorisant et reterritorisant des devenirs hétérogènes :

Comment les mouvements de déterritorialisation et les procès de reterritorialisation ne seraient-ils pas relatifs, perpétuellement en branchement, pris les uns dans les autres? L'orchidée se déterritorialise en formant une image, un calque de guêpe; mais la guêpe se reterritorialise sur cette image. La guêpe se déterritorialise pourtant, devenant elle-même une pièce dans l'appareil de reproduction de l'orchidée; mais elle reterritorialise l'orchidée, en transportant le pollen. La guêpe et l'orchidée font rhizome, en tant qu'hétérogènes. On pourrait dire que l'orchidée imite la guêpe dont elle reproduit l'image de manière signifiante (mimesis, mimétisme, leurre, etc.). En même temps il s'agit de tout autre chose : plus du tout de l'imitation, mais capture de code, plus-value de code, augmentation de valence, véritable devenir, devenir-guêpe de l'orchidée, devenir-orchidée de la guêpe, chacun de ces devenirs assurant la déterritorialisation d'un des termes et la reterritorialisation de l'autre, les deux devenirs s'enchaînant et se relayant suivant une circulation d'intensités qui pousse la déterritorialisation toujours plus loin. Il n'y a pas imitation ni ressemblance, mais explosion de deux séries hétérogènes dans la ligne de fuite composée d'un rhizome commun qui ne peut être attribué, ni soumis à quoi que ce soit de signifiant (Ibid., 17).

Au risque d'en étonner quelques-uns, nous pourrions en tirer une analogie très féconde pour décrire le processus *réel* qui s'engage dans la traduction, loin des modèles désuets basés sur la quête d'une équivalence qui demeurera toujours factice, sans parler de cette lubie récurrente, la hantise du traducteur écartelé entre fidélité et trahison. Il m'apparaît clairement que cette connectivité multilatérale présente une nette affinité avec la conception de la traduction chez Benjamin, tel que nous l'avons lu plus haut, à savoir que la traduction est « le transfert d'une langue dans l'autre à travers un continuum de métamorphoses. La traduction traverse des continuums de métamorphose, non pas des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance » (Benjamin 1991 : 150).

Pour l'instant, en gardant toujours à l'esprit la dynamique non-linéaire qui fait de la traduction un vecteur de métamorphoses et non point une estafette ancillaire à qui l'on file de la « monnaie de singe », considérons simplement que le rhizome « n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde » (Deleuze et Guattari 1980 : 31). Nous nous situons sur le plan de la pure immanence, et celle-ci ne connaît d'autre régime que celui d'une constante métamorphose qui engage non seulement l'ordre du vivant mais aussi la sphère de l'inanimé (métallurgie nomade). La pure immanence est une multiplicité non subsumée et insaturable de propriétés émergentes qui ne cessent de se métamorphoser et de s'hybrider, de nouveau à l'instar des œuvres et des formes portées au creuset dans le labeur de traduction :

Une telle multiplicité ne varie pas ses dimensions sans changer de nature en elle-même et se métamorphoser. À l'opposé d'une structure qui se définit par un ensemble de points et de positions, de rapports binaires entre ces points et de relations biunivoques entre ces positions, le rhizome n'est fait que de lignes : lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi lignes de fuite ou de déterritorialisation comme dimension maximale d'après laquelle, en la suivant, la multiplicité se métamorphose en changeant de nature. On ne confondra pas de telles lignes, ou linéaments, avec les lignées de type arborescent, qui sont seulement des liaisons localisables entre points et positions. À l'opposé de l'arbre, le rhizome n'est pas objet de reproduction : ni reproduction externe, comme l'arbre-image, ni reproduction interne comme la structure-arbre. Le rhizome est une antigénéalogie (Deleuze et Guattari 1980 : 31-32).

Je vous invite à retenir ce dernier trait, l'idée que le rhizome est une anti-généalogie, car cette idée recoupe la conception de la transcréation du poète brésilien Haroldo de Campos, qui a pour postulat la génération spontanée des littératures hispano- et luso-américaines, se dédoublant dès leur prime gestation des gymnopédies mimétiques ombiliquées au giron ancestral européen, de toute généalogie agitant les spectres du vieux continent : ni acculturation ni filiation, mais hybridation, métabolisation et transfiguration sous la poussée irrépressible d'une réingénierie baroque. J'y viendrai un peu plus loin.

La prolifération en rhizome des axes, des plans et des azimuts de la réalité mise de l'avant par Deleuze et Guattari, que j'ai pu croiser plus haut avec la conception de la

traduction comme continuum de métamorphoses chez Walter Benjamin, n'est pas qu'une conjecture épousant la conjoncture postmoderne, encore moins une excroissance sophistiquée de la « french theory ». Benjamin mettait déjà en question l'ascendant du paradigme de la communication reposant sur une progression linéaire faisant écho à la distribution arborescence et hiérarchisées des plans du réel.

Cette position est conséquente avec une affirmation que l'on retrouve sous la plume du philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein, à qui répugnait toute forme d'instrumentalisation de l'exercice du langage, qu'il concevait plutôt comme une « forme de vie » — *eine Lebensform*. Au § 19 de ses *Recherches philosophiques*, Wittgenstein écrit, en effet, que « se représenter un langage, c'est se représenter une forme de vie — *eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen* » (Wittgenstein 1960 : 296; ma traduction). Pareillement allergique à toute instrumentalisation de l'exercice du langage et à son inféodation au seul paradigme communicationnel, Walter Benjamin concevait lui aussi le langage comme une forme de vie, plus précisément comme un *médium* ou un « milieu ». Le postulat fondamental de la « métaphysique du langage » élaborée par Benjamin et qui sous-tend son fameux essai de 1923 sur « L'abandon du traducteur » (Benjamin 1997; 2012) est le refus net, catégorique, de ravalier l'exercice du langage au simple statut de moyen de communication ou à un système de signes. Comme le souligne Antoine Berman dans le très beau séminaire qu'il a consacré à l'essai de Benjamin et qui a été récemment édité par son épouse sous le titre *L'Âge de la traduction*, « le langage est le milieu de toutes les communications, mais n'est pas communication lui-même. Ce médium n'est pas indifférencié : il contient des “zones” plus ou moins denses, et le passage d'une zone moins dense à une zone plus dense, c'est la traduction » (Berman 2008 : 23).

Une œuvre traduite n'est autre qu'une multiplicité qui épouse une ligne de fuite qui la déterritorialise et la métamorphose en intensifiant et en diversifiant la donne initiale de son devenir-œuvre à travers la traduction. Cette dérive polymorphe inscrivant le destin des œuvres dans une dynamique non linéaire configurée par les géométries ouvertes d'un rhizome n'est pas qu'une « donne » de la condition postmoderne, mais peut être cartographiée à rebours des éphémérides de l'histoire. Ou à contre-courant de l'histoire connue qui est inféodée au mythe du progrès, par exemple tel qu'il apparaît à l'Ange de l'Histoire dans la 9<sup>e</sup> thèse « Sur le concept de l'histoire » de Walter Benjamin, inspirée par un tableau de Paul Klee intitulé *Angelus Novus* :

Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès (Benjamin 2000 : 434).

Aussi l'idée même du baroque, la percolation fulgurée d'un syncrétisme agréant toutes les idiosyncrasies du style, loin de se laisser jauger à l'aune d'une résurgence ponctuelle assortie à un *Zeitgeist* propice à son éclosion, tel que le suggèrent Eugenio d'Ors (2000) ou Yves Bonnefoy (2000), pourrait-il être associé à l'état d'esprit qui forme le creuset de toutes les révolutions passées et à venir, la fracture ou la ligne de faille par où ressurgit l'appel de l'Ange de l'Histoire, la libre brisée du rhizome, de la dynamique non linéaire qui fissure la course affolée du progrès ombiliqué à des eschatologies fantasmatiques.

Sans doute pouvons-nous mieux saisir la force de disruption du baroque à travers la saturation hyperbolique des tropes qui y sont mis en œuvre avec un coefficient exponentiel de prolifération. Cette poussée irrépressible s'observe à l'envi dans la poétique néobaroque de l'écrivain cubain Severo Sarduy, mais elle est aussi fort bien explicitée par les fines analyses de Gilles Deleuze dans *Le pli* (1998), où il explore les implications les plus subtiles de la monadologie de Leibniz, qu'il loge à l'enseigne du baroque. Comme le note Bastienne Schulz (2009), un fil nouveau relie le baroque de Luis Argote y Góngora (1561-1627) à la dynamique non linéaire, labyrinthique des spéculations leibniziennes, non moins qu'à la pratique d'écriture de Sarduy, où la métaphore est élevée au carré, pour ne pas dire au cube, pour atteindre une acuité paroxystique à travers son procédé de « carnavalisation » du signifiant (voir Pérez 2011). Dans la foulée de Góngora qui mobilisait l'intertextualité avec un byzantinisme appuyé, flagrant, délibéré, étudié, Sarduy associe ce qu'il désigne comme la *metáfora al cuadrado* à un effet boomerang où la métaphore se boucle sur elle-même dans ses plis et replis, image que Deleuze retrouve à tour dans le pli baroque concentré comme pure virtualité intensive dans la monade leibnizienne qui se déplie « comme le papillon plié dans la chenille » (1998 : 13). Il importe de préciser que la prolifération hyperbolique des signifiants à laquelle Sarduy donne libre cours se veut en quelque sorte l'excroissance paroxystique d'une tendance marquée des poétiques latino-américaines, que l'on observe à l'envi chez nombre d'écrivains cubains dans les années 60 et 70, comme le souligne Osvaldo Di Paolo : « En el siglo XX, durante las décadas del 60 y del 70, proliferan escritores cubanos – José Lezama Lima, Alejo Carpentier, Guillermo Cabrera Infante, Severo Sarduy y Reinaldo Arenas – que desarrollan una nueva tendencia barroca en su escritura y que se pueden considerar como parte de un movimiento (neo)barroco en América Latina » (Di Paolo 2012 : 51).

Cette tangente qu'on peut qualifier d'hyper-baroque chez Sarduy n'est pas qu'un effet de style mais prend les proportions d'une véritable cosmologie mytho-poétique. Ce trait est confirmé par la mise en parallèle, dans son essai *Barroco* (1974; 1991), entre le passage de l'enchâssement concentrique des sphères célestes dans le géocentrisme ptoléméen à l'héliocentrisme et à l'ouverture à une infinité de mondes et, par ailleurs, l'implosion de la chaîne sémiotique au profit d'une saturation polysémique et multidimensionnelle des signifiants délitant l'assise du signifié, l'excentrant et le projetant dans un horizon sans fond. Ainsi l'expansion du champ gravitationnel des tropes qui loin d'être satellisés par le signifié l'exposent à une constante déflagration de son centre de gravité, à sa dérivé spectrale, est-elle assimilée dans *Barroco* au point de

fuite qui se déporte à l'infini à partir d'une singularité initiale dans la théorie cosmologique du Big Bang. Je me permets à nouveau de citer Osvaldo Di Paolo : « En *Barroco*, el autor habla de la teoría del Big Bang y comenta que el universo está en expansión y que se origina por una explosión de materia inicial donde un átomo primitivo estalla. Esta detonación permite que los neutrones y protones se combinen para dar nacimiento a las galaxias y a las estrellas. Del mismo modo, el autor explica que hay una expansión gráfica y fonética de los signos » (Di Paolo 2012 : 51). Cette expansion hyperbolique gouverne la poétique hyper-baroque de Sarduy, aussi bien *ad extra* en termes de prolifération et de saturation des signifiants, qu'*ad intra* par divers procédés de mise en abyme et de condensation de l'intertextualité. Ainsi, dans son œuvre sans doute la plus importante, *Cobra*, qu'il a fait paraître en 1972 et auto-traduite en collaboration avec Philippe Sollers, le titre même est une manière de réfraction spéculaire, un effet de miroir composé de renvois obliques sous forme d'anagrammes concentrés dans le titre, soit : le verbe *cobrar* (encaisser/être payé), ensuite le vocable *barroco*, mais encore *Córdoba*, la ville natale du poète Góngora, enfin l'acronyme de Copenhague, Bruxelles, Amsterdam qui renvoie à un groupe de peintres du mouvement artistique *CoBrA*, auxquels Sarduy était lié (voir Schulz 2009 : 6).

La prosodie de Sarduy est luxuriante et saturée à l'extrême, une espèce de laboratoire compulsif dont les opérations inflationnistes font écho à la « notion de dépense » de Georges Bataille (1967), la dilapidation somptuaire, carnavalesque, d'un potlatch, l'anarchie d'un don en pure perte épuisant l'imaginaire en une cascade de signifiants enchâssés à la façon de poupées gigognes où la condensation démultiplie et la prolifération densifie. L'effet spéculaire concentre les plis et replis de la forme sur un plan simultané de diffraction où se reflète la complexité de l'infinitésimal qui ensuite se déploie en ampleur et en intensité, à l'instar des « petites perceptions » chez Leibniz ou encore une géométrie fractale, la fécondité d'abord imperceptible d'un chaos sensible aux conditions initiales qui peuvent générer des effets de grand magnitude. Pour Gilles Deleuze, cette dynamique non linéaire faite de « séries divergentes » qui tracent « dans un même monde chaotique des sentiers bifurcants » correspond au « chaosmos » de Joyce, de Gombrowicz ou de Borges, ou encore à une harmonie en crise qui se résout au profit d'une « émancipation de la dissonance ou d'accords non résolus, non rapportés à une tonalité », marquant de la sorte le passage de « la clôture à l'ouverture sur une polytonalité », en l'occurrence « une polyphonie de polyphonies » (Deleuze 1998 : 111-112). Il n'y a pas d'essence du baroque, car il n'est autre qu'un *modus operandi*, une attitude, une posture qui ne désespère pas de la complexité contradictoire, mais la met en œuvre, comme Deleuze le stipule dès les toutes premières lignes de son essai :

Le Baroque ne renvoie pas à une essence, mais plutôt à une fonction opératoire, à un trait. Il ne cesse de faire des plis. Il n'invente pas la chose : il y a tous les plis venus d'Orient, les plis grecs, romains, romans, gothiques, classiques... Mais il courbe et recourbe les plis, les pousse à l'infini, pli sur pli, pli selon le pli. Le trait du Baroque, c'est le pli qui va à l'infini. Et d'abord il les différencie suivant deux directions, suivant deux infinis, comme si l'infini avait deux étages : les replis de la matière, et le pli dans l'âme (Deleuze 1998 : 5).

Cette description est un peu à l'image de la traduction projetée dans l'amplitude polysémique entre le signifiant et le signifié, navigant à l'interface du plan de dissymétrie qui soude et distend d'un même trait, telles les arêtes brisées du *symbolon*, les vernaculaires qui se sont cristallisés en drainant quantités d'alluvions au gré de leur dérive diasporique. Mais j'irais plus loin, je crois que l'incubation impromptue du traducteur projeté dans l'interrègne entre les langues et les cultures post-babéliennes, à l'interface de dissymétries tissées de contingences, grosses des métissages et hybridations les plus fortuites, l'expose à une matrice ouverte, celles de polyphonies non saturées, toujours en devenir, qui loge son labeur à l'enseigne du baroque généralisé. C'est aussi le destin de la *translatio studiorum* du Moyen Âge jusqu'au Quattrocento florentin : la migration des œuvres et des idées au gré des enclaves et sanctuaires pour transfuges dessinait une topographie à géométrie variable empruntant de multiples relais et courroies de transmission très sensibles aux aléas et circonstances fortuites qui ont ponctué le viatique d'érudits nomades, de traducteurs, de copistes, d'*illuminati* et de commentateurs improvisés qui ont convoyé depuis la plus haute Antiquité les vestiges d'un savoir tantôt en état de déshérence, tantôt érigé en instrument de pouvoir aux mains d'un magistère plus ou moins « éclairé ». Force nous est de constater que tout cet écheveau de tribulations n'est pas étranger à cet art multiséculaire qui s'est engagé lorsque deux groupes d'hominiens se sont retrouvés face à face, d'abord démunis par l'impossibilité d'un truchement initial, pour ensuite tenter d'appriivoiser mutuellement leurs idiomes respectifs. Ces gens que l'on qualifie impudemment de « primitifs » étaient déjà confrontés, à l'aube des grandes manœuvres pour constituer une économie symbolique à l'appui d'une diversité croissante de dispositifs sémiotiques, à cette perplexité qui nous habite toujours face à la complexité.

## 6. Du post- au trans- : de la traduction comme *remix*

El gran poeta y novelista cubano José Lezama Lima, en un ensayo famoso, definió el barroco americano como “el arte de la contraconquista”. La concepción de Lezama Lima fue, recientemente, retomada con sus implicaciones por Carlos Fuentes, en *El espejo enterrado*: “El barroco es un arte de dislocamientos, semejante a un espejo en que, constantemente, podemos ver nuestra identidad en mudanza” [...] “Para nuestros mayores artistas — prosigue Fuentes, invocando la propuesta de José Martí, de una ‘cultura totalmente inclusiva’—, la diversidad cultural, lejos de ser un problema, se transformó en nuestra propia fuente de creatividad.” Considerando, además, el fenómeno del hibridismo indio-afro-ibérico en la arquitectura y en las artes plásticas del Nuevo Mundo, Fuentes asevera, coincidiendo con Lezama: “El sincretismo religioso triunfó y, con él, de algún modo, los conquistadores fueron conquistados.” Antes del cubano, en su *A marcha das utopias*, Oswald de Andrade, teórico y práctico de la “antropofagia” como devoración crítico-cultural, ya había resaltado, con relación al barroco americano, su característico “estilo utópico”, “de los descubrimientos” que rescataron a Europa del “egocentrismo ptolomeico.”

Esos parámetros referenciales señalan la importancia del barroco en su traslación a Ibero-América, donde se fundió a la contribución indígena y africana.

Haroldo de Campos

*Barocco, neobarocco, transbarocco*

La transversalité multilatérale qui caractérise la mouvance baroque dont se réclame Haroldo de Campos déborde très largement le cas d'espèce lié à une conjoncture, sinon l'épiphanie ou l'idiosyncrasie furtive d'une vision esthétique faisant écho à un *Zeitgeist* passager. Cette vision bien incarnée est irriguée par la veine la plus profonde de l'esprit soufflant sur le Nouveau Monde.

Tel Quetzalcoatl, le « serpent à plumes de quetzal » (nahuatl) croisant la mémoire des Maures d'Andalousie et le chant des grillots mandingues et wolofs, mais encore le picaresque ibérique et les débris parcheminés de sémaphores baroques semblables aux oripeaux dépenaillés d'une piraterie rompue au vertige des antipodes, une mémoire instantanée, burinée par la rose des vents et le sel de la mer, s'est déversée comme un flux torrentiel dans la substantifique moelle des poétiques hispano- et luso-américaines.

Déjà le poète brésilien Oswald de Andrade nous exhortait-il à abandonner toutes les utopies car le palimpseste de la réalité la plus immédiate, la surabondance du baroque et des arabesques qui en épousent les plis et replis est plus riche d'imaginaire que n'en recèlent les utopies consignées dans les grimoires et almanachs thésaurisant les hantises et les lubies des empires anciens. Non content de répudier les utopies pour procéder à la rédemption de l'« égocentrisme ptolémaïque » de la vieille Europe, de conjurer ses démons, nous dit Oswald de Andrade, invitons-les à notre table et dévorons-les pour les régurgiter sous forme de lave incandescente désarrimant la rime gonflée d'alluvions et agrégats de l'histoire qui sombra corps et bien dans les camps de la mort.

L'inénarrable Jorge Luis Borges qui nous a livré un condensé de son ontologie pantraductionnelle avec ses digressions sur Homère ou les versions alambiquées des *Mille et une nuits*, mais surtout dans son « Pierre Ménard, auteur du Quichotte », en nous fourguant son axiome cardinal « *El original es infiel a la traducción* », était loin du compte, si l'on s'en fie à la leçon plus corrosive d'Oswald de Andrade. Il n'est qu'à songer à son *Manifeste anthropophage (Manifesto antropófago)*, datant de 1928, où il en appelle à une cannibalisation intensive des canons de la haute culture colonisatrice, bref une façon d'ingérer, de digérer et de métaboliser les parangons drainant l'inconscient indigène (de Andrade 1972).

On peut s'en référer, pour un précédent plus récent, aux stratégies de métissage mises de l'avant par Haroldo de Campos, à travers la pratique de la « transcréation » (*transcrição*), l'amenant par exemple à pulvériser des segments de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel pour en restituer la matière vive sous forme de poème. Il s'agit, en fait, d'un texte expérimental, de facture pour le moins baroque, intitulé « Hegel poeta » et tiré du recueil *O arco-iris branco* (de Campos 1997). De Campos tente d'exhiber et de démonter ce qu'il désigne comme l'écriture « icônico-diagrammatique » de Hegel, et ce sous forme d'essai qu'il qualifie de « *digressão filopoetosófica* ». Il y relance l'opération de déconstruction déjà entamée par Jacques Derrida dans *Glas*, en montrant entre autres que certaines séquences du texte hégélien sont imprégnées d'une prosodie qu'il

apparente à la rythmique des poèmes de Hölderlin, à un délire bachique (voir Antonio Andrade 2006). De Campos déconstruit le segment qu'il a prélevé chez Hegel et le « performe » en quelque sorte, dans le sens où son démembrement exhibe l'articulation secrète de sa dialectique, où Hegel écrit que la vérité même du délire bachique, sa poussée irrépressible est en repos, calme et limpide en chacune de ses parties :

O verdadeiro é, assim, o delírio báquico no qual não há membro que não esteja embriagado, e porque cada membro, na medida em que se separa, imediatamente se dissolve, é igualmente o repouso translúcido e simples.

Ce segment, qui fait en quelque sorte écho au démembrement du dieu Dionysos, est ainsi transfiguré, transluciféré, transcréé :

a VERDADE  
 a verdade é o  
 delírio báquico:  
 nela nenhum elo  
 escapa à embriaguez  
 e como cada  
 um deles  
 ao se-  
 parar-se i-  
 mediatamente já se dis-  
 solve  
 ela é  
 igualmente a  
 paz  
 translúcida e  
 singela

(Haroldo de Campos 1997 : 62-63)

Renouant avec la réflexion qu'il avait amorcée et fermement établie dans « La raison anthropophage » en 1981,<sup>2</sup> dans un texte que j'ai pu lire dans une édition posthume en version anglaise publiée avec les *Actes* d'un Colloque conjoint tenu à l'Université d'Oxford et à l'Université Yale en 1999, Haroldo de Campos jette un puissant éclairage sur la condition vraiment singulière qui sous-tend la création et son idée même de « transcréation » en rapport avec l'émergence des poétiques du Nouveau Monde, les

---

<sup>2</sup> Cet article a été originellement publié sous le titre « Da razão antropofágica : A Europa sob o signo da devoração », in *Colóquio/Letras*, No 62, juillet 1981, pp. 10-26 ; une nouvelle traduction anglaise vient de paraître, mais a changé étrangement le second membre du titre, qui parlait de l'Europe sous le signe de la dévoration : "Anthropophagous Reason : Dialogue and Difference in Brazilian Culture", trad. par Odile Cisneros, in H. de Campos, *Novas. Selected Writings*, éd. avec une introduction par Antonio Sergio Bessa et Odile Cisneros, avant-propos de Roland Greene, Evanston, IL, Northwestern UP, 2007, pp. 157-177.

Amériques.<sup>3</sup> Haroldo de Campos nous plonge directement au cœur d'une apocalypse sans précédent, car coupée, si je puis dire, de tout cordon ombilical. J'emploie le terme « apocalypse » à dessein, car il dénote habituellement une « révélation » venant ponctuer un devenir jusque lors encore non élucidé. Or, ici, il n'y a rien qui précède l'apocalypse en question : elle se produit en « temps réel », *ici, maintenant*, dans la mouvance métisse des poétiques polyphoniques du Nouveau Monde.

Qu'est-ce à dire ? Par exemple, la littérature brésilienne est « née sous le signe du baroque », une déflagration néobaroque qui s'épanche dans le trans-baroque. Mais cette naissance expérimentale, cette parthénogénèse pétrie d'une chair et d'un souffle faisant écho aux rythmes tribaux où se répercute le chant de la terre est essentiellement « métaphorique ». Rien d'ontologique, nulle quête d'identité, nulle genèse : le terme « baroque » signifie « non-enfance », donc nulle maturation à partir d'une origine, putative ou autre, orientée vers un *terminus ad quem*. Mieux vaut l'entendre dans le sens de l'*Ursprung*, d'un saut fortuit, d'une intrusion précipitée de nulle part dans le flux de l'histoire, tel que nous a amenés à le concevoir Walter Benjamin dans sa magistrale étude sur le *Trauerspiel* baroque (Benjamin 1985). La littérature brésilienne, à l'instar de la québécoise et de bien d'autres qui figurent dans le *road movie* des littératures d'Amérique, n'a pas eu d'enfance.

Le mot *infans* signifie : qui ne parle pas. Or, comme le souligne Haroldo de Campos, nous sommes nés matures, en possession d'un code universel pleinement épanoui, nulle incubation dans les limbes de l'aphasie infantile pour ensuite gagner peu à peu la condition adulte à la faveur d'une puberté préprogrammée. Nous sommes nés nubiles. Il n'y a pas eu formation, une *Bildung*, mais essentiellement transformation, transcréation, transculturation : un enchevêtrement non-linéaire de sources paradoxales, combinant sans les dissoudre les africanismes, les amérindianismes, le baroque carnavalesqué et la Muse pulvérisée vêtue des haillons de la vieille Europe qui a débarqué sur son radeau de Méduse. Bref, comme le suggère Oswald de Andrade, une sorte de rédemption de « l'égoцентриté ptolémaïque de l'Europe ». Il n'y a pas eu de maturation, seulement une éclosion vertigineuse sous la Voie Lactée, pollinisation de semences égarées voguant sur quelque radeau de Méduse entre deux continents, tel un faisceau polyphonique s'arrachant au vortex d'une origine proprement orpheline : un vortex de langue qui s'entrechoquent et s'hybrident mutuellement. C'est là le baroque et la condition vernale, l'intempestif printemps d'une transcréation qui cannibalise les *koinai* colonisatrices, qui en « adultère » le magistère. Haroldo de Campos en fournit la formule dans une lumineuse guirlande de vocables où il travestit même la notion de « subalterne » mobilisée par Gayatri Spivak pour encore mieux subvertir le code rhétorique de l'*auctoritas*, formule que je me refuse à traduire :

---

<sup>3</sup> Le titre en est "The Ex-centric Viewpoint : Tradition, Transcreation, Transculturation" et la traduction est de Haroldo de Campos lui-même avec la collaboration de Stella E. O. Tagnin, in *Haroldo de Campos : A Dialogue with the Brazilian Concrete Poet*, éd. par K. David Jackson, Oxford, UK, Centre for Brazilian Studies, 2005, pp. 3-13.

The *alternating* under-current of the *sub-altern's* language *ad-ulterates* (mongrelized) the *over-altern's* rhetorical master code, by committing incestuous intercourse (*ad-ulterium*) with the colonizer's imposing mother's speech... (Haroldo de Campos, in Jackson (ed.) 2005 : 5).

Nous nous sommes générés nous-mêmes en mastiquant, déglutinant et métabolisant les débris, agrégats et ruines de la culture crépusculaire des métropoles coloniales. Nous les avons cannibalisées. Comme l'homme africain arraché à sa terre ancestrale et réduit à l'esclavage a inventé la musique américaine *out of the blue, from scratch*, sur des instruments de fortune : vieille planche à essorer, banjo tendu sur une peau de chèvre usée, soufflerie de cuivre au rebut, etc. Haroldo de Campos nous reporte au *Manifeste anthropophage* de 1928, plus précisément au mot d'ordre forgé par Oswald de Andrade à la faveur d'un détournement bien ciblé de la fameuse tirade de Hamlet : « To be or not to be, that is the question ». Il se prévaut de l'homophonie du terme *Tupi*, nom générique par lequel on désignait l'ensemble des langues autochtones en usage au Brésil au moment de la Conquête : « Tupi or not Tupi, that is the question ». L'anthropophagie transculturelle, nous dit Haroldo de Campos, est la réponse ironique, hypercritique, à la question éternellement ressassée du « problème de l'origine ». Oswald de Andrade, lui, ne s'embarrasse guère de ce genre de question, il propose de l'avalier, de la déglutiner et ainsi de transformer « le tabou en totem ».

Parlant cannibalisme, ironie du sort ou jeu de miroirs interposés, il se trouve que les toutes premières chroniques d'auteurs européens écrivant sur le Brésil à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle étaient émaillées, pour ne pas dire saturées de métaphores à connotation nutritionnelle. Comme le note le poète et critique brésilien Adriano Bitarães Netto dans la très belle monographie qu'il a consacrée à Oswald de Andrade et Mario de Andrade, on y rencontre des rivières où coule du miel, s'élèvent des falaises de sucre et l'on foule de la terre en biscuit (Netto 2004 : 80). Un auteur influent de cette veine mytho-exotique, Jean de Léry, a beaucoup contribué à perpétuer l'appellation « Pot de beurre » pour désigner le pic surplombant Rio de Janeiro. Initialement baptisé « Pain de sucre » (*Pão de Açúcar*) par les Portugais au XVI<sup>e</sup> siècle, la forme de ce pic évoquait des blocs de sucre raffiné placés dans des moules en argile pour être transportés par bateau à l'époque du commerce de la canne à sucre. On note aussi que la carte de la colonie de France Antarctique de la baie de Guanabara dressée vers 1555 montre la confirmation topographique initiale du mont du Pain de Sucre, dénommé initialement « Pot de beurre ». Mais il peut s'agir d'une étymologie fantaisiste de la part des colonisateurs puisque le nom *Pão de Açúcar* pourrait tout aussi bien dériver du tupi-guarani *Pau-nh-acuqua* (« grande colline »).

Les avant-gardes européennes n'étaient pas en reste à ce chapitre, car Francis Picabia, pour ne citer que lui, publiait en 1920 son propre *Manifeste cannibale*, paru dans *DADA* n° 6 (Picabia 2005 : 307-308), faisant des dadaïstes des anthropophages. Ces nouveaux cannibales de la culture radicalisaient une idée que Paul Valéry avait lancée déjà, définissant l'intertextualité comme une forme de dévoration et de digestion de

nutriments textuels : « Rien de plus originel, rien de plus soi que de se nourrir des autres. Mais il faut les digérer. Le lion est fait de mouton assimilé » (Valéry 1941 : 19).

À la suite d'Oswald de Andrade, Haroldo de Campos introduit donc le principe d'une anthropologie inversée, transmutant le mythe lénifiant du « noble sauvage » (*bom selvagem*) en une stratégie concrète d'absorption omni-dévorante par le « sauvage brut » qui déglutine et métabolise les codes asservis au logocentrisme des métropoles européennes. L'*antropofagia*, écrit De Campos dans son excellent recueil d'essais critiques intitulé *Metalinguagem e outras metas*,

[...] é o pensamento da devoração critica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada da « bom selvagem » [...], mas segundo o ponto de vista desabusado do « mau selvagem », devorador de brancos, antropófagos (de Campos 1994 : 234)

L'anthropophagie est la forme de pensée s'attachant à la dévoration critique du legs culturel universel, conçue à partir de la perspective soumise et conciliante du « bon sauvage » pour épouser ensuite le point de vue désabusé du « méchant sauvage », l'anthropophage, le dévorateur des blancs (ma traduction).

Comme le stipulait déjà Oswald de Andrade, cette pulsion anthropophagique n'a rien à voir avec la faim, elle ne répond pas à un besoin, elle est pure prodigalité excédentaire. La rupture se situe dans l'ordre symbolique, l'éclatement de la métaphore où, comme Walter Benjamin l'exigeait du traducteur, le symbolisant devient le symbolisé. Le symbolisant qui devient le symbolisé n'est autre que réintégration du corps comme clef de voûte cosmologique et comme dispositif pulsionnel. Qu'est-ce qu'un corps? Un métabolisme. Un corps absorbe et dévore, engendre et excrète : de l'oxygène, des nutriments, des vocables émis, des sons percutés, insufflés, des formes tracées, sculptées ou tissées par la main. Les orifices du corps sont des points d'entrée et de sortie de l'énergie de l'univers. La mouvance anthropophage des poètes brésiliens est un mode avancé de renversement du platonisme où prime le paradigme, le primat exclusif des formes intelligibles ou du monde des idées au détriment du simulacre auquel est identifié le corps qui naît et qui périt, engendré et corruptible, un simulacre comme les images des poètes qui, selon Platon, se paient de mots et qu'il veut expulser de la Cité. Le corps se venge et cannibalise les idées et macule les épures du *logos* : les mots en liberté se paient la tête des idées et les mettent en circulation car le monde est un vaste appareil digestif.

Guère étonnant que la traduction ait constitué pour Haroldo de Campos et son frère Augusto, un autre poète de tout premier plan, la matrice de toutes leurs opérations poétiques, un laboratoire intensif et un creuset de métamorphoses où l'hybridation, la greffe, la commutation ou la permutation des vocables et leur ingestion dans le support graphique de la page permettent de libérer des potentialités en dormance dans les interstices du texte d'origine. Il faut imaginer une membrane absorbante perméable aux influx du corps étranger que l'on métabolise tout en lui prodiguant un point de

fuite l'arrachant à son terreau natal pour le projeter dans un champ de gravitation le dédoublant de sa forme achevée. Alice Leal, dans son excellente étude « Anthropophagy and Translation », nous rappelle que les plus brillants exemples de la philosophie anthropophage appliquée à la traduction se retrouvent dans les recueils d'Augusto de Campos *Verso, Reverso, Controverso*, paru en 1978, et dans *Poesia de Recusa*, une anthologie de ses travaux (voir la trad. française A. de Campos 2011), où il entrelarde sa poésie des traductions des poètes métaphysiques anglais, des poètes médiévaux, des poètes baroques italiens, des poètes russes, de Gerard Manley Hopkins, de Jules Laforgue, de William Blake, de Stéphane Mallarmé, de William Butler Yeats, d'Emily Dickinson et de bien d'autres (Leal 2010 : 12). Dans l'introduction de son ouvrage de 1978, il précise :

A minha maneira de amá-los é traduzi-los. Ou degluti-los, segundo a Lei Antropofágica de Oswald de Andrade: só me interessa o que não é meu. Tradução para mim é *persona*. Quase heterônimo [...], tradução é crítica, como viu Pound melhor que ninguém. Uma das melhores formas de crítica. Ou pelo menos a única verdadeiramente criativa, quando ela – a tradução – é criativa (cité in Leal 2010 : 12).

Ma façon de les aimer est de les traduire. De les déglutiner suivant la loi anthropophagique d'Oswald de Andrade : je ne désire que ce qui n'est pas mien. Pour moi, traduire est *persona*. La traduction est opération critique, presque un hétéronyme, tel que Pound l'a si bien entrevu. L'une des formes les plus accomplies de la critique. Ou à tout le moins la seule vraiment créative quand elle – la traduction – l'est (ma traduction).

Cette posture critique, qui tend à fusionner en se distanciant dans le mouvement même d'absorption, de dissolution et de restitution, épouse bien la dynamique impliquée dans le titre *Verso, Reverso, Controverso*, où le déjà versifié est reversifié et contre-versifié – versé, renversé et controversé, alors qu'Augusto de Campos réfère au résultat de sa pratique comme à des « in-traductions » (*intraduções*), jouant sur la proximité des vocables portugais « *tradução* » and « *introdução* », où la traduction devient introduction à la source qu'elle transmute en la métabolisant.

Else Vieira, auteure d'une importante thèse où elle propose une théorie postmoderne de la traduction (1992) et citée par Alice Leal (2010 : 12-13), mentionne comme autre manifestation exemplaire de la pratique anthropophage la traduction par Haroldo de Campos du *Faust* de Goethe. Intitulée *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, une manière de clin d'œil au remarquable film *Deus e o Diabo na Terra do Sol* du très grand cinéaste brésilien Glauber Rocha, comme le souligne Vieira, l'opération de *transcrição* à laquelle s'y livre De Campos pointe en direction d'une « *empreendimento cultural bidirecional* », d'une expérimentation culturelle bidirectionnelle, plutôt qu'un « *fluxo unidirecional da cultura originária para a receptora* », un flux unidirectionnel depuis la culture originnaire vers la culture réceptrice. L'appareil critique que Haroldo de Campos y a greffé en guise de postface comporte trois sections dont la première souligne la force parodique qui imprègne la création du *Faust* de Goethe qui, soupçonné de plagier la Bible et Shakespeare, rétorquera qu'on ne peut rien produire de grand sans nous emparer des

trésors des autres. Principe auquel, évidemment, Haroldo de Campos souscrit, en profitant pour développer son concept de « *plagiotropia* » par lequel il désigne la transformation non linéaire des textes à travers l'histoire. Son propos recoupe nettement la conception d'une intertextualité généralisée chez Borges, venant saper l'ascendant fantasmatique d'un original qui n'émerge qu'au gré des multiples déclinaisons d'une dérive généralisée, répudiant du même coup l'ombre portée d'un joug que le critique américain Harold Bloom a logé à l'enseigne d'une angoisse rémanente hantant le geste d'écriture, la soi-disant « *anxiety of influence* » (Bloom 1997).

La troisième section de sa postface est entièrement consacrée à la problématique de la traduction, et ce dernier développement est tout sauf banal, puisqu'il confronte les ultimes implications de l'optique anthropophage aux thèses de Walter Benjamin dans *Die Aufgabe des Übersetzers*. Bref, il procède à une inversion de la conception de Benjamin, qu'il qualifie d'« angélique », au profit d'une transmutation « satanique », selon laquelle précisément « *toda tradução que se recusa a servir submissamente a um conteúdo, que se recusa à tirania de um Logos pré-ordenado [é] uma empresa satânica* », en l'occurrence que « toute traduction qui refuse de se soumettre passivement à quelque contenu que ce soit et à la tyrannie d'un logos pré-ordonné est une opération satanique » (cité in Leal 2010 : 14). En outre, le poète brésilien estime que l'idée d'une restauration de l'intégrité pré-babélique par la médiation traductionnelle est vouée à l'échec et à la dislocation car la relation entre original et traduction a pour enjeu l'assertion d'une différence marquée dont l'amplitude répudie toute forme d'assimilation. Toujours selon Else Vieira (1992 : 36), dans l'opération critique à laquelle de Campos se livre avec le *Faust* de Goethe « *a tradução enquanto transtextualização ou transcrição desmistifica a ideologia da fidelidade* », en gros « une traduction en tant que transtextualisation ou transcréation démystifie l'idéologie de la fidélité » (cité in Leal 2010 : 14). Pour Vieira, la stratégie qui consiste à se saisir d'un corps textuel étranger en le transfigurant à travers le prisme de sources indigènes locales est précisément ce qui déporte la motion traductionnelle dans l'aire de jeu postmoderne. Le faisceau polymorphe des stratégies de détournement ou de *hijacking* tous azimuts mobilisées par la *transcrição* anthropophage qui est une forme hyperbolique de traduction généralisée est effectivement un renversement du paradigme platonicien et une réinscription de la face sensible du signifiant où le symbolisant devient le symbolisé, une rédemption instantanée de ce qui est *en souffrance* dans la traduction rançonnée par l'idée de fidélité. Jacques Derrida l'avait déjà fort bien exprimé dans *L'écriture et la différence* :

Un corps verbal ne se laisse pas traduire ou transporter dans une autre langue. Il est cela même que la traduction laisse tomber. Laisser tomber le corps, telle est l'énergie essentielle de la traduction (Derrida 1967 : 312).

Mais, comme le soulignait à son tour Antoine Berman dans son séminaire *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, ce qui est nié – le corps – se venge. La lettre et le sens sont à la fois dissociables et indissociables. Car dans la traduction apparaît quelque chose

d'irréductible à la scission platonicienne. Plus encore : *la traduction est l'un des lieux où le platonisme est simultanément démontré et réfuté*. Mais cette réfutation, loin d'ébranler le platonisme, retombe de tout son poids sur la traduction. Si lettre et sens sont liés, la traduction est une trahison et une impossibilité (Berman 1999 : 42). Une fois que l'on a répudié l'idée que la félicité escomptée d'une traduction, le critère de sa réussite, réside dans son degré plus ou moins élevé de fidélité à un original, mais qu'elle est davantage un vecteur de métamorphoses qui prodigue un surcroît de vie à sa matière première, elle peut réintégrer son substrat corporel. Si se représenter un langage, c'est se représenter une « forme de vie », une *Lebensform* comme le soutient Ludwig Wittgenstein, cette forme ne peut survivre qu'en étant incessamment métabolisée au contact de nutriments qui lui sont apportés par sa migration dans l'interrègne entre sa gestation et les diverses percolations auxquelles elle est soumise au contact de l'étranger.

La césure logocentrique est indéfiniment excentrée, la tradition extradée dans la mouvance métisse qui nourrit l'ample trafic des codes détournés à toutes sortes de fins pour les projeter dans un espace de résolution extraterritorial, telles des nébuleuses en suspension dans l'abîme creusé entre une origine absolument inexistante et l'extrême contemporanéité. L'amplitude de ces transports est intimement liée à la profondeur de la mémoire du corps, des corps qui transforment d'autres corps. Comme John Coltrane qui empoigne son sax ténor, glisse la courroie à son cou, avance ses lèvres vers l'embouchure et lentement, patiemment, laisse couler le filet de son souffle vers la sculpture de cuivre, jet en cascade aux orifices modulant la colonne d'air comme une architecture en mouvement tandis que les parois de l'instrument s'ameutent et vibrent en hélant le bruit de fond de l'univers dans l'éternité de l'instant. Dans la plus délicate anfractuosité de la chair se terre le songe transfuge où vibre le soupir très ancien des galaxies, la circulation des fluides dans un grand corps cosmique, telles les *Galaxiás* de Haroldo de Campos :

*e começo aqui e meço aqui este começo e recomeço e remeço e  
arremesso e aqui me meço quando se vive sob a espécie da  
viagem o que importa não é a viagem mas o começo da por isso  
meço por isso começo escrever mil páginas escrever  
milumapáginas para acabar com a escritura para começar com a  
escritura para acabarcomeçar com a escritura por isso recomeço  
por isso arremeço por isso teço escrever sobre escrever é o futuro  
do escrever sobreescrevo sobrescravo em miluminoites  
milumapáginas ou uma página em uma noite que é o mesmo  
noites e páginas mesmam ensimesmam onde o fim é o começo  
(Haroldo de Campos 1984; voir trad. franç. Oseki-Dépré & l'auteur  
1998, sans pagination dans les deux éditions)*

« et commence ici et s'élançe ici... la fin est le début », comme dans *Finnegans Wake*. C'est pourquoi j'ai pu affirmer à maintes reprises devant mes étudiants lors de mes séminaires que l'origine est dans le futur, elle est devant nous, car c'est là que le passé nous attend. Cette idée m'était venue en réfléchissant à une remarque du grand

polémiste autrichien Karl Kraus mise en exergue de la XIV<sup>e</sup> Thèse « Sur le concept d'histoire » de Walter Benjamin : « L'origine est le but – *Ursprung ist das Ziel* » (Benjamin 2000 : 439). Dans mon esprit, cette affirmation de Kraus faisait écho à une autre des Thèses « Sur le concept d'histoire » de Benjamin, selon laquelle « à nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une *faible force messianique* sur laquelle le passé fait valoir une prétention » (*Ibid.*, 428). Pour bien faire entendre à mes étudiants ce dont il en retourne pour moi, j'évoquais le fait que lorsque j'avais entrepris mes études en philosophie dans les années 70, le canon philosophique ne comptait pratiquement aucune femme à son répertoire, alors qu'en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle le nombre de femmes-philosophes exhumées des décombres de l'histoire où elles avaient été mises sous le boisseau par l'incurie affligeante du patriarcat a atteint une masse critique qui n'a d'égale que la richesse et la profondeur des vues qui nous ont ainsi été restituées. Le futur n'est autre qu'une matrice ouverte pour la gestation d'une origine non encore éclosée, pure latence des possibles qui n'ont rien d'un mystère ou d'une fable oraculaire, mais dont l'éclosion sollicite pour l'essentiel les soins des chercheuses et des chercheurs qui sauront en tirer un profit inestimable « pour la suite du monde », suivant le très beau titre de l'œuvre magistrale (1963) du grand cinéaste québécois Pierre Perrault, nourrie par la caméra très sensible de Michel Brault. Dans le même ordre d'idée, j'oserai affirmer sans ambages, nulle boutade ici, que la véritable version, l'original, d'une pièce de Shakespeare, quelle qu'elle soit, est encore à venir et qu'elle pourrait aussi bien nous être livrée en swahili, ou en wolof, ou en basque ou dans les accents baroques du lunfardo argentin. L'origine est en aval et la traduction est un acteur majeur dans cette mouvance qui se profile à l'horizon de toute culture pour se perdre aux confins du dicible et de l'indicible.

À cet égard, j'aimerais préciser, mais ce n'est là qu'une question de sémantique, que ce qu'on désigne, à la suite de Lyotard, comme la « condition postmoderne » n'est dans le fond que la résurgence généralisée du baroque tel que je l'ai brièvement explicité plus haut – une conjoncture polycentrique qui agrée des gémellités ou des combinatoires intempestives, par exemple qui ne répugne pas à voir cohabiter dans une même aire de jeu le chant de gorge (diphonique) des Touvas ou le chant choral grégorien avec des superpositions polyrythmiques obtenues grâce à la digitalisation de la palette chromatique des sons dans la lutherie électronique.

Comme je l'ai suggéré plus en amont, un parallèle instructif peut être dressé entre l'exercice de la traduction et les opérations stratégiques d'échantillonnage et d'amalgame mis à contribution par la pratique du *remix* dans le champ très métissé de la musique expérimentale. Bref, j'estime que toute traduction n'est autre qu'un *remix*, dans le sens même où l'emploient les électro-acousticiens œuvrant à la fine pointe de la musique actuelle, qui repoussent continuellement les frontières de l'audible, *the state of the art*, en procédant entre autres à l'échantillonnage de nappes sonores et au maillage de sources hétéroclites qu'ils agglomèrent comme des nébuleuses d'électrons libres, transfigurant leur point d'origine pour les redistribuer sur des axes en rotation au fil d'une guirlande de

champs gravitationnels qui ne sont que le « précipité » d'événements sonores en suspension dans la mémoire archivée sur des supports électromagnétiques.

Nous avons affaire ici à une cannibalisation transversale des sources sonores, qui mobilise aussi bien l'hypersensibilité tactile requise par la lutherie numérique que le *noise re-engineering* qui métabolise les agrégats sonores les plus prosaïques émanant de notre environnement acoustique immédiat pour en faire une « matière en fusion » qui non seulement délite l'assise tonale de l'audible et sa variante sérielle ou atonale, mais qui subvertit l'ascendant du support scriptural fixant les formes de l'exécution et balisant la pseudo-épiphanie liée à la performativité de l'interprète. Sur un autre plan mais dans une même lancée, l'émergence des arts de l'improvisation et le perfectionnement musculaire et nerveux de la faculté d'attention et d'écoute intensive qu'elle implique, définissent tout autrement les règles du jeu et ménagent les avenues d'une réelle épiphanie et d'une plasticité exponentielle des formes. La mise à jour constante, en temps réel, parfois effrénée, de ce nouvel agenda lié à l'essor des technologies de pointe, n'implique en aucune façon la mise au rancart, sinon la dilution des ressorts de l'*ingenium* qui plonge ses racines dans la mémoire profonde du corps humain. Bref, il ne s'agit aucunement d'abdiquer la créativité du corps au profit de l'algorithme ou d'une timonerie purement cybernétique, serait-ce sous forme de *software* généré par une intelligence humaine. Pauline Oliveros, musicienne d'avant-garde de tout premier plan et co-fondatrice du San Francisco Tape Music Center (voir Bernstein 2008), y allait de cette mise au point lors d'une communication prononcée à l'Université de la Californie à San Diego en 1999 :

Music and especially improvised music is not a game of chess — improvisation, especially free improvisation, could definitely represent another challenge to machine intelligence. It won't be the silicon linearity of intensive calculation that makes improvisation wonderful. It is the nonlinear carbon chaos, the unpredictable turn of chance permutation, the meatiness, the warmth, the simple, profound humanity of beings that brings presence and wonder to music.

(...)

The capability of the human mind is unplumbed. We have far more capacity than we currently use in the neocortex waiting for evolutionary expansion. Computers may actually instruct us in this process, as we continue to merge with the machine intelligence that we are creating and as we continue to develop improvisation interaction. We must decide, though, what a fifty-year-old structure of silicon is going to tell a five-billion-years-old structure of carbon before making irreversible physical changes (Oliveros 2008 : 124 et 126).

Pas question, en fin de compte, de troquer le chaos créateur résultant de milliards d'années d'évolution d'unités carbone pour les algorithmes préprogrammés d'automates cellulaires composés d'unités silicone. Nous vivons à une ère dominée par les circuits électroniques, ces tapisseries de silicone où est encodée l'architecture réticulaire et rhizomatique de la fibre nerveuse qui lie les cerveaux à travers le cyberspace. Mais l'origine à tout jamais insondable aussi bien que la destination ultime de cette vaste

chorégraphie modulaire et médullaire n'ont d'autre point d'impact que la moelle épinière du corps humain où convergent tous les champs de force de l'univers. Le corps est ancien et païen, et son droit d'aïnesse, imprescriptible et inaliénable.

Et la traduction, comme expérience aussi bien que source de réflexion, ne peut manquer d'être partie prenante de l'incroyable plasticité exhibée au gré de l'évolution de l'économie symbolique générée par les énergies centripètes et centrifuges qui se résolvent dans la condition incarnée, la profondeur de la chair pétrie de souffle. C'est pourquoi I. A. Richards a pu affirmer en parlant de la traduction, dans un énoncé sans doute quelque peu cryptique pour d'aucuns, mais tout à fait limpide en ce qui me concerne : "We have here indeed what may very probably be the most complex type of event yet produced in the evolution of the cosmos" (Richards 1953 : 250).

C'est pourquoi aussi j'ai désiré marquer l'importance pour la traduction de réinscrire sa pratique dans son ancrage corporel, ce que j'ai appelé entre autres la mémoire profonde du corps, son paganisme foncier qui se résout dans ses pulsions et ses rythmes. Et le parallèle avec la pratique du *remix* dans la musique expérimentale n'est pas anecdotique. Loin de se vouloir un assemblage fortuit d'agrégats sonores, les divers angles d'attaque lancés à l'assaut d'un matériau déjà thésaurisé mais perçu comme ouvert à la recreation, présentent certaines « affinités électives » avec une poétique du traduire qui a fait son deuil de la dichotomie quasi ancestrale qui départage les orientations sourcières et ciblistes en matière de traduction, qui se voient ainsi frappées de caducité. Nous trouvons ici une opportunité de réfléchir à de nouveaux frais sur les stratégies du traduire opérant à l'interface des vecteurs de la complexité, et ce dans une perspective qui ne fait plus l'impasse sur la dialectique du global et du local. Pour clore cet exercice, j'aimerais citer le tout dernier paragraphe du texte de Haroldo de Campos que j'ai brièvement commenté plus haut. Je traduis :

La civilisation planétaire polyphonique polytopique évolue, je crois, sous le signe de la traduction *lato sensu*. La traduction créative — la « transcréation » — est la manière la plus fructueuse de repenser les *mimeses* aristotéliennes qui ont si profondément marqué la poétique occidentale, une manière de repenser ce concept non pas sous la forme passive et servile d'une théorie de l'imitation, mais comme une impulsion usurpante qui va dans le sens d'une production dialectique des différences à partir de l'identique. Le vieux Goethe (dont l'idée d'une *Weltliteratur* résonne jusque dans le *Manifeste communiste* de 1848 de Marx, dans le passage proclamant le dépassement du « chauvinisme et de l'exclusivisme larvé des mentalités locales ») sonnait déjà l'alerte : « Toutes les littératures et chacune d'entre elles, si elles demeurent cloisonnées et refermées sur elles-mêmes, vont éventuellement se languir dans une tiédeur pusillanime, à moins qu'elles ne s'accordent la félicité de se laisser féconder par l'apport de l'influx étranger ». Faire face à l'altérité est par-dessus tout un exercice nécessaire d'autocritique, aussi bien qu'une expérience vertigineuse de dépassement des limites (Haroldo de Campos, *in* Jackson (ed.) 2005 : 11).

## Références

- Andrade, A. (2006). Da idéia ao texto : uma digressão “filopoetosófica”. Dans *Alea : Estudos Neolatinas*. 8 (1), 95-109. En ligne : [www.scielo.br/pdf/alea/v8n1/06.pdf](http://www.scielo.br/pdf/alea/v8n1/06.pdf).
- Andrade, O. de (1972). Manifesto Antropófago. Dans *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias : manifestos, Teses de Concursos e Ensaíos*, introduction de Benedito Nunes (2<sup>e</sup> éd.), dans *Obras Completas 6*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Andrade, O. de (1995). Anthropophagist Manifesto. (A. Mac Adam, trad.). *Latin American Literature and the Arts*. 51 (automne 1995), 65-68.
- Voir aussi « Manifeste Anthropophage 1928 » pour une traduction (anglaise) en ligne (sur le site de l'Agence TOPO) de Adriano Pedrosa et Veronica Cordeiro : <http://www.agencetopo.qc.ca/carnages/manifeste.html> ; pour un recueil de textes datant de la même époque, voir O. de Andrade, *A Utopia antropofágica*, 2<sup>e</sup> éd., São Paulo, Globo, 1995.
- Andrade, O. de et Rolnik S. (2011). *Manifeste anthropophage / Anthropophagie zombie*. Coll. « Pile ou face ». Dijon : BlackJack éditions, Les Presses du Réel (dist.).
- Apter, E. (2005). *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton, NJ: Princeton UP.
- Ashcroft, B. (1995). Interpolation and Post-Colonial Agency. *New Literatures Review*, Nos 28/29: 176 – 189.
- Ashcroft, B. (1999). The Rhizome of Post-colonial Discourse. Dans R. Luckhurst et P. Marks (eds.), *Literature and the Contemporary : Fictions and Theories of the Present* (pp. 111-125). Londres: Longman.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (2002). *The Empire Strikes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Studies* (2<sup>nd</sup> ed.). Londres et New York: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (2006). *The Post-Colonial Studies Reader* (2<sup>nd</sup> ed.). Londres et New York: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (2008). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* (2<sup>nd</sup> ed.). New York et Londres: Routledge.
- Bandia, P. (2001). Le concept bermanien de l'« Étranger » dans le prisme de la traduction postcoloniale. *TTR*, XIV (2), 123-137.

- Bataille, G. (1967). *La Part maudite* précédé de *La Notion de dépense*, introduction de Jean Piel. Paris: Éditions de Minuit.
- Benjamin, W. (1985). *Origine du drame baroque allemand* (S. Muller, trad. avec le concours de A. Hirt), préface de I. Wohlfarth. Paris : Flammarion.
- Benjamin, W. (1991). Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. Dans R. T. et H. Schweppenhäuser (dirs.), *Gesammelte Schriften* (Bd. II/1, pp. 140-157). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (1997). L'abandon du traducteur (*Die Aufgabe des Übersetzers*), traduction et notes par Laurent Lamy et Alexis Nouss. *TTR*, X (2), 13-85. En ligne : <http://www.erudit.org/revue/ttr/1997/v10/n2/037299ar.pdf>
- Benjamin, W. (2000). Sur le concept d'histoire. *Das Œuvres III*, trad. par M. de Gandillac, revue par P. Rusch (pp. 427-443). Paris: Gallimard.
- Benjamin, W. (2012). El abandono del traductor. Prolegómenos a la traducción de los "Cuadros parisinos" de Charles Baudelaire, traducción al francés y notas: L. Lamy y A. Nouss, traducción al español J. J. Gómez Montoya. *Mutatis Mutandis*. 5 (1), 132-163. En ligne : <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/mutatismutandis/article/view/11890/10997>
- Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris : Gallimard.
- Berman, A. (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris : Seuil.
- Berman, A. (2008). *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, texte établi par I. Berman avec la collaboration de V. Sommella. Saint-Denis : Presses Universitaires de Vincennes, Coll. « Intempestives ».
- Bernstein, D. W. (2008). *The San Francisco Tape Music Center : 1960s Counterculture and the Avant-Garde*, avant-propos de J. Rockwell, préface de J. Goebel. Berkeley, CA: University of California Press/Rensselaer Polytechnic Institute.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Londres et New York: Routledge.
- Bloom, H. (1997). *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. Oxford, UK et New York, NY: Oxford UP.
- Bonnefoy, Y. (2012). *Rome, 1630 - L'horizon du premier baroque* suivi de *Un des siècles du culte des images*. Paris : Flammarion, Coll. « Champs- arts ».

- Campos, A. de (2011). *Poètemoins — Anthologie*, édition bilingue (français/portugais), édité et traduit du portugais (brésilien), par J. Donguy, préface de J. Donguy. Dijon : Les Presses du Réel.
- Campos, H. de (1984). *Galáxias*. São Paulo: Editora ex Libris.
- Campos, H. de (1997). *O arco-íris branco*. Rio de Janeiro: Imago.
- Campos, H. de (1998). *Galaxies*, traduit du portugais (brésilien) par I. Oseki-Dépré et l'auteur. Paris: La Main courante.
- Campos, H. de (2004). *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva.
- Campos, H. de (2006). Barocco, neobarocco, transbarroco, traduit du portugais en espagnol par Edgar Saavedra. *Revista Sol Negro*, 1. D'abord paru dans C. Daniel (éd.), *Jardim dos camaleões: a poesia neobarroca na América Latina*, São Paulo, Iluminuras, 2004, pp. 13-16; en ligne : <http://www.revistasolnegro.com/sol%20negro/haroldodecampos.htm>
- Campos, H. de (2007). *Novas. Selected Writings*, éd. et trad. avec une introduction par par A. S. Bessa et O. Cisneros, avant-propos de R. Greene, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Campos, H. de (2010) : *Une poétique de la radicalité – Essai sur la poésie d'Oswald de Andrade*, Traduit du brésilien et révisé par A. Chareyre. Dijon : Les Presses du Réel, Collection « L'écart absolu – Poche ».
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris : Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1988) *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris : Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967). *L'Écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- Derrida, J. (1996). Cada vez, quer dizer, e no entanto, Haroldo..., trad. en portugais par L. Tenório da Motta. Dans Derrida, J. et ali., *Homenagem a Haroldo de Campos* (pp. 12-14). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Di Paolo, O. (2012). *Cobra: el barroco, el posestructuralismo, el budismo y la cancelación del sentido*. *Hipertexto*, 15, 51-64. En ligne : <http://www.utpa.edu/dept/modlang/hipertexto/docs/Hiper15DiPaolo.pdf>
- D'Ors, E. (2000). *Du baroque*, trad. de l'espagnol par A. Rouart-Valéry, préface de F. Dassas. Paris : Gallimard, Coll. « Folio essais ».

- Eco, U. (1983). L'anti-Porphyre. *L'infini*, 3, 46-68.
- Eco, U. (2010). *De l'arbre au labyrinthe. Études historiques sur le signe et l'interprétation*, trad. de l'italien par H. Sauvage. Paris : Grasset.
- Godard, B. (2000). Deleuze and Translation. *Parallax*, 6 (1), 56-81.
- Grutman, R. (1997). *Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisme au XIX<sup>e</sup> siècle québécois*. Montréal : Fides/CETUQ, Coll. «Nouvelles études québécoises».
- Grutman, R. (2002). Les motivations de l'hétérolinguisme : réalisme, composition, esthétique. Dans F. Brugnolo et V. Orioles (dir.), *Eteroglossia e plurilinguismo letterario*, vol. 2: *Plurilinguismo e letteratura* (pp. 291-312). Rome: Il Calamo-Centro internazionale sul plurilinguismo dell'Università degli Studi di Udine.
- Hopkinson, J. (2003) Deterritorialising Translation Studies: Notes on Deleuze and Guattari's *Mille Plateaux*, 3. En ligne : [http://www.post-scriptum.org/flash/docs2/art\\_2003\\_03\\_002.pdf](http://www.post-scriptum.org/flash/docs2/art_2003_03_002.pdf)
- Jackson, K. D. (ed.) (2005). *Haroldo de Campos : A Dialogue with the Brazilian Concrete Poet*. Oxford, UK: Centre for Brazilian Studies.
- Korzybski, A. (1998). *Une carte n'est pas le territoire. Prolégomènes aux systèmes non- aristotéliens et à la sémantique générale*, traduit de l'anglais (USA) par D. Kohn, M. de Moura et J.-C. Dernis. Paris : Éditions de l'éclat.
- Lamy, L. (1995). Pas de deux : le mésocosme de la traduction comme matrice d'une sémantique transfrontalière. *Meta*, XL (3), 461-477. En ligne : <http://www.erudit.org/revue/meta/1995/v40/n3/003390ar.pdf>
- Lamy, L. (2002). La constellation Humboldt et l'éclosion météorique du Romantisme allemand. Rudiments d'une théorie critique de la traduction. *Cahier d'épistémologie*, 8<sup>e</sup> Leçon, Département de linguistique et de traduction, Université de Montréal, 157-177.
- Lázaro, R. (2012). Haroldo de Campos: recorrido por sus textos teóricos sobre traducción y estado de traducción al castellano. *Mutatis Mutandis*, 5 (2), 370-390.
- Leal, A. (2010). Anthropophagy and Translation. Dans O. Azadibougar (ed.). *Translation Effects*. Selected Papers of the CETRA Research Seminar in Translation Studies 2009: Translation Studies 2009. En ligne : <http://www.kuleuven.be/cetra/papers/papers.html>

- Lotman, Y. (1999). *La sémiosphère*, trad. du russe par A. Ledenko. Limoges : Presses Universitaires de Limoges, Coll. « Nouveaux Actes Sémiotiques ».
- Lyotard, J.-F. (1979a). *Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées, fait au Président du conseil des Universités auprès du Gouvernement du Québec*. Québec : Gouvernement du Québec, Conseil des Universités, Collection « Dossier » I.
- Lyotard, J.-F. (1979b). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris : Éd. de Minuit.
- Man, P. de (1991). Conclusions : "La Tâche du traducteur" de Walter Benjamin (Messenger Lecture, Cornell University, March 4, 1983) trad. de l'anglais (USA) par A. Nous. *TTR*, 4 (2), 21-52. *Yale French Studies*, 69, "The Lesson of Paul de Man" (1985), 25-46. En ligne : <http://www.erudit.org/revue/ttr/1991/v4/n2/037092ar.pdf>
- Meschonnic, H. (1999). *Poétique du traduire*. Lagrasse: Verdier.
- Netto, A. B. (2004). *Antropofagia Oswaldiana - um receituário estético e científico*. São Paulo: Annablume.
- Oliveros, P. (2008). « Quantum Improvisation : the Cybernetic Presence », communication prononcée au colloque "Improvisation Across Borders", tenu à l'Université de la Californie à San Diego, le 11 avril 1999, © Deep Listening Publications, repris in *Sound Unbound. Sampling Digital Music and Culture*, éd. par P. D. Miller aka DJ Spooky that Subliminal Kid, avant-propos de C. Doctorow, introduction de S. Reich. (pp. 119-130). Cambridge, MA : MIT Press.
- Pérez, R. (2011). *Severo Sarduy and the Neo-Baroque Image of Thought in the Visual Arts*. West Lafayette, IN: Purdue UP.
- Picabia F. (2005). Manifeste Cannibale Dada. Dans *Écrits critiques* (pp. 307-308.) Paris, Mémoire du livre,
- Richards, I. A. (1953). Towards a Theory of Translating. Dans *Studies in Chinese Thought*, éd. par A. F. Wright. Chicago: University of Chicago Press.
- Saïd, E. W. (2005). *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, trad. par C. Malamoud, préface de S. Meininger et T. Todorov, avec une postface de C- Wauthier. Paris : Seuil.

- Santaella, L. (2005) Transcriar, transluzir, transluciferar: a teoria da tradução de Haroldo de Campos. Dans *Céu acima : para um tombeau de Haroldo de Campos*, éd. par L. Tenório da Motta (pp. 221-32). São Paulo: Perspectiva.
- Sarduy, S. (1972). *Cobra*. Buenos Aires : Sudamericana.
- Sarduy, S. (1972). *Cobra*, roman traduit de l'espagnol par l'auteur avec la collaboration de P. Sollers. Paris : Seuil.
- Sarduy, S. (1973). Le baroque et le néo-baroque. *Liberté*, 15, 6 (90), 254-278. En ligne : <http://id.erudit.org/iderudit/30451ac>
- Sarduy, S. (1974). *Barroco*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Sarduy, S. (1991). *Barroco*. Paris : Gallimard, coll. « Folio essays ».
- Schulz, B. (2009). De Góngora à Sarduy (de l'Europe aux Caraïbes) : Du pli baroque à la métaphore néo-baroque. Communication au congrès « Del barroco al neobarroco: barroquismos y barroqueces en el mundo hispano-transatlántico » (International and Interdisciplinary Graduate Conference of the Department of Hispanic Studies and the Hispanic Baroque Project) à l'Université McGill (Montréal) en mai 2009. En ligne : [http://baroque-identities.mcgill.ca/Congrad/Schulz\\_pon.pdf](http://baroque-identities.mcgill.ca/Congrad/Schulz_pon.pdf)
- Schürmann, R. (1996). *Des Hégémonies brisées*. Mauvezin : Trans-Europ-Repress.
- Schürmann, R. (2003). *Broken Hegemonies*, édition et traduction de R. Lilly. Bloomington, IN : Indiana UP.
- Simon, S. (1997). Translation, Postcolonialism and Cultural Studies. *Meta*, XLII (2), 462-477. En ligne : <http://www.erudit.org/revue/meta/1997/v42/n2/004153ar.pdf>
- Simon, S. et St. Pierre, P. (eds.) (2000). *Changing the Terms : Translation in the Postcolonial Era*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Spivak, G. (1993). *Outside the Teaching Machine*. Londres et New York: Routledge.
- Spivak, G. (1995). *Imaginary Maps : Three Stories by Mahasweta Devi*, trad. par G. Spivak. Londres et New York: Routledge.
- Steiner, G. (1998). *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, trad. par L. Lotringer et P.-E. Dauzat. Paris : Albin Michel.

- Suchet, M. (2009). *Outils pour une traduction postcoloniale. Littératures hétérolingues*. Paris : Éditions des Archives Contemporaines, Coll. « Malfini ».
- Suchet, M. (2010). *Textes hétérolingues et textes traduits: de « la langue » aux figures de l'énonciation. Pour une littérature comparée différentielle*, thèse de doctorat présentée au Centre for Interdisciplinary Studies in Society and Culture. Montréal : Université Concordia. En ligne : <http://spectrum.library.concordia.ca/7445/1/Suchet-PhD-S2011.pdf>
- Toro, A. de (2005). Post-colonialisme – post-colonialité – hybridité : Concepts et stratégies dans la francophonie et le Maghreb francophone. Conférence à l'Université de Leipzig. En ligne : [www.limag.refer.org/Textes/DeToro/Lyonpostcol2005.pdf](http://www.limag.refer.org/Textes/DeToro/Lyonpostcol2005.pdf)
- Toro, A. de (2009). *Épistémologies : « Le Maghreb »*. Paris : Éd. de l'Harmattan.
- Valéry, P. (1941). Choses tues. Dans *Tel Quel*. Paris : Gallimard, Collection « Idées ».
- Venuti, L. (1995). *The Translator's Invisibility : A History of Translation*. Londres et New York : Routledge.
- Vieira, E. (1992). *Por uma teoria pós-moderna da tradução*, thèse de doctorat présentée à la Faculdade de Letras of Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Vieira, E. (1999). Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' Poetics of Transcreation. Dans S. Bassnett and H. Trivedi (eds.), *Post-Colonial Translation: Theory and Practice* (pp. 95-113). London and New York: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1960). *Schriften : Tractatus Logico-Philosophicus – Tagebücher – Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Zamora, L. P. et Kaup M. (eds.) (2010). *Baroque New Worlds: Representation, Transculturation, Counterconquest*. Durham, NC: Duke UP.