Passer les frontières aujourd'hui. Mytho-analyse d'une traversée

Anne-Emmanuelle Berger

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/essais/9468>

DOI : 10.4000/essais.9468

ISSN : 2276-0970

Éditeur

École doctorale Montaigne Humanités

Édition imprimée

Date de publication : 15 mai 2013

Pagination : 163-180

ISBN : 978-2-9544269-0-7

ISSN : 2417-4211

Référence électronique

Anne-Emmanuelle Berger, « Passer les frontières aujourd'hui. Mytho-analyse d'une traversée », *Essais* [En ligne], 3 | 2013, mis en ligne le 01 septembre 2021, consulté le 08 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/essais/9468> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/essais.9468>

Passer les frontières aujourd'hui. Mytho-analyse d'une traversée

Anne-Emmanuelle Berger

J'ai participé à l'automne dernier à une journée d'études organisée par une jeune équipe de l'ENS de Lyon qui portait sur le statut du corps dans les « Gender Studies » (ce sont les organisateurs qui avaient choisi la formule anglaise plutôt que sa « traduction » française). M'ayant invitée en ma qualité de spécialiste de ce champ, elles et ils m'ont posé diverses questions sur le sujet. Mais leur toute première question a porté sur la « diversité », – c'était leur mot, sans doute un euphémisme poli – de mon parcours. Quels rapports, se demandaient-ils et me demandaient-ils, entre mon travail sur la poésie – j'ai publié deux livres, *Le Banquet de Rimbaud* (Champ Vallon, 1992), et *Scènes d'aumône. Misère et poésie au XIX^e siècle* (Champion, 2004), ainsi que d'assez nombreux articles, sur la poésie du XIX^e siècle – quels rapports donc, entre mon intérêt pour la poésie d'une part, et mon engagement dans les études de genre, d'autre part ? Ou encore entre mes travaux sur certains penseurs des Lumières (Montesquieu et Rousseau) et sur la politique des langues dans l'Algérie postcoloniale [j'ai dirigé un volume sur la question en anglais, *Algeria in Other's Languages* (Cornell University Press, 2002), dans lequel j'ai moi-même signé une contribution intitulée « The Impossible Wedding. Nationalism, Languages and the Mother Tongue in Postcolonial Algeria »].

Certes, le temps pas si lointain où l'on consacrait toute sa carrière à un siècle, un ensemble de questions ou même un auteur, est révolu, et il faudrait d'ailleurs faire l'histoire de cette révolution, de ce qui l'a précipitée ou permise, et de ses conséquences intellectuelles, sinon institutionnelles. Mais tout de même, j'en ai conscience, l'éclectisme apparent (et réel) de mon parcours et de mes intérêts surprend, il reste un peu étrange, étranger même, en France, dans la France universitaire. Et pour en rendre raison(s), je ne suis pas sûre que la forme logique la plus adaptée, la plus juste, et la plus vraie, soit celle qu'on privilégie d'ordinaire en France, qu'on exige même des candidats à ce qu'on appelle l'habilitation à diriger des recherches, en l'occurrence, la synthèse. Je vais donc vous épargner la fiction de la synthèse, tout en essayant d'éclairer de diverses manières mon cheminement.

I. Penser (à) la langue

a) *Le mot de la source / la source des mots*

« Allons à la fontaine, peut-être y trouverai-je ma langue ». C'est François Le Champi qui prononce ces mots, dans le roman éponyme de George Sand. En un sens, j'ai suivi son indication et vous invite, sinon à la suivre, du moins à m'y suivre.

Je commencerai par ce par quoi il me semble qu'on commence toujours quand on fait des études littéraires, de manière plus ou moins directe, réfléchie, appuyée et thématisée, c'est-à-dire, la question de la langue.

« Quand nous allons à la fontaine, quand nous traversons la forêt, nous traversons toujours déjà le nom "fontaine", le nom "forêt", même si nous n'enonçons pas ces mots, même si nous ne pensons pas à la langue », écrivait Heidegger dans son essai, « Pourquoi des poètes ? ». Si je suis entrée dans le champ littéraire par la poésie, puisque j'ai fait ma thèse de doctorat sur la question de l'oralité chez Rimbaud, c'est justement parce que je voulais « penser à la langue », parce que la poésie est cette « fonction » ou plutôt cet exercice du langage qui nous demande et nous permet de « traverser des noms » quand nous traversons des lieux. Ce choix m'a entraînée du côté du XIX^e siècle français, puisque ce siècle a vu sourdre un tel « besoin de poétiser, par opposition à des circonstances variées », selon la formule de Mallarmé dans *Crise de vers*, que celui-ci s'est exprimé à l'excès, comme excès, se consommant lui-même jusqu'à l'« orgie ». Mallarmé encore, à propos de ce XIX^e siècle poétique : « un des orgiaques excès périodiques de presque un siècle comparable à l'unique Renaissance » : orgie de poésie, débauche lyrique, mais festin endeuillé par les « circonstances variées », qui vont précipiter la poésie du siècle du sommet des beaux arts dans la fange de la prose à l'ère du triomphe du capitalisme industriel. J'y reviendrai.

Ce n'est pas un hasard si la pensée de la langue, et de sa langue, emmène Heidegger, comme François le Champi, du côté de la « fontaine » ou de la source, (*die Quelle*, en allemand), pas un hasard encore si la promenade ou la rencontre à la fontaine, avec soi-même (comme Narcisse) ou avec l'autre, est un topos lyrique par excellence : « Je meurs de soif auprès de la fontaine », écrivait et chantait Charles d'Orléans au XV^e siècle. C'est du moins l'une des hypothèses qu'avant même d'avoir lu Heidegger, ou l'ayant lu et oublié, j'ai cherché à développer, à la fois dans *Le Banquet de Rimbaud*, livre tiré de ma thèse, et dans un certain nombre d'articles ayant trait, au moins pour une part, à l'imaginaire lyrique post-romantique français et allemand (ou plutôt germanophone), avec des excursions du côté de Hofmannsthal, Rilke ou Celan, ou encore, à certains égards, dans mon commentaire de la métamorphose de Narcisse et d'Écho racontée par Ovide¹. J'ai voulu penser le rapport

1 Cf. « Le sexe du cœur. Essai de stéthoscopie de la poésie lyrique » (on Rimbaud, Rilke and

des poètes aux sources auxquelles ils s'alimentent et qui leur mettent l'eau en leur mettant les mots à la bouche, à moins que ce ne soit l'inverse – le mot faisant jaillir l'eau, l'eau le mot ? Mais ce serait une thèse trop longue à développer. Je préfère poursuivre mon chemin, sans toutefois lâcher le fil de ma double interrogation sur la langue et l'oralité, sur l'oralité dans la langue, mais en l'articulant à un questionnement qui traverse tous mes travaux et que je qualifierai globalement de « politique ».

b) Poétique du corps bourgeois ou, la poésie à l'estomac

Dans *Le Banquet de Rimbaud* et dans plusieurs essais ultérieurs consacrés à ce même poète, j'ai étudié ce que j'ai appelé autrefois la poétique rimbaldienne du dégoût. Je me suis intéressée à l'inscription, dans le texte de Rimbaud, d'une économie poétique – ou peut-être d'une an-économie – de la soif et de la faim (rappelez-vous les *Fêtes de la faim* et autres comédies de la soif rimbaldiennes) ou encore des plaisirs et déplaisirs de la bouche. Ce faisant, je n'ai pas seulement cherché à comprendre le rapport de Rimbaud au stade oral de la pratique du langage, et, partant, au stade lyrique, supposé premier, de la pratique de la poésie. J'ai aussi tenté de réfléchir au sens historique, indissociablement esthétique et politique, de ce que j'appellerai l'analisation de l'oralité chez Rimbaud. La bouche « rimbaldienne » est tout sauf une « bouche pure » et elle débouche constamment sur, voire s'abouche constamment à d'autres orifices, et particulièrement l'orifice anal. Le « ventre » rimbaldien, celui d'où émanent les pets les plus poétiques de la littérature, est bien évidemment le canal de cette analisation de l'oralité. J'ai montré ainsi le rôle que joue dans l'égrenage des rimes le « large trou » de l'« unique culotte » du « petit poucet » de « Ma Bohème » : « Mon unique culotte avait un large trou./ – Petit-Poucet rêveur, j'égrenais dans ma course/ Des rimes » ; j'ai également analysé, pour vous donner un autre exemple, la métabolique d'« Oraison du soir », poème dans lequel un sujet enivré décrit « poétiquement » le trajet physiologique des « trente ou quarante chopes » avalées, depuis la bouche en passant par l'estomac jusqu'à l'excrétion poético-urinaire du liquide ainsi transmué : « Tels que les excréments chauds d'un vieux colombier, Mille rêves en moi font de douces brûlures :/ Puis par instants mon cœur triste est comme un aubier/Qu'ensanglante l'or jeune et sombre des coulures », écrit le buveur de chopes impénitent. Le « cœur triste » figure au centre du processus métabolique, à la place de l'estomac, comme dans « Le Cœur du pitre ». Excréments, bière et rêves se mélangent dans le bol cordial pour produire un poème couleur d'or et d'urine. Je vous relis la dernière strophe de ce sonnet : « Doux comme le Seigneur

Hofmannsthal), in *Lectures de la différence sexuelle*, Anne E. Berger et Mara Negron (dir.), Paris, Des femmes, 1994, p. 125-138 ; « Comment un hérisson de paroles » (sur Derrida et la poésie), in *Le Passage des Frontières. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, p. 111-119, et « Dernières Nouvelles d'Écho », *Littérature*, n° 102, mai 1996, p. 71-90.

du cèdre et des hysopes,/ Je pisse vers les cieux bruns, très haut et très loin,/ Avec l'assentiment des grands héliotropes ».

Mais je ne vois pas seulement dans la tendance parfois joyeusement scatologique, d'autres fois, comme ici, plus subtilement « analisante » (j'écrirai du coup le mot avec un « i » et non un « y ») de la poésie rimbaldivienne, la manifestation d'une sexualité à la fois masculine, voire homoérotique, et juvénile. J'y vois aussi une manière d'inscrire, fût-ce pour l'excérer, ce que j'appelle le corps bourgeois. Le corps bourgeois n'est pas le « nouveau corps amoureux » dont rêve Rimbaud dans l'illumination « Being Beateous ». C'est bien plutôt ce corps matériel-pulsionnel « intensifié » dont parle Michel Foucault dans le premier volume de son *Histoire de la sexualité* : un corps plus du tout « glorieux » qui se définit avant tout comme un organisme « qui produit et qui consomme »² ; un corps dont le centre de gravité n'est ni le « cœur » aristocratique (« Rodrigue, as-tu du cœur ? »), ni la tête ni les pieds, mais bien le « ventre », comme le soulignent les lithographies des bourgeois ventrus de Daumier, et dont le remplissage est la préoccupation principale. Le bourgeois mange et veut manger. On en trouve confirmation dans les innombrables descriptions de diners et autres soupers qui émaillent la littérature romanesque du siècle, sans oublier bien sûr l'inaugurale *Physiologie du goût* de Brillat-Savarin, que Roland Barthes, grand amateur de la saveur des mots, a commentée. C'est ce corps qui constitue désormais, selon Foucault, le principal lieu d'articulation, le « principal relais », dit-il, entre le culturel, le politique et l'économique, ce corps qui est à la fois la cible et l'enjeu de ce que le philosophe a nommé la biopolitique, la politique du corps vivant. (La biopolitique, telle que Foucault la décrit, vise en effet à la fois à optimiser les forces du corps vivant, et à discipliner les plaisirs du corps jouissant, pour les ordonner à la logique capitaliste de la production et de la consommation ; bref, il s'agit d'instrumentaliser la « faim », de faire « rendre » la pulsion orale, en stimulant et contrôlant la « panse ».)

Or, Rimbaud est un peintre extraordinaire du corps bourgeois et c'est lui, je le suggérerai plus haut, qui a fait rentrer le ventre, ce ventre-là, en poésie. Je n'ai pas le temps de vous en faire une démonstration complète, mais je vous renvoie au portrait du roi bourgeois « ventru » dans Le « Forgeron », aux « bedaines flamandes » des bourgeois de « À la musique », et autres bedaines moquées dans « Les Assis » et « Le Bal des pendus », ou goulument remplies dans « La Maline » et « Au cabaret vert ». Même l'homosexualité masculine, je le dis au passage, qui commence à figurer dans la poésie de l'époque, et pas seulement chez Rimbaud ou Verlaine, non pas tant comme une construction identitaire, mais justement comme un système de pulsions, d'organisation et de représentation du corps qui tire l'oral et le génital vers l'anal, me paraît relever de plein droit de cette analyse de l'assomption du corps bourgeois occidental que j'ai esquissée. Entre une pratique sexuelle qui met l'accent à

2 *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, p. 141.

la fois sur la consommation ou plutôt le caractère consommable du corps et sur la jouissance anale, et le privilège accordé aux fonctions métaboliques du corps (consommation, digestion, excrétion) en régime culturel et politique bourgeois, il y a me semble-t-il un lien. Foucault voyait en la « sexualité » une invention bourgeoise. J'ajouterais qu'une certaine homosexualité masculine m'apparaît comme le paradigme de cette sexualité bourgeoise.

Partie de ce qu'une certaine anthropologie historique des pratiques culturelles, d'une part, la psychanalyse et une certaine linguistique d'autre part, peuvent nous apprendre sur la question de l'oralité, j'ai donc fini par lire la physiologie de la production poétique rimbaldienne comme une critique poétique (ou une poétisation critique) du régime culturel et politique bourgeois.

J'ai poursuivi dans *Scènes d'aumône* ma réflexion sur le rapport entre ce qu'on a coutume de nommer la crise du lyrisme au XIX^e siècle pour désigner la mutation du langage poétique et l'émergence d'une poésie « en prose », et ce que j'appelle le politique au sens large. J'ai en effet proposé de lire la « crise » de la poésie lyrique au XIX^e siècle comme une « crise du don », autrement dit, une crise de l'expérience et de la conception de la poésie comme « don de la langue » (dans tous les sens de cette expression, et au sens à la fois subjectif et objectif du génitif) conception qui affleure dans les motifs métapoétiques du « don du poème » et de l'« offrande lyrique ». Surtout, j'ai voulu montrer la conjonction entre la « crise du lyrisme » et cette autre « crise du don », sociale celle-là, que j'ai appelée « crise de la charité », dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Par crise de la charité, j'entends la mise en question idéologique et politique des pratiques charitables, aussi bien par les récipiendaires que par les dispensateurs traditionnels de l'aumône. Rappelez-vous le discours du député Victor Hugo le 9 juillet 1849 à l'Assemblée nationale, réclamant qu'on substitue « à l'aumône qui dégrade, l'assistance qui fortifie ». Une telle crise traduit la transformation de l'expérience sociale de la pauvreté et le changement du statut symbolique du pauvre à l'époque moderne. La question des formes et des logiques de l'assistance aux pauvres fut donc, déjà, au cœur des débats politiques et sociaux de l'époque. La laïcisation de la charité ou plutôt le remplacement de l'attitude charitable, inséparable d'une visée eschatologique, par une exigence de justice, précède et préfigure la mise en place de ce qu'on a appelé l'État Providence au XX^e siècle. Pour ma part, j'ai voulu montrer que la crise du « don poétique » et de la poésie comme don était liée, comme la crise de la charité, au triomphe d'une logique « économiste » et aux effets du capitalisme industriel. Au passage, j'ai suggéré qu'on pouvait, voire même qu'on devait, lire le célèbre « Essai sur le don » publié par Marcel Mauss en 1924, comme l'un des derniers actes intellectuels de ce débat amorcé au XIX^e siècle entre « Justice » et « Charité » (je vous renvoie en particulier aux pages de conclusion de l'Essai³).

3 Cf. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 143-279.

Mon étude de la manière dont la poésie traduit l'expérience de sa dévaluation symbolique et de sa propre exclusion du marché moderne « à l'apogée du capitalisme » m'a alors mise sur les traces d'une figure particulière de son abjection symbolique : la figure du chien, telle qu'elle hante une certaine poésie, de Baudelaire aux poètes de la fin du siècle. Le chien apparaît avec le pauvre moderne et à sa place au moment où pèse sur ce dernier la menace d'une exclusion radicale de l'échange symbolique et de la communauté sociale, donc d'une certaine définition de l'humanité. Plus exactement, le chien apparaît en poésie, non tant parce que celle-ci s'est convertie au réalisme social, que parce que les poètes reconnaissent en lui une figure de la condition poétique moderne, un « frère » de misère et d'abjection poétiques. Aussi, pour faire pièce et pendant à la célébration des « chats » de Baudelaire, j'ai tenté de montrer, dans « Donner sa langue au chien », que ce dernier était avant tout, pour l'homme et la femme sensible qui savent lire dans les yeux des pauvres, un poète des chiens⁴. (Vous aurez reconnu dans mon propos, je pense, une allusion à la pièce en prose du *Spleen de Paris* intitulée « La Fausse monnaie » : « Nous fîmes la rencontre d'un pauvre qui nous tendit sa casquette en tremblant. — Je ne connais rien de plus inquiétant que l'éloquence muette de ces yeux suppliants, qui contiennent à la fois, pour l'homme sensible qui sait y lire, tant d'humilité, tant de reproches. Il y trouve quelque chose approchant cette profondeur de sentiment compliqué, dans les yeux larmoyants des chiens qu'on fouette. »)

Mais j'en reviens à la question de la langue, dont je ne me suis pas vraiment éloignée puisqu'il s'agissait aussi pour moi, dans « Donner sa langue au chien », de montrer comment, en « donnant sa langue au(x) chien(s) » plutôt qu'au chat, Baudelaire finissait par donner au(x) chien(s) une langue. Pour le dire autrement, en s'« enchiennant » ou en s'encanaillant, comme en témoigne sa correspondance (je vous renvoie à ses lettres à Ancelle des années 1862 et 1863, dans lesquelles Baudelaire « aboie » son dégoût de l'humanité et aiguise ses griffes, comme il l'écrit littéralement à plusieurs reprises). Baudelaire finit par inventer une langue littéraire subhumaine nouvelle, que j'ai appelée, pour m'amuser, le « verchien », et dont j'ai analysé le mordant, les articulations et les traits de style dans l'un des derniers textes du poète, écrit tout entier contre les hommes et à la gloire des chiens, *Pauvre Belgique !*

II. Plus d'une langue. Traduction, déconstruction, politique

Pourquoi, me direz-vous, parlai-je de langue(s) et non de langage ? Parce que notre rapport au langage passe toujours par *une* langue ou plutôt par *au moins une* langue, c'est-à-dire par une ou plusieurs de ces langues humaines

4 « Donner sa langue au chien », in *L'offrande Lyrique*, J.-N. Illouz (dir.), Paris, Hermann, 2009, p. 175-194.

« données » qu'on appelle « naturelles » pour les distinguer des langages artificiels. Poser, à partir d'une langue, la question de « la » langue, c'est donc toujours poser, ou s'exposer à rencontrer, la question de la multiplicité des langues, donc aussi du rapport entre les langues, par exemple de la hiérarchie locale, nationale ou mondiale des langues, et de nos arrangements collectifs et subjectifs avec ces hiérarchies. Avec ces questions, on passe ou repasse nécessairement du côté de la et du politique. Et poser la question de la multiplicité des langues, c'est enfin se trouver confronté au problème de la traduction, donc aussi des conditions, des formes et des lieux de la traduction à une époque donnée : la nôtre, en ce qui me concerne.

Mais avant de poursuivre en vous donnant des exemples de ce que j'ai fait dans ce domaine et avec ces questions, je crois devoir vous donner l'une des clés de mon parcours en vous parlant d'une expérience qui a joué un rôle déterminant dans ma formation et mes intérêts, même si c'est loin d'être la seule détermination, ni, sans doute, la détermination la plus originelle ou la plus fondamentale, en l'occurrence ce que j'appelle mon expérience américaine.

Thinking in Translation, ou, penser en passant(e)

Comme je le raconte dans le prologue d'un livre à paraître qui s'intitule *Le Grand Théâtre du Genre. Identités, Sexualités et Féminisme en « Amérique »* (Belin, 2013), j'ai enseigné pendant 23 ans à l'université de Cornell, l'une des grandes universités américaines de la côte Est. J'y suis arrivée dans la première moitié des années 1980, au moment où la *French Thought*, la « pensée française » touchait à son zénith. J'en suis repartie en 2007, au moment où la même « French thought » ainsi que sa traduction-acculturation américaine, la *theory* (je reviendrai sur ce terme), amorçaient leur déclin, entraînant dans leur chute ou leur reflux à la fois les études françaises et les études littéraires. Entretemps, j'ai assisté à l'émergence des études postcoloniales, à l'infléchissement du cours des *Women's Studies*, champ d'études qui existait depuis le début des années 1970, par les *Gender Studies*, puis au tournant « queer » de ces dernières, jusqu'au relatif essoufflement de cet ensemble, ces toutes dernières années.

Certain-e-s parmi vous le savent, la réception et la diffusion de la « *French Thought* » aux États-Unis furent assurées par les départements de littérature, d'abord française, puis anglaise et comparée. Ce fut donc aussi le grand moment de la littérature, ou plutôt de la « discipline littéraire » entendue alors non pas comme une discipline patrimoniale de conservation-transmission des écrits littéraires majeurs, mais comme le lieu privilégié de reformulation et de traitement d'un certain nombre de questions formulées depuis deux siècles par les sciences humaines occidentales, et qui ont occupé ces dernières jusqu'à aujourd'hui. Jonathan Culler, professeur de littérature comparée et l'un des principaux introducteurs et des meilleurs « vulgarisateurs » de la « pensée

française » aux États-Unis, en dresse le répertoire dans un petit livre intitulé *Literary Theory. A Very Short Introduction*⁵. Y figurent parmi bien d'autres, la question du « sujet », celle de la distinction nature/culture, de la dualité psyché/corps, celle du rôle du langage, de la formation de la société, de la diversité culturelle, etc. Ces questions furent toutes posées ou plutôt reposées, à l'époque dont je vous parle, à partir d'une attention portée aux discours, à tous les genres et les lieux de discours – au sens où Foucault entend ce terme –, à leur déploiement, leur(s) opération(s) et leur orientation (je songe par exemple en vous disant cela au livre d'Edward Saïd, *Orientalism*, qui analyse le discours occidental sur l'Orient depuis le XVII^e siècle jusqu'au XX^e siècle, et la constitution de ce dernier simultanément en objet de savoir et en support de fantasmes et de constructions idéologiques), ainsi qu'à la langue, ou aux langues. C'est exactement cela qui a donné lieu à théorie et qu'on a appelé « *theory* ». Lorsque Jonathan Culler, donne l'*Histoire de la sexualité* de Foucault et la *Grammatologie* de Derrida comme exemple d'œuvres illustrant et pratiquant de manière exemplaire la « *theory* », c'est aussi cela qu'il pointe, en même temps que le caractère résolument transdisciplinaire (et par conséquent appropriable par de multiples disciplines) de ces tentatives de réinterprétation, qui, d'une certaine histoire, qui, de la logique « phonocentrique », occidentales (cf. *Literary Theory. A Very Short Introduction*). Aussi la « *theory* », que sa mention et son usage en construction absolue transforment en quasi-nom propre, désignant de ce fait un moment particulier et un corpus spécifique de l'histoire intellectuelle occidentale, est-elle inséparable de ce qu'on a fini par appeler le « *linguistic turn* » au moment où l'on croyait devoir et pouvoir s'en *détourner*.

C'est dans ce contexte intellectuel et institutionnel que je suis devenue moi-même « théoricienne » ou plutôt « *theorist* ». J'ai continué à enseigner, avec des inflexions nouvelles, la poésie du XIX^e siècle ; j'ai également enseigné des cours sur la littérature et la philosophie des Lumières, mais j'ai aussi et surtout pratiqué avec bonheur ce que l'université américaine donne le droit de – et même encourage à – faire, et ce que, de surcroît, la dite *theory* a à la fois massivement entrepris et cherché à théoriser : à savoir, la traversée des frontières (entre les genres de discours, entre les disciplines, les cultures et les langues)⁶, en essayant de penser le sens, les modalités et les effets de cette traversée. En matière d'indiscipline théorique, je suis surtout allée chercher mes outils de pensée du côté de la philosophie d'abord, de l'anthropologie, de la sociologie théorique, de la psychanalyse, de la théorie politique et bien sûr de l'Histoire, ensuite.

Ce n'est pas un hasard si les principaux chantiers d'études et de réflexion qui se sont ouverts au carrefour des Humanités et des sciences humaines et sociales ces 30 dernières années, aux États-Unis du moins ou d'abord, touchent

5 Cf. *Literary Theory. A Very Short Introduction*, 2^d édition, Oxford University Press, 2011.

6 « Traversée » ne signifie pas « effacement » des frontières.

tous d'une manière ou d'une autre au passage des frontières – à ses modalités, ses conditions de possibilité et ses effets –, qu'il s'agisse des frontières de genre avec la pensée « *queer* », des frontières de « race » et de nation, que les études postcoloniales ont entrepris d'interroger et de déplacer, et bien sûr des frontières linguistiques et culturelles, que l'essor des *translation studies* a contribué également à problématiser. En tant qu'intellectuels et universitaires dans une université dont les savoirs et les pratiques sont en cours de mondialisation, nous sommes en effet nécessairement confrontés à – et impliqués dans – la « tâche du traducteur » ou plutôt dans une certaine tâche de traduction, comme tâche indissociablement pratique et théorique, voire politique. (Nous le sommes dans chacun de nos champs de recherche et chaque fois un peu différemment). Je dis, en accumulant les modalisateurs de l'indétermination, « *une certaine* tâche de traduction », précisément parce que nous ne savons plus très bien aujourd'hui ce que « traduire » veut dire, ni s'il faut penser les transferts culturels et les délocalisations ou relocalisations conceptuelles qui ont cours aujourd'hui, au titre de la traduction. Qu'arrive-t-il à l'histoire culturelle (son phénomène et son traitement) dès lors que celle-ci se trouve bousculée dans ses prémisses et son principe territorial ? On comprend en effet généralement l'histoire culturelle comme histoire d'une culture et d'une seule, ou comme l'histoire de la relation entre deux ou plusieurs cultures conçues chacune comme homogènes et distinctes. En créant un espace virtuel de communication et de circulation instantanées des discours et des « phénomènes » qui fait fi des frontières, matérielles ou même immatérielles, entre les mondes, la toile (internet) a contribué à infléchir le sens du mot « culture ». Une culture, un « espace culturel » sont toujours liés à une certaine idée du « lieu » (*location* en anglais) comme espace à la fois délimité, borné, et « orienté ». L'espace virtuel fait plus et autre chose que mettre en relation permanente des ensembles (géographiques, linguistiques, politiques) divers : il disloque les lieux et le lieu ; il désarrime la culture et le culturel de leurs ancrages traditionnels. La tâche du traducteur, ou de la traductrice, s'en voit désormais modifiée, et compliquée. Et de même, qu'arrive-t-il à l'anglais et par l'anglais, dès lors que la langue anglaise ne renvoie plus à l'unité d'un lieu ou d'une culture, voire de plusieurs lieux ou de plusieurs cultures, mais devient le lieu et le véhicule d'une dis-location, d'une délocalisation généralisée ? Comment l'accélération et la transformation des modes de circulation traditionnelle des idées modifient-elles les modes d'« épinglage » pour parler comme Foucault, du théorique sur le culturel ? (Foucault parle de l'« épinglage » du dispositif de sexualité sur le système de l'alliance dans son *Histoire de la Sexualité*). Puisque le télescopage virtuel (donc réel, le virtuel étant l'une des dimensions de notre réalité) des mondes et des espace-temps ou encore la « mondialanglicisation » – dont témoigne la diffusion du « globlish », global English – sont désormais des conditions générales de notre expérience contemporaine, ne faut-il pas

essayer de les penser et se demander aussi comment ces nouveaux modes de passage d'un monde à l'autre ou dans l'autre affectent notre pratique et notre conception de la langue et du rapport entre les langues ?

Ce que j'appelle mon expérience américaine m'a ainsi rendue attentive à la fois aux spécificités culturelles, donc aux contextes d'énonciation si vous voulez, et aux mouvements inévitables, et de plus en plus rapides, de décontextualisation et de recontextualisation des phénomènes et des concepts qui alimentent ce qu'on appelle traditionnellement l'histoire des idées.

Dans un petit article intitulé « *Living in Translation* » (paru dans *Profession*, 2010, publication annuelle de la Modern Language Association), la critique Verena Conley définit justement l'intellectuel contemporain comme un (ou une) « translator-intellectual », un passeur ou une passeuse, qui ne se contente pas de « recevoir », de « réceptionner » et de faire passer, chez elle ou chez lui, des idées ou des concepts, mais qui est lui-même ou elle-même un passant ou une passante, une personne qui vit en transit entre les mondes et les langues, y compris sur son lieu de résidence habituel, voire « originel ». Ce lieu serait alors conçu non plus comme le lieu dans lequel s'enracine la pensée (de même que les croyances de tous ordres) avec toutes les conséquences idéologiques et les traductions politiques possibles de cet enracinement, mais plutôt comme le lieu d'où « part » la pensée, dans tous les sens de ce verbe. Je souscris à cette description, tout en n'étant pas tout à fait certaine que ce rôle dévolu à l'intellectuel(l)e à l'époque de l'information instantanée et de la transmission mondialisée soit entièrement nouveau. Après tout, on pourrait peut-être montrer que beaucoup de penseurs du passé occidental, voire non-occidental, ont été des passeurs, des déplacés-déplaçants. Et que la république sans frontières des lettres et des idées est la plus ancienne république transnationale. Sans doute faut-il donc résister à la tentation de périodiser trop vite, donc de distinguer trop nettement, selon une conception de l'histoire trop linéaire, les rôles de l'intellectuel, comme le fait Zygmunt Bauman dans *Legislators and Interpreters*. Bauman distingue dans cet essai la fonction de l'intellectuel moderne (légiférer) de celle de l'intellectuel postmoderne (interpréter)⁷. J'aurais envie d'ajouter à la suite de l'« *interpreter* » la catégorie du « translator », mais je crois, comme je l'ai dit, que, tout en rendant compte et en se rendant compte d'une histoire et d'un contexte, il faut en même temps résister à l'illusion chronologique ou chronolinéaire du « récit historique », avec ses périodes, ses « turns » et ses « waves » prétendument successifs et distincts.

Il reste que, en ce qui concerne mon parcours au moins, j'ai vécu et continue de vivre « en traduction », sur un mode et selon des paramètres qui correspondent bien à certaines formes de l'expérience historique contemporaine.

7 Cf. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, Oxford: Polity Press, 1987.

Et mon intérêt pour ce qu'on appelle le « genre » aujourd'hui, dans tout cela ?

Avant d'évoquer mes travaux dans ce domaine, et d'en montrer le rapport avec tout ce que je viens de vous dire, je veux là encore vous livrer trois éléments de contexte, vous proposer trois éclairages :

- D'abord, il y a sans doute, au-delà de la singularité de mon parcours et de mes choix, ce qui relève d'une nécessité politique, que les nouveaux mouvements sociaux et culturels des années 1970, époque de mon adolescence et de ma prime jeunesse, ont mis en évidence. Pour ne vous ne vous rappeler que quelques exemples de ce que pouvait encore être en France, la vie d'une femme, et qui plus est d'une jeune femme, dans ces années-là (qui ne sont pas si lointaines), c'est seulement durant cette décade que les femmes ont obtenu le droit à la contraception d'abord, à l'avortement ensuite, donc à la libre disposition de leur corps ; c'est aussi seulement 1965 que les femmes mariées ont obtenu le droit d'ouvrir un compte en banque sans avoir à demander l'autorisation de leur mari, et seulement dans les années 1970 qu'une première révolution dans la conception et la gestion de la famille s'est produite, avec le partage juridique de l'autorité parentale entre le père et la mère.

- Ajoutez à cela que les années 1970, pour moi, de surcroît, comme moi, vivait à Paris (et je crois qu'en France, jusqu'aux années « internet » en tout cas, il y avait un vrai décalage, une vraie différence entre la « vie parisienne » et la « vie de province » pour parler comme Balzac), ces années donc, ont été une période de politisation maximale des jeunes générations portées jusqu'au seuil des années 1980 par l'élan de 1968. Manière de vous dire que je suis « datée », que mon discours est daté, comme l'est sans aucun doute le vôtre, comme le sont tous les discours que nous tenons. Dire qu'un discours est daté et qu'il faut faire attention à sa date ou ses dates, ne signifie pas nécessairement qu'il est périmé. Je crois que nous vivons toujours sous un double, ou au moins double, régime temporel : celui de l'Histoire, qui fait date, et celui de ce que j'appellerai l'anachronie. Une pensée peut être datée, tout en échappant, si elle est forte, à la loi de péremption de l'Histoire.

- Enfin, et je reprends ici le fil de mon discours, quiconque a participé au moment « théorique » des Humanités américaines a rencontré, d'une manière ou d'une autre, et dans un idiome ou un autre, les questions qui ont précipité l'émergence du champ universitaire des études de genre aux États-Unis, en lui donnant une assise ou une justification théorique. La « pensée française » ou ce qu'on a identifié sous le nom de *French Thought*, n'était pas seulement focalisée sur la ou les questions du rôle et des effets du langage et des langues (telles qu'elles se déclinent dans l'attention portée au texte, à l'écriture, au(x) discours, au(x) systèmes symbolique(s), ou encore à la traduction comme objet théorique). Elle était aussi préoccupée, diversement mais avec une insistance particulière – et il faut bien sûr méditer cette conjonction – par la question du

féminin ou de « la femme » (Lacan, Lyotard), de la « différence sexuelle » (Lacan encore, et plus encore Derrida, Irigaray, Cixous, ou Kristeva), du « devenir-femme » (Deleuze), des « économies libidinales » (Cixous ou Lyotard) et de la « sexualité » (Foucault). En étudiant, dans son ouvrage *Gynesis : Configurations of Woman and Modernity* (1985), le rôle de plusieurs de ces motifs dans la philosophie française de l'époque, l'américaine Alice Jardine, professeure d'études françaises aux États-Unis dans ces années-là et encore aujourd'hui, a contribué à éclairer l'étroite imbrication entre la dite « pensée française », alors à son apogée, et ce qui s'est peu à peu développé, entre 1980 et 1990, au contact de cette pensée, sous le nom de « théorie du genre » (*gender theory*) puis de « théorie queer » aux États-Unis. (Je ne dis pas que la *gender theory* vient seulement de là ; elle est née du croisement inouï entre la pensée française structuraliste et poststructuraliste et une tradition de pensée spécifiquement « américaine » qui passe entre autres par la sociologie de l'interaction et de la « *role theory* », la psycho-sociologie behavioriste, et une certaine médecine spécialisée dans le développement psychosexuel et les maladies endocriniennes qui a initié les recherches sur l'intersexualisme – hermaphroditisme – et le transsexualisme à partir des années 1950 du XX^e siècle). La « femme », le « féminin », la « différence sexuelle » ou ce qu'on essayait de penser sous ces noms, figuraient alors comme le point de résistance à – ou, pour parler comme Foucault, comme le « point d'attaque » de – la métaphysique traditionnelle, donc de la recherche de la vérité, de l'unité du sujet, de la stabilité du concept, etc. La « femme », et tout ce qui se décline ou se déclinait alors dans ses parages, était donc une figure sinon la figure paradigmatique de ce qui se cherchait sous le nom de « modernité » au début des années 1970 et qu'on a ensuite renommé « postmodernité ».

Pourquoi, étant donné le rôle de la « pensée française » dans cette histoire, les études féminines ou féministes, aujourd'hui appelées études de genre, n'ont-elles pas fleuri en France dès les années 1970 comme elles l'ont fait aux États-Unis, à l'exception du Centre d'études féminines fondé par Hélène Cixous à Vincennes en 1973 ? Pourquoi les études de genre bénéficient-elles depuis quelques années, et seulement depuis quelques années, d'une reconnaissance institutionnelle ? C'est une vraie question et une autre histoire dont j'essaie justement de rendre compte dans un petit article intitulé « Petite histoire paradoxale des études de genre en France »⁸.

b) Les idiomes du genre

Ce que je suis (aussi) en train de vous dire en évoquant ce pan d'histoire intellectuelle, c'est qu'au départ au moins, de Simone de Beauvoir écrivant *Le Deuxième Sexe* à son retour d'Amérique, en passant par les « *digests* » critiques

8 Cf. « Petite histoire paradoxale des études de genre en France », *Le Français aujourd'hui*, n° 163. Numéro spécial « Genre, Sexisme, Féminisme », 2008, p. 83-91.

de la « pensée française » proposés par Judith Butler, et jusqu'aux travaux « français » contemporains menés dans le sillage de la pensée « américaine » sur ce qu'on appelle en français « le *queer* », la théorie du genre, dans sa version « féministe » (laquelle est donc elle-même pour une part un avatar de la pensée dite postmoderne), a parlé français et anglais. Et même si l'histoire intellectuelle et politique du traitement de ces questions aujourd'hui ne se réduit évidemment pas aux aires linguistiques et géoculturelles anglophones et francophones, on ne peut pas, lorsqu'on travaille dans et sur ce domaine, faire l'économie d'une réflexion sur son axe linguistique, culturel et politique constitutif, l'axe franco-américain. Forte de ma longue expérience quotidienne et institutionnelle de la traversée des frontières entre ces mondes – j'écris d'ailleurs aussi bien en anglais qu'en français selon le lieu et le moment –, c'est à quoi je m'emploie dans nombre de mes interventions dans le champ des études de genre, par exemple dans « *Gender Remakes* », écrit en 2008 en français comme le titre ne l'indique pas, et dans « Les fins d'un idiome ou la "différence sexuelle" en traduction », essais repris et développés dans mon livre à paraître, *Le Grand Théâtre du genre. Identités, Sexualités et Féminisme en « Amérique »* (Belin, 2013), qui sera bientôt suivi par sa traduction américaine (sous le titre *The Queer Turn in Feminism. Identities, Sexualities and the Theater of Gender*, NY, Fordham University Press), ou encore dans un entretien avec les animateurs de la revue *Labyrinthe*, intitulé « Traversées de frontières : postcolonialité et études de genre en Amérique »⁹ et dans « Petite histoire paradoxale des études de genre en France ».

« Plus d'une langue ». Vous connaissez peut-être cette formule apparemment énigmatique que Derrida emploie dans un livre dédié à son ami francophone et américain Paul de Man, *Mémoires. Pour Paul de Man* (1988), au moment où il « risque » comme il le dit, une définition de la déconstruction : « Si j'avais à risquer une seule définition de la déconstruction, je dirais sans phrase : "plus d'une langue" »¹⁰.

De fait, dès qu'il y a, ou plutôt dès lors qu'il y a plus d'une langue, c'est-à-dire des textes hétérogènes – je veux dire ici des textes différents les uns des autres, étrangers les uns aux autres, mais l'hétérogénéité peut bien sûr être interne, un même texte pouvant s'écrire dans des registres linguistiques et

9 Cf. « Traversées de frontières : postcolonialité et études de genre en Amérique », numéro spécial « Faut-il être postcolonial ? », L. Dubreuil éd., *Labyrinthe*, n° 24, Paris, Mazonneuve, 2006, p. 10-37.

10 Derrida le dit « sans phrase », c'est-à-dire sans phrase complète qui puisse donner à cette expression l'allure d'une affirmation définitive, et sans même assumer complètement cet énoncé, comme nous le montrent la forme hypothétique de la proposition, l'emploi du conditionnel, et la mise en scène de son propos comme s'il s'agissait d'un propos rapporté par un autre, entre guillemets. Manière, sans doute, de résister à la forme immobile et la force immobilisante de toute définition : l'énoncé lui-même, dans sa mise en langue, est désconstructeur. Cf. *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 38.

rhétoriques et selon des régimes conceptuels non homogènes, comme s'est efforcé de le montrer Bakhtine, par exemple, à travers les notions de « dialogisme » et de « carnavalesque » –, dès lors, donc, qu'il y a non seulement des textes différents, mais aussi des contextes différenciés, il y a de l'intraduisible : on ne reproduit jamais une formule ou une pensée « à l'identique » en la traduisant, et on ne peut de toute façon jamais traduire, ou s'efforcer de traduire, que le seul texte, et non son ou ses contextes ; et dès qu'il y a, par conséquent, des phénomènes d'altération dans le passage d'une langue à l'autre (voire, dans la déclinaison idiomatique de tel ou tel vocable à l'intérieur d'une même langue naturelle), comment croire à la pureté et la stabilité des concepts ? Par exemple, à la pureté et à la stabilité du « concept » de « genre » ou de la notion de « différence sexuelle » ? Il n'y a que les « monolingues », c'est-à-dire ceux qui parlent ou croient parler une seule langue depuis un seul lieu d'énonciation, qui peuvent y croire. Et c'est pourquoi, pour ma part, je me suis intéressée à ce que la multiplicité des idiomes et les différences des langues, mais aussi la traversée des frontières culturelles et linguistiques, font à des catégories apparemment universelles et en tout cas massives comme le « genre » ou la « différence sexuelle ». Je me suis par exemple intéressée à la formation en contexte idiomatique américain du couple lesbien *Butch/femme*, couple translangue, et doublement « *queer* » en cela, puisqu'il apparie un mot anglo-américain (*butch*) et un mot emprunté au français (*femme*, prononcé [fèm]), et qu'il signifie la dualité – mais aussi l'attraction – des genres (ici, des genres masculin et féminin lesbiens) à travers la dualité et la rencontre de deux langues, l'anglais et le français. On parle décidément « franglais » quand on parle « sexe » et « genre » aujourd'hui.

Enfin, si je parle volontiers d'« idiome », vous avez dû le remarquer, en suivant ici Derrida, c'est parce que l'idiome (le mot et la notion), qui vient du grec « *idios* », lequel veut dire « particulier », « étrange » jusqu'à l'idiotie ou l'idiosyncrasie, l'idiome, donc, dit justement ce qui résiste à l'équivalence, à la synonymie, donc aussi à la traduction qu'en même temps il appelle : l'idiome, c'est l'œuvre de la langue, d'une langue (donc aussi du contexte qu'elle inscrit ou qui s'inscrit en elle) dans sa résistance à la généralisation conceptuelle ; c'est le trait singulier de ce qui, dans une même langue naturelle, déroge à la parlure commune, faisant alors vaciller le sens et les évidences. Et quand je parle d'idiome du genre, ce que je fais à plusieurs reprises, c'est-à-dire quand j'essaie de faire valoir ce que cette notion, venue de – ou plutôt revenue par – l'anglais (*gender*), peut avoir ou conserver d'idiomatique sous son apparente unité conceptuelle (dans beaucoup de langues, d'ailleurs, par exemple en japonais, on ne « traduit » pas le mot ni la notion, on se contente de l'importer), c'est pour moi une façon de rappeler la pluralité des langues, leur écart et leur mouvement incessants, en faisant se mesurer, de manière à la fois paradoxale et ironique, l'extrême singularité du vocable (et son attachement à un contexte précis) avec l'extrême généralité du catégorème.

Je vous invite pour finir à retourner avec moi à la fontaine, non tant pour y « trouver une langue » selon la tâche que s'assigne Rimbaud, ni non plus pour que nous y trouvions « notre » langue, comme l'espère François le Champi, mais pour vous entraîner une dernière fois sinon au point de rencontre des genres, des sexes et des langues, du moins au lieu du croisement, d'un croisement possible en tout cas, et diversement formulé ou avéré, entre politique des langues et politique des sexes.

c) *Politique des langues, politique des sexes*

Dans un article intitulé « Popularité des langues. Rousseau et la question de la langue maternelle », article qui n'a paru que dans sa version anglaise (je l'ai d'abord écrit en français), en 2007, j'ai travaillé sur la conception rousseauienne de ce que le philosophe appelle les « langues populaires », les langues des nations et des peuples conçus comme communautés politiques, pour les distinguer des « langues domestiques », qu'on appellerait aujourd'hui « vernaculaires » et qui n'ont pas véritablement, pour lui, statut de langue¹¹.

La langue ou une langue « populaire », c'est-à-dire la langue comme telle selon Rousseau, se forme dans la rencontre de l'autre et qui plus est de l'étranger. Cette rencontre est toujours en même temps pour le philosophe, nous le savons, épreuve de l'aliénation et de l'altération. Parler une langue, c'est s'aventurer hors de soi ; et c'est aussi le premier acte d'une citoyenneté à venir.

Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, Rousseau propose de cette naissance des langues populaires la reconstitution suivante, sous forme de scène primitive :

« Dans les lieux arides où l'on ne pouvait avoir de l'eau que par des puits, il falut [sic] bien se réunir pour les creuser ou du moins s'accorder pour leur usage. *Telle dut être l'origine des sociétés et des langues* dans les pays chauds.

[...] Là furent les premiers rendez-vous des deux sexes. Les jeunes filles venaient chercher de l'eau pour le ménage, les jeunes hommes venaient abreuver leurs troupeaux. [...] L'eau devint insensiblement plus nécessaire, le bétail eut soif plus souvent [...]. Là fut enfin *le vrai berceau des peuples*, et du pur cristal des fontaines sortirent les *premiers feux de l'amour*. » (Je souligne)¹²

L'amour, la langue, les peuples commenceraient (et commenceraient ensemble) au point d'eau : dans le désert (les « lieux arides »), autrement dit, à la faveur de l'expérience du manque, de la soif altérante, source du désir de l'eau comme désir de l'autre. Car, de besoin, la soif se fait ici désir, et sa satisfaction, plaisir, comme l'indique subtilement la phrase : « l'eau devint insensiblement

11 "Popularities of Language: Rousseau and the Mother-Tongue", in *The Politics of Deconstruction: Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, M. McQuillan (dir.), London, Pluto Press, 2007, p. 98-115.

12 *Essai sur l'origine des langues* (commencé en 1755, publié après la mort de Rousseau), Paris, Gallimard, Folio, 1990, p. 106.

plus nécessaire, le bétail eut soif plus souvent » : attrait irrésistible de l'eau(tre), qui fonde la communauté. Et cette eau magique qui fait que l'on se met à parler et à vivre ensemble, c'est celle qui, comme le philtre d'amour de Tristan et Iseult, désigne un sexe à l'autre en les abreuvant tous les deux. L'union hétéro-érotico-sexuelle serait non seulement la forme mais la force originaire de la communauté populaire comme communauté linguistique. On songe à ce que dira Freud dans *Malaise de la culture* sur le caractère « libidinal » du lien social, condition sine qua non du développement et du maintien d'une civilisation.

Le privilège accordé par Rousseau au manque comme appel d'autre, à la différence et à l'accouplement des sexes, dans cette histoire de naissance des langues et plus exactement des langues méridionales, marque bien leur caractère exogamique. Les « premières langues » populaires, et la parole comme parole de la communauté, se développeraient au-delà du cercle endogamique de la « famille », et, partant, de la relation entre la mère et l'enfant (C'est pourquoi, pour Rousseau, il n'y a pas de « langue maternelle », à proprement parler). Une telle co-implication de la langue et de la communauté exogamique, donne bien à penser, comme le suggère Derrida dans *De la Grammatologie*¹³, que la « naissance de la société » et la relation langagière, ou plutôt la fable de leur commune émergence, ont à voir, quoique de manière complexe, avec la « prohibition de l'inceste », d'aucuns ou d'aucunes ajouteraient à bon droit : et avec l'hétérosexualité obligatoire.

George Sand a beaucoup lu Rousseau, mais peut-être pas *l'Essai sur l'origine des langues*. Quant à Heidegger, il n'a certainement jamais lu Sand. Mais est-ce un hasard si tous vont au point d'eau ou à la fontaine pour trouver la langue et penser à elle ? Et si, pour Rousseau et Sand au moins, l'expérience linguistique première prend la forme paradigmatique d'une rencontre amoureuse entre êtres de sexe ou de genre différents ? Je n'ai pas le temps de répondre à ces questions, ni de reprendre mon analyse de la réfutation par Rousseau de la notion de « langue maternelle » et d'un quelconque rôle de « la mère » dans l'avènement ou l'apprentissage du langage.

Je veux juste évoquer, avant de m'interrompre, une autre de mes tentatives de tresser ensemble réflexion sur les langues et analyse du traitement des distinctions de sexe et des hiérarchies de genre. Cette tentative a elle aussi pour scène principale les parages de ce désert méridional que les ressources et la puissance libidinale d'une langue jaillie au contact de l'autre inconnu, – cet(te) inconnu(e) étant, encore une fois, paradigmatiquement conçu-e comme une personne de l'autre sexe –, auraient, selon Rousseau et d'autres prophètes, permis à la fois de traverser et de peupler.

13 Paris, Seuil, 1967.

Je vous ai dit en commençant que j'avais dirigé, en anglais, un volume intitulé *Algeria in Other's Languages*, publié à Cornell University Press en 2002. Ce volume prolongeait deux colloques internationaux que j'avais organisés à Cornell pour des raisons à la fois scientifiques et politiques en 1995 et 1996, à l'époque sanglante de l'espèce de guerre civile (dite « guerre sans nom ») qui a fait presque 100 000 morts civils en Algérie, parmi lesquels se trouvaient bon nombre d'intellectuels et artistes algériens à qui la France avait refusé un visa. J'avais également écrit un long article, lui aussi conçu et paru d'abord en anglais, sur la question du port du « voile islamique » à l'époque contemporaine, question qui, vous le savez, divise le monde intellectuel et politique occidental ainsi que les mouvements féministes occidentaux, et fonctionne vraiment comme un cas d'école politique. Partant, là encore, d'une question d'usage linguistique, en l'occurrence, du fait que le mot « hijab », qui est le terme le plus répandu, avec des variantes locales, pour désigner le voile islamique aujourd'hui, ne désigne pas, dans le Coran, le voile féminin – la fameuse sourate coranique préconisant le voile féminin emploie de tout autres termes pour désigner les vêtements censés assurer la modestie des femmes libres –, mais qu'il désigne très précisément l'espèce de rideau, donc la frontière symbolique, qui sépare le croyant en prière du monde profane, j'avais donc proposé une analyse de la politique et de la symbolique du voile en régime postcolonial. J'ai fait fonds sur tout cela dans un autre essai écrit au début des années 2000, intitulé d'abord « De la mère à l'autre : politiques de la "langue maternelle" »¹⁴ et repris plus tard en anglais sous le titre simplifié : « Politics of the Mother Tongue »¹⁵. Si j'évoque cet essai en guise de point d'orgue (je ne saurais ni ne voudrais « conclure »), c'est qu'il tisse ensemble presque tous les fils que j'ai essayé de tirer et tresser durant cette traversée rétrospective : la question du rapport à la langue et aux langues envisagée à la fois sous l'angle politique et sous l'angle poétique ou littéraire ; celle du statut de l'oralité et de la distinction linguistique, anthropologique et politique entre oralité et écriture ; et celle du rapport entre politique et hiérarchie des langues, d'un côté, politique et hiérarchie des genres, de l'autre.

À partir d'une analyse de deux configurations historiques, celle de la France révolutionnaire et de l'Algérie postcoloniale, je réfléchis dans cet essai sur le rapport consubstantiel entre nationalisme et monolinguisme dans les états-nations modernes. La promotion de la lingua franca de l'époque des Lumières, le français, au rang de seule langue « nationale » de la jeune république « une et indivisible » et celle de l'arabe dit « standard » ou « médian » par l'Algérie indépendante ayant entraîné le discrédit et la relégation des divers dialectes romans et des langues régionales en France, et de l'arabe « dialectal »

14 « Politiques de la langue : la "langue maternelle" de la mère à l'autre », *Expressions maghebines*, 5.2, 2006, p. 231-253.

15 « Politics of the Mother Tongue », numéro spécial « Beyond the Mother Tongue » (autour de mon essai), *Parallax*, 63, juillet 2012, p. 9-26.

dit « parlé » ainsi que des langues berbères en Algérie, j'ai travaillé sur l'histoire et les effets de la secondarisation symbolique et politique des langues vernaculaires. J'ai souligné le rapport entre cette politique des langues, la symbolique des genres, et le traitement politique différencié des unes et des autres, à partir d'un examen du motif de la « langue maternelle », de la rhétorique de son invocation et de ses usages ; arabe parlé, donc oral, et « patois » locaux étant qualifiés de « langues maternelles », avec tout ce que cette désignation implique : minorisation et secondarisation symbolique d'un côté ; rapport mythologisé à la langue de la mère ou à la langue-mère de l'autre, avec toutes les valeurs imaginaires attribuées à cette dernière : originalité, unicité, authenticité, irremplaçabilité, permanence, appartenance et identité.

M'inspirant là encore du travail de Derrida sur *Le Monolinguisme de l'autre*, mais aussi des travaux de Benedict Anderson sur le rôle de la langue et des langues dans la formation des « communautés imaginées », proto-nationales et nationales, j'ai donc travaillé sur la genèse de la notion de « langue maternelle » et sur ses présupposés¹⁶. Interrogeant la partition et l'ordre sexuels sur lesquels s'appuie inconsciemment aussi bien la secondarisation politique de la ou des langues dites maternelles que leur promotion idéologique, j'ai essayé d'imaginer ce qu'il adviendrait de leur concept et de leur expérience, si ces derniers cessaient de dépendre des oppositions politiques entre langue nationale et langue dialectale, langue véhiculaire et langue vernaculaire, ou encore sphère publique et sphère domestique. Et c'est une fois de plus la littérature, en l'occurrence, ici, le discours tenu, ou le travail effectué, sur la langue maternelle et les langues dominantes par divers écrivains « francophones » qui manient secrètement ou explicitement « plus d'une langue », c'est elle(s) donc – la littérature en ses langues –, qui, en faisant bouger les lignes et les ordres de partage traditionnels des langues, des genres, des sphères (publique et privée) et des mondes, nous invitent à, et me permettent de, penser ces déplacements.

J'interromps ici ce récit de voyage. Place aux autres passager-e-s !

Paris-Bordeaux, février 2013.

Anne-Emmanuelle Berger

Professeur de littérature française

Université Paris 8

anne.berger@univ-paris8.fr

16 Cf. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Paris, Galilée, 1996, et Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London & New-York, Verso, 2006.