

Traduction et présentation du texte  
« L'engagement envers la théorie », de Homi Bhabha.

Claudine Hubert

Mémoire

présenté

au

Département d'études françaises

comme exigence partielle au grade de  
maîtrise ès Arts (Traductologie)  
Université Concordia  
Montréal, Québec, Canada

Septembre 2004

© Claudine Hubert, 2004



Library and  
Archives Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Published Heritage  
Branch

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*

*ISBN: 0-612-94652-5*

*Our file* *Notre référence*

*ISBN: 0-612-94652-5*

The author has granted a non-exclusive license allowing the Library and Archives Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

**Canada**



## RÉSUMÉ

Traduction et présentation du texte  
« L'engagement envers la théorie », de Homi Bhabha.

Claudine Hubert

Le chercheur Homi Bhabha a publié, en 1988, un texte intitulé « The Commitment to Theory », devenu depuis un texte fondateur du domaine des études postcoloniales. Les idées de celui-ci ont été récupérées par plusieurs autres domaines d'études, dont le cinéma, l'histoire et la traductologie. Le texte met de l'avant les concepts négociation et de traduction à l'intérieur d'un lieu que l'auteur, qui l'introduit, appelle le Tiers-Espace.

« The Commitment to Theory » a été traduit au début des années 2000 en castillan, en italien et en allemand. Le mémoire propose une première traduction française précédée d'un commentaire illustrant la nécessité de traduire le texte, l'influence de celui-ci en traductologie ainsi qu'une présentation de certaines difficultés traductionnelles rencontrées pendant le travail de transfert. Le mémoire est suivi d'un lexique visant à éclaircir certaines notions du texte dont la mention est pertinente au travail de traduction ainsi qu'à la compréhension du contenu.

Le texte « The Commitment to Theory » illustre de quelle façon les travaux des traductologues contemporains sont collusoires avec ceux de l'auteur. La traduction du texte dans le cadre de ce mémoire vise tant à explorer le Tiers-Espace en traduction qu'à donner au texte une vie dans la langue française.

À Gilles et Rose-Marie, pour leur soutien inconditionnel et leur respect du silence.

Et à Caro, Chris, la sœur, Janine, Monika, Fannie, et l'équipage Air Canada.

Merci à Paul Bandia, pour la patience.

## **Table des matières**

<b>Introduction</b>	<b>1</b>
<b>Homi Bhabha et « The Commitment to Theory »</b>	<b>2</b>
<b>Influence du poststructuralisme français</b>	<b>5</b>
<b>Tiers-Espace et postcolonialisme</b>	<b>11</b>
<b>Objectifs du projet</b>	<b>14</b>
<b>Stylistique</b>	<b>18</b>
<b>Tiers-Espace et traduction</b>	<b>20</b>
<b>De la traduction</b>	<b>27</b>
<b>Pourquoi inclure un lexique ?</b>	<b>34</b>
<b>Conclusion</b>	<b>36</b>
<b>Traduction : L'engagement envers la théorie</b>	<b>39</b>
<b>Lexique</b>	<b>77</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>82</b>
<b>Annexes</b>	<b>88</b>

- 1- BHABHA, Homi (1994 [1988]) « The Commitment to Theory » *in* BHABHA, Homi (1994) *The Location of Culture*, Londres et New York, Routledge.
- 2- BHABHA, Homi (2002) « El compromiso con la teoría » *in* BHABHA, Homi (2002) *El lugar de la cultura*. Traduction Carlos do Santos. Buenos Aires, Manantial.

## Introduction

Cicéron affirmait, il y a plus de mille ans, qu'il y a, somme toute, deux façons de traduire : *ut orator*, comme un écrivain, et *ut interpretes*, comme un « pur et simple traducteur ». Comme dans toute dichotomie, on peut se demander si, entre ces deux extrêmes, il existe un centre, un intérieur ou un extérieur. Le traducteur est confronté, chaque fois qu'il se met au travail, à la question de traduisibilité. Avant d'effectuer son travail, un traducteur ne se choisit pas toujours une méthode à suivre avant de traduire : la traduction est une activité de transformation et de transmutations. Peut-être, alors, le travail se doit-il d'être exploratoire et, par conséquent, instable ? Si ces questions demeurent souvent sans réponse définitive, il est possible de leur trouver une solution à l'extérieur du strict domaine de la traductologie, par exemple, le domaine des études postcoloniales, dont les enjeux se situent autour des événements, des causes et principalement des effets du colonialisme au cours du XXe siècle. Dans cette perspective, la traduction est un paradigme primordial de réflexion. En 1988, l'auteur Homi Bhabha, intellectuel indien actuellement professeur au département d'histoire de l'Université Harvard, publie un texte intitulé *The Commitment to Theory*, dans lequel il introduit la notion de «Third Space», ou Tiers-Espace. Le texte est rapidement devenu un texte fondateur du domaine des études postcoloniales, et plusieurs autres champs d'études l'ont récupéré pour recycler les idées qui y sont inscrites. Dans ce texte, Bhabha tente de réécrire l'histoire de la modernité d'une perspective qui ne serait pas eurocentrique. *The Commitment to Theory*, cependant, n'a pas connu de vie en français. Dans le cadre de ce mémoire, nous en proposons une première

traduction française. Comment traduire un texte théorique qui aborde indirectement la traductologie ? Il est évident, à la lecture, qu'Homi Bhabha a été très influencé par les penseurs français du déconstructivisme, tels Jacques Derrida ou Michel Foucault : le texte anglais a une résonance française cristalline. Il nous est apparu que ce texte ne pouvait être traduit ni de façon entièrement sourcière ou cibliste, pour reprendre les termes de Jean-René LADMIRAL, mais qu'il se devait d'être traduit *dans* ce « Tiers-Espace » proposé par Bhabha dans le texte même, c'est-à-dire entre deux méthodes circonscrites.

### **Homi Bhabha et « The Commitment to Theory »**

Homi Bhabha, originaire de la communauté parsie de Bombay, a publié ses premiers textes ayant eu un impact international dans les années 1980 et 1990, alors qu'il était professeur à l'Université du Sussex au Royaume-Uni. La critique a été mitigée dès ses premières publications. Une partie des lecteurs a admiré son travail théorique poussé et soutenu, cependant que d'autres théoriciens exprimaient beaucoup de réserve face à ses écrits, les trouvant trop obscurs dans le style, et parsemés d'un jargon que certains qualifiaient de « vide rhétorique ». Dans un compte-rendu de *The Location of Culture*, datant de 1998, une critique favorable au « jargon » bhabhaïen écrit:

Bhabha's subversive formulations--mimicry, sly civility, colonial nonsense, and above all, hybridity--have passed into the currency of postcolonial debate. These formulations find their location in the space that is left for theorizing between a Foucault assimilated to the gaze of the imperial panopticon and a Derrida given to the sly colonial retort. It would be idle to pretend that Bhabha's work does not participate in such retaliatory satisfactions.



Nevertheless, Bhabha's formulations may succeed in surviving others because they are historically based as well as theoretically plausible<sup>1</sup>.

« The Commitment to Theory » a été publié pour la première fois dans la revue *New Formations* en 1988<sup>2</sup>. Dès sa publication, le texte a été récupéré par diverses disciplines : son contenu apportait certains éléments de réponse ou des pistes de réflexion qui s'inséraient, entre autres, dans le contexte de la publication des controversés *Versets sataniques* de Salman Rushdie :

Homi Bhabha has played a central role in articulating a response from Black intellectuals in Britain to the publication of Salman Rushdie's *The Satanic Verses*. His statement, which emerged from the group "Black Voices" in *New Statesman and Society* (3 March 1989) argues for a position that refutes both fundamentalism and its liberal response<sup>3</sup>.

L'article a aussi été repris par le domaine des études cinématographiques et imprimé dans l'anthologie *Questions of Third Cinema* en 1989<sup>4</sup>, puis intégré au recueil de textes de Bhabha, *The Location of Culture*, en 1994, et enfin inclus, en 1995, dans *The Post-Colonial Studies Reader*<sup>5</sup>. Bhabha est une des voix principales des études postcoloniales et sa démarche se démarque particulièrement de par son influence des théoriciens poststructuralistes français, notamment Jacques Derrida, Jacques Lacan, ou Michel Foucault. Il a d'ailleurs obtenu un baccalauréat en études françaises de l'Université de Bombay avant de poursuivre ses études supérieures à Oxford. Son ouvrage *Nation and Narration*, de 1990, résume bien la somme des recherches menées jusqu'à cette étape de son parcours intellectuel, et entamées lors de la publication de « The Commitment

1 BALACHANDRA, Rajan (1998) «Review of *The location of culture* », *Modern Philology*, vol. 95, no. 4, pp. 490-500.

2 BHABHA, Homi (1988) «The Commitment to Theory», *New Formations*, vol. 5, no.5, pp. 18-41.

3 HALL, Stuart (1990) « The Third Space: Interview with Homi Bhabha », in RUTHERFORD, Jonathan, dir. (1990), *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence and Wishart, p. 207.

4 PINES, Jim et Paul WILLEMEN (1989) «The Commitment to Theory», *Questions of Third Cinema*, Londres, British Film Institute, pp. 111-132.

5 Réimprimé en partie sous le titre «Cultural Diversity and Cultural Differences» in ASHCROFT Bill, dir. (1995) *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres, Routledge, pp. 206-209.

to Theory ». Il se positionne contre la tendance à enserrer les pays et communautés du Tiers-Monde à l'intérieur de formes identitaires homogènes ; selon lui, nous devons, au contraire, définir notre vision d'une nation selon la narration fragmentaire des peuples qui la forment. La notion d'ambivalence sur le *site* (ou lieu) de la domination culturelle est une autre contribution importante de l'auteur aux recherches sur le postcolonialisme. Dans le recueil *The Location of Culture*, paru en 1990, il affine sa pensée et reprend, pour mieux les circonscrire, les termes qui caractérisent sa pensée : *mimicry*, *interstice*, *cultural difference*, *hybridity*, *liminality*, *translation and negociation* pour affirmer que la résistance et la réflexion théorique engagée sont toujours plus productives dans les lieux de l'ambivalence et de la créativité culturelle.

« The Commitment to Theory », donc, avant d'être intégré au recueil *The Location of Culture*, a été rapidement classé dans le domaine des études postcoloniales et y fait figure de proue depuis. Les textes de Bhabha ont été traduits en espagnol, en italien et en allemand, mais les traductions françaises demeurent difficiles à trouver, voire inexistantes. Il n'y a, semble-t-il, qu'une seule traduction de quelques extraits du texte « Hybridité, identité et culture contemporaines », publié dans un ouvrage sous la direction de Jean-Hubert Martin (1989)<sup>6</sup>. Nous avons délibérément choisi de ne pas consulter cette traduction, principalement parce qu'il ne s'agit de la traduction que de quelques extraits qui n'ont pas permis au texte traduit de *faire œuvre*, c'est-à-dire de circuler et de

---

<sup>6</sup> MARTIN, Jean-Hugues (1989), *Magiciens de la terre*, Paris, Centre Georges-Pompidou.

devenir un texte de référence. Nous avons donc traduit vers le français comme s'il s'agissait de la toute première traduction de Bhabha dans cette langue.

En 1994, Homi Bhabha s'est déplacé du continent européen vers l'Amérique du Nord pour se joindre à la Faculté d'études anglaises et d'histoire de l'art de l'Université de Chicago. En 2001 il a été agrégé à la Faculté d'études anglaises de l'Université Harvard. Il s'est engagé, au cours des années 1990, dans le domaine des arts visuels, par exemple par sa participation régulière à la revue en ligne *ArtForum*, ou par la publication du catalogue d'exposition de l'artiste Anish Kapoor<sup>7</sup>. Ses intérêts de recherche s'étendent aussi aux domaines des littératures anglaises contemporaines, de la sémiotique et de la relation des cultures et de la mondialisation.

### **Influence du poststructuralisme français**

Dans le texte « The Commitment to Theory », Homi Bhabha suggère l'existence d'un lieu de résistance aux structures de pouvoir hégémonique qu'il appelle le «Third Space», ou *Tiers-Espace*<sup>8</sup>. Selon Bhabha, le Tiers-Espace est un site existant entre les frontières et les marges de la différence culturelle ; il s'agit d'un espace hybride ambivalent qui peut accueillir la théorie sous des formes tant pratiques que théoriques. Pour l'auteur, le Tiers-Espace est l'exposition exploratoire d'un lieu médiateur entre les polarités de la théorie et de la pratique du

---

7 BHABHA, Homi et TAZI, Pier Luigi (1998) *Anish Kapoor*, Berkeley, San Francisco University Press.

8 Selon l'expression utilisée par Martine Delvaux dans l'article, « L'ironie du sort : le tiers-espace de la littérature beure », *The French Review*, vol. 68, no. 4, mars 1995, pp. 681-693. Nous imposerons à ce terme la majuscule selon le processus de majusculation établi par Jacques Derrida (voir lexique).

politique. Ce lieu n'étant pas stable, il se prête particulièrement à la performance culturelle du politique : il ne s'agit pas d'un lieu d'écriture du discours théorique, mais d'un lieu propre à l'écriture des manifestations culturelles de la théorie engagée tels le cinéma, le théâtre ou la littérature. À la lumière du texte, tant dans la structure que dans les références auxquelles il renvoie, on perçoit aisément que l'auteur s'inspire de la notion derridienne de la *différance*. Pour Derrida, la *différance* indique le moment de transformation, la métamorphose en mouvement,

le jeu systématique des différences, des traces de différences, de l'*espacement* par lequel les éléments se rapportent les uns aux autres. Cet espacement est la production, à la fois active et passive (le *a* de différence indique cette indécision par rapport à l'activité et à la passivité, ce qui ne se laisse pas encore commander et distribuer par cette opposition), des intervalles sans lesquels les termes « pleins » ne signifieraient pas, ne fonctionneraient pas<sup>9</sup>.

Bhabha suggère que la *différance* est l'affirmation de la différence culturelle (et non diversité) par le biais de pratiques discursives des politiques d'un bloc de pouvoir composé d'éléments identitaires fragmentaires. La narration (ou le récit) hétérogène et collective est le seul moyen de se réappropriier une culture dont le territoire existe selon une ambivalence imposée par une historicité déterminante : les frontières des pays du Tiers-Monde ou des pays de la colonisation. Ces pays ne forment pas une entité homogène à culture commune. Bhabha les invite à renverser le regard qu'on pose sur eux, et que, indirectement, ils posent sur eux-mêmes, et à faire une brèche dans la structure du théoricisme eurocentrique, à la vision du monde à partir de l'Occident. Au-delà de l'application qu'il propose au Tiers-Espace, Bhabha affirme l'existence de celui-ci comme *autre* lieu (ou emplacement) des relations oppositionnelles et binaires qui modèlent nos

systemes de pensée. Il s'agit donc de réfuter l'argument selon lequel la théorie, ou la théorie critique, est le langage exclusif des élites intellectuelles : si le peuple n'a pas le vocabulaire pour exprimer en des termes langagiers universitaires ses pensées, il choisira le mode de l'action ou de l'activisme, et ce langage n'est pas moins important que celui de la théorie : il lui est complémentaire.

Bhabha démontre que la résistance aux systèmes de l'hégémonie se met en place dans les interstices de la structure d'un pouvoir qui aurait dû éliminer la possibilité même de résistance. Le texte tente donc de contrefaire l'idée généralement admise que ce sont les élites intellectuelles qui ont le pouvoir de déconstruire des stéréotypes et donne le pouvoir de la parole aux artistes et au peuple engagé. Ainsi, il y aura toujours une aire grise dans laquelle les « oppositions » se manifesteront ; où l'hybridité est désirable, mais surtout, inévitable . C'est aussi de cette hybridation que naît le nouveau « bloc de pouvoir », qui comprend toutes les classes de la fragmentation.

Bhabha s'inspire aussi beaucoup de la pensée de Michel Foucault, en particulier dans sa description d'un réseau de *différence* (et non-diversité) culturelle. Selon lui, les cultures s'intertraduisent et créent des réseaux de ruptures qui ne peuvent plus être intégrés dans un système organisationnel linéaire. Cette approche indique avant tout que l'histoire des cultures ne s'est pas construit de façon nécessairement continue comme si, par exemple, celle-ci ne constituait

---

9 DERRIDA, Jacques (1972) «Sémiologie et grammatologie» in DERRIDA, Jacques (1972) *Positions*, Paris, Minuit, p. 40.

qu'une ligne parcourue de segments indiquant une évolution par découvertes successives et par de plus grandes attentions accordées au monde.

Through the concept of cultural difference I want to draw attention to the common ground and lost territory of contemporary critical debates. For they all recognize that the problem of cultural interaction emerges only at the signifying boundaries of cultures, where meanings and values are (mis)read or signs misappropriated<sup>10</sup>.

Ce sont ces idées qui témoignent le plus clairement de l'influence de Michel Foucault. Chez Foucault, l'histoire est discontinue. Le philosophe explique que, dans une analyse historique, surtout si celle-ci concerne les idées, la pensée ou le savoir, on utilise habituellement de manière trop évidente les catégories de discontinuité et de différence, les notions de seuil, de rupture et de transformation, la description des suites et des limites<sup>11</sup>.

En effet, dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault cherchait à analyser les processus méthodologiques présents dans ses œuvres antérieures. « Archéologie » évoque, dans ce contexte, à la fois un travail de fouille et une référence à des archives. Pour lui, l'archéologie est l'étude des manières successives dont s'organisent les savoirs aux différentes époques ; aucun phénomène intellectuel n'est isolable de l'ensemble des réalités sociales, car l'enjeu en est le décentrement du sujet. Foucault critique les continuités, les masses de manœuvres mises en jeu par ce type d'idéologie qu'est l'histoire de la pensée comme démarche autonome, et c'est cette approche que reprend Bhabha :

---

10 BHABHA, Homi (1994) *The Location of Culture*, *op.cit.*, p. 34.

11 FOUCAULT, Michel (1969) *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « nrf ».

This approach, as I read it, introduces us to an exciting, neglected moment, or movement, in the "recognition" of the relation of politics to theory; and confounds the traditional division between them. Such a movement is initiated if we see that relation as determined by the rule of repeatable materiality, which Foucault describes as the process by which statements from one intuition can be transcribed in the discourse of another<sup>12</sup>.

Bhabha cherche, en quelque sorte, à faire l'archéologie de l'histoire des cultures sans pourtant tomber dans le commentaire historicisant. Il répond au contraire à l'appel de Foucault, soit critiquer les notions qui masquent les ruptures et qui sont comme autant de fausses solutions. L'objet principal de l'analyse de Michel Foucault est, en effet, de dégager une nouvelle conception de l'histoire des connaissances de façon à créer une rupture avec les interprétations historiques classiques qui perdurent. Autrement dit, « l'archéologie, s'adressant à l'espace général du savoir, à ses configurations et au mode d'être des choses, définit des systèmes de simultanété, ainsi que la série des mutations nécessaires et suffisantes pour circonscrire le seuil d'une positivité nouvelle »<sup>13</sup>.

Comme le penseur français, Bhabha cherche à déconstruire un système de classification fixe. Foucault s'attaque, dans *L'Archéologie du savoir*, à la méthodologie et plus tard, dans *Les mots et les choses*, à la dénomination. Bhabha, en ce sens, conceptualise de nouveaux espaces qui ne sont pas sans évoquer une relation avec le modèle du rhizome de Gilles Deleuze et Félix Guattari. En déconstruisant, à la Foucault, la polarité classique entre théorie du politique et pratique du politique, il s'aventure dans un territoire de réorganisation spatiale des événements de l'histoire. Le modèle du rhizome des deux

---

12 BHABHA, H. *op.cit.*, p.22.

13 FOUCAULT, M. *op.cit.*, p.14

philosophes français cherche, lui, à contrefaire la vision linéaire de l'histoire et de la classification des événements, propose un système réseautique où les savoirs et les lieux du savoir sont interconnectés et ne s'articulent pas selon des limites et des lignes précises, ne serait-ce que dans la dénomination des choses : « Il faut absolument des expressions inexactes pour désigner quelque chose exactement : l'inexactitude n'est nullement une approximation, c'est au contraire le passage exact de ce qui se fait »<sup>14</sup>.

Bhabha, avec le Tiers-Espace, exprime précisément l'inexactitude en affirmant que ce « lieu » est *situé* dans l'espace liminal entre des pôles se faisant face, et n'a pas de *frontières* précises. Malgré l'inexactitude de l'emplacement du Tiers-Espace (et celle-ci est nécessaire à sa propre existence), Bhabha choisit des termes évocateurs pour en parler. Il privilégie, par exemple, *borders*, et *edge*, *site* et *location*... Les choix terminologiques sont déterminants dans sa méthodologie<sup>15</sup>. D'ailleurs, Bhabha explique que la traduction est elle-même un constant acte de recherche de l'exactitude. À titre d'exemple, on se souviendra de l'histoire de *Pierre Ménard, auteur du Quichotte*, contée par Jorge Luis Borges dans le recueil *Fictions* : le traducteur qui, ne pouvant plus se prévaloir de l'éternelle inexactitude de sa traduction, réécrit le texte original créant ainsi une traduction intralinguale et, enfin, un nouveau Quichotte. « Ménard (peut-être sans le vouloir) a enrichi l'art figé et rudimentaire de la lecture par une technique nouvelle : la technique de l'anachronisme délibéré et des attributions erronées »<sup>16</sup>.

---

14 DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI (1976) *Rhizome*, Paris, Minuit.

15 Nous aborderons plus bas les choix traductionnels qui ont du être effectués pour rendre les nuances langagières du texte.

16 BORGES, Jorge Luis (1965) *Fictions*. Traduction Pierre Verdevoye. Paris, Gallimard Folio.



Pierre Ménard se sert de l'espace de négociation décrit par Bhabha pour refaire son Quichotte. Bhabha ne fait qu'articuler en termes d'espace virtuel (ou de territoire désarticulé) l'incertitude de ce lieu.

### **Tiers-Espace et postcolonialisme**

Les études et recherches traductologiques depuis les années 1980 n'ont pas été entièrement détachées des paradigmes du postcolonialisme. Notons les travaux d'Eric Cheyfitz, qui s'est penché sur l'importance de la traduction dans les contextes impérialistes, les articles publiés par Richard Jacquemond concernant l'influence de la traduction et l'intégration des textes français et anglais sur les écritures contemporaines arabes d'Égypte, ou les travaux de Tesjawini Niranjana dans *Siting Translation*. En outre, plusieurs écrivains issus des pays du Tiers-Monde ou du colonialisme, dès les années 1960, ont revendiqué des droits liés à la langue, aux traditions, aux origines, ont exploré les mécanismes et les effets du colonialisme et observé les transformations effectuées sur leur culture. Homi Bhabha s'inspire hautement des travaux de Frantz Fanon et le cite abondamment à travers le recueil *The Location of Culture*. Dans « The Commitment to Theory », il semble s'intéresser particulièrement à ce que Fanon nomme « la zone d'instabilité occulte où se tient le peuple » : pour Bhabha, le texte *Les damnés de la terre* prouve que la zone qu'il nomme le Tiers-Espace existait depuis longtemps déjà : sa conceptualisation a pris naissance chez les peuples qui y ont trouvé refuge dès les premiers moments de la décolonisation. Bhabha clôt d'ailleurs son texte avec l'exemple du peuple algérien dans les années 1960. Les textes de

Fanon lui permettent donc de fonder son approche pour une vision de l'histoire et des cultures vues du Sud vers le Nord et non l'inverse – selon le « mouvement basculé » évoqué par Fanon.

Il est impossible, d'autre part, de ne pas percevoir l'attrait des travaux de Gayatri Spivak sur l'élaboration des idées de Bhabha. Certaines des recherches de Gayatri Spivak sont directement reliées aux problématiques de la traduction et des langues dans le contexte postcolonial ou dans la perspective linguistique : elle est traductrice du *Of Grammatology* de Jacques Derrida, et dans la préface à ce livre elle tente même de revendiquer un nouveau lieu d'expression et de parole : les préfaces ou les notes de traduction. Spivak indique que

Deconstruction does not say there is no subject, there is no truth, there is no history. It simply questions the privileging of identity so that someone is believed to have the truth. It is not the exposure of error. It is constantly and persistently looking into how truths are produced<sup>17</sup>.

Mais l'influence de Spivak en tant que francophile et traductrice est très sentie sur les écrits de Bhabha : lui non plus ne parle pas de déconstruction, mais plutôt de négociation, de traduction. Si les travaux poststructuralistes et déconstructionnistes l'ont inspiré, c'est qu'ils répondaient à une volonté de défaire pour mieux refaire à partir du même matériel de travail. Spivak, elle aussi, aborde les questions de perception de l'histoire, et elle note, avec beaucoup d'exactitude, que

[H]istory is, after all, a storying. The French language has it very conveniently in the word *histoire* which means both 'history' and 'story'. [...] History *is* a storying, also by the

---

17 SPIVAK, Gayatri (1996) « Bonding in Difference », in LANDRY Donna et Gerald MACLEAN, dir. (1996) *The Spivak Reader*, New York et Londres, Routledge, p. 9.

arrangement and interpretation of "facts", and facts are *facta*, past participle of *facio*, things that are made<sup>18</sup>.

Un autre exemple que ne cite pas Bhabha, mais qui illustre bien l'émergence de voix des pays du Tiers-Monde cherchant à recouvrer un espace d'appartenance et un lieu identitaire est celui de l'auteur Ngugi wa Thiong'o, qui publia en 1986 l'essai *Decolonizing the Mind*:

This book, *Decolonizing the Mind*, is my farewell to English as vehicle to any of my writings. From now on it is Gikuyu and Kiswahili all the way. However I hope that through the age old medium of translation I shall be able to continue dialogue with all. [...] The oppressed and the exploited of the earth maintain their defiance: liberty from theft. But the biggest weapon wielded and actually daily unleashed by imperialism against the collective defiance is the cultural bomb. The effect of a cultural bomb is to annihilate a people's belief in their names, languages, in their environment, in their heritage of struggle, in their unity, in their capacities and ultimately in themselves. It makes them see their past as a wasteland of non-achievement and it makes them want to distance themselves from that wasteland. It makes them want to identify with what is furthest removed from themselves; for instance, with other people's languages rather than their own<sup>19</sup>.

Les propos de Bhabha font un écho théorique direct à ceux de wa Thiong'o. Seulement Bhabha, d'un point de vue critique et théorique, explore dans le recueil *The Location of Culture* les mécanismes de la différence culturelle par opposition à la diversité culturelle ou au multiculturalisme. En effet, toujours dans l'esprit de la *différance* de Derrida, la différence culturelle accuse la coexistence des cultures à l'intérieur des espaces liminaux et, par le fait même, l'existence de l'hybridité. Ainsi, Bhabha met en mots ce que wa Thiong'o a fait en action, illustrant sa propre hypothèse de complémentarité entre la pratique et la critique pour obtenir la théorie critique :

---

18 SPIVAK, Gayatri (1996) « Interview with Alfred Aertaga », in LANDRY D., *op.cit.*, pp. 12-25.

19 WA THION'GO, Ngugi (1986) *Decolonising the Mind*, Londres, Harare et Nairobi, Heinemann.

More significantly, the site of cultural difference can become the mere phantom of a dire disciplinary struggle in which it has no space or power. [...] The Other loses its power to signify, to negate, to initiate its historic desire, to establish its own institutional and oppositional discourse. However impeccably the content of an 'other' culture may be known, it is its *location* as the closure of grand theories [...] that reproduces a relation of domination and is the most serious indictment of the institutional power of critical theory<sup>20</sup>.

C'est en orientant sa réflexion selon cette perception de la différence culturelle qu'il en vient à articuler l'énonciation du *Third Space*, grâce auquel il tente de réconcilier les temps et les histoires, ou les historicités des cultures dans le cadre d'oppositions binaires constantes. Il qualifie cet espace d'hybride : c'est dans ce lieu virtuel que peut intervenir la traduction non seulement dans sa réalisation pratique (l'activité de traduire), mais dans le traduire même. Autrement dit, les frontières perméables entre les espaces linguistiques sont ceux qui offrent aussi la possibilité aux signes de se désincarner, de se défaire des mots de la langue pour mieux s'entremêler et s'intertraduire, à l'image des cultures en contact. Dans le même ordre d'idées, Sherry Simon explique que

l'inscription de la traduction au centre même de l'entreprise théorique de Bhabha a pour effet de faire de la création culturelle un ici-maintenant permanent et donc d'annuler la construction de tout rapport d'altérité. Ce que Bhabha veut créer et mettre en valeur, c'est la capacité productive d'un tiers-espace, d'une culture transnationale fondée sur l'hybride<sup>21</sup>.

### **Objectifs du projet**

Les motivations qui mènent un traducteur à choisir un texte plutôt qu'un autre peuvent être multiples. Nous avons découvert le texte « The Commitment to Theory » par hasard, au fil de lectures, et celui-ci s'est avéré révélateur – tant par son contenu que par son opacité initiale. Il est en effet surprenant qu'un texte

---

20 BHABHA, H. *op. cit.*, p.31.

ayant une si grande importance dans un domaine d'études spécifique n'ait pas été encore traduit en français, étant donné, entre autres, l'influence des penseurs français sur la structure et la pensée de l'auteur. Une simple recherche avec le mot-clé *postcolonial* sur le moteur de recherche web de la Bibliothèque nationale de France démontre l'absence de travaux en France dans ce domaine: la base de données contient environ 60 entrées, dont plus du deux tiers sont des documents en anglais, et plus de la moitié des documents en français sont traduits de l'anglais<sup>22</sup>. Il semblerait que les études postcoloniales soient intégrées à d'autres domaines de la recherche sans constituer un domaine d'études en soi. Nous ne pouvons que conjecturer sur les raisons de cette absence ; peut-être y a-t-il encore trop de résistance aux idées abordées dans les textes postcoloniaux, souvent appuyées par les postmodernistes ou les déconstructivistes français. Il existe néanmoins certains foyers de recherches postcoloniales en France, que Jean-Pierre Durix, pionnier du domaine, répertorie dans un article qui recense les foyers d'études postcoloniales de l'Hexagone. Il cite aussi dans ce document les divers écrits les plus importants publiés en France, dont trois sont de lui-même et il est étonnant de noter que M. Durix publie ses ouvrages en anglais. Il recense brièvement le parcours de ce domaine d'études dans son pays :

C'est sans doute à l'interface entre [la socio critique] et les études sur le Tiers- Monde que s'est progressivement défini un champ maintenant appelé les études postcoloniales et largement popularisé par des théoriciens tels qu'Edward Said, Edouard Glissant, Frantz Fanon, Homi Bhabha et Wilson Harris. Il n'existe pas encore de spécialiste des études postcoloniales dans toutes les sections d'anglais de France mais notre retard en ce domaine se comble progressivement. Il demeure en France un déficit dans le domaine de la direction de recherches en études postcoloniales. Un petit nombre de directeurs de

---

21 SIMON, Simon (1995-1996) «La culture transnationale en question: visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri Spivak», *Études françaises*, vol. 31, no. 3, pp. 43-57.

22 Voir le catalogue en-ligne BN-opale Plus, en recherche simple, au [www.bnf.fr](http://www.bnf.fr).

recherche tend à assumer la majorité des directions de travaux. [...] On peut espérer cependant que dans les cinq à dix ans à venir notre retard sera largement comblé<sup>23</sup>.

Le désir et la nécessité de traduire le texte en français se sont fait sentir. D'autre part, il semble que le recueil *The Location of Culture* arrive à un moment dans son histoire où il *fait œuvre* ; trois langues occidentales principales ont traduit le livre dans les trois dernières années : l'allemand (2004), l'italien (2001) et le castillan (2002)<sup>24</sup>. La motivation de traduire le texte de Bhabha en français s'en trouve d'autant plus justifiée. La traduction de ce texte et sa disponibilité en français seraient susceptibles de donner aux auteurs, aux artistes et aux penseurs (même historiens) du postcolonialisme ou autres personnes engagés dans des luttes personnelles une nouvelle façon d'interpréter la vision de leurs propres philosophies. Comme le suggère Bhabha, la traduction permet au texte de transcender ses propres limites, de transcender la dichotomie entre original et texte traduit :

Theoretical texts are always being translated from one context to another to the extent to which it would be true to say that theory itself is always an inter-text or a limit text. [...] much of my own theoretical work is about translation. Translation always confronts the original with the fact that it only survives because it is always accompanied by a revisionary, supplementary process of representation and interpretation<sup>25</sup>.

Nous avons traduit avec l'idée hypothétique que ce travail puisse être publié. Il est important d'indiquer qui sera le lecteur du texte traduit. Si l'on se fie au lectorat anglophone, on peut conclure que le texte s'adresse principalement soit

---

23 DURIX, Jean-Pierre (2001) *Livre blanc sur la recherche en études anglophones. Rapport sur le secteur n°7: études post-coloniales*, Université de Bourgogne. Disponible en-ligne au: [www.mshs.univpoitiers.fr/saes](http://www.mshs.univpoitiers.fr/saes).

24 BHABHA, Homi (2004) *Die Verortung der Kultur*. Traduction Michael Schiffmann et Jürgen Freudl. Stauffenburg, Broschert.; BHABHA, Homi (2001) *I luoghi della cultura*. Traduction Antonio Perri. Rome, Meltemi.; BHBHA, Homi (2002) *El lugar de la cultura*. Traduction Carlos do Santos. Buenos Aires, Manantial.

25 BHABHA, Homi, dans une communication personnelle datée du 8 mars 2004.

à un lectorat universitaire (peut-être, ironiquement, celui-là même qui est critiqué dans le texte ?) qui connaît déjà le travail de Bhabha ou d'autres travaux connexes ; soit à des étudiants universitaires, à qui les écrits de l'auteur auront été introduits et présentés ; soit à des chercheurs et spécialistes des études postcoloniales ou d'autres domaines spécialisés qui y verront une application possible à leur domaine de pensée. Peut-être le domaine de la traductologie, qui a déjà lu le texte selon ses propres perspectives ? Contrairement aux écrits de Spivak, par exemple, qui sont lus et connus de plusieurs communautés à l'extérieur du monde universitaire, ceux de Bhabha n'ont pas une accessibilité intrinsèque. En traduisant, donc, nous avons laissées obscures les zones qui l'étaient dans l'original, parce que nous assumons que le lectorat visé est familier avec le vocabulaire utilisé, ou le genre de formulations complexes que l'auteur privilégie.

Enfin, le cadre d'un mémoire de maîtrise est aussi propice à des choix qui se veulent exploratoires. « The Commitment to Theory » est un texte difficile à lire, et si la traduction permet de mieux saisir un contenu, le traducteur est sans doute celui qui en profite le plus : la traduction contribue à saisir le sens et à mieux le révéler. Elle dévoile la charpente du texte. Le cadre d'une recherche universitaire permet d'exploiter ce lieu de recherche pour travailler à un projet qui, en d'autres circonstances, pourrait être limité par des contraintes plus strictes (par exemple, l'absence d'une maison d'édition qui soutiendrait le travail, ou des raisons financières). En d'autres mots, la traduction est née du désir de traduire.

## Stylistique

Le style et la méthodologie de Bhabha sont complexes. Si la traduction permet d'en éclaircir le contenu, c'est que, de tous les temps, cette activité a été une forme d'herméneutique, d'analyse et d'explicitation. Walter Benjamin met cette perspective de l'avant en expliquant, dans *La tâche du traducteur*, que le labeur de la traduction

trouve sa justification dans le paradigme d'une intégration de la pluralité des langues dans une seule qui soit porteuse de vérité [...] tandis que la parole de l'écrivain perdure dans sa singularité<sup>26</sup>.

De la même façon Henri Meschonnic, depuis des années, travaille les écrits bibliques ; les traductologues contemporains attachent eux aussi une composante philosophique importante à l'activité de traduire. « The Commitment to Theory » est un texte qui, bien qu'il soit structuré de façon serrée et astucieusement proportionnée, demeure opaque pour le lecteur non initié à la théorie critique : des phrases longues dans lesquelles l'auteur joue à interchanger les noms, les verbes et les adjectifs, où le sens des termes se transforme constamment. D'ailleurs, Bhabha en est lui-même conscient et il guide son lecteur à travers son texte :

In this complicated formulation I have tried to indicate something of the boundary and location of the event of theoretical critique [...]<sup>27</sup>.

Néanmoins, les idées que le texte recèle sont précieuses, en particulier celles ayant trait à la notion de Tiers-Espace. D'un point de vue traductologique, « The Commitment to Theory » est un événement au sens où il concrétise l'existence de cet espace liminal à l'intérieur duquel se trouve une possible solution

---

26 BENJAMIN, Walter (1997) « L'abandon du traducteur ». Traduction Alexis Nouss et Laurent Lamy. *TTR*, vol. 10, no. 2.



à la classique objection préjudicielle : un texte peut être traduit car la traduction ne se doit plus d'être nécessairement sourcière ou cibliste, pour emprunter les termes du philosophe Jean-René Ladmiral. Le Tiers-Espace n'impose pas une traduction nécessairement fidèle à la lettre ou fidèle au sens ; il existe dorénavant la possibilité de traduire selon une « voie du centre ». Paul Bandia et Lawrence Venuti ont exploré cet aspect de la traduction dans divers textes :

Venuti semble minimiser la dichotomie imposée par l'opposition binaire classique au profit d'une troisième voie, la voie du centre (*textual middles*), caractérisée par des degrés variables de pratique cibliste ou sourcière. [...] En effet, une traduction qui n'est ni entièrement sourcière ni entièrement cibliste saura se conformer aux attentes intuitives du public cible sans pour autant « passer sous silence » les spécificités linguistiques et culturelles du texte de départ qui constituent l'énergie même de ce dernier. La voie du centre nous mène vers une traduction qui rend compte des éléments caractéristiques de la langue/culture source tout en s'inscrivant dans l'espace littéraire de la culture réceptrice<sup>28</sup>.

Les lieux de résistance, ou la pratique de la traduction par la voie du centre, se situent souvent dans les foyers ex-coloniaux. Par exemple, des auteurs africains qui, contraints d'écrire dans la langue du colonisateur, choisiront de teinter celle-ci de leur langue natale, parfois de façon orale, parfois graphique. La traduction se doit, dans ces cas, de faire des choix : il faut la reconceptualiser devant l'instabilité des idiomes. « Il faut y voir une opération qui n'aboutit pas toujours à un résultat homogène, mais qui – à l'instar des identités culturelles du monde contemporain – se conforme en permanence à *l'inachevé*. » (Nous soulignons)<sup>29</sup>. On notera en France le travail des jeunes auteurs beurs, issus de familles d'origine nord-africaine (Algérie, Maroc, Tunisie), dont les parents se sont installés dans la métropole pendant la guerre, ou peu après l'indépendance. Ceux-ci écrivent dans

---

27 BHABHA, H., *op.cit.*, p.22.

28 BANDIA, Paul (2001) « Le concept bermanien de l'« Étranger » dans le prisme de la traduction », *TTR*, vol. 14, no. 2, 2ième semestre.

29 SIMON, S., *op. cit.*, p. 48.

un français urbain, dans lequel se marie l'arabe, l'anglais ou parfois même le verlan, sorte d'idiome inventé où les mots prennent de nouvelles sonorités. À titre d'illustration, l'auteur Mehdi Charef écrit, au début des années 1980, le premier roman qualifié de « beur », *Le thé au harem d'Archy Ahmed*, dans lequel on trouve des termes comme *kefri* pour fric, *chouravé* pour voler ou *taf* pour travail. Les traducteurs, dans de tels cas, doivent rivaliser d'originalité et de nouvelles options théoriques leur sont d'un grand secours. D'ailleurs, Martine Delvaux, une des rares chercheuses à avoir consacré des études sur la littérature beure, a publié un article intitulé « L'ironie du sort : le tiers espace de la littérature *beure* » dans lequel elle s'inspire des recherches de Homi Bhabha et de sa notion de Tiers-Espace pour l'explorer.

### **Tiers-Espace et traduction**

Si nous reprenons le texte de Bhabha et son concept de Tiers-Espace tout en tentant de l'appliquer à la traduction (tant pratique que théorique), la relation s'esquisse d'elle-même et le Tiers-Espace se révèle primordial : il est celui où se situe le changement, la transformation ou la métamorphose. Bhabha décrit cet espace comme celui de la nécessité : il est essentiel aux cultures qui sont déjà hybrides, pour qu'elles puissent émerger hors du cadre des caractéristiques qu'on leur attribue de façon intrinsèque. De la même façon, en déconstruisant les systèmes binaires, le traducteur peut tenter de trouver une troisième voie, une solution de rechange à la polarisation entre les deux approches traductologiques classiques. La « troisième voie » (ou « voie du centre », ou *textual middle*) trouve

dans ces lignes une forme de légitimation issue d'un autre domaine de pensée, à l'image de Deleuze qui, avec le rhizome, tentait d'ouvrir un nouvel espace, un nouveau réseau de réflexion. Mais en outre, le texte parle textuellement de traduction, celle de la pensée. Bhabha affirme donc que la traduction est une forme de négociation, une transmutation ou une transformation.

Le style de Bhabha, dans « The Commitment to Theory », est structuré selon une méthodologie philosophique précise alliant faits, exemples et définitions. En lisant le texte plusieurs fois avec l'objectif de le traduire vers le français, une étrange révélation se fait sentir : l'auteur, si influencé par les lectures des philosophes français dont nous avons parlé plus haut (Derrida, Foucault), semble avoir adopté une stylistique en étroite proximité avec cette langue latine. Le fait est connu : les langues qui sont le plus fréquemment en contact sont plus faciles à intertraduire. Walter Benjamin, déjà au début du vingtième siècle, questionnait, sur la proximité des langues :

Où l'affinité entre deux langues peut-elle être pressentie, abstraction faite de sa dimension historique? [...] toute affinité supra-historique entre les langues tient au fait qu'en chacune, prise à chaque fois comme un tout, quelque chose en son même est visé, lequel toutefois n'est accessible à aucune d'entre elles prise isolément mais uniquement à l'ensemble de leurs intentions mutuellement complémentaires : le pur langage<sup>30</sup>.

La stylistique comparée n'est peut-être plus de mise aujourd'hui. Pourtant à l'image de ceux de Bhabha, les ouvrages de Derrida et de Foucault ont ceci de commun qu'ils sont écrits dans un français touffu, serré, constitué de phrases longues articulées au cœur d'un réseau de liens logiques. Les textes sont très

méthodologiques. Celui de Bhabha adopte une approche similaire. Cette proximité stylistique oriente presque naturellement le projet de traduction<sup>31</sup> vers une traduction quasi littérale : il s'agit à peine de fournir un effort pour garder la lettre et le sens du français qui existent déjà dans le texte original. Une approche littérale est presque inévitable car le texte l'impose et le dicte. Pourtant, nous hésitons à employer les termes *traduction littérale*.

« The Commitment to Theory » aborde les questions traductionnelles en ouvrant la voie à des possibilités qui se trouvent à l'extérieur d'une dichotomie marquée. Il invite le lecteur, le philosophe, le traducteur à se servir de son espace de *négociation* pour faire un travail exploratoire. Il nous semblerait donc illogique d'ignorer l'appel de l'auteur. Tout en suivant la traductibilité naturelle du texte, nous avons tenté de traduire dans une « voie du centre », selon l'expression privilégiée par Paul Bandia, et de laisser au texte sa *parlance* française et anglaise, sa parlance sémantique. La traduction de ce texte ne se veut pas non plus un acte politique. Pourquoi traduire Bhabha aujourd'hui ? Si le texte est publié, peut-être aura-t-il une nouvelle vie dans d'autres domaines de la pensée ou peut-être acquerra-t-il une autre longévité historique . Peut-être, cependant, la traduction de ce texte n'aura-t-elle aucun impact. Il nous a toutefois semblé qu'il était important de le traduire simplement parce qu'il est possible de le faire, ici et maintenant. Comme l'indique Sherry Simon,

---

30 BENJAMIN, W., *op.cit.*, p. 19.

31 L'expression « projet de traduction », suggérée par Antoine Berman, est ici utilisée indépendamment des méthodes et théories de cet auteur. Elle nous apparaît simplement comme la façon la plus claire de parler des objectifs du projet de façon concise.

ce déplacement [la traduction du texte vers le français] reprend le mouvement d'attrait initial de Bhabha vers la pensée française, et notamment envers celle de Derrida. Tout comme Gayatri Spivak, il aura poursuivi ce rôle de médiation jusqu'à atteindre le stade le plus significatif de la traduction culturelle : celui de servir de relais et de prolongement original à la pensée qui l'a inspiré.<sup>32</sup>

Il est aussi possible de faire appel aux propos de traductologues s'étant démarqués par une prise de position. Par exemple l'approche d'Antoine Berman qui, au départ nous avait semblé la plus appropriée. Antoine Berman privilégie une traduction qui sera fidèle à l'étrangeté du texte, à l'Autre de la langue et de la culture de départ :

La visée éthique du traduire, justement parce qu'elle se propose d'accueillir l'Étranger dans sa corporéité charnelle, ne peut que s'attacher à la *lettre* de l'oeuvre. Si la *forme* de la visée est la fidélité, il faut dire qu'il n'y a de fidélité – dans tous les domaines — qu'à la lettre. [...] Fidélité et exactitude se rapportent à la littéralité charnelle du texte. En tant que visée éthique, la fin de la traduction est d'accueillir dans la langue maternelle cette littéralité. Car c'est en elle que l'oeuvre déploie sa parolance, sa *Sprachlichkeit* et accomplit sa manifestation du monde.<sup>33</sup>

Tout en choisissant de traduire de façon «littérale», nous avons donc tenté de conserver la corporalité du texte anglais. Il faut aussi souligner que Berman donne ses recommandations traductionnelles principalement pour les œuvres de nature littéraire. Dans le cas d'un texte théorique difficile d'accès, il faut s'assurer de demeurer le plus clair possible pour le nouveau lecteur, sans simplifier ni modifier le propos. Lawrence Venuti propose aussi des réflexions posées sur les deux approches classiques et articule sa propre vision de la voie du centre. Paul Bandia résume la pensée de Venuti : pour le traductologue, la prémisse d'une traduction (le texte ou l'approche) n'est jamais noire ou blanche:

Chez Venuti l'étrangeté conservée dans une traduction ne dépend pas uniquement de la culture source, mais pourrait provenir également de la culture cible. En d'autres termes, l'étrangeté renvoie également aux éléments de la culture réceptrice qui sont souvent

---

32 SIMON, S., *op. cit.*, p.46.

33 BERMAN, Antoine (1999) *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Paris, Seuil.

marginalisés ou stigmatisés. Ces éléments sont susceptibles d'attirer l'attention du lecteur sur la textualité de l'œuvre à traduire et sur le processus de sa production. Par ailleurs, ils nous rappellent la différence inhérente aux diverses langues et aux diverses cultures, et nous ramènent à la problématique de la traduisibilité. [...] L'inscription des éléments de la langue/culture cible sur le texte-source est au centre des préoccupations de théoriciens tels que Berman et Venuti qui proposent une réflexion éthique du traduire visant à conserver l'étrangeté du texte source<sup>34</sup>.

Traduire un original qui est au départ caractérisé par une intertextualité exige donc 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. Dans « The Commitment to Theory », un jeu de reflets se produit : le texte en anglais est en fait un reflet d'une structure française. En « remettant » le texte en français, la traduction demeure fidèle à elle-même et accomplit l'effet-miroir de sa nature. Ce texte, selon les termes de Benjamin ou de Derrida, est doté d'un très haut niveau de traductibilité:

La traductibilité – possible et impossible – s'avérerait être le principe majeur de la lecture derridienne: montrer que tout peut se traduire ou plutôt être tenté d'être traduit, n'est-ce pas dire que tout peut se déconstruire ? [...] La poursuite inachevable d'un sens toujours en fuite dans toutes les manifestations de l'esprit, démarche même de Derrida, peut se traduire en termes de traduction<sup>35</sup>.

Dans un texte hautement traductible, l'« inversion » est déjà inscrite. L'effet-miroir évoqué plus haut n'est que le jeu de reflets que produit un texte sur lui-même. Benjamin affirmait que tous les textes sont écrits dans une langue quelconque, mais qu'ils sont aussi tous insufflés de la langue pure, ce qui rend leur traduction possible. Si la traduction est inscrite au cœur même de la langue d'origine, alors le changement de langue est une incarnation d'un reflet. Venuti sur l'effet-miroir, affirme que:

---

34 BANDIA, P., *op. cit.*

35 NOUSS, Alexis (1992) « Texte et traduction: du sacré chez Jacques Derrida », *Religiologiques*, 2ième semestre, no. 5, pp. 9-24.

[t]ranslation forms domestic subjects by enabling a process of "mirroring" or self-recognition: the foreign text becomes intelligible when the reader recognises himself or herself in the translation by identifying the domestic values that motivated the selection of that particular foreign text, and that are inscribed in it through a particular discursive strategy. The self-recognition is a recognition of the domestic cultural norms and resources that constitute the self, that define it as a domestic subject. The process is basically narcissistic: The reader identifies with an ideal projected by the translation, usually values that have achieved authority in the domestic culture and dominate those of other cultural constituencies<sup>36</sup>.

Venuti élabore le concept du jeu de miroir dans le contexte d'une traduction qui se servirait d'elle-même pour confirmer les stéréotypes originels et même innés d'un peuple face à autre<sup>37</sup>. On peut reprendre l'idée de ce jeu de miroir en proposant que le texte original, par exemple, n'est peut-être même pas l'original, mais un de ses multiples reflets. Nous citerons ici notre propre traduction de Bhabha, pour qui « [c]'est cette différence dans le processus langagier qui est primordiale à la production du sens et qui garantit à la fois que le sens n'est jamais simplement mimétique et transparent. » La traduction à faire se doit toutefois d'être au-delà des stéréotypes de la représentation afin d'être fidèle à ce que prône l'auteur. Aussi sommes-nous demeurée fidèle à la lettre, au sens, mais en étant toujours alerte à la présence de la multiplicité paradigmatique du texte, c'est-à-dire en s'appliquant à faire un travail qui s'attarde aussi au *senti* phraséologique. Et la technique à adopter, le plus naturellement, est celle de la traduction selon la voie du centre... Mais la traduction dans la voie du centre est exigeante, et difficile : elle est plus « permissive ». Par exemple, le texte de Bhabha date de 1988, et certains des renseignements ou des références qui y sont intégrés sont désuets. Une traduction dans la voie du centre aurait peut-être mis à jour (ou ajouté) les

---

36 VENUTI, Lawrence (1998) *The Scandals of Translation*, Londres et New York, Routledge.

37 Bhabha s'intéresse lui aussi ce thème, à cet effet-miroir déformant: dans la note de bas de page no. 1 du texte « The Commitment to Theory », il renvoie le lecteur à une autre note de bas de page dans laquelle l'auteur en question, Charles Taylor, évoque ce processus à double-tranchant.

exemples, ou effectué des déplacements minimes qui auraient donné un résultat anachronique voulu. Nous n'avons pas poussé l'exploration dans cette direction, peut-être par manque d'assurance, peut-être aussi parce que le texte, imposant dans sa notoriété et sa parlance, ne s'est pas laissé ainsi travailler. Pour assurer une certaine rigueur universitaire au processus, nous nous sommes assurée de faire ce que Bhabha lui-même prescrit à la lecture du texte de John Stuart Mill, ou de l'approche de Hall : se renseigner sur les deux côtés, connaître tout des deux facettes de l'argumentation avant de faire un choix et de traduire – tant au sens de *négociation* qu'au sens linguistique pratique.

En traduisant plutôt littéralement, nous avons senti, au résultat, que la traduction se classerait plus dans la catégorie des sourciers que des ciblistes. Jean-René Ladmiral a d'ailleurs bien su exposer le phénomène de l'émergence d'une théorie dans une pratique, et d'une théorie dans une autre. Il explique que

Dans cet esprit, la traduction pourra encore être dite *proligère* au sens où elle préfigurerait les linéaments de nouvelles disciplines – mais surtout, bien sûr, [...] dans la mesure où cette pratique de la profanation des textes revient effectivement à mettre en place un dispositif d'auto-analyse culturelle de ce qu'est en profondeur(s) notre rapport à l'écrit. [...] Dans ce sens, la traduction pourra bien être dite *proligère* au sens où elle constitue un dispositif d'analyse réflexive, sociale et culturelle. Je dirai que la traduction est un révélateur, un dispositif *d'auto-analyse culturelle*...<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> LADMIRAL, Jean-René (1990) « La traduction proligère? Sur le statut des textes qu'on traduit », *Meta*, vol. 35, no. 1, pp. 102, 115.



## De la traduction

Au-delà des principes de traduction préalablement ou ultérieurement choisis et transformés en cours de route, il existe d'importantes difficultés de traduction ponctuelles, en particulier dans les textes portant sur la langue ou reposant sur des procédés langagiers spécifiques. Le texte de Bhabha est un bon exemple de texte truffé de difficultés, certaines faciles à débusquer, d'autres plus difficiles à percevoir. Au-delà de la recherche des termes ou des concepts (philosophiques, psychanalytiques, politiques) auxquels se réfère l'auteur, et qui ont des noms en français que l'on se doit de réutiliser, certains extraits du texte nécessitaient un travail de réflexion approfondi. Il nous semble pertinent de noter quelques-unes des difficultés rencontrées, qu'elles soient terminologiques ou syntaxiques, qui ont dû être contournées par des moyens de compensation. Un des recours du traducteur ou de la traductrice est assurément le corpus de traductions déjà existantes en d'autres langues. Le recueil *The Location of Culture* été traduit au moins en allemand et en italien, mais même si elles avaient été accessibles à Montréal, ces traductions nous auraient été difficiles à déchiffrer. Nous avons cependant pu obtenir une copie de la traduction castillane (d'Argentine) : il a même été facile d'entrer en contact avec le traducteur, Carlos do Santos, via la maison d'édition. La traduction castillane (*El Lugar de la Cultura*) est parue à Buenos Aires, aux éditions Manantial en décembre 2002. Le traducteur castillan a, lui aussi, privilégié une approche plutôt littérale tout au long de sa traduction. Voici donc une liste non exhaustive de certaines difficultés traductionnelles du texte.

Examinons d'abord quelques difficultés de nature terminologique. Deux termes particulièrement ambigus reviennent fréquemment dans le texte. Le premier est le mot « inform » utilisé comme verbe. Il relève d'un niveau de langue soutenu et est utilisé à plusieurs reprises. Le *English Oxford Dictionary* lui donne, comme définitions : « 1. To give form to, put into form or shape; et 2. To give form to the mind, to discipline, instruct, teach (a person), to furnish with knowledge. » Par exemple<sup>39</sup> :

The 'true' is always marked and **informed** by the ambivalence of the process of emergence itself [...] (p.22)

Ou encore

I am primarily concerned with the conceptual structuring of the terms that **inform** a range of debates around the place and time of the committed intellectual. (p. 30)

Le traducteur doit choisir dans un tel cas un terme de compensation :

Le « vrai » est toujours marqué et **soutenu** par l'ambivalence du processus d'émergence même...

et

Je m'intéresse avant tout à la structure conceptuelle des termes qui **sous-tendent** bon nombre de débats sur le lieu et le temps de l'intellectuel engagé.

Le second terme à poser problème est le mot « address ». Il est d'autant plus difficile à traduire ici du fait qu'il est utilisé comme substantif et signifie un concept : il doit donc être traduit de façon constante tout au long du texte, même si la stylistique semble en être faussée. De *address*, le *Oxford English Dictionary* dit, « *form of address*: the style by which a person is addressed, esp. formally ». Une

---

<sup>39</sup> Les numéros de page des exemples en anglais renvoient au texte BHABHA, H, *op.cit.*, intégré en annexe.

première option pour le français était de parler d'« interlocuteur », cependant *address* ne fait pas référence à la personne à qui on parle, mais plutôt à la façon dont on lui adresse la parole. Une seconde possibilité aurait été de choisir le terme « apostrophe », auquel le Robert donne, comme définition, « figure de rhétorique par laquelle un orateur interpelle tout à coup une personne ou même une chose qu'il personnifie ». Cette définition séyait au sens que donne Bhabha au mot *address*, mais avait une nature trop familière. À la lumière de cette définition, un troisième terme s'imposait : interpellation. Ainsi :

I have chosen to demonstrate the importance of the space of writing, and the problematic of **address**, at the very heart of the liberal tradition [...] (p. 24)

devient en français :

J'ai choisi de démontrer l'importance de l'espace de l'écriture, et la problématique **de l'interpellation**, au cœur de la tradition libérale [...]

Un choix dont la pertinence a été confirmée par le choix du traducteur castillan, qui écrit <sup>40</sup>:

He elegido demostrar la importancia del espacio de la escritura, y la problemática de la **interpelación**, en el corazón mismo de la traición liberal [...] (p.44)

« Interpellation » devient donc un concept, utilisé au singulier et avec un article servant à l'isoler en tant que concept (« la problématique de l'interpellation » plutôt que « la problématique d'interpellation »). Ce choix était le plus judicieux dans le contexte bien qu'il opère une perte référentielle : en anglais, le nom *address* signifie, comme en français, « le lieu d'occupation ». Le texte de Bhabha est

soutenu, tout au long, par plusieurs champs lexicaux, dont celui du *lieu*. L'auteur utilise abondamment les termes *location*, *site*, *place* et *space*, bien sûr, réservé à la locution du concept de *Third Space*. Les termes français équivalents devaient donc aussi faire partie du même réseau référentiel. Ce sont *lieu*, *emplacement*, *site* puis *espace* (pour Tiers-Espace) qui sont venus établir la structure francophone du réseau.

Mais le champ lexical du lieu n'était pas unique. En effet, et de façon encore plus marquante, le champ lexical du *tiers* était une des facettes primordiales à traduire et à respecter. L'auteur, depuis le début du texte, mène lentement son lecteur jusqu'au dévoilement de son concept de Tiers-Espace. Pour ce faire, il s'assure d'intégrer tout un réseau de termes et d'expressions reliées au *tiers* : *Third World* (dans tout le texte), *Third Cinema* (p. 21), *Third Person* (p. 24), *third perspective* (p. 26), pour enfin arriver au *Third Space* (p. 36). En français le réseau se désintègre forcément un peu. Si nous utilisons *Tiers-Monde*, *Tiers-Cinéma*<sup>41</sup>, si la perspective peut être tierce, nous nous sommes cependant vue forcée de « rupturer » le réseau en écrivant, pour *Third Person*, « *Troisième Personne* » : l'expression est trop idiomatique pour qu'un néologisme tel « tierce personne » ait un sens. Nous avons par contre eu recours au processus de majusculation (voir lexique) afin de mettre l'accent sur ce terme et de compenser pour la perte sémantique.

---

40 Les numéros de page des exemples de la traduction castillane renvoient au texte inclus en annexe, « El compromiso con la teoría », *op.cit.*.

41 On dit aussi « Troisième cinéma », mais les deux acceptions sont possibles : aucune n'a été entérinée plus que l'autre en français puisque la pratique même du Tiers-Cinéma semble avoir eu plus de succès dans les pays anglo-saxons – ou plutôt aux pays issus du colonialisme anglo-saxon. Nous pourrions nous aventurer à une réflexion : l'appellation même de Tiers Cinéma fait ce dont Bhabha parle dans le texte : il « eurocentrise » une pratique

Enfin, un troisième champ lexical à respecter était celui relié aux frontières. Le texte joue sur les notions, réelles et virtuelles, de l'espace et du lieu ; comme nous l'indiquons plus haut, Bhabha utilise aussi beaucoup le réseau symbolique des frontières avec des termes comme : *limit*, *limitations*, *borders*, *boundaries* et *edge*. Le français regorge de termes pouvant rendre de façon équivalente (terminologiquement) ces mots. Par contre, le sens de tous ces mots utilisés côte à côte dans un texte parlant de limites, d'espaces, de frontières géopolitiques et de frontières culturelles, devient beaucoup plus fuyant. Bhabha se sert de ces ambivalences pour parler de *borders*, qu'on traduit par *frontières*, mais glisser un « edge » dans la phrase suivante. Ce mot est assurément le plus délicat à traduire à cause de son allusion à un tranchant (voir lexique pour un développement plus approfondi sur *edge*). Dans la phrase suivante, Bhabha met même cette ambivalence en exergue en encadrant le mot *edge* de guillemets :

[D]ifference and otherness thus become the fantasy of a certain cultural space or, indeed, the certainty of a form of theoretical knowledge that deconstructs the epistemological 'edge' of the West. (p. 31)

[L]'étrangeté et la différence deviennent ainsi le fantasme d'un certain espace culturel ou, autrement dit, le certitude d'une forme de savoir théorique qui déconstruit le « découpage » épistémologique de l'Occident

Le choix du mot découpage était, ici, le plus approprié. Nous avons au départ privilégié le choix du terme « tranchant », sous l'influence du texte castillan :

---

issue de ce que l'Occident appelle le Tiers-Monde. Son cinéma porte son nom et cette seule imposition terminologique témoigne du déplacement sud-nord de ces pratiques créatives. Mais cette discussion relève d'un autre débat, et surtout d'un autre lieu.

[D]iferencia y otredad de ese modo se vuelven la fantasía de cierto espacio cultural o, de hecho, la certeza de una forma de conocimiento teórico que deconstruye el « filo » épistémologique del Occidente. (p.52)

Mais le mot tranchant, tout en reprenant le côté aiguisé du terme, n'évoquait pas autant le bord, la frontière. Puisque cette phrase se veut aussi une critique acerbe (comme plusieurs passages du texte) de l'eurocentrisme des institutions critiques et théoriques, le mot « découpage » s'est imposé : en effet le découpage renvoie au traçage de lignes, à la « division d'un territoire » (Robert), mais tire ses racines étymologiques dans le mot couper, dont le réseau synonymique contient des termes tels, *morceler, fractionner, fragmenter, trancher*, etc. La boucle est bouclée par un dernier réseau terminologique non négligeable : celui de la division, avec des termes comme *polarity, binarism, division, split* ou *chasm*.

Une autre difficulté de traduction inattendue s'est révélée pendant le transfert linguistique. Complémentaire à la rigueur méthodologique et intellectuelle de l'auteur, il existe certaines formulations poétiques ou jeux de mots qui s'infiltrèrent dans la logique serrée de l'argumentation et viennent renforcer l'hypothèse de l'auteur. Il nous parle, par exemple du « corps docile de la différence » (« the docile body of difference », p. 31). Illustrons cependant cette difficulté à l'aide d'un extrait plus ambigu ; si en anglais on lit

Think of America's 'backyard' policy towards the Caribbean and Latin America, the **patriotic gore and patrician lore** of Britain's Falkland Campaign or, more recently, the triumphalism of the American and British forces during the Gulf War. (p.20)

en français nous sommes forcés de transformer la phrase et de choisir des mots qui reproduiront l'allitération du « gore and lore ». Nous avons conclu, après la recherche sémantique que le meilleur choix était :

Pensons à la politique états-unienne de « cour arrière » avec la Caraïbe et l'Amérique latine, **le carnage patriotique et les rites aristocratiques** de la campagne britannique dans les îles Falkland ou, plus récemment, le triomphalisme des forces américaines et britanniques pendant la guerre du Golfe.

Ailleurs dans le texte Bhabha fait reposer ses conclusions sur un jeu de mots qui tisse ensemble quelques phrases. Le jeu de mots est entamé par l'usage du terme *closure*, se poursuit avec *foreclose* et se termine, dans le paragraphe suivant, par *en-closure* (p.30). En français pour *closure* et *en-closure* les choix de *clôture* et *en-clore* ont été relativement faciles car, comme pour les termes anglais, ils évoquent l'acte de fermer et la paroi fermante, porte ou clôture. L'écho du suffixe *-close* dans le mot *foreclose* s'est perdu, en traduction, avec l'usage du verbe pronominal *se fermer*. Du moins la métaphore reliée à la fermeture aura-t-elle été conservée.

Enfin, parmi les choix traductionnels effectués, nous avons fait celui de conserver la pluralité des voix le plus possible. Lorsque les textes cités existaient en français (en original ou en traduction), nous n'avons pas fait notre propre traduction. Les références des textes français sont donc apposées, dans les notes bibliographiques du texte traduit, à côté des références originales, entre crochets.

## Pourquoi inclure un lexique ?

À la suite du texte traduit, le lecteur trouvera un lexique dans lequel sont intégrés les termes qui posent un problème sémantique de traduction. Bhabha choisit des réseaux de mots appartenant au même champ lexical, traduisibles en français (et même, très souvent, ces termes en français sont graphiquement semblables à l'anglais), mais dont les différentes acceptions ne portent pas la même étymologie. Le lexique sera donc, en outre, un outil de référence à la personne qui s'intéresse à la *traduction* du contenu ou, autrement, au processus de traduction. Y seront expliquées certaines zones problématiques, pour employer l'expression d'Antoine Berman. Il servira aussi à expliquer ou expliciter certains concepts inhérents au texte.

Plusieurs traducteurs de la philosophie, de la littérature ou des sciences ont déjà eu recours à l'idée d'un lexique : certains termes, entre deux langues, ont des racines étymologiques communes, mais le sens a évolué dans des directions différentes, ou sinon les multiples sens d'un même terme doivent être éclaircis afin d'assurer une lisibilité sémantique. Un bon exemple est le lexique proposé par Brian Massumi, traducteur entre autres de Deleuze et Guattari, de Lyotard, et de Certeau. Dans sa traduction de *Mille Plateaux (A Thousand Plateaus)*<sup>42</sup>, il inclut, entre la préface du traducteur et le texte traduit, un lexique intitulé « Notes on the Translation » où il donne des indications bien précises sur la nature de certains

---

<sup>42</sup> DELEUZE, Gilles (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Traduction Brian Massumi. Minneapolis, University of Minnesota Press.



termes et la difficulté de les traduire. Prenons un exemple aussi pertinent à notre texte, celui du terme « power » :

« Two words for 'power' exist in French, *puissance* and *pouvoir*. In Deleuze and Guattari, they are associated with very different concepts. *Puissance* refers to a range of potential. It has been defined by Deleuze as a 'capacity for existence', 'a capacity to affect and be affected'. [...] It is used in the French translation of Nietzsche's term 'will to power'. Here, *puissance* pertains to the virtual, *pouvoir* to the actual. The authors use *pouvoir* in a sense very close to Foucault's, as an instituted and reproducible relation of force, a selective concretization of potential [...]. » (p. xvii)

C'est à partir de cette explication deleuzienne entre pouvoir et puissance que nous avons orienté notre choix de traduction pour le « power ». Par exemple dans l'expression « power-bloc », nous avons opté pour *bloc de pouvoir*.

D'autres traducteurs préfèrent réserver les notes sur la traduction pour les Notes du traducteurs en bas de page ou en fin de texte. C'est le cas, entre autres, de certaines traductions d'*Alice au pays des merveilles* de Lewis Carroll. Dans la traduction d'Henri Parisot (1979), on trouve à la fin du *Tout Alice* un chapitre supplémentaire intitulé « Pour franciser les jeux de langue d'“Alice” ». Sous une forme prosaïque, le traducteur décrit les difficultés rencontrées dans le transfert linguistique : « [o]utre les quelques vingt-trois poèmes, on y trouve plus de quatre-vingt facéties de langage (phrases à double-sens, quiproquos, fautes volontaires, mots-valises, calembours, etc.) ». Il s'agit d'une forme de lexique visant à justifier des choix traductionnels. Un autre spécialiste d'*Alice*, Jean Gattégno, a préféré se servir d'une traduction déjà existante et indiquer, à l'aide de notes en fin d'ouvrage, les difficultés de traduction, les ratés et les réussites de son prédécesseur.

Le lexique, enfin, est un prétexte au commentaire traductionnel et une forme de spécification des termes techniques. Dans le cas présent, nous avons la chance de travailler avec deux langues qui coexistent déjà étroitement dans le monde occidental et qui s'interpénètrent depuis plusieurs siècles. Il est, en effet, toujours plus facile de traduire des langues existant déjà dans une relation de proximité. Le texte, traduit vers le français de façon à être directement accessible pour le lecteur francophone, d'aucuns diront de façon littérale, comprend certaines subtilités qu'il est juste de mettre en exergue. Le traducteur castillan, pour sa part, a choisi de ne pas intégrer un lexique, mais plutôt d'inclure plusieurs mots, dont le rendu semblait moins précis en anglais, entre crochets dans le texte. Notre décision semble d'autant plus justifiée que le lexique permet au traducteur d'explicitier ses choix et d'exercer, sur le texte, une forme d'interprétation de sa compréhension.

### **Conclusion**

Le texte « The Commitment to Theory » a une importance singulière dans le domaine de la traductologie. Si les propositions de l'auteur diffèrent de celles des traductologues contemporains – Antoine Berman, Lawrence Venuti ou Douglas Robinson, par exemple – en ce que ces derniers cherchent constamment à trouver un espace situé au centre de la relation dichotomique classique de la traduction du langage, il n'en demeure pas moins que le propos est lié à l'idée de *transfert* : la traduction culturelle comme moyen d'accéder à nouvelle couche de sens. Pour Bhabha, donc, la traduction signifie plus que le simple passage d'un texte ou d'un

contenu d'une langue dans une autre, elle est un réel processus d'hybridation. Si la définition même de la traduction peut s'élargir et se modifier dans un espace – ici le Tiers-Espace – qui n'a ni frontière fixe, ni liminalité permanente, pourquoi le geste de traduction lui-même devrait-il se suffire de deux pôles alors qu'il existe, entre ces extrêmes, un lieu d'exploration encore vaste et possiblement infini ? Bhabha conclut d'ailleurs son texte en signalant que « [l']exploration du Tiers-Espace nous permettra peut-être d'échapper à la politique de la polarité et d'émerger comme l'Autre de nous-mêmes. » L'intérêt de la traduction de « The Commitment to Theory » est d'autant plus pertinent aujourd'hui que le texte entre, en quelque sorte, dans le premier cycle de sa propre histoire : 13 années après sa publication originale, il est traduit (en l'espace de 3 ans), en trois principales langues occidentales (castillan, allemand, italien), et maintenant en sa quatrième, le français. Les langues lui confèrent des couches de sens supplémentaires. Le texte revient sur lui-même, tant par son propos que par le fait d'être traduit. Une nouvelle curiosité et un intérêt différent viennent le révéler sous un autre jour.

Au-delà de l'importance de la traduction de Bhabha pour l'histoire, la littérature ou la science, l'acte de transfert lui-même est exaltant. Le texte, riche en idées, prouve aussi qu'il est possible d'allier rigueur et poésie : il s'agit en effet d'un contenu très théorique, mais parsemé de passages poétiques. Certains phrasés, tels « le corps docile de la différence » ou « L'Autre est cité, encadré, enfermé, illuminé, mis en exergue, emboîté selon une stratégie de cadrage provoquant un éclaircissement progressif » témoignent de l'alliance délicate entre la langue littéraire et le langage théorique, qui créent un équilibre excitant pour le lecteur. Le texte est une entité à la fois vide et pleine, prête à être relue, interprétée à

nouveau. Enfin, la traduction ne peut se faire sans sa part de violence et de plaisir. Comme le dit Georges Steiner, « après le mouvement axiomatique de la confiance ontologique, vient l'agression. Le traducteur envahit l'original. Il le décompose en parties lexicales, grammaticales. Cette dissection ne va pas sans dangers évidents. Si nombreuses sont les traductions qui tuent – littéralement ; [c]e qu'un acte de traduction véritablement inspiré offre en réparation, c'est quelque chose de nouveau qui était déjà là. Ce n'est point de la mystique »<sup>43</sup>. Le traducteur, somme toute, répond à l'appel de sa passion – celui de traduire.

---

43 STEINER, Georges (1998) *Errata*. Traduction Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris, Gallimard, « Folio », p. 163.

# TRADUCTION

L'engagement envers la théorie  
Homi K. Bhabha

## L'engagement envers la théorie

Il existe une supposition nuisible et auto-défaitiste selon laquelle la théorie est la langue élitiste des individus socialement et culturellement privilégiés. On dit que la place des critiques universitaires siège inévitablement dans les archives eurocentriques d'un Occident impérialiste ou néocolonial. Les royaumes olympiens de ce qu'on appelle, à tort, la « théorie pure » sont éternellement isolés des exigences et des tragédies historiques des damnés de la terre. Devons-nous toujours polariser pour pouvoir polémiquer ? Sommes-nous enfermés dans une politique de combat où la représentation des antagonismes sociaux et des contradictions historiques ne peuvent se présenter autrement que sous la forme binaire de la théorie contre la politique ? Se peut-il que les visées de la liberté du savoir soient la simple inversion de la relation opprimé-oppresseur, centre-périphérie, image négative-image positive ? La seule solution pour se sortir de ce dualisme est-elle le ralliement à une opposition implacable ou l'invention d'un contre-mythe originaire de la pureté radicale ? Le projet de notre esthétique libératoire est-il condamné à faire partie d'une vision utopique totalisante de l'Être et de l'Histoire qui cherche à transcender les contradictions et les ambivalences qui constituent la structure même de la subjectivité humaine et ses systèmes de représentation culturelle ?

Entre ce qui est représenté comme « tromperie » et déformation de la « métathéorisation » européenne et l'expérience activiste radicale et engagée de la créativité du Tiers-Monde<sup>1</sup>, on peut voir l'image-miroir (bien que l'intention et le contenu en soient inversés) de la polarité a-historique du dix-neuvième siècle entre l'Orient et l'Occident qui, au nom du progrès, a déchaîné les idéologies impérialistes et exclusivistes du soi et de l'autre. Cette fois, l'expression « théorie critique », souvent employée sans argumentation ni théorisation, est définitivement l'Autre, une étrangeté qu'on associe constamment aux caprices du critique eurocentrique dépolitisé. La cause de la critique ou des arts radicaux est-elle mieux servie par un professeur de cinéma fulminant qui annonce, à un moment critique de l'argumentation, « nous ne sommes pas des artistes, nous sommes des activistes politiques » ? Pendant qu'il obscurcit le pouvoir de sa propre pratique dans une rhétorique militante, il échoue à attirer l'attention sur la valeur spécifique d'une politique des productions culturelles ; cette approche, en transformant la surface de signification cinématique en lieu d'intervention politique, donne de la profondeur au langage de la critique sociale et élargit le domaine du « politique » vers une direction qui ne sera pas entièrement dominée par les forces du contrôle social ou économique. Les diverses formes de rébellion ou de mobilisation populaire sont souvent plus subversives et transgressives lorsqu'elles sont conçues dans les pratiques *culturelles* de l'opposition.

Avant de me faire accuser de volontarisme bourgeois, de pragmatisme libéral, de pluralisme universitaire et de tous les autres « ismes » brandis à qui

mieux-mieux par ceux qui censurent le plus sévèrement le théoricisme « eurocentrique » (derridanisme, lacanisme, poststructuralisme...), j'aimerais éclaircir les objectifs des questions que je pose en introduction. Je suis convaincu que, dans la langue de l'économie politique, il est légitime de représenter les relations d'exploitation et de domination selon la division discursive entre le Premier et le Tiers-Monde, le Nord et le Sud. Malgré les revendications d'une fallacieuse rhétorique de l'« internationalisme » chez les grandes multinationales et dans les réseaux de l'industrie des nouvelles communications, la circulation des signes et des matières premières est enfermée dans le circuit vicieux de la plus-value qui relie le capital du Premier Monde et la main d'oeuvre bon marché du Tiers-Monde via la chaîne de répartition internationale du travail et les classes consommatrices nationales. Gayatri Spivak a donc raison de conclure, qu'il est « dans l'intérêt du capital de conserver, dans le théâtre de la consommation, un ensemble de normes de travail et de réglementations environnementales relativement primitives »<sup>2</sup>.

Je suis tout aussi convaincu que, dans la langue de la diplomatie internationale, il y a une croissance aiguë d'un nouveau nationalisme anglo-américain qui articule de plus en plus son pouvoir économique et militaire dans des actes politiques exprimant un manque de respect néo-impérialiste envers l'indépendance et l'autonomie des peuples et des lieux du Tiers-Monde. Pensons à la politique états-unienne de « cour arrière » avec la Caraïbe et l'Amérique latine, le carnage patriotique et les rites aristocratiques de la campagne britannique dans îles Falkland ou, plus récemment, le triomphalisme des forces américaines et



britanniques pendant la guerre du Golfe. Je suis encore plus convaincu qu'une telle domination économique et politique a une influence hégémonique profonde sur les réseaux d'information du monde occidental, ses médias populaires et ses institutions universitaires et spécialisées. Voilà qui ne fait aucun doute.

Ce qui se doit d'être discuté plus en profondeur est la question des « nouveaux » langages de la théorie critique (sémiotique, poststructuraliste, déconstructionniste et ainsi de suite) : sont-ils simplement le reflet de ces divisions géopolitiques et de leurs sphères d'influence ? Les intérêts de la théorie « occidentale » sont-ils nécessairement collusoires avec le rôle hégémonique de l'Occident en tant que bloc de pouvoir ? Le langage de la théorie ne serait-il qu'un autre stratagème de l'élite occidentale avantagée culturellement servant à produire un discours sur l'Autre qui renforcerait sa propre équation pouvoir-connaissance ?

Un important festival de cinéma en Occident (même un événement alternatif ou contre-culturel tel « Les Rencontres du Tiers-Cinéma d'Édimbourg ») ne manque jamais de marquer l'influence disproportionnée de l'Occident comme forum culturel dans les trois sens du terme : un lieu public d'exposition et de discussion, un lieu de jugement et une place de foire. Un film indien sur le fléau des sans-abri de Bombay gagne le festival de Newcastle et il devient possible de le distribuer en Inde. Le premier exposé virulent du désastre de Bhopal a été tourné pour la chaîne *Channel Four*. Un des premiers débats majeurs sur les politiques et les théories du Tiers-Cinéma paraît dans la revue *Screen*, publication du British Film Institute. Un article bien documenté sur l'importante histoire du

néotraditionalisme et sur le « populaire » dans le cinéma indien voit le jour dans la revue *Framework*<sup>3</sup>. Parmi les plus importants contributeurs au développement du Tiers-Cinéma comme précepte et pratique, on trouve plusieurs cinéastes et critiques du Tiers-Monde, exilés ou émigrés en Occident, qui vivent problématiquement et même dangereusement dans les marges « de gauche » d'une culture libérale, bourgeoise et eurocentrique. Je ne crois pas avoir besoin d'ajouter de noms ou de lieux, ou de donner des détails sur les raisons historiques ayant mené l'Occident à transmettre et à exploiter ce que Bourdieu appellerait son capital symbolique. Cette condition est trop bien connue, et mon objectif n'est pas de faire ces importantes distinctions entre différentes situations nationales et les causes disparates et autres histoires collectives de l'exil culturel. Je veux prendre position sur les marges mouvantes du déplacement culturel (qui confond tout sens profond ou « authentique » d'une culture nationale ou d'un intellectuel « organique ») et demander quelle pourrait être la fonction d'une perspective théorique engagée lorsque l'hybridité culturelle et historique du monde postcolonial est fixée comme lieu de départ paradigmatique.

Un engagement envers quoi ? À cette étape de l'argumentation, je ne veux pas préciser un « objet » particulier d'allégeance politique : le Tiers-Monde, la classe ouvrière ou la lutte féministe. Bien qu'une telle objectivation de l'activité politique soit cruciale et doive fortement contribuer au débat politique, il ne s'agit pas de l'unique option pour les critiques ou les intellectuels qui sont engagés envers le changement politique progressif tendant vers la société socialiste. C'est un signe de maturité politique d'accepter qu'il existe plusieurs formes d'écriture

politique dont les effets variés s'opacifient lorsqu'on les sépare entre « théorique » et « activiste ». Le pamphlet de l'organisation d'une grève n'est pas moins théorique qu'un article conjectural sur la théorie de l'idéologie, qui lui ne se doit pas nécessairement de contenir plus d'exemples de mise en pratique. Il s'agit de deux formes de discours et en cette qualité ils génèrent leur propre objet de référence plutôt que de simplement en être le reflet. La différence entre les deux se situe dans les caractéristiques opérationnelles. Le pamphlet a un but organisationnel ou présentatif, lié temporellement à l'événement ; la théorie de l'idéologie fournit ces idées politiques et ces principes gravés qui entérinent le droit de faire la grève. Cette dernière ne justifie pas le premier ; elle ne le précède pas non plus nécessairement. Ils existent côte à côte, l'un ratifiant l'autre, comme le recto et le verso d'une feuille de papier, pour employer une analogie sémiotique courante dans le contexte peu commun de la politique.

Je m'intéresse ici plutôt au processus d'« intervention idéologique », nom que donne Stuart Hall au rôle de l'« imaginé » ou de la représentation dans la pratique de la politique, dans sa réaction aux élections britanniques de 1987<sup>4</sup>. Selon Hall, la notion d'hégémonie implique une politique d'*identification* de l'imaginaire qui occupe un espace discursif qui n'est pas délimité exclusivement par l'histoire de la droite ou de la gauche. Elle existe en quelque sorte entre [*in-between*] ces polarités politiques, et entre les divisions familières de la théorie et de la pratique. Cette approche, comme je la comprends, nous fait entrer dans un moment, ou mouvement, excitant et négligé du processus de « reconnaissance » de la relation entre la politique et la théorie ; elle déroute le schisme traditionnel

entre les deux. Ce mouvement est mis en marche si l'on arrive à percevoir cette relation comme étant déterminée par la loi de la matérialité répétitive, que Foucault décrit comme étant le processus grâce auquel les affirmations d'une institution peuvent être inscrites dans le discours d'une autre institution<sup>5</sup>. Malgré le schéma d'utilisation et d'application qui sert de champ de stabilisation à l'affirmation, tout changement ou toute modification dans les conditions d'utilisation de celle-ci, ou toute transformation dans son champ d'expérience ou de vérification, ou toute différence dans les problèmes à résoudre peuvent mener à l'émergence d'une nouvelle affirmation : la différence de l'identique ?

Sous quelles formes hybrides, alors, une politique de l'affirmation théorique pourrait-elle émerger ? Quelles sont les tensions et les ambivalences qui marquent ce lieu énigmatique où s'articule la théorie ? S'exprimant au nom d'une contre-autorité ou d'un horizon du « vrai » (selon la vision des effets stratégiques de l'appareil critique, ou *dispositif*, de Foucault), l'entreprise théorique se doit de représenter l'autorité adverse (du pouvoir et[ou] de la connaissance) que, dans un double-mouvement, elle cherche simultanément à subvertir et à remplacer. Dans cette formulation compliquée, j'ai tenté d'aborder l'idée de la frontière et du lieu de l'avènement de la critique théorique qui ne *contient* pas la vérité (par opposition polaire au totalitarisme, au « libéralisme bourgeois » ou à ce qui est censé le réprimer). Le « vrai » est toujours marqué et soutenu par l'ambivalence du processus d'émergence même, la productivité des sens qui érigent les contre-connaissances *in media res*, dans l'acte d'agonie, dans les termes d'une négociation (plutôt qu'une négation) d'éléments antagonistiques et oppositionnels.

On ne peut simplement qualifier les positions politiques de progressives ou réactionnaires, bourgeoises ou radicales, les placer avant l'acte de *critique engagée* ou à l'extérieur des modalités de leur interpellation discursive. En ce sens, le moment historique de l'action politique doit être perçu comme une partie intégrante de l'histoire de sa propre écriture. Sans vouloir parler de ce qui est évident, soit qu'il n'existe pas de savoir (politique ou autre) hors de la représentation, il s'agit plutôt de suggérer que la dynamique de l'écriture et de la textualité exigent que nous repensions la logique de la causalité et de la détermination grâce auxquels nous reconnaissons le « politique » comme forme de calcul et d'action stratégique consacrés au changement social.

À la question « que faire ? », il faut répondre par la reconnaissance de la force de l'écriture, son pouvoir de métaphore et son discours rhétorique comme matrice productive qui définit le « social » comme objectif possible de l'action (et pour l'action). La textualité n'est pas simplement une expression idéologique de deuxième ordre ou le symptôme verbal d'un sujet politique prédéterminé. L'idée du sujet politique (tout comme le sujet de la politique) comme événement discursif est défendue le plus clairement du monde dans un texte ayant eu une importante influence formative sur les discours socialiste et démocratique de l'Occident : l'essai « De la liberté » de Mill. Dans le chapitre déterminant, « De la liberté de pensée et de discussion », il tente de définir le jugement politique comme entrave à la découverte d'une forme de *rhétorique publique* qui saurait représenter différents « contenus » politiques contradictoires non pas comme principes d'*a priori* reconstruits, voire prédéterminés, mais comme échange discursif dialogique ;

une négociation des termes dans le présent continu de l'énonciation de l'affirmation politique. Ce qui est inattendu, c'est la suggestion selon laquelle une crise d'identité est initiée dans la performance textuelle qui fait montre d'une certaine « différence » à *l'intérieur même* de la signification de tout système politique unique, avant d'établir les différences substantielles *entre* les points de vue politiques. La connaissance ne peut devenir politique que par le biais d'un processus agnostique : la dissension, l'altérité et l'étrangeté sont les conditions discursives à la circulation et à la reconnaissance d'un sujet politique et d'une « vérité » publique :

«[...] s'il n'y a pas d'adversaires de toutes les vérités essentielles, il est indispensable d'en imaginer... [!] faut sentir toute la force de la difficulté que la vraie interprétation du sujet doit affronter et résoudre, *sans quoi on ne possède jamais cette partie de la vérité qui rencontre et supprime cette difficulté.* [...] Leurs confusions peuvent bien être vraies, mais elles pourraient aussi bien être fausses pour autant qu'ils sachent ; ils ne se sont jamais aventurés dans la position mentale de ceux qui pensent différemment d'eux [...] et par conséquent, *ils ne connaissent pas, au vrai sens du terme, la doctrine qu'ils professent eux-mêmes.* »  
<sup>6</sup> (Je souligne)

Il est vrai que la « rationalité » de Mill permet et requiert de telles formes d'affirmation ou de contradiction pour renforcer sa vision du penchant intrinsèquement progressif et évolutif du jugement *humain*. (C'est ce qui rend la résolution des contradictions possible et c'est aussi ce qui génère un sentiment de « vérité complète » qui reflète le penchant naturel et organique de l'esprit humain). Il est vrai, aussi, que Mill réserve, tant en société que dans son argumentation, l'espace neutre et irréel de la Troisième personne au représentant du « peuple », qui est témoin des débats à partir d'une « distance épistémologique » et il en tire des conclusions raisonnables. Mais encore, lorsqu'il tente de décrire le politique comme une forme de débat ou de dialogue (processus de rhétorique publique)

éloquemment arbitré par la faculté antagoniste et ambivalente de l'« imagination » politique, Mill dépasse le sens mimétique habituel du débat d'idées. Il suggère quelque chose de beaucoup plus dialogique : la réalisation de l'idée politique au point ambivalent de l'interpellation textuelle, son émergence via une forme de projection politique.

Une relecture de Mill avec les stratégies d'« écriture » que j'ai proposées révèle qu'on ne peut pas suivre passivement le fil de l'argumentation qui tisse la logique de l'idéologie opposée. Le processus textuel de l'antagonisme politique initie un procédé contradictoire de lecture entre les lignes ; l'agent de discours devient, dans le même moment d'énonciation, l'objet projeté et inversé de l'argument, retourné contre lui-même. Mill insiste pour dire que la « part de vérité » politisée n'est conçue que lorsqu'on assume la position mentale de l'antagoniste et que l'on travaille avec la force de déplacement et de décentrement de cette difficulté discursive. Cette dynamique est différente de celle de l'éthique de la tolérance de l'idéologie libérale qui doit imaginer l'opposition afin de la contenir et de démontrer son relativisme ou son humanisme. Lire Mill à contre-courant suggère que la politique ne peut devenir représentative, un réel discours public, que par la séparation de la signification du sujet de la représentation ; que grâce à une ambivalence au point d'énonciation d'une politique.

J'ai choisi de démontrer l'importance de l'espace de l'écriture, et la problématique de l'interpellation au coeur de la tradition libérale parce que c'est ici que le mythe de la « transparence » du facteur humain et la raison de l'action

politique sont les plus affirmatifs. Malgré les solutions de rechange politiques plus radicales de la gauche et de la droite, la vision commune et de bon sens de la place de l'individu en relation au social est encore considérablement pensée et vécue en termes éthiques modelés par des croyances libérales. Une attention particulière portée à l'écriture et à la rhétorique révèle l'ambivalence discursive qui rend « le politique » possible. D'une telle perspective, la problématique du jugement politique ne peut être représentée comme un problème épistémologique d'apparence et de réalité ou de théorie et de pratique, ou de mot et de chose. Elle ne peut pas non plus être représentée comme problème dialectique ou contradiction symptomatique constitutive de la matérialité du « réel ». Au contraire, nous devenons affreusement conscients de la juxtaposition ambivalente, de la dangereuse relation interstitielle du factuel et du projeté et, en outre, de la fonction cruciale du textuel et du rhétorique. Ce sont ces vicissitudes du mouvement du signifiant, dans le processus de fixation et de clôture du réel, qui assurent l'efficacité de la pensée stratégique dans les discours de la *Realpolitik*. C'est cet aller-retour, ce *fort/da* du processus symbolique de la négociation politique, qui constitue une politique d'interpellation. Son importance va au-delà de la déstabilisation de l'essentialisme ou du logocentrisme d'une tradition politique reçue, au nom d'un franc-jeu abstrait du signifiant.

Un discours critique ne produit pas un *nouvel* objet, un nouvel objectif ou un nouveau savoir politique, qui serait simplement un reflet mimétique d'un principe politique ou d'un engagement théorique *a priori*. Nous ne devons pas en exiger une pure téléologie d'analyse selon laquelle le principe initial serait simplement



augmenté, sa rationalité développée de façon fluide, son identité socialiste ou matérialiste (par opposition à néo-impérialiste ou humaniste) invariablement confirmée à chaque étape oppositionnelle de l'argumentation. Un tel portrait-robot de l'idéalisme politique peut résulter d'une grande ferveur individuelle, mais il lui manque le sens plus soutenu, et parfois dangereux, de ce que le *passage* de l'histoire dans le discours théorique occasionne. Le langage de la critique n'est pas efficace où il sépare à jamais les termes du maître et de l'esclave, du mercantiliste et du marxiste, mais au point où il dépasse les lieux donnés de l'opposition et ouvre un espace de traduction : un lieu figuratif de l'hybridité où la construction d'un nouvel objet politique, *ni l'un ni l'autre*, aliène nos attentes politiques et transforme, comme il se doit, les formes mêmes de notre reconnaissance du moment du politique. Le défi est de concevoir le moment de l'action et de la compréhension politiques et d'ouvrir un espace qui puisse accepter et régulariser la structure différentielle du moment de l'intervention sans se précipiter pour produire une unité d'antagonisme ou de contradiction sociale. Cela est un signe que l'histoire *se déroule*, à l'intérieur même des pages de la théorie, à l'intérieur des systèmes et des structures que nous bâtissons pour comprendre le passage de l'historique.

Lorsque je parle de  *négociation* plutôt que de  *négation*, je veux évoquer une temporalité qui rend possible l'articulation d'éléments antagonistes ou contradictoires : une dialectique sans l'émergence d'une Histoire téléologique transcendante, au-delà de la forme prescriptive de la lecture symptomatique où les tics nerveux à la surface de l'idéologie révèlent la « vraie contradiction

matérialiste » personnifiée par l'Histoire. Dans une telle temporalité discursive, l'événement de la théorie devient la *négociation* de moments antagonistes et contradictoires qui ouvrent la voie à des objectifs et à des lieux hybrides du combat et qui détruisent les polarités négatives entre la connaissance et les objets de la connaissance, puis entre la théorie et la raison politico-pratique<sup>7</sup>. Si j'ai engagé le débat contre une séparation primordiale et prévisionnelle de la gauche ou de la droite, du progressif ou du réactionnaire, ce n'était que pour mettre l'accent sur la *différence* entièrement historique et discursive entre eux. Je ne voudrais pas qu'on confonde ma notion de négociation avec une vision syndicaliste du réformisme, parce qu'il ne s'agit pas, ici, d'une réflexion au niveau politique. Avec l'idée de négociation, je veux attirer l'attention sur la structure d'*itération* qui sous-tend les mouvements politiques qui tentent d'articuler des éléments antagonistes et oppositionnels sans la rationalité rédemptrice de la sublimation [*sublation*] ou de la transcendance<sup>8</sup>.

La temporalité de la négociation ou traduction, comme je l'ai présentée, a deux principaux avantages. D'abord, elle reconnaît le lien historique entre le sujet et l'objet de la critique afin qu'il n'y ait pas d'opposition simpliste et essentialiste entre la méconnaissance idéologique et la vérité révolutionnaire. La lecture progressive est déterminée de façon cruciale par la situation adverse ou agonistique elle-même : elle est efficace parce qu'elle se sert du masque subversif et embrouillé du camouflage et ne se présente pas comme l'ange vengeur pur qui parle de la vérité d'une historicité radicale de pure oppositionnalité. Si on connaît

cette émergence (et non origine) hétérogène de la critique radicale alors, et c'est mon second argument, la fonction de la théorie dans le cadre du processus politique s'arme d'un double tranchant. Elle nous fait prendre conscience que nos priorités et références politiques (le peuple, la communauté, la lutte des classes, l'antiracisme, la différence des sexes, l'affirmation d'une perspective anti-impérialiste, noire ou tierce) ne sont pas là au sens primordial et naturaliste. Ils ne reflètent pas non plus un objet politique homogène ou unitaire. Ils prennent leur sens au moment où ils se construisent dans les discours du féminisme ou du marxisme ou du Tiers-Cinéma ou d'autre chose, dont les objets de priorité (classe ou sexualité ou « nouvelle ethnicité ») sont constamment en relation de tension historique ou philosophique, en interrférence avec d'autres objectifs.

En effet, toute l'histoire de la pensée socialiste cherchant à « rendre le monde nouveau et meilleur » semble être un différent processus d'articulation des priorités dont les objets politiques peuvent être récalcitrants et contradictoires. À l'intérieur du marxisme contemporain, par exemple, en témoignent la tension continue entre la faction ouvrière et humaniste anglaise et les nouvelles tendances de gauche, plus « théoriciennes » et structuralistes. À l'intérieur du féminisme, il existe, encore une fois, une différence d'emphase marquée entre la tradition sémiotico-psychanalytique et l'articulation marxiste de sexe et de classe par le biais d'une théorie d'interpellation culturelle et idéologique. J'ai présenté ces différences en des traits grossiers, en utilisant souvent le langage de la polémique afin de suggérer que chaque position est toujours un processus de traduction et de transfert de sens. Chaque objectif est construit sur la trace de cette perspective

qu'il soumet à l'effacement ; chaque objet politique est déterminé en relation à l'autre et subit un déplacement dans cet acte critique. Trop souvent, ces questions théoriques sont transposées de façon péremptoire en termes organisationnels et représentés comme sectaires. Je veux ici suggérer que de telles contradictions et de tels conflits, qui souvent contrecarrent les intentions politiques et complexifient la question de l'engagement, sont ancrés dans le processus de traduction et de déplacement où s'inscrit l'objet de la politique. L'effet final n'est pas le statisme ou la perte de volonté, mais plutôt la stimulation de la négociation des politiques et de la politique socialiste-démocratique, qui exige que des questions d'organisation soient théorisées, et que la théorie socialiste soit « organisée » parce qu'*il n'y a pas de communauté ou de groupe de personnes dont l'historicité inhérente et radicale émette les bons signaux.*

Cette emphase sur la représentation du politique et la construction du discours est la contribution radicale de la traduction de la théorie. Sa vigilance conceptuelle ne consent jamais à une identité simple entre l'objectif politique et ses moyens de représentation. Cette emphase sur la nécessité de l'hétérogénéité et la double inscription de l'objectif politique est à peine égale à la répétition d'une vérité générale du discours introduite dans le domaine politique. La négation d'une logique essentialiste et d'un référent mimétique à la représentation politique est un argument de principes solide contre toute forme de séparatisme politique, et contre le moralisme qui accompagne généralement ces requêtes. Littéralement et figurativement, il n'y a pas d'espace pour l'objectif politique unitaire ou organique qui contrarierait le sens d'une *communauté* socialiste d'intérêt et d'articulation.

En Grande-Bretagne, aucun combat politique n'a été défendu aussi ardemment ni soutenu avec autant d'énergie sur les questions des valeurs et des traditions d'une communauté socialiste que la grève minière de 1984-5. Les bataillons de représentants monétaristes et les prévisions sur la rentabilité des mines étaient abruptement confrontés aux plus illustres normes du mouvement ouvrier britannique, les communautés culturelles les plus cohésives de la classe ouvrière. Le choix se situait clairement entre la nouvelle classe thatcherienne urbaine et une longue histoire ouvrière, du moins aux yeux de la gauche traditionnelle et de la nouvelle droite. Selon ces termes de classe sociale, les femmes minières qui prenaient part à la grève ont été applaudies pour leur rôle héroïque de soutien, pour leur endurance et leur initiative. Mais la pulsion révolutionnaire, semble-t-il, était l'apanage exclusif de l'ouvrier masculin. Puis, pour commémorer le premier anniversaire de cette grève, Beatrix Campbell, journaliste au *Guardian*, a interviewé un groupe de femmes qui avaient participé à la grève. Il ressortait clairement que leur expérience du combat historique, leur compréhension du choix historique à faire était notoirement différent et beaucoup plus complexe que celui des hommes. Leurs témoignages n'auraient pas pu tenir simplement et uniquement dans le cadre des priorités des politiques de classe ou des histoires du combat industriel. Plusieurs femmes ont commencé à remettre en question leur rôle dans la famille et dans la communauté, soit les deux principales institutions qui articulaient les sens multiples de la *tradition* des classes ouvrières, auxquelles se sont raliés les combats idéologiques. Certaines d'entre elles remettaient en question les symboles et les autorités de la culture qu'elles

défendaient. D'autres démantelaient les foyers qu'elles avaient difficilement bâtis. Pour la plupart d'entre elles, il n'y avait plus de retour possible, plus moyen de revenir « dans le bon vieux temps ». Il serait simpliste de suggérer que ce changement social considérable n'a été qu'un sous-produit de la lutte des classes, ou une répudiation de la politique des classes d'une perspective socialiste féministe. Il n'y a pas de vérité politique ou sociale simple à apprendre, parce qu'il n'y a pas de représentation unitaire d'une faction politique, pas de hiérarchie fixe des valeurs politiques et de leurs effets.

Cet exemple vise à démontrer l'importance du moment hybride du changement politique. Dans ce cas, la valeur transformationnelle du changement se trouve dans la réarticulation, ou la traduction, d'éléments qui ne sont *ni l'Un* (la classe ouvrière unie), *ni l'Autre* (la politique des sexes), *mais autre chose*, qui contesterait les termes et les territoires des deux. Il y a une négociation entre sexe et classe sociale, où chaque clan est confronté aux frontières déplacées et différenciées de son groupe de représentation et de ses lieux d'énonciation où les limites et les limitations du pouvoir social existent dans une relation agonistique. Si l'on propose que le Parti travailliste britannique (British Labour Party) devrait chercher à former une alliance socialiste entre les forces progressistes dispersées et réparties dans un vaste bassin de classes sociales, de cultures et de forces d'occupation (sans le sentiment unificateur de l'appartenance à une classe en soi), alors le type d'hybridité que j'ai cherché à circonscrire est reconnu comme une nécessité historique. Nous avons besoin d'un peu moins de l'articulation dévouée

des principes politiques (classe et nation), et un peu plus de principes de *négociation* politique.

Ceci semble être la question théorique au centre de l'argumentation de Stuart Hall pour la mise sur pied d'un bloc de pouvoir contre-hégémonique grâce auquel un parti socialiste pourrait construire sa majorité, son électorat ; et le Parti travailliste britannique pourrait (in)concevablement améliorer son image. Les chômeurs, qualifiés entièrement ou en partie, les travailleurs à temps partiel, hommes et femmes, les travailleurs à faible revenu, les Noirs, les marginaux : ces signes de la fragmentation des classes et du consensus culturel représentent tant l'expérience historique des divisions sociales contemporaines qu'une structure de l'hétérogénéité dans laquelle on trouverait une nouvelle option théorique et politique. Pour Hall, il est impératif de construire un nouveau bloc social à électorats variés par le biais de la production d'une prise d'identité symbolique dont le résultat serait une volonté collective. Le Parti travailliste, dans son désir de redorer son image traditionaliste (l'homme blanc ouvrier et syndicaliste) n'est pas assez hégémonique, écrit Hall. Il a raison ; reste à savoir si le rationalisme et l'intentionnalité qui propulsent la volonté collective sont compatibles avec le langage de l'image symbolique et l'identité fragmentaire que représentent, aux yeux de Hall et du système « hégémonie »/« contre-hégémonie », les questions politiques fondamentales. Peut-il y avoir assez d'hégémonie, sauf si une majorité de deux pour trois élit un gouvernement socialiste ?

C'est lorsque l'on intervient dans l'argumentation de Hall que se révèle la nécessité de la négociation. L'intérêt de la position de Hall se trouve dans sa reconnaissance, remarquable pour la gauche britannique, que, bien qu'ayant une influence importante « les intérêts matériels, isolés, n'ont pas d'appartenance nécessaire à une classe. »<sup>9</sup> Il y a à cela deux effets non négligeables. D'abord, cet argument permet à Hall de percevoir les agents de changement politique de façon discontinue, comme des sujets divisés coincés dans des intérêts et des identités en conflit. De la même façon, au niveau historique d'une population « thatchérienne », il affirme que des formes d'identités divisées plutôt que solidaires sont la règle. Le résultat est une indécision et une atrophie du jugement politique. Quelle est la priorité d'une femme ouvrière ? Laquelle de ses identités est celle qui détermine ses choix politiques ? Les réponses à ces questions se trouvent, selon Hall, dans la définition idéologique des intérêts matériels ; un processus identitaire symbolique réalisé grâce à une technologie politique de la mise en image qui produit un bloc social hégémonique, de la droite ou de la gauche. Le bloc social est non seulement hétérogène, mais, selon moi, le travail d'hégémonie est, en soi, le processus d'itération et de différenciation. Il est dépendant de la production d'images antagonistes ou alternatives, qui sont toujours produites conjointement et en compétition les unes avec les autres. C'est cette nature conjointe, cette présence partielle, cette métonymie de l'antagonisme et de ses significations réelles qui donne un sens à une politique du combat comme *combat des identités* et à la guerre de positions. Il est donc problématique de la confondre fusionner à une image de volonté collective.



Pour être efficace, l'hégémonie exige l'itération et l'altérité productive des populations politisées : le bloc socio-symbolique (non-hégémonique) doit se présenter selon une volonté collective solidaire – une image moderne du futur – pour que ces populations puissent créer un gouvernement progressif. Les deux peuvent être nécessaires, mais ne se suivent pas facilement, car dans chacun des cas le mode de représentation et la temporalité diffèrent. La contribution de la négociation est d'exposer l' « entre-deux » de cet argument crucial : elle n'est *pas* auto-contradictoire mais entérine, dans le processus de discussion, les problèmes de jugement et de prise d'identité qui sous-tendent l'espace politique de son énonciation.

Pour l'instant, l'acte de la négociation ne sera qu'interrogatoire. Des sujets aussi mitigés et des mouvements sociaux aussi différents, qui témoignent de formes d'identité ambivalentes et divisées, peuvent-ils être représentés en une volonté collective qui fait clairement écho au rationalisme et à l'héritage du Siècle des lumières de Gramsci<sup>10</sup> ? Comment le langage de la volonté accomode-t-il les vicissitudes de sa représentation, sa construction par le biais d'une majorité symbolique où les pauvres situent leur identité à partir de la position des riches ? Comment bâtit-on une politique basée sur un déplacement de l'affect ou une élaboration stratégique (Foucault), où le positionnement politique est ancré de façon ambivalente dans un théâtre de fantaisies politiques qui nécessitent des passages répétés par les frontières différentielles entre un bloc symbolique *et un autre*, et les positions possibles pour chacune d'entre elles ? Si tel est le cas, alors comment la contre-image en vient-elle à refléter la volonté morcelée, la population

fragmentée de l'hégémonie socialiste ? Si la politique de l'hégémonie est littéralement *insignifiante* sans la représentation métonymique de sa structure d'articulation agonistique et ambivalente, alors comment la volonté collective stabilise-t-elle son interpellation comme agent de *représentation*, comme représentante du peuple ? Comment évite-t-on le mélange ou l'entrecouplement d'images, l'écran divisé, l'échec à synchroniser le son et l'image ? Peut-être doit-on changer le langage oculaire de l'image afin de pouvoir parler de l'identité sociale ou de la représentation politique d'un peuple. Il vaut la peine de noter que Laclau et Mouffe se sont tournés vers le langage de la textualité et du discours, la *différance* et les modalités énonciatives afin de tenter de mieux comprendre la structure de l'hégémonie.<sup>11</sup> Paul Gilroy fait lui aussi référence à la théorie de la narration de Bakhtin lorsqu'il décrit les accomplissements des cultures expressives noires dans leurs tentatives de transformer la relation entre les acteurs et les spectateurs en « rituels *dialogiques* afin que les spectateurs acquièrent le rôle actif de participants dans ces processus collectifs qui sont parfois cathartiques et qui peuvent symboliser, ou même créer, une communauté. »<sup>12</sup> (Je souligne)

Avec de telles négociations entre la théorie et la politique, il devient possible de voir la place du théorique comme métanarration revendiquant une forme de généralité plus totale. Il est aussi impossible de revendiquer une certaine distance épistémologique familière entre le *temps et le lieu* de l'intellectuel et de l'activiste, comme Fanon le laisse entendre lorsqu'il fait remarquer que « pendant que les politiciens situent leurs actions dans les événements du présent, des hommes de culture prennent pied dans le terrain de l'histoire »<sup>13</sup>. C'est précisément ce

binarisme populaire entre la théorie et la politique, dont la base fondatrice est une vision de la connaissance comme une généralité totalisante et de la vie quotidienne comme expérience, subjectivité ou fausse conscience, que j'ai tenté d'éliminer. Il s'agit d'une distinction à laquelle même Sartre se range quand il décrit l'intellectuel engagé comme théoricien du savoir pratique dont le critère définitionnel est la rationalité, et dont le premier projet est de combattre l'irrationalité de l'idéologie<sup>14</sup>. Du point de vue de la négociation et de la traduction, *contra* Fanon et Sartre, il ne peut y avoir de *clôture* [*closure*] discursive de la théorie. Elle ne se ferme pas [*foreclose*] sur le politique, même si les luttes de pouvoir-connaissance peuvent effectivement être gagnées ou perdues. Le corollaire est qu'il n'y a aucun acte initial ou final de transformation révolutionnaire sociale (ou socialiste).

J'espère qu'il est clair que cette élimination de la frontière traditionnelle entre la théorie et la politique, et ma résistance à *en-clore* [*en-closure*] le théorique, qu'il soit perçu négativement comme de l'élitisme ou positivement comme une suprarationalité radicale, ne se basent pas sur la bonne ou la mauvaise foi de l'agent activiste ou de l'*agent provocateur* intellectuel. Je m'intéresse d'abord et avant tout à la structure conceptuelle des termes (le théorique, le politique) qui interviennent dans bon nombre de débats sur le lieu et le temps de l'intellectuel engagé. Ainsi, j'ai argumenté en faveur d'une certaine relation au savoir que je trouve cruciale à la structure de notre sens de l'*objet* de la théorie dans l'acte de détermination de nos *objectifs* politiques spécifiques.

## II

Quels sont les enjeux de la qualification de la théorie critique comme étant « occidentale »? De toute évidence, il s'agit de la désignation d'un pouvoir institutionnalisé et d'un eurocentrisme idéologique. La théorie critique s'attaque souvent à des textes dans le cadre familier des traditions et des conditions de l'anthropologie coloniale, soit pour uniformiser leur sens dans leur propre discours culturel et intellectuel, soit pour aiguïser la critique interne du signe occidental logocentrique, le sujet idéaliste ou sinon les illusions et désillusions de la société civile. Il s'agit d'une manoeuvre bien connue du domaine théorique : après avoir creusé l'abîme de la différence culturelle, il faut trouver une métaphore ou un médiateur de l'étrangeté pour accuser les effets de la différence. Afin de fonctionner efficacement comme discipline institutionnalisée, la différence culturelle doit être conçue de façon à bien saisir le concept de l'Autre ; l'étrangeté et la différence deviennent ainsi le fantasme d'un certain espace culturel ou, autrement dit, la certitude d'une forme de savoir théorique qui déconstruit le « découpage » épistémologique de l'Occident.

De façon plus importante, le lieu de la différence culturelle peut devenir l'ombre d'une lutte disciplinaire acharnée et désastreuse qui ne lui laisserait ni espace ni pouvoir. Le despote turc de Montesquieu, le Japon de Barthes, la Chine de Kristeva, les Indiens nambikwara de Derrida, les paysans cashinahua de Lyotard font partie de cette stratégie d'endiguement où l'Autre texte est toujours l'horizon exégétique de la différence, mais jamais l'agent actif de l'articulation.

L'Autre est cité, encadré, enfermé, illuminé, enchâssé, emboîté dans une stratégie plan/contre-plan d'éclaircissement progressif. La narration et la politique *culturelle* de la différence forment désormais le cercle fermé de l'interprétation. L'Autre perd le pouvoir de signification, de négation, d'initiation du désir historique, d'élaboration de son propre discours institutionnel et oppositionnel. Que la connaissance du contenu d'une «autre» culture soit impeccable, qu'elle soit représentée de façon anti-ethnocentrique, c'est son *emplacement* de clôture des grandes théories, la requête, en termes analytiques, que ce soit toujours le bon objet d'étude, le corps docile de la différence, qui reproduise une relation de domination qui est la mise en accusation la plus sérieuse du pouvoir institutionnel de la théorie critique.

Il y a cependant, une distinction à faire entre l'histoire institutionnelle de la théorie critique et son potentiel conceptuel de changement et d'innovation. La critique d'Althusser de la structure temporelle de la totalité expressive hégélo-marxiste, malgré ses limites fonctionnelles, ouvre les possibilités à la réflexion sur les relations de production à une époque d'histoires différentielles. Le lieu lacanien du signifiant du désir, à cheval entre le langage et la loi, permet l'élaboration d'une forme de représentation sociale sensible à la structure ambivalente de la subjectivité et de la sociabilité. Selon Foucault, l'archéologie de l'émergence de l'homme occidental moderne comme problème de finalité, inextricable de son après-naissance, de son Autre, habilite les requêtes linéaires et progressistes des sciences sociales (les grands discours impérialistes) à être confrontés par leurs propres limites historicisantes. Ces arguments et modes d'analyse peuvent être qualifiés de disputes internes autour la causalité

hégélienne, de la représentation psychique ou de la théorie sociologique. Cependant, ils peuvent aussi être soumis à une traduction, à une transformation de la valeur comme partie intégrante de la remise en question du projet de modernité, dans la grande tradition révolutionnaire de C.L.R James : *contra* Trotsky ou Fanon, *contra* la phénoménologie et la psychanalyse existentialiste. En 1952, c'est Fanon qui suggérait qu'une lecture oppositionnelle et différentielle de l'Autre de Lacan pourrait s'avérer plus pertinente à la condition coloniale que la lecture marxiste de la dialectique maître-esclave.

Il peut être possible de produire une telle traduction ou transformation si nous comprenons bien la tension qui existe au cœur même de la théorie critique, entre son endiguement institutionnalisé et sa force révisionnaire. La référence continuelle à l'horizon des autres cultures, que j'ai mentionnée plus haut, est ambivalente. C'est un site de citation, mais aussi un signe qu'une telle théorie critique ne pourrait pas soutenir éternellement sa position spéculative de tranchant adversaire de l'idéalisme occidental. Il faut, en fait, plutôt démontrer un autre territoire de la traduction, un autre témoignage d'argumentation analytique, un engagement différent dans la politique de la domination culturelle, et à propos de celle-ci. Ce que cet autre site de la théorie pourrait être deviendra plus clair si l'on voit d'abord que plusieurs des idées poststructuralistes sont elles-mêmes opposées à l'humanisme et à l'esthétique des Lumières. Elles constituent rien de moins qu'une déconstruction du moment du moderne, de ses valeurs légales, de ses goûts littéraires, de ses impératifs politiques et philosophiques catégoriques. Ensuite, et ceci est encore plus important, nous devons ré-historiciser le moment

de « l'émergence du signe », ou de la « question du sujet », ou de « la construction discursive de la réalité sociale », pour ne citer que quelques-uns des sujets populaires de la théorie contemporaine. Et cela n'arrivera que si nous relocalisons les demandes référentielles et institutionnelles de tels travaux théoriques dans le domaine de la différence culturelle, *et non de la diversité culturelle*.

On peut trouver cette réorientation dans les textes historiques du moment colonial de la fin du dix-huitième ou du début du dix-neuvième siècle. Car au moment même où émergeait la question de la différence culturelle émergeait, dans le texte colonial, les discours de la civilité [*civility*] qui définissaient le moment de redoublement de l'émergence de la modernité occidentale. Ainsi, la généalogie politique et théorique de la modernité se trouve non seulement dans les origines de l'idée de la civilité, mais dans cette histoire du moment colonial. On la trouve dans la résistance des populations colonisées à la Parole de Dieu et de l'homme, soit la chrétienté et la langue anglaise. Les traductions et les transmutations des traditions indigènes dans leur opposition à l'autorité coloniale démontrent à quel point le désir du signifiant et l'indétermination de l'intertextualité peuvent être très engagées dans la lutte postcoloniale contre les relations dominantes de pouvoir et de connaissance. Dans les paroles suivantes du maître missionnaire, on entend distinctement les voix oppositionnelles d'une culture de la résistance. On entend aussi le processus incertain et menaçant de la transformation culturelle. Je cite un extrait du texte important de A. Duff, *India and India Missions* (1839) :

« Trouvez une doctrine que vous trouvez particulière à la Révélation ; dites aux gens qu'ils doivent se régénérer ou naître à nouveau, sinon ils ne pourront pas 'voir Dieu'. Avant que vous n'ayez le temps de réagir, ils repartiront peut-être en disant 'oh, il n'y a là rien de nouveau, rien d'étrange ; nos propres shastras nous apprennent la même chose ; nous savons qu'il faut renaître, et nous y croyons ; c'est notre destin. » Mais que signifie vraiment cette expression pour eux ? Elle signifie qu'ils doivent naître et renaître, sous une autre forme, selon leur propre système de transmigration ou de renaissances. Pour éviter de sembler approuver une doctrine aussi absurde et pernicieuse, vous devez varier votre langage ; dites-leur qu'il doit y avoir une seconde naissance, qu'ils doivent naître par deux fois. Il arrive que ceci, et toute autre formulation semblable, aient déjà été utilisées. Les fils d'un brahmane doivent passer par diverses étapes purificatoires et rites d'initiation avant d'atteindre le statut de grand brahmane. Le dernier de ces rites est le contact avec la fibre sacrée, suivi de la communication avec le gayatri, ou le vers le plus sacré du Véda. Cette cérémonie constitue, 'religieusement et métaphoriquement, leur seconde naissance' ; d'où leur appellation particulière et distinctive de renaissance, ou d'hommes régénérés. *Ainsi, c'est peut-être votre langage sophistiqué qui pourra leur faire croire que tous doivent devenir de parfaits brahmanes, pour pouvoir 'voir Dieu'.* »<sup>15</sup> (Je souligne)

Les bases de la certitude évangélique ne sont pas contredites par la simple affirmation d'une tradition culturelle antagoniste. Le processus de la traduction est en fait l'ouverture d'un autre lieu politique et culturel controversé au cœur de la représentation coloniale. Ici, la parole de l'autorité divine est gravement faussée par l'affirmation du signe indigène, et par la pratique de la domination, le langage du maître devient hybride : il n'est ni l'un, ni l'autre. Le sujet colonisé imprévisible (à moitié d'accord, à moitié en désaccord, mais jamais fiable) crée un problème insoluble de différence culturelle à la question même de l'autorité culturelle coloniale. Le « subtil système de l'hindouisme », comme l'appelaient les missionnaires du début du dix-neuvième siècle, générait des implications politiques très importantes pour les institutions de la conversion chrétienne. L'autorité écrite de la Bible était remise en cause, et avec elle une notion, issue de la période suivant le Siècle des lumières, de « la preuve de la chrétienté » et de sa priorité historique, centrale au colonialisme évangélique. On ne pouvait désormais plus



croire que la Parole était porteuse de vérité lorsqu'elle était écrite ou parlée dans le monde colonial par les missionnaires européens. Il fallait trouver des catéchistes autochtones, qui portaient en eux leurs propres ambivalences et contradictions politiques et culturelles, souvent sous pression de la part de leurs familles et de la communauté.

Cette révision de l'histoire de la théorie critique repose, je l'ai déjà dit, sur la notion de différence culturelle, non de diversité culturelle. La diversité culturelle est un objet épistémologique (la culture comme sujet de savoir empirique) tandis que la différence culturelle est le processus *d'énonciation* d'une culture connaissable [knowledgeable] autoritaire et adéquate à la mise en place de systèmes de prise d'identité culturelle. Si la diversité culturelle est une catégorie d'éthique, d'esthétique ou d'ethnologie comparatives, la différence culturelle est, elle, un processus de signification grâce auquel l'affirmation *de la culture sur la culture* différencie, discrimine et autorise la production de champs de force, de référence, d'applicabilité et de capacité. La diversité culturelle est la reconnaissance d'un contenu culturel et de coutume préétablis; dans un cadre spatio-temporel relativiste, elle donne lieu aux notions libérales de multiculturalisme, d'échange culturel ou de culture de l'humanité. La diversité culturelle est aussi la représentation d'une rhétorique radicale de la séparation des cultures totalisées qui vivent sans être souillées par l'intertextualité de leur emplacement historique, à l'abri de l'utopie d'une mémoire mythique, d'une identité collective unique. La diversité culturelle peut même émerger comme système d'articulation et d'échange

de signes culturels dans certains comptes-rendus anthropologiques des débuts du structuralisme.

Avec le concept de différence culturelle, je veux souligner le terrain commun et le territoire perdu des débats critiques contemporains. Ils reconnaissent tous que le problème de l'interaction culturelle n'émerge qu'aux frontières symboliques entre les cultures, où le sens et les valeurs sont (mal) interprétés, où les signes sont mal attribués. La culture n'émerge comme problème, ou problématique, qu'au moment où le sens se perd dans la contestation et l'articulation de la vie quotidienne, entre les classes sociales, les sexes, les races, les nations. Néanmoins, la réalité des limites ou du texte-limite de la culture est rarement théorisé hors du cadre des polémiques bien intentionnées et moralisantes contre les préjugés et les stéréotypes, l'affirmation générale du racisme individuel ou institutionnel, qui décrivent les effets d'un problème plutôt que sa structure réelle. La nécessité de penser les limites d'une culture comme problème d'énonciation de la différence culturelle est donc désavouée.

Le concept même de la différence culturelle se concentre sur le problème de l'ambivalence de l'autorité culturelle : la tentative de dominer au *nom* d'une suprématie culturelle qui est en elle-même produite uniquement dans le moment de la différenciation. Et c'est cette autorité de la culture en tant que connaissance ou vérité référentielle qui est en jeu dans le concept et le moment de *l'énonciation*. Le processus énonciatif introduit une césure dans le présent performatif de

l'identification culturelle : une césure entre l'exigence culturelle traditionnelle d'avoir un modèle, une tradition, une communauté ou un réseau de références stable, et la négation nécessaire de la certitude dans l'articulation des nouvelles exigences, de nouveaux sens, de nouvelles stratégies dans le présent politique, comme pratique de domination ou de résistance. Le combat est fréquemment entre, d'un côté, le temps téléologique historicisant ou mythique et la narration du traditionalisme (de la droite ou de la gauche) et, de l'autre, le temps mouvant et stratégiquement déplacé de l'articulation de politiques historiques de la négociation, que j'ai proposé plus haut. Le moment de la libération est, comme l'évoque fortement Fanon, le moment d'une incertitude culturelle et, surtout, d'une indécision représentationnelle ou significative :

« Mais ces créateurs [les intellectuels et artistes colonisés] oublient que les formes de pensée, que l'alimentation, que les techniques modernes d'information, du langage et de l'habillement ont réorganisé dialectiquement le cerveau du peuple et que les *constantes (de l'art national)* qui furent les garde-fous pendant la période coloniale sont en train de subir des mutations terriblement radicales. [...] Il ne suffit plus de rejoindre le peuple dans ce passé où il n'est plus mais dans ce mouvement basculé qu'il *vient d'ébaucher* et à partir duquel, subitement tout va être mis en question. C'est dans ce lieu de *déséquilibre occulte* où se tient le peuple qu'il faut que nous nous portions. »<sup>16</sup>

L'énonciation de la différence culturelle pose le problème de la division binaire entre passé et présent, tradition et modernité, au niveau de la représentation culturelle et de son interpellation autoritaire. Le problème qui se pose est de savoir comment, dans sa représentation du présent, une chose en vient à être répétée, relocalisée et traduite au nom des traditions, sous couvert d'un passé qui n'est pas nécessairement un signe fidèle d'une mémoire historique, mais une stratégie de représentation de l'autorité en termes de l'artifice de l'archaïque. Cette itération

annule notre perception des origines de la lutte. Elle ébranle notre sens de l'effet homogénéisant des symboles et des icônes culturels en remettant en question notre sens de l'autorité des synthèses culturelles en général.

Nous devons conséquemment repenser nos perspectives de l'identité de la culture. Ici, l'extrait de Fanon – quelque peu réinterprété – pourra nous être utile. Qu'est-ce qu'implique sa juxtaposition des principes nationaux constants avec sa vision de la culture-comme-lutte-politique, qu'il décrit si énigmatiquement et admirablement comme « ce lieu de déséquilibre occulte où se tient le peuple » ? Ces idées ne font pas seulement contribuer à expliquer la nature de la lutte coloniale, ils suggèrent aussi une critique possible de valeurs politiques et esthétiques positives que nous imputons à l'unité ou à la totalité des cultures, particulièrement à celles que nous connaissons depuis longtemps et aux histoires de domination et de méconnaissance. Les cultures ne sont jamais unitaires en soi, et elles ne sont jamais simplement dualistes dans une relation du Soi à l'Autre. Non pas à cause d'une quelconque panacée humaine qui, au-delà des cultures individuelles, nous ferait tous appartenir à la grande culture de l'Humanité. Non plus à cause d'un relativisme éthique qui suggérerait que, dans notre capacité culturelle à parler des autres et à les juger, nous nous mettons inévitablement « à leur place », dans une sorte de relativisme de la distance que Bernard Williams a décrit en long et en large<sup>17</sup>.

La raison pour laquelle un texte culturel ou un réseau sémantique ne peut pas s'auto-suffire est que l'acte d'énonciation culturelle – le *lieu d'énonciation* – est

traversé par la *différance* de l'écriture. Il s'agit moins de ce que les anthropologues décriraient comme les différentes attitudes face aux réseaux symboliques à l'intérieur des cultures qu'avec la structure de la représentation symbolique même, et non le contenu du symbole ou sa fonction sociale, mais la structure de la symbolisation. C'est cette différence dans le processus langagier qui est primordiale à la production du sens et qui garantit à la fois que le sens n'est jamais simplement mimétique et transparent.

La différence linguistique qui s'inscrit dans toute performance culturelle est mise en scène au compte d'une sémiotique commune de la disjonction entre le sujet d'un énoncé et le sujet de l'énonciation qui n'est pas représentée dans l'affirmation, mais qui est la reconnaissance, ou la prise de conscience, de sa position discursive et de son interlocuteur, de sa position culturelle, de sa référence à un temps présent et à un espace spécifique. Le pacte de l'interprétation n'est jamais simplement un acte de communication entre le Je et le Tu inscrits dans l'affirmation. La production du sens nécessite que ces deux endroits soient mobilisés dans un passage à travers le Tiers-Espace, qui représente tant les conditions générales du langage que l'implication spécifique d'un énoncé de stratégie performative et institutionnelle de laquelle elle ne peut pas être consciente « en elle-même ». Cette relation inconsciente introduit une ambivalence dans l'acte d'interprétation. Le Je pronominal de la proposition ne peut pas être choisi pour parler, dans ses propres mots, du sujet d'énonciation, car celui-ci ne peut être personnifié, mais il demeure une relation spatiale à l'intérieur du schéma et des stratégies du discours. Le sens de l'affirmation n'est

littéralement ni l'un, ni l'autre. Cette ambivalence est d'autant plus visible lorsque l'on réalise qu'en aucun cas le contenu de la proposition ne révélera la structure de sa positionnalité ; en aucun cas le contexte ne peut-il être lu mimétiquement et isolément.

Je voudrais mettre une emphase particulière sur les dimensions temporelles de l'implication de cette scission énonciative pour l'analyse culturelle. La scission du sujet d'énonciation détruit la logique de synchronicité et d'évolution qui, traditionnellement, autorisent le sujet du savoir culturel. On prend souvent pour acquis, dans les problématiques idéalistes et matérialistes, que la valeur de la culture comme objet d'étude et la valeur de toute activité analytique considérée comme culturelle reposent dans une capacité à produire une inter-référentialité, une unité généralisable qui indique une progression ou une évolution des idées-dans-le-temps, ainsi qu'une auto-réflexion critique sur leurs prémisses ou leurs agents déterminants. Il ne serait pas pertinent, ici, de poursuivre une argumentation détaillée sauf pour démontrer, par le biais du texte *Culture and Practical Reason* de Marshall Sahlins, la validité de mon portrait général des attentes occidentales de la culture comme pratique disciplinaire de l'écriture. Je cite Sahlins au moment où il tente de définir la différence de la culture bourgeoise occidentale :

« Nous avons affaire non tant à la dominance fonctionnelle qu'à la dominance structurelle, à différentes structures d'*intégration* symbolique. Et à cette grosse différence de schème, correspondent des différences de fonctionnement symbolique entre un code *ouvert, en expansion*, sensible par une permutation *continue* aux événements qu'il a lui-même produits, et un code apparemment *statique*, qui semble connaître non pas les événements, mais seulement ses propres préconceptions. La grosse distinction est entre sociétés 'chaudes' et

sociétés 'froides', développement et sous développement, sociétés 'avec' et 'sans' histoire, grandes et petites, en expansion et en stagnation, colonisatrices et colonisées. »<sup>18</sup> (Je souligne)

L'intervention du Tiers-Espace d'énonciation, qui fait de la structure du sens et de la référence un processus ambivalent, détruit ce miroir de représentation dans lequel le savoir culturel est habituellement révélé comme un code ouvert, intégré et expansif. Une telle intervention défie à juste titre notre sens de l'identité historique de la culture comme force unificatrice et homogénéisante, authentifiée par le Passé originaire et maintenue en vie dans la tradition nationale du Peuple. Autrement dit, la temporalité de l'énonciation déplace la narration des nations occidentales que Benedict Andersen décrit si perspicacement comme étant inscrits dans une période de temps homogène et suivie<sup>19</sup>.

Ce n'est que lorsque nous comprenons que toutes les propositions et tous les systèmes culturels sont construits dans cet espace d'énonciation ambivalent et contradictoire qu'il devient possible de comprendre pourquoi les revendications hiérarchiques d'originalité inhérente ou de « pureté » des cultures ne peuvent tenir, avant même d'avoir recours à des événements historiques empiriques qui démontreraient leur hybridité. La vision de Fanon d'un changement révolutionnaire culturel et politique comme « mouvement basculé » de déséquilibre occulte ne pourrait être articulé comme *pratique* culturelle sans une prise de conscience de l'espace indéterminé du (des) sujet(s) d'énonciation. C'est ce Tiers-Espace qui, bien que non représentable en soi, constitue les conditions discursives d'énonciation qui assurent que les symboles et le sens d'une culture n'ont aucune

unité ou fixité; que des signes identiques peuvent être réappropriés, traduits, ré-historicisés, et réinterprétés.

La métaphore mouvante de Fanon (réinterprétée en fonction d'une théorie de la signification culturelle) nous permet de voir non seulement la nécessité de la théorie mais aussi les notions restrictives de l'identité culturelle avec lesquelles nous alourdissons nos visions du changement politique. Pour Fanon, le peuple libérateur qui initie l'instabilité productive de la transformation culturelle révolutionnaire est lui-même porteur d'une identité hybride. Il est pris dans le temps discontinu de la traduction et de la négociation, au sens où j'ai tenté de redéfinir ces termes. Au moment de la lutte libératrice, le peuple algérien a détruit les continuités et les constances de la tradition nationaliste qui assuraient une protection contre l'imposition culturelle coloniale. Il est maintenant libre de négocier et de traduire ses identités culturelles dans une temporalité intertextuelle discontinue de la différence culturelle. Les intellectuels colonisés qui associent le peuple à la vraie culture nationale seront déçus. Le peuple est maintenant le principe même de la « réorganisation dialectique » et il construit sa culture à partir du texte national traduit dans les formes occidentales modernes des technologies de l'information, des langues ou des codes vestimentaires. Le lieu d'énonciation politique et historique transformé modifie la signification de l'héritage colonial en signes libérateurs d'un peuple de l'avenir libre.

« J'ai insisté sur un certain vide ou malentendu de chaque assimilation des contraires ; j'ai insisté sur ce point afin d'exposer ce qui m'apparaît comme une fantastique congruence mythologique de divers éléments... Et si effectivement,



par conséquent, tout sens réel doit se faire à partir du changement matériel, alors cela ne pourra se faire que via l'acceptation d'un vide concurrent et la volonté de descendre dans ce vide, où, semble-t-il, on pourrait commencer à se sentir confronté au spectre de l'invocation dont la liberté de participer à un territoire étranger et désertique est devenu une nécessité de la raison ou du salut. »<sup>20</sup>

Cette méditation du grand écrivain guyanais Wilson Harris sur le vide de l'appréhension dans la textualité de l'histoire coloniale révèle la dimension historique et culturelle de ce Tiers-Espace d'énonciations dont j'ai fait la condition préalable à l'articulation de la différence culturelle. Il la perçoit comme accompagnatrice de « l'assimilation des contraires » et créatrice de ce déséquilibre occulte qui laisse présager de profonds changements culturels. Il est significatif que les capacités productives de ce Tiers-Espace aient une origine coloniale ou postcoloniale. En effet, le désir d'entrer dans ce territoire étranger, où je vous ai menés, révélera peut-être que la reconnaissance théorique de l'espace divisé de l'énonciation pourrait donner le pas à la conceptualisation d'une culture *internationale*, basée non pas sur l'exotisme du multiculturalisme ou sur la *diversité* des cultures, mais plutôt sur l'inscription et l'articulation de l'*hybridité* des cultures. À cette fin, nous devons nous souvenir que c'est l'« inter » (le découpage entre la traduction et la négociation, l'*entr'espace*) qui porte le fardeau de la signification de la culture. Il devient dès lors possible d'envisager les histoires nationales ou anti-nationalistes des « peuples ». L'exploration du Tiers-Espace nous permettra peut-être d'échapper à la politique de la polarité et d'émerger comme l'Autre de nous-mêmes.

## RÉFÉRENCES

1. Voir C. Taylor, « Eurocentric vs new thought at Edinburgh », *Framework*, no. 34 (1987), pour un exemple de ce type d'argumentation. Voir plus particulièrement la note de bas de page no. 1 (p. 148) pour un exposé sur l'usage du mot 'larceny' (« la judicieuse distortion des vérités africaines dans le but de les faire correspondre aux préjugés occidentaux »).
2. G.C. Spivak, *In Other Worlds*, Londres, Methuen, 1987, p. 166-167.
3. Voir T.H. Gabriel, « Teaching Third World Cinema », et Julianne Burton, « The politics of aesthetic distance – Sao Bernardo », tous deux dans *Screen*, vol. 24, no. 2, mars-avril 1983, et A. Rajadhyaksha, « Neo-traditionalism :film as popular art in India », *Framework*, no. 32-33, 1986.
4. S. Hall, « Blue election, election blues », *Marxism Today*, juillet 1987, p. 30-35
5. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, nrf, 1969.
6. J.S. Mill, *De la liberté*, traduction Gilbert Boss, éditions du Grand Midi, Zurich, 1987, p.58.
7. Pour une élaboration importante d'un argument semblable, voir E. Laclau et C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985, chapitre 3.
8. Pour une élaboration philosophique de certains des concepts que je propose dans ce texte, voir R. Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986 [traduction française de Marc Froment-Meurice, *Le tain du miroir*, Paris, Galilée, 1995] plus particulièrement le chapitre 6 :

L'étrangeté de l'hétérologie inconditionnelle n'a pas la pureté des principes. Elle s'intéresse à l'impureté irréductible des principes, et à la différence qui les divise en eux-mêmes contre eux-mêmes. Pour cette raison elle est une hétérologie impure. Mais elle est aussi hétérologie impure parce que le médium de l'étrangeté (plus ou moins comme la négation) est aussi un milieu mixte, précisément parce que le négatif ne le domine plus.

9. S. Hall, « Blue election », *op. cit.*, p. 33.
10. Cette idée appartient à Martin Thom.
11. Laclau et Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, *op. cit.*, chapitre 3.
12. P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson, 1987, p. 214.
13. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002 (1961), p. 213-215.
14. J.-P. Sartre, *Politics and Literature*, Londres, Calder & Boyars, 1973 (1948), p. 16-17.
15. Rév. A. Duff, *India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.*, Édimbourg, John Johnstone, 1839; Londres, John Hunter, 1839, p. 560.
16. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 210.
17. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985, chapitre 9.
18. M. Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, traduction Sylvie Fainzang, Paris, Gallimard, nrf, 1980, p. 263.
19. B. Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983, chapitre 2.
20. W. Harris, *Tradition, the Writer and Society*, Londres, New Beacon, 1973, p. 60-63.

# LEXIQUE

## **différance**

Le terme a été utilisé pour la première fois par Jacques Derrida lors d'une conférence en 1968. Selon le philosophe, la différence entre différence et différance, dans la mesure même où elle a pour fonction de désigner un processus, et non une chose qu'on puisse cerner ou présenter, finir ou définir, «rend précisément inopérante, ou plutôt manifeste le caractère inopérant de ce fondement de la rationalité qu'est l'acte de distinguer – comme si le recours à la différance avait précisément pour fonction d'introduire un peu de jeu, de tremblé, de dérapage, de déséquilibre, au coeur des nombreux et puissants dispositifs de « mise à la raison » qui constituent la philosophie»<sup>44</sup>. La *différance* tient le milieu entre les différences de temps et d'espace, comme elle le tient « entre » la parole et l'écriture, et « entre » l'activité et la passivité, dessine finalement, sous les traits d'un concept de l'indistinction, une figure de l'anticonceptualité, c'est-à-dire un exemple de résistance à la définition, à l'analyse et à la distinction»<sup>45</sup>.

Bhabha réutilise le concept de différance pour fonder son concept de Tiers-Espace en reprenant l'idée d'*entre-espace* où les oppositions classiques sont remplacées par un lieu où se joue le passage d'un pôle à l'autre. Derrida puise ses sources entre autres chez Saussure: il adopte les thèses de ce dernier sur la langue comme système de différences. Il affirme en outre que, « scrutant cette différance par laquelle le texte excède sa situation logocentrique, la différance déconstruit l'énoncé thématique par l'énoncé implicite»<sup>46</sup>. De la même façon, Bhabha définit le sens selon le vocabulaire du linguiste dans une méthodologie axée sur l'avènement du Tiers-Espace: «Meaning is constructed across the bar of difference and separation between the signifier and the signified [...] But for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the "third space" which enables other positions to emerge»<sup>47</sup>.

## **edge, boundary, limit (frontière, limite, tranchant, découpage)**

Les trois termes ont des acceptions sémantiques indépendantes mais sont utilisés ici souvent en relation, se faisant écho les uns aux autres. Bhabha joue sur le champ lexical de la « frontière » : frontière artificielle (au sens géographique) (*border*), tranchant (*edge*), ou limite (*limits*).

À titre d'exemple, le mot «edge» évoque un bord, une arête, une limite ou un tranchant. («The boundary of a surface. The line which forms the boundary of any surface; a border, verge.»; «*fig.* of portions of time, seasons, etc.»; «The brink or verge (of a bank or precipice).»; «The thin sharpened side of the blade of a cutting instrument or weapon.»). Étymologie tirée du *Oxford English Dictionary*). Homi

44 ZARADER, Jean-Pierre, dir. (2002) *Le vocabulaire des philosophes, vol. IV: Philosophie contemporaine, XXIème siècle*, Paris, Ellipses, pp.1071-1072.

45 *Ibid*, p. 1072

46 DERRIDA, Jacques (1967) *De la grammatologie*, Paris, Minuit.

47 RUTHERFORD, Jonathan, dir. (1990) *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence and Wishart, p.210.

Bhabha emploie le mot *edge* pour parler d'une limite de l'espace de réflexion à abolir. Certains choix traductionnels auraient pu être *limite*, *bord*, *délimitation* ou *démarcation*. Dans le cas précis de *edge*, nous avons préféré le terme *découpage*, qui est en relation directe avec les différentes acceptions du terme original. Il évoque tant la démarcation que le tranchant. En outre, la thèse de Bhabha fait écho aux propos de Michel Foucault dans *l'Archéologie du savoir et Les mots et les choses*; Foucault explique dans la préface à ce dernier ouvrage: «Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistémè ou les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur nationale rationnelle ou à leurs formes objectives, qui enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique»<sup>48</sup>. Ainsi le terme *découpage*, employé côte à côte avec le mot *épistémologique*, implique qu'il ne s'agit pas d'une frontière constituée d'une ligne ou d'une arête mais plutôt d'une masse ou d'un trait poreux.

Le terme *découpage* s'inscrit non seulement dans le texte « The Commitment to Theory » mais aussi dans l'oeuvre entier de Bhabha qui joue constamment avec le concept de frontière virtuelle, culturelle ou géographique. Les études postcoloniales sont aussi une forme d'études des frontières (aux sens propre et figuré).

### ***majusculation (émajusculation)***

La majusculation est le processus par lequel on donne à un terme simple une majuscule afin de lui conférer une notoriété ou une importance – en accord avec le concept de différence qui permet d'interchanger les origines conçues comme uniques ou divines.

Derrida fait aussi la distinction avec *l'émajusculation*, mot-valise composé de *majusculer* et *émasculer*, où il ôte à certains termes canoniques leur majuscule (Dieu, Être...) pour les « châtrer » ou les couper de leurs attributs de la puissance paternelle ou royale.

Nous avons choisi de majusculer le *Tiers-Espace* : non seulement l'expression est-elle la pierre angulaire du texte, mais le processus de majusculation permet de faire transparaître un morphème de l'anglais, dont la grammaire normative utilise déjà abondamment du procédé. Le processus de majusculation est, en outre, concomitant avec le projet de Bhabha au sens où il donne au Tiers-Espace une prestance lui conférant une importance, l'importance de l'endroit où se joue l'hybridation, par exemple.

---

48 FOUCAULT, Michel (1966) *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, p.13.

### **Third-Space/Tiers-Espace**

L'expression est apparue pour la première fois dans le texte « The Commitment to Theory » en 1988. Il s'agit d'un néologisme fondé sur le modèle de l'expression « Third World ». Bhabha, dans le texte, explique précisément le mécanisme des cultures émergentes dans les pays issus de la colonisation, soit les pays du sud ou dits en voie de développement. L'expression Tiers-Espace, qui avait déjà été utilisée par, entre autres, Martine Delvaux dans des travaux sur la littérature beure, et Samia Mehrez dans certains ouvrages sur la traduction et la littérature arabe, s'imposait. (voir bibliographie) Le concept même de Tiers-Espace n'est pas la chasse-gardée d'Homi Bhabha ou des études postcoloniales : on trouvera chez les philosophes français dits « de la différence » l'idée de déconstruction des systèmes linéaires provoquant l'émergence d'espaces nouveaux. Les expressions *space in between*, *textual middles*, *voie du centre*, etc., y sont fréquemment employées

Homi Bhabha explique, en ses propres mots, que «within the notion of cultural difference, I try to place myself in that position of liminality, in that productive space of the construction of culture as difference, in the spirit of alterity or otherness»<sup>49</sup>. Le mot Tiers-Espace reproduit le désir d'évoquer ce lieu.

### **négociation/negotiation**

Le terme est utilisé pour la première fois dans « The Commitment to Theory » et deviendra une pierre angulaire de la philosophie bhabhienne. Bhabha donne à ce terme tout son sens philosophique et politique en modelant sa démarche sur la transformation de la *différance* de Derrida. Bien qu'il ne change pas la graphie du mot *négociation*, il confronte celui-ci à la *négation* et en fait son contraire. Afin de circonscrire le processus de « resémantisation », il recycle et réoriente un des sens modernes de négociation : « The action of crossing or getting over, round or through some obstacle by skilful manoeuvring; manipulation. » (*Oxford English Dictionary*) utilisé une première fois en ce sens par RL Stevenson dans sa traduction des *Mille et une Nuits: New Arabian Nights* (1882): I. 203 « To one of your special knowledge... the negotiation of the diamond would give but little trouble, while to me it was a matter of impossibility. » Le choix de la traduction s'imposait en français tant pour des raisons terminologiques (le mot existe déjà) qu'étymologiques: en français, une des acceptions principales du terme est « série d'entretiens et d'échanges de vues, de démarches qu'on entreprend pour parvenir à un accord ». Cependant, dans les deux langues les définitions classiques du mot expriment le désir d'arriver à un accord, tandis que pour Bhabha il s'agit d'un moyen de penser, et c'est là où la traduction prend un rôle actif dans sa philosophie.

La négociation sert à concilier des éléments antagonistes et opposés plutôt qu'à les nier. Grâce à la négociation, Bhabha espère engendrer une temporalité grâce à laquelle on pourra concevoir des éléments contradictoires : à l'image des

---

<sup>49</sup> HALL, S., *op.cit.* p. 209.

conseils proférés par Mill, il faut donc entrer dans l'espace de négociation afin d'imaginer nos opposants et de dialoguer avec eux, de telle façon que les tensions qui viennent avec les réflexes intellectuels liés à l'histoire ne soient pas admis dans la négociation. Enfin, Bhabha dit « by negotiation I attempt to draw attention to the structure of *iteration* which informs political movements [...]»<sup>50</sup>. La négociation est donc un moyen de comprendre et de reconnaître la récurrence des arguments d'un débat politique.

### ***translation/traduction***

Bhabha parle de la traduction comme étant une transmutation, ou transformation, d'un argument par la négociation. La traduction, ici, est un résultat, mais elle est aussi un lieu : « The Commitment to Theory » est un appel à l'occupation du lieu de la traduction. C'est ce lieu que l'auteur nomme le *Tiers-Espace* : « The process of translation is the opening up of another contentious political and cultural site at the heart of colonial representation »<sup>51</sup>.

Il ne s'agit pas tant de traduction linguistique, de transfert d'une langue dans une autre que d'un apport essentiel au principe de négociation. On ne peut cependant pas nier la relation de la traduction bhabhienne et de la pratique linguistique de la traduction. L'existence de la traduction dans le Tiers-Espace est une occasion de pénétrer dans un univers autre et de l'explorer comme un territoire inconnu. La traduction telle que vue par l'auteur de « The Commitment to Theory » est une réarticulation qui profère un changement, une transformation à des éléments qui existent déjà – et la traduction *n'est ni l'Un, ni l'Autre, mais autre chose*, quelque part entre les deux.

### ***cultural difference (différence culturelle)***

Bhabha accorde beaucoup d'importance à la distinction entre diversité et différence culturelle. Pour lui la diversité culturelle est un état statique d'où rien ne peut émerger : c'est une appellation faite de l'extérieur, tandis que la différence culturelle est une notion de mouvement et d'affirmation de l'hétérogénéité d'un groupe de personnes issues d'un même environnement. Le but de la différence culturelle est de réarticuler la somme des connaissances à partir de la position du significative d'une minorité qui résiste à l'homogénéisation : « [it is] the repetition that will not return as the same, the minus-in-origin that results in political and discursive strategies where *adding to does not add up* but serves to disturb the calculation of power and knowledge, producing spaces of subaltern signification. [...] The subject of the discourse of cultural difference is constituted through the locus of the Other which suggests both that the object of identification is ambivalent, and, more significantly, that the agency of signification is never pure or holistic but always constituted in a process of substitution, displacement or projection. Cultural difference introduces into the process of cultural judgement

---

50 BHABHA, H. *op.cit*, p.26.

51 *Ibid*, p.33.

and interpretation that sudden shock of the successive, non-synchronic time of signification »<sup>52</sup>. Il est donc essentiel de comprendre et d'accepter cette vision de la différence culturelle afin de bien comprendre les enjeux du Tiers-Espace ou de la négociation.

### ***location/site***

Ces termes sont à la base du contenu du texte et font partie d'un réseau sémantique relié à l'emplacement, à l'espace. C'était le mot *site*, en français, qui permettait de rendre la nuance entre les deux termes. Si le mot *lieu* est moins précis dans sa définition (« portion déterminée de l'espace, considérée de façon générale et abstraite ». *Robert.*), *site* peut évoquer le lieu-dit d'un événement, ou un site historique, par exemple. *Site* provient du latin *situs*, qui veut dire *place*, *position*. Le mot porte, en ses définitions les notions de « configurations du lieu, du terrain où s'élève une ville, manière dont elle est située et, au sens rare, « placer en un lieu, disposer d'une certaine manière (par rapport à un système de coordonnées, de repères) : bâtir, établir. » Ce dernier sens est primordial à la compréhension de la complexité sémantique du texte. Le choix du mot *site* fait la boucle avec le champ lexical de la construction, présent dans le texte (des termes comme *construct*, *dismantle*, *build*, *put together*, etc.). Enfin, une perte pourrait s'opérer, si la conjecture était exacte, dans l'homonymie du mot anglais *site* avec *sight*, la vue, la vision, ce qui élèverait Bhabha au statut de visionnaire.

### ***commitment (engagement)***

Il s'agit d'un mot-clé du texte – il en donne le ton dès le titre. Le concept d'engagement sous-tend toute l'argumentation de Bhabha. Pour l'auteur, un engagement n'est pas synonyme d'activisme. Il parle de l'intellectuel ou de l'artiste engagé, se référant à « l'intellectuel ou artiste colonisé » de Frantz Fanon. D'ailleurs, la traduction anglaise de Fanon utilisée par Bhabha<sup>53</sup>, la traductrice traduit l'expression « intellectuel colonisé » par « native intellectuals », beaucoup moins fort et symbolique que le mot *colonisé* choisi par Fanon. L'engagement que se doit d'avoir l'artiste ou l'intellectuel est dans la négociation ou la traduction : l'engagement envers une compréhension réelle des enjeux politiques et théoriques, l'engagement envers l'Autre, quel qu'il soit, et non d'une distance épistémologique. L'engagement de l'intellectuel peut se manifester tant par un désir de faire de la théorie pure que dans un désir d'agir ou de se placer au cœur d'un combat politique choisi.

52 BHBHA, Homi (1994) *The Location of Culture*, Londres, Routledge, p.162.

53 F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, traduction Constance Farrington, Harmondsworth, Penguin, 1967 (1961).



# BIBLIOGRAPHIE

## Traductologie

- ABBOUSHI-DALLAL, Janine (1999) « The Perils of Occidentalism: How Arab Novelists are Driven to Write for Western Readers » , *Times Literary Supplement*, pp. 8-9.
- AERTAGA, Alfred, dir. (1995) *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Londres, Routledge.
- BANDIA, Paul (2001) «Le concept bermanien de l'« Étranger » dans le prisme de la traduction », *TTR*, vol. 14, no. 2, 2<sup>ième</sup> semestre.
- BENJAMIN, Walter (1997) « L'abandon du traducteur ». Traduction Alexis Nouss et Laurent Lamy. *TTR*, vol. 10, no. 2.
- BERMAN, Antoine (1999) *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Paris, Seuil.
- BUDICK, Sanford, dir. (1995) *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford, Stanford University Press.
- CHEYFITZ, Eric (1991) *The Poetics of Imperialism : Translation and Colonisation from The Tempest to Tarzan*, New York et Oxford University Press.
- DELVAUX, Martine (1995) « L'ironie du sort: le tiers espace de la littérature beure », *The French Review*, vol. 68, no. 4, pp. 681-693.
- DERRIDA, Jacques (1985) « Des tours de Babel » in GRAHAM, Joseph F., dir. (1985), *Difference in Translation*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 209-248.
- DINGWANEY, Anuradha et Carol MAIER, dir. (1995) *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- GADDIS-ROSE, Marilyn (1990) « Translation and *Le différé* », *Meta*, vol. 35, no. 1, pp. 126-132.
- JACQUEMOND, Richard (1992) « Translation and Cultural Hegemony : The Case of French-Arabic Translation », in VENUTU, Lawrence, dir. (1992), *Rethinking Translation*, Londres et New York, Routledge, pp. 139-158.
- LADMIRAL, Jean-René (1990) « La traduction prolifère? Sur le statut des textes qu'on traduit » *Meta*, vol.35, no.1, pp. 102-121.
- LEFEVERE, Antoine (1992) *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*,

Londres, Routledge.

MEHREZ, Samia (1992) « Translation and the Postcolonial Experience : The Francophone North African Text », in VENUTI, Lawrence, dir. (1992), *Rethinking Translation*, Londres et New York, Routledge, pp. 120-138.

NOUSS, Alexis (1992) « Texte et traduction: du sacré chez Jacques Derrida », *Religiologiques*, 2<sup>ième</sup> semestre, no. 5, pp. 9-24.

ROBINSON, Douglas (1993) « Decolonizing Translation », *Translation and Literature*, vol. 1, no. 2, pp. 113-124.

ROBINSON, Douglas (1997) *Translation and Empire*, Manchester, Saint-Jerome Publishing, « Translation Theories Explained ».

SIMON, Sherry et Paul ST-PIERRE, dir. (2000) *Changing the Terms : Translating in the Postcolonial Era*, Ottawa, University of Ottawa Press.

VENUTI, Lawrence (1998), *The Scandals of Translation*, Londres et New York, Routledge.

----- (1998) « The Formation of Cultural Identities » in VENUTI Lawrence, *The Scandals of Translation*, Londres et New York, Routledge, pp. 67-87.

----- (1995) *The Translator's Invisibility*, Londres et New York, Routledge.

-----, dir. (1992) *Rethinking Translation*, Londres et New York, Routledge.

## **Études postcoloniales**

ASHCROFT, Bill (2001) *On Post-Colonial Futures*, Londres et New York, Continuum.

CASTLE, Gregory (dir.) (2001) *Postcolonial Discourses : An Anthology*, Oxford, Blackwells Publishers.

CHAMBERS, Iain et CURTI Lydia (dir.) (1996), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Londres et New York, Routledge.

DURIX, Jean-Pierre (2001) *Livre blanc sur la recherche en études anglophones. Rapport sur le secteur n°7: études post-coloniales*, Université de Bourgogne. Disponible en-ligne au: [www.mshs.univpoitiers.fr/saes](http://www.mshs.univpoitiers.fr/saes).

FANON, Frantz (2002 [1961]) *Les damnés de la terre*, Paris, La découverte.

GIBSON, Nigel (1999) « Thoughts about doing Fanonism in the 1990s » *College*

*Literature*, vol. 26, no. 2, pp. 96-97.

HALL, Stuart (1990) « Cultural Identity and Diaspora », in RUTHERFORD, Jonathan, dir. (1990) *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence and Wishart, pp. 222-237.

SPIVAK, Gayatri (1996) « Bonding in Difference », in LANDRY Donna et Gerald MACLEAN, dir. (1996) *The Spivak Reader*, New York et Londres, Routledge, p. 9.

----- (1996) « Interview with Alfred Aertaga », in LANDRY Donna et Gerald MACLEAN, dir. (1996) *The Spivak Reader*, New York et Londres, Routledge, p. 12-25.

WA THION'GO, Ngugi (1986) *Decolonising the Mind*, Londres, Harare et Nairobi, Heinemann.

YOUNG, Robert (1995) *Colonial Desire, Hybridity in Theory, Culture and Race*, New York, Routledge.

## **Travaux de Homi Bhabha**

BALACHANDRA, Rajan (1998) «Review of The location of culture », *Modern Philology*, vol. 95, no. 4, pp. 490-500.

BHABHA, Homi (2002) « El compromiso con la teoría » in BHABHA, Homi (2002) *El lugar de la cultura*. Traduction Carlos do Santos. Buenos Aires, Manantial.

----- et TAZI, Pier Luigi (1998) *Anish Kapoor*, Berkeley, San Francisco University Press.

----- (1996) « Day by day . . . with Frantz Fanon », in READ, Alan, dir. (1996) *The Fact of Blackness*, Seattle, pp. 186-205.

----- (1995) «Cultural Diversity and Cultural Differences» in ASHCROFT, Bill, dir. (1995), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres, Routledge, pp. 206-209.

----- (1994a) *The Location of Culture*, Londres et New York, Routledge.

----- (1994b) «The Commitment to Theory », in BHABHA, Homi (1994) *The Location of Culture*, Londres et New York, Routledge.

----- (1988) «The Commitment to Theory», *New Formations*, vol. 5, no.5, pp. 18-41.

----- (1986) « Remembering Fanon. Introduction to the English edition of *Black Skin White Masks* » Londres, Pluto Press.

GRAVES, Benjamin (1998) « Homi K. Bhabha: an Overview » *Political Discourse* –

*Theories of Colonialism and Postcolonialism*, Brown University, projet en-ligne. Article disponible en ligne à l'adresse [www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/poldiscourse/bhabha](http://www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/poldiscourse/bhabha).

HALL, Stuart (1990) « The Third Space: Interview with Homi Bhabha », in RUTHERFORD, Jonathan, dir. (1990), *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence and Wishart, p. 207.

MARTIN, Jean-Hugues (1989) *Magiciens de la terre*, Paris, Centre Georges-Pompidou.

MITCHELL, W.J.T. (1995) « Translator Translated: Interviews Homi Bhabha » *Artforum*, vol. 33, no. 7, pp. 80-84.

PERLOFF, Marjorie (1998) « Cultural Liminality / Aesthetic Closure?: The "Interstitial Perspective" of Homi Bhabha », article disponible uniquement en-ligne disponible à l'adresse <http://wings.buffalo.edu/epc/authors/perloff>.

WORTHEY, Glen (2000) « Lost in space: siting/citing the in-between of Homi K Bhabha's *The location of Culture* », Palo Alto, Stanford University Press.

PINES, Jim et Paul WILLEMEN (1989) «The Commitment to Theory», *Questions of Third Cinema*, Londres, British Film Institute, pp. 111-132.

RUTHERFORD, Jonathan « The Third Space, an interview with Homi Bhabha », in RUTHERFORD, Jonathan, dir. (1990) *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence and Wishart, pp. 207-221.

SIMON, Simon (1995-1996) «La culture transnationale en question: visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri Spivak», *Études françaises*, vol. 31, no. 3, pp. 43-57.

WOODS, Tim (1995) «Review of The Location of Culture », *British Journal of Aesthetics*, vol. 35, no.3, pp. 292-293.

## **Autres références : philosophie, littérature, etc.**

BORGES, Jorge Luis (1965) *Fictions*. Traduction Pierre Verdevoye. Paris, Gallimard Folio.

CHAREF, Mehdi (1983) *Le thé au harem d'Archi Ahmed*, Paris, Mercure de France.

CIXOUS, Hélène (1986) *Entre l'écriture*, Paris, Des femmes.

DELEUZE, Gilles (2002), *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit.

----- et Félix GUATTARI (1976) *Rhizome*, Paris, Minuit.

----- (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Traduction Brian Massumi. Minneapolis, University of Minnesota Press.

DERRIDA, Jacques (1996) *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée.

----- (1972) *Positions*, Paris, Minuit.

----- (1968) « La différence » in DERRIDA, Jacques (1968) *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, « Tel Quel ».

FOUCAULT, Michel (1969) *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « nrf ».

----- (1966) *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, « Tel Quel ».

SIMON, Simon (1999) *Hybridité culturelle*, Montréal, L'Île de la tortue, « Les élémentaires – Une encyclopédie vivante ».

STEINER, Georges (1998) *Errata*. Traduction Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris, Gallimard, « Folio ».

ZARADER, Jean-Pierre, dir. (2002) *Le vocabulaire des philosophes, vol. IV: Philosophie contemporaine, XXIème siècle*, Paris, Ellipses, pp.1071-1072.

## ANNEXES

- 1- BHABHA, Homi (1994 [1988]) « The Commitment to Theory » in BHABHA, Homi (1994) *The Location of Culture*, Londres et New York, Routledge.
- 2- BHABHA, Homi (2002) « El compromiso con la teoría » in BHABHA, Homi (2002) *El lugar de la cultura*. Traduction Carlos do Santos. Buenos Aires, Manantial.

## THE COMMITMENT TO THEORY

### I

There is a damaging and self-defeating assumption that theory is necessarily the elite language of the socially and culturally privileged. It is said that the place of the academic critic is inevitably within the Eurocentric archives of an imperialist or neo-colonial West. The Olympian realms of what is mistakenly labelled 'pure theory' are assumed to be eternally insulated from the historical exigencies and tragedies of the wretched of the earth. Must we always polarize in order to polemicize? Are we trapped in a politics of struggle where the representation of social antagonisms and historical contradictions can take no other form than a binarism of theory vs politics? Can the aim of freedom of knowledge be the simple inversion of the relation of oppressor and oppressed, centre and periphery, negative image and positive image? Is our only way out of such dualism the espousal of an implacable oppositionality or the invention of an originary counter-myth of radical purity? Must the project of our liberationist aesthetics be forever part of a totalizing Utopian vision of Being and History that seeks to transcend the contradictions and ambivalences that constitute the very structure of human subjectivity and its systems of cultural representation?

Between what is represented as the 'larceny' and distortion of European 'metatheorizing' and the radical, engaged, activist experience of Third World creativity,<sup>1</sup> one can see the mirror image (albeit reversed in content and intention) of that ahistorical nineteenth-century polarity of Orient and Occident which, in the name of progress, unleashed the exclusionary imperialist ideologies of self and other. This time round, the term 'critical theory', often untheorized and unargued, is definitely the Other, an otherness that is insistently identified with the vagaries of the depoliticized Eurocentric critic. Is the cause of radical art or critique best served for instance, by a fulminating professor of film who announces, at a flashpoint in the argument, 'We are not artists, we are political activists?' By obscuring the power of his own practice in the

## THE LOCATION OF CULTURE

rhetoric of militancy, he fails to draw attention to the specific value of a politics of cultural production; because it makes the surfaces of cinematic signification the grounds of political intervention, it gives depth to the language of social criticism and extends the domain of 'politics' in a direction that will not be entirely dominated by the forces of economic or social control. Forms of popular rebellion and mobilization are often most subversive and transgressive when they are created through oppositional *cultural* practices.

Before I am accused of bourgeois voluntarism, liberal pragmatism, academicist pluralism and all the other '-isms' that are freely banded about by those who take the most severe exception to 'Eurocentric' theoreticism (Derrideanism, Lacanianism, poststructuralism ...). I would like to clarify the goals of my opening questions. I am convinced that, in the language of political economy, it is legitimate to represent the relations of exploitation and domination in the discursive division between the First and Third World, the North and the South. Despite the claims to a spurious rhetoric of 'internationalism' on the part of the established multinationals and the networks of the new communications technology industries, such circulations of signs and commodities as there are, are caught in the vicious circuits of surplus value that link First World capital to Third World labour markets through the chains of the international division of labour, and national comprador classes. Gayatri Spivak is right to conclude that it is 'in the interest of capital to preserve the comprador theatre in a state of relatively primitive labour legislation and environmental regulation'.

I am equally convinced that, in the language of international diplomacy, there is a sharp growth in a new Anglo-American nationalism which increasingly articulates its economic and military power in political acts that express a neo-imperialist disregard for the independence and autonomy of peoples and places in the Third World. Think of America's 'backyard' policy towards the Caribbean and Latin America, the patriotic gore and patrician lore of Britain's Falklands Campaign or, more recently, the triumphalism of the American and British forces during the Gulf War. I am further convinced that such economic and political domination has a profound hegemonic influence on the information orders of the Western world, its popular media and its specialized institutions and academics. So much is not in doubt.

What does demand further discussion is whether the 'new' languages of theoretical critique (semiotic, poststructuralist, deconstructionist and the rest) simply reflect those geopolitical divisions and their spheres of influence. Are the interests of 'Western' theory necessarily collusive with the hegemonic role of the West as a power bloc? Is the language of theory merely another power play of the culturally privileged Western

## THE COMMITMENT TO THEORY

elite to produce a discourse of the Other that reinforces its own power-knowledge equation?

A large film festival in the West – even an alternative or counter-cultural event such as Edinburgh's 'Third Cinema' Conference – never fails to reveal the disproportionate influence of the West as cultural forum, in all three senses of that word: as place of public exhibition and discussion, as place of judgement, and as market-place. An Indian film about the plight of Bombay's pavement-dwellers wins the Newcastle Festival which then opens up distribution facilities in India. The first searing exposé of the Bhopal disaster is made for Channel Four. A major debate on the politics and theory of Third Cinema first appears in *Screen*, published by the British Film Institute. An archival article on the important history of neo-traditionalism and the 'popular' in Indian cinema sees the light of day in *Framework*.<sup>3</sup> Among the major contributors to the development of the Third Cinema as precept and practice are a number of Third World film-makers and critics who are exiles or émigrés in the West and live problematically, often dangerously, on the 'left' margins of a Eurocentric, bourgeois liberal culture. I don't think I need to add individual names or places, or detail the historical reasons why the West carries and exploits what Bourdieu would call its symbolic capital. The condition is all too familiar, and it is not my purpose here to make those important distinctions between different national situations and the disparate political causes and collective histories of cultural exile. I want to take my stand on the shifting margins of cultural displacement – that confounds any profound or 'authentic' sense of a 'national' culture or an 'organic' intellectual – and ask what the function of a committed theoretical perspective might be, once the cultural and historical hybridity of the postcolonial world is taken as the paradigmatic place of departure.

Committed to what? At this stage in the argument, I do not want to identify any specific 'object' of political allegiance – the Third World, the working class, the feminist struggle. Although such an objectification of political activity is crucial and must significantly inform political debate, it is not the only option for those critics or intellectuals who are committed to progressive political change in the direction of a socialist society. It is a sign of political maturity to accept that there are many forms of political writing whose different effects are obscured when they are divided between the 'theoretical' and the 'activist'. It is not as if the leaflet involved in the organization of a strike is short on theory, while a speculative article on the theory of ideology ought to have more practical examples or applications. They are both forms of discourse and to that extent they produce rather than reflect their objects of reference. The difference between them lies in their operational qualities. The leaflet has a specific expository and organizational purpose,



temporally bound to the event; the theory of ideology makes its contribution to those embedded political ideas and principles that inform the right to strike. The latter does not justify the former; nor does it necessarily precede it. It exists side by side with it – the one as an enabling part of the other – like the recto and verso of a sheet of paper, to use a common semiotic analogy in the uncommon context of politics.

My concern here is with the process of 'intervening ideologically', as Stuart Hall describes the role of 'imagining' or representation in the practice of politics in his response to the British election of 1987.<sup>4</sup> For Hall, the notion of hegemony implies a politics of *identification* of the imaginary. This occupies a discursive space which is not exclusively delimited by the history of either the right or the left. It exists somehow in-between these political polarities, and also between the familiar divisions of theory and political practice. This approach, as I read it, introduces us to an exciting, neglected moment, or movement, in the 'recognition' of the relation of politics to theory; and confounds the traditional division between them. Such a movement is initiated if we see that relation as determined by the rule of repeatable materiality, which Foucault describes as the process by which statements from one institution can be transcribed in the discourse of another.<sup>5</sup> Despite the schemata of use and application that constitute a field of stabilization for the statement, any change in the statement's conditions of use and reinvestment, any alteration in its field of experience or verification, or indeed any difference in the problems to be solved, can lead to the emergence of a new statement: the difference of the same.

In what hybrid forms, then, may a politics of the theoretical statement emerge? What tensions and ambivalences mark this engimatic place from which theory speaks? Speaking in the name of some counter-authority or horizon of 'the true' (in Foucault's sense of the strategic effects of any apparatus or *dispositif*), the theoretical enterprise has to represent the adversarial authority (of power and/or knowledge) which, in a doubly inscribed move, it simultaneously seeks to subvert and replace. In this complicated formulation I have tried to indicate something of the boundary and location of the event of theoretical critique, which does not contain the truth (in polar opposition to totalitarianism, 'bourgeois liberalism' or whatever is supposed to repress it). The 'true' is always marked and informed by the ambivalence of the process of emergence itself, the productivity of meanings that construct counter-knowledges in *medias res*, in the very act of agonism, within the terms of a negotiation (rather than a negation) of oppositional and antagonistic elements. Political positions are not simply identifiable as progressive or reactionary, bourgeois or radical, prior to the act of *critique engagee*, or outside the terms and conditions of their discursive address. It is in this sense that the historical moment of political action must be thought of

as part of the history of the form of its writing. This is not to state the obvious, that there is no knowledge – political or otherwise – outside representation. It is to suggest that the dynamics of writing and textuality require us to rethink the logics of causality and determinacy through which we recognize the 'political' as a form of calculation and strategic action dedicated to social transformation.

'What is to be done?' must acknowledge the force of writing, its metaphoricality and its rhetorical discourse, as a productive matrix which defines the 'social' and makes it available as an objective of and for, action. Textuality is not simply a second-order ideological expression or a verbal symptom of a pre-given political subject. That the political subject – as indeed the subject of politics – is a discursive event is nowhere more clearly seen than in a text which has been a formative influence on Western democratic and socialist discourse – Mill's essay 'On Liberty'. His crucial chapter, 'On The Liberty of Thought and Discussion', is an attempt to define political judgement as the problem of finding a form of *public rhetoric* able to represent different and opposing political 'contents' not as a priori preconstituted principles but as a dialogical discursive exchange; a negotiation of terms in the on-going present of the enunciation of the political statement. What is unexpected is the suggestion that a crisis of identification is initiated in the textual performance that displays a certain 'difference' *within* the signification of any single political system, prior to establishing the substantial differences *between* political beliefs. A knowledge can only become political through an agnostic process: *disensus*, alterity and otherness are the discursive conditions for the circulation and recognition of a politicized subject and a public 'truth':

[I]f opponents of all important truths do not exist, it is indispensable to imagine them. . . . [He] must feel the whole force of the difficulty which the true view of the subject has to encounter and dispose of; else *he will never really possess himself of the portion of truth which meets and removes that difficulty*. . . . Their conclusion may be true, but it might be false for anything they know: they have never thrown themselves into the *mental position* of those who think differently from them . . . and consequently they do not, in any proper sense of the word, *know the doctrine which they themselves profess*.<sup>6</sup> (My emphases)

It is true that Mill's 'rationality' permits, or requires, such forms of contention and contradiction in order to enhance his vision of the inherently progressive and evolutionary bent of *human* judgement. (This makes it possible for contradictions to be resolved and also generates a sense of the 'whole truth' which reflects the natural, organic bent of the human mind.) It is also true that Mill always reserves, in society as

#### THE LOCATION OF CULTURE

in his argument, the unreal neutral space of the Third Person as the representative of the 'people', who witnesses the debate from an 'epistemological distance' and draws a reasonable conclusion. Even so, in his attempt to describe the political as a form of debate and dialogue - as the process of public rhetoric - that is crucially mediated through this ambivalent and antagonistic faculty of a political 'imagination', Mill exceeds the usual mimetic sense of the battle of ideas. He suggests something much more dialogical: the realization of the political idea at the ambivalent point of textual address, its emergence through a form of political projection.

Rereading Mill through the strategies of 'writing' that I have suggested, reveals that one cannot passively follow the line of argument running through the logic of the opposing ideology. The textual process of political antagonism initiates a contradictory process of reading between the lines; the agent of the discourse becomes, in the same time of utterance, the inverted, projected object of the argument, turned against itself. It is, Mill insists, only by effectively assuming the mental position of the antagonist and working through the displacing and decentring force of that discursive difficulty that the politicized 'portion of truth' is produced. This is a different dynamic from the ethic of tolerance in liberal ideology which has to imagine opposition in order to contain it and demonstrate its enlightened relativism or humanism. Reading Mill, against the grain, suggests that politics can only become representative, a truly public discourse, through a splitting in the signification of the subject of representation; through an ambivalence at the point of the enunciation of a politics.

I have chosen to demonstrate the importance of the space of writing, and the problematic of address, at the very heart of the liberal tradition because it is here that the myth of the 'transparency' of the human agent and the reasonableness of political action is most forcefully asserted. Despite the more radical political alternatives of the right and the left, the popular, common-sense view of the place of the individual in relation to the social is still substantially thought and lived in ethical terms moulded by liberal beliefs. What the attention to rhetoric and writing reveals is the discursive ambivalence that makes 'the political' possible. From such a perspective, the problematic of political judgement cannot be represented as an epistemological problem of appearance and reality or theory and practice or word and thing. Nor can it be represented as a dialectical problem or a symptomatic contradiction constitutive of the materiality of the 'real'. On the contrary, we are made excruciatingly aware of the ambivalent juxtaposition, the dangerous interstitial relation of the factual and the projective, and, beyond that, of the crucial function of the textual and the rhetorical. It is those vicissitudes of the movement of the signifier, in the fixing of the factual

#### THE COMMITMENT TO THEORY

and the closure of the real, that ensure the efficacy of strategic thinking in the discourses of *Realpolitik*. It is this to-and-fro, this *fort/da* of the symbolic process of political negotiation, that constitutes a politics of address. Its importance goes beyond the unsettling of the essentialism or logocentricism of a received political tradition, in the name of an abstract free play of the signifier.

A critical discourse does not yield a *new* political object, or aim, or knowledge, which is simply a mimetic reflection of an a priori political principle or theoretical commitment. We should not demand of it a pure teleology or theoretical whereby the prior principle is simply augmented, its rationality smoothly developed, its identity as socialist or materialist (as opposed to neo-imperialist or humanist) consistently confirmed in each oppositional stage of the argument. Such identikit political idealism may be the gesture of great individual fervour, but it lacks the deeper, if dangerous, sense of what is entailed by the *passage* of history in theoretical discourse. The language of critique is effective not because it keeps forever separate the terms of the master and the slave, the mercantilist and the Marxist, but to the extent to which it overcomes the given grounds of opposition and opens up a space of translation: a place of hybridity, figuratively speaking, where the construction of a political object that is new, neither the one nor the other, properly alienates our political expectations, and changes, as it must, the very forms of our recognition of the moment of politics. The challenge lies in conceiving of the time of political action and understanding as opening up a space that can accept and regulate the differential structure of the moment of intervention without rushing to produce a unity of the social antagonism or contradiction. This is a sign that history is happening - within the pages of theory, within the systems and structures we construct to figure the passage of the historical.

When I talk of *negotiation* rather than *negation*, it is to convey a temporality that makes it possible to conceive of the articulation of antagonistic or contradictory elements: a dialectic without the emergence of a teleological or transcendent History, and beyond the prescriptive form of symptomatic reading where the nervous tics on the surface of ideology reveal the 'real materialist contradiction' that History embodies. In such a discursive temporality, the event of theory becomes the *negotiation* of contradictory and antagonistic instances that open up hybrid sites and objectives of struggle, and destroy those negative polarities between knowledge and its objects, and between theory and practical-political reason.<sup>7</sup> If I have argued against a primordial and pre-*visionary* division of right or left, progressive or reactionary, it has been only to stress the fully historical and discursive *différance* between them. I would not like my notion of negotiation to be confused with some syndicalist sense of reformism because that is not the political level that

is being explored here. By negotiation I attempt to draw attention to the structure of *iteration* which informs political movements that attempt to articulate antagonistic and oppositional elements without the redemptive rationality of sublation or transcendence.<sup>9</sup>

The temporality of negotiation or translation, as I have sketched it, has two main advantages. First, it acknowledges the historical connectedness between the subject and object of critique so that there can be no simplistic, essentialist opposition between ideological misrecognition and revolutionary truth. The progressive reading is crucially determined by the adversarial or agonistic situation itself; it is effective because it uses the subversive, messy mask of camouflage and does not come like a pure avenging angel speaking the truth of a radical historicity and pure oppositionality. If one is aware of this heterogeneous emergence (not origin) of radical critique, then – and this is my second point – the function of theory within the political process becomes double-edged. It makes us aware that our political referents and priorities – the people, the community, class struggle, anti-racism, gender difference, the assertion of an anti-imperialist, black or third perspective – are not there in some primordial, naturalistic sense. Nor do they reflect a unitary or homogeneous political object. They make sense as they come to be constructed in the discourses of feminism or Marxism or the Third Cinema or whatever, whose objects of priority – class or sexuality or ‘the new ethnicity’ – are always in historical and philosophical tension, or cross-reference with other objectives.

Indeed, the whole history of socialist thought which seeks to ‘make it new and better’ seems to be a different process of articulating priorities whose political objects can be recalcitrant and contradictory. Within contemporary Marxism, for example, witness the continual tension between the English, humanist, labourist faction and the ‘theoreticalist’, structuralist, new left tendencies. Within feminism, there is again a marked difference of emphasis between the psychoanalytic/semiotic tradition and the Marxist articulation of gender and class through a theory of cultural and ideological interpellation. I have presented these differences in broad brush-strokes, often using the language of polemic, to suggest that each position is always a process of translation and transference of meaning. Each objective is constructed on the trace of that perspective that it puts under erasure; each political object is determined in relation to the other, and displaced in that critical act. Too often these theoretical issues are preemptorily transposed into organizational terms and represented as sectarianism. I am suggesting that such contradictions and conflicts, which often thwart political intentions and make the question of commitment complex and difficult, are rooted in the process of translation and displacement in which the object of politics is inscribed. The effect is not stasis or a sapping of the will. It is,

on the contrary, the spur of the negotiation of socialist democratic politics and policies which demand that questions of organization are theorized and socialist theory is ‘organized’, because *there is no given community or body of the people whose inherent, radical historicity emits the right signs.*

This emphasis on the representation of the political, on the construction of discourse, is the radical contribution of the translation of theory. Its conceptual vigilance never allows a simple identity between the political objective and its means of representation. This emphasis on the necessity of heterogeneity and the double inscription of the political objective is not merely the repetition of a general truth about discourse introduced into the political field. Denying an essentialist logic and a mimetic referent to political representation is a strong, principled argument against political separatism of any colour, and cuts through the moralism that usually accompanies such claims. There is literally, and figuratively, no space for the unitary or organic political objective which would offend against the sense of a socialist community of interest and articulation.

In Britain, in the 1980s, no political struggle was fought more powerfully, and sustained more poignantly, on the values and traditions of a socialist community than the miners’ strike of 1984–5. The battalions of monetarist figures and forecasts on the profitability of the pits were starkly ranged against the most illustrious standards of the British labour movement, the most cohesive cultural communities of the working class. The choice was clearly between the dawning world of the new Thatcherite city gent and a long history of the working man, or so it seemed to the traditional left and the new right. In these class terms the mining women involved in the strike were applauded for the heroic supporting role they played, for their endurance and initiative. But the revolutionary impulse, it seemed, belonged securely to the working-class male. Then, to commemorate the first anniversary of the strike, Beatrix Campbell, in the *Guardian*, interviewed a group of women who had been involved in the strike. It was clear that their experience of the historical struggle, their understanding of the historic choice to be made, was startlingly different and more complex. Their testimonies would not be contained simply or singly within the priorities of the politics of class or the histories of industrial struggle. Many of the women began to question their roles within the family and the community – the two central institutions which articulated the meanings and mores of the *tradition* of the labouring classes around which ideological battle was enjoined. Some challenged the symbols and authorities of the culture they fought to defend. Others disrupted the homes they had struggled to sustain. For most of them there was no return, no going back to the ‘good old days’. It would be simplistic to suggest either that this considerable social change was a spin-off from the class

struggle or that it was a repudiation of the politics of class from a socialist-feminist perspective. There is no simple political or social truth to be learned, for there is no unitary representation of a political agency, no fixed hierarchy of political values and effects.

My illustration attempts to display the importance of the hybrid moment of political change. Here the transformational value of change lies in the rearticulation, or translation, of elements that are *neither the One* (unitary working class) *nor the Other* (the politics of gender) *but something else besides*, which contests the terms and territories of both. There is a negotiation between gender and class, where each formation encounters the displaced, differentiated boundaries of its group representation and enunciative sites in which the limits and limitations of social power are encountered in an agonistic relation. When it is suggested that the British Labour Party should seek to produce a socialist alliance among progressive forces that are widely dispersed and distributed across a range of class, culture and occupational forces – without a unifying sense of the class for itself – the kind of hybridity that I have attempted to identify is being acknowledged as a historical necessity. We need a little less pietistic articulation of political principle (around class and nation); a little more of the principle of political negotiation.

This seems to be the theoretical issue at the heart of Stuart Hall's arguments for the construction of a counter-hegemonic power bloc through which a socialist party might construct its majority, its constituency; and the Labour Party might (in)conceivably improve its image. The unemployed, semi-skilled and unskilled, part-time workers, male and female, the low paid, black people, underclasses: these signs of the fragmentation of class and cultural consensus represent both the historical experience of contemporary social divisions, and a structure of heterogeneity upon which to construct a theoretical and political alternative. For Hall, the imperative is to construct a new social bloc of different constituencies, through the production of a form of symbolic identification that would result in a collective will. The Labour Party, with its desire to reinstate its traditionalist image – white, male, working class, trade union based – is not hegemonic enough, Hall writes. He is right; what remains unanswered is whether the rationalism and intentionality that propel the collective will are compatible with the language of symbolic image and fragmentary identification that represents, for Hall and for 'hegemony'/'counter-hegemony', the fundamental political issue. Can there ever be hegemony enough, except in the sense that a two-thirds majority will elect us a socialist government?

It is by intervening in Hall's argument that the necessities of negotiation are revealed. The interest of Hall's position lies in his acknowledgement, remarkable for the British left, that, though influential, 'material interests on their own have no necessary class belongingness.'<sup>9</sup>

This has two significant effects. It enables Hall to see the agents of political change as discontinuous, divided subjects caught in conflicting interests and identities. Equally, at the historical level of a Thatcherite population, he asserts that divisive rather than solidary forms of identification are the rule, resulting in undecidabilities and aporia of political judgement. What does a working woman put first? Which of her identities is the one that determines her political choices? The answers to such questions are defined, according to Hall, in the ideological definition of materialist interests; a process of symbolic identification achieved through a political technology of imaging that hegemonically produces a social bloc of the right or the left. Not only is the social bloc heterogeneous, but, as I see it, the work of hegemony is itself the process of iteration and differentiation. It depends on the production of alternative or antagonistic images that are always produced side by side and in competition with each other. It is this side-by-side nature, this partial presence, or metonymy of antagonism, and its effective significations, that give meaning (quite literally) to a politics of struggle *as the struggle of identifications* and the war of positions. It is therefore problematic to think of it as sublated into an image of the collective will.

Hegemony requires iteration and alterity to be effective, to be productive of politicized populations: the (non-homogeneous) symbolic-social bloc needs to represent itself in a solidary collective will – a modern image of the future – if those populations are to produce a progressive government. Both may be necessary but they do not easily follow from each other, for in each case the mode of representation and its temporality are different. The contribution of negotiation is to display the 'in-between' of this crucial argument; it is *not* self-contradictory but significantly performs, in the process of its discussion, the problems of judgement and identification that inform the political space of its enunciation.

For the moment, the act of negotiation will only be interrogatory. Can such split subjects and differentiated social movements, which display ambivalent and divided forms of identification, be represented in a collective will that distinctively echoes Gramsci's enlightenment inheritance and its rationalism?<sup>10</sup> How does the language of the will accommodate the vicissitudes of its representation, its construction through a symbolic majority where the have-nots identify themselves from the position of the haves? How do we construct a politics based on such a displacement of affect or strategic elaboration (Foucault), where political positioning is ambivalently grounded in an acting-out of political fantasies that require repeated passages across the differential boundaries between one symbolic bloc *and another*, and the positions available to each? If such is the case, then how do we fix the counter-image of socialist hegemony to reflect the divided will, the fragmented

which I think is crucial in structuring our sense of what the *object of theory* may be in the act of determining our specific political objectives.

## II

What is at stake in the naming of critical theory as 'Western'? It is, obviously, a designation of institutional power and ideological Eurocentricity. Critical theory often engages with texts within the familiar traditions and conditions of colonial anthropology either to universalize their meaning within its own cultural and academic discourse, or to sharpen its internal critique of the Western logocentric sign, the idealist subject, or indeed the illusions and delusions of civil society. This is a familiar manoeuvre of theoretical knowledge, where, having opened up the chasm of cultural difference, a mediator or metaphor of otherness must be found to contain the effects of difference. In order to be institutionally effective as a discipline, the knowledge of cultural difference must be made to foreclose on the Other; difference and otherness thus become the fantasy of a certain cultural space or, indeed, the certainty of a form of theoretical knowledge that deconstructs the epistemological 'edge' of the West.

More significantly, the site of cultural difference can become the mere phantom of a dire disciplinary struggle in which it has no space or power. Montesquieu's Turkish Despot, Barthes's Japan, Kristeva's China, Derrida's Nambikwara Indians, Lyotard's Cashinahu pagans are part of this strategy of containment where the Other text is forever the exegetical horizon of difference, never the active agent of articulation. The Other is cited, quoted, framed, illuminated, encased in the shot/reverse-shot strategy of a serial enlightenment. Narrative and the *cultural* politics of difference become the closed circle of interpretation. The Other loses its power to signify, to negate, to initiate its historic desire, to establish its own institutional and oppositional discourse. However impeccably the content of an 'other' culture may be known, however anti-ethnocentrically it is represented, it is its *location* as the closure of grand theories, the demand that, in analytic terms, it be always the good object of knowledge, the docile body of difference, that reproduces a relation of domination and is the most serious indictment of the institutional powers of critical theory.

There is, however, a distinction to be made between the institutional history of critical theory and its conceptual potential for change and innovation. Althusser's critique of the temporal structure of the Hegelian-Marxist expressive totality, despite its functionalist limitations, opens up the possibilities of thinking the relations of production in a time of differential histories. Lacan's location of the signifier of desire, on the cusp of language and the law, allows the elaboration of a form

## THE LOCATION OF CULTURE

population? If the policy of hegemony is, quite literally, *unsignifiable* without the metonymic representation of its agonistic and ambivalent structure of articulation, then how does the collective will stabilize and unify its address as an agency of *representation*, as representative of a people? How do we avoid the mixing or overlap of images, the split screen, the failure to synchronize sound and image? Perhaps we need to change the ocular language of the image in order to talk of the social and political identifications or representations of a people. It is worth noting that Laclau and Mouffe have turned to the language of textuality and discourse, to *différance* and enunciative modalities, in attempting to understand the structure of hegemony.<sup>11</sup> Paul Gilroy also refers to Bakhtin's theory of narrative when he describes the performance of black expressive cultures as an attempt to transform the relationship between performer and crowd 'in *dialogic* rituals so that spectators acquire the active role of participants in collective processes which are sometimes cathartic and which may symbolize or even 'create a community' (my emphasis).<sup>12</sup>

Such negotiations between politics and theory make it impossible to think of the place of the theoretical as a metanarrative claiming a more total form of generality. Nor is it possible to claim a certain familiar epistemological distance between the *time and place* of the intellectual and the activist, as Fanon suggests when he observes that 'while politicians situate their action in actual present-day events, men of culture take their stand in the field of history.'<sup>13</sup> It is precisely that popular binarism between theory and politics, whose foundational basis is a view of knowledge as totalizing generality and everyday life as experience, subjectivity or false consciousness, that I have tried to erase. It is a distinction that even Sartre subscribes to when he describes the committed intellectual as the theoretician of practical knowledge whose defining criterion is rationality and whose first project is to combat the irrationality of ideology.<sup>14</sup> From the perspective of negotiation and translation, *contra* Fanon and Sartre, there can be no final discursive *closure* of theory. It does not foreclose on the political, even though battles for power-knowledge may be won or lost to great effect. The corollary is that there is no first or final act of revolutionary social (or socialist) transformation.

I hope it is clear that this erasure of the traditional boundary between theory/politics, and my resistance to the *en-closure* of the theoretical, whether it is read negatively as elitism or positively as radical suprarationality, do not turn on the good or bad faith of the activist agent or the intellectual *agent provocateur*. I am primarily concerned with the conceptual structuring of the terms – the theoretical/the political – that inform a range of debates around the place and time of the committed intellectual. I have therefore argued for a certain relation to knowledge

lations of indigenous traditions in their opposition to colonial authority demonstrate how the desire of the signifier, the indeterminacy of intertextuality, can be deeply engaged in the postcolonial struggle against dominant relations of power and knowledge. In the following words of the missionary master we hear, quite distinctly, the oppositional voices of a culture of resistance; but we also hear the uncertain and threatening process of cultural transformation. I quote from A. Duff's influential *India and India Missions* (1839):

Come to some doctrine which you believe to be peculiar to Revelation; tell the people that they must be regenerated or born again, else they can never 'see God'. Before you are aware, they may go away saying, 'Oh, there is nothing new or strange here; our own Shastras tell us the same thing; we know and believe that we must be born again; it is our fate to be so.' But what do they understand by the expression? It is that they are to be born again and again, in some other form, agreeably to their own system of transmigration or reiterated births. To avoid the appearance of countenancing so absurd and pernicious a doctrine, you vary your language, and tell them that there must be a second birth - that they must be twice-born. Now it so happens that this, and all similar phraseology, is preoccupied. The sons of a Brahman have to undergo various purificatory and initiatory ceremonial rites, before they attain to full Brahmanhood. The last of these is the investiture with the sacred thread; which is followed by the communication of the Gayatri, or most sacred verse in the Vedas. This ceremonial constitutes, 'religiously and metaphorically, their second birth'; henceforward their distinctive and peculiar appellation is that of the twice-born, or regenerated men. Hence it is your improved language might only convey the impression that all must become perfect Brahmans, ere they can 'see God'.<sup>15</sup> (My emphasis)

The grounds of evangelical certitude are opposed not by the simple assertion of an antagonistic cultural tradition. The process of translation is the opening up of another contentious political and cultural site at the heart of colonial representation. Here the word of divine authority is deeply flawed by the assertion of the indigenous sign, and in the very practice of domination the language of the master becomes hybrid - neither the one thing nor the other. The incalculable colonized subject - half acquiescent, half oppositional, always untrustworthy - produces an unresolvable problem of cultural difference for the very address of colonial cultural authority. The 'subtle system of Hinduism', as the missionaries in the early nineteenth century called it, generated tremendous policy implications for the institutions of Christian conversion. The written authority of the Bible was challenged and together with it

of social representation that is alive to the ambivalent structure of subjectivity and sociality. Foucault's archaeology of the emergence of modern, Western man as a problem of finitude, inextricable from its afterbirth, its Other, enables the linear, progressivist claims of the social sciences - the major imperializing discourses - to be confronted by their own historicist limitations. These arguments and modes of analysis can be dismissed as internal squabbles around Hegelian causality, psychic representation or sociological theory. Alternatively, they can be subjected to a translation, a transformation of value as part of the questioning of the project of modernity in the great, revolutionary tradition of C. L. R. James - *contra* Trotsky or Fanon, *contra* phenomenology and existentialist psychoanalysis. In 1952, it was Fanon who suggested that an oppositional, differential reading of Lacan's Other might be more relevant for the colonial condition than the Marxist reading of the master-slave dialectic.

It may be possible to produce such a translation or transformation if we understand the tension within critical theory between its institutional containment and its revisionary force. The continual reference to the horizon of other cultures which I have mentioned earlier is ambivalent. It is a site of citation, but it is also a sign that such critical theory cannot forever sustain its position in the academy as the adversarial cutting edge of Western idealism. What is required is to demonstrate another territory of translation, another testimony of analytical argument, a different engagement in the politics of and around cultural domination. What this other site for theory might be will become clearer if we first see that many poststructuralist ideas are themselves opposed to Enlightenment humanism and aesthetics. They constitute no less than a deconstruction of the moment of the modern, its legal values, its literary tastes, its philosophical and political categorical imperatives. Secondly, and more importantly, we must rehistoricize the moment of 'the emergence of the sign', or 'the question of the subject', or the 'discursive construction of social reality' to quote a few popular topics of contemporary theory. This can only happen if we relocate the referential and institutional demands of such theoretical work in the field of cultural difference - *not cultural diversity*.

Such a reorientation may be found in the historical texts of the colonial moment in the late eighteenth and early nineteenth centuries. For at the same time as the question of cultural difference emerged in the colonial text, discourses of civility were defining the doubling moment of the emergence of Western modernity. Thus the political and theoretical genealogy of modernity lies not only in the origins of the *idea* of civility, but in this history of the colonial moment. It is to be found in the resistance of the colonized populations to the Word of God and Man - Christianity and the English language. The transmutations and trans-

#### THE LOCATION OF CULTURE

a postenlightenment notion of the 'evidence of Christianity' and its historical priority, which was central to evangelical colonialism. The Word could no longer be trusted to carry the truth when written or spoken in the colonial world by the European missionary. Native catechists therefore had to be found, who brought with them their own cultural and political ambivalences and contradictions, often under great pressure from their families and communities.

This revision of the history of critical theory rests, I have said, on the notion of cultural difference, not cultural diversity. Cultural diversity is an epistemological object - culture as an object of empirical knowledge - whereas cultural difference is the process of the *enunciation* of culture as 'knowledgeable', authoritative, adequate to the construction of systems of cultural identification. If cultural diversity is a category of comparative ethics, aesthetics or ethnology, cultural difference is a process of signification through which statements of culture or *on* culture differentiate, discriminate and authorize the production of fields of force, reference, applicability and capacity. Cultural diversity is the recognition of pre-given cultural contents and customs; held in a time-frame of relativism it gives rise to liberal notions of multiculturalism, cultural exchange or the culture of humanity. Cultural diversity is also the representation of a radical rhetoric of the separation of totalized cultures that live unsoftened by the intertextuality of their historical locations, safe in the Utopianism of a mythic memory of a unique collective identity. Cultural diversity may even emerge as a system of the articulation and exchange of cultural signs in certain early structuralist accounts of anthropology.

Through the concept of cultural difference I want to draw attention to the common ground and lost territory of contemporary critical debates. For they all recognize that the problem of cultural interaction emerges only at the signification boundaries of cultures, where meanings and values are (mis)read or signs are misappropriated. Culture only emerges as a problem, or a problematic, at the point at which there is a loss of meaning in the contestation and articulation of everyday life, between classes, genders, races, nations. Yet the reality of the limit or limit-text of culture is rarely theorized outside of well-intentioned moralist polemics against prejudice and stereotype, or the blanket assertion of individual or institutional racism - that describe the effect rather than the structure of the problem. The need to think the limit of culture as a problem of the enunciation of cultural difference is disavowed.

The concept of cultural difference focuses on the problem of the ambivalence of cultural authority: the attempt to dominate in the *name* of a cultural supremacy which is itself produced only in the moment of differentiation. And it is the very authority of culture as a knowledge

#### THE COMMITMENT TO THEORY

of referential truth which is at issue in the concept and moment of *enunciation*. The enunciative process introduces a split in the performative present of cultural identification; a split between the traditional culturalist demand for a model, a tradition, a community, a stable system of reference, and the necessary negation of the certitude in the articulation of new cultural demands, meanings, strategies in the political present, as a practice of domination, or resistance. The struggle is often between the historicist teleological or mythical time and narrative of traditionalism - of the right or the left - and the shifting, strategically displaced time of the articulation of a historical politics of negotiation which I suggested above. The time of liberation is, as Fanon powerfully evokes, a time of cultural uncertainty, and, most crucially, of signification or representational undecidability:

But [native intellectuals] forget that the forms of thought and what [they] feed . . . on, together with modern techniques of information, language and dress, have dialectically reorganized the people's intelligences and *the constant principles (of national art)* which acted as safeguards during the colonial period are now undergoing extremely radical changes. . . . [We] must join the people in that fluctuating movement which they are *just* giving a shape to . . . which will be the signal for everything to be called into question . . . it is to the zone of *occult instability* where the people dwell that we must come.<sup>16</sup> (My emphases)

The enunciation of cultural difference problematizes the binary division of past and present, tradition and modernity, at the level of cultural representation and its authoritative address. It is the problem of how, in signifying the present, something comes to be repeated, relocated and translated in the name of tradition, in the guise of a pastness that is not necessarily a faithful sign of historical memory but a strategy of representing authority in terms of the artifice of the archaic. That iteration negates our sense of the origins of the struggle. It undermines our sense of the homogenizing effects of cultural symbols and icons, by questioning our sense of the authority of cultural synthesis in general.

This demands that we rethink our perspective on the identity of culture. Here Fanon's passage - somewhat reinterpreted - may be helpful. What is implied by his juxtaposition of the constant national principles with his view of culture-as-political-struggle, which he so enigmatically and beautifully describes as 'the zone of occult instability where the people dwell'? These ideas not only help to explain the nature of colonial struggle; they also suggest a possible critique of the positive aesthetic and political values we ascribe to the unity or totality of cultures, especially those that have known long and tyrannical histories of domination and misrecognition. Cultures are never unitary in

#### THE LOCATION OF CULTURE

themselves, nor simply dualistic in the relation of Self to Other. This is not because of some humanistic nostrum that beyond individual cultures we all belong to the human culture of mankind; nor is it because of an ethical relativism which suggests that in our cultural capacity to speak of and judge others we necessarily 'place ourselves in their position', in a kind of relativism of distance of which Bernard Williams has written at length.<sup>17</sup>

The reason a cultural text or system of meaning cannot be sufficient unto itself is that the act of cultural enunciation – the *place of utterance* – is crossed by the *difference* of writing. This has less to do with what anthropologists might describe as varying attitudes to symbolic systems within different cultures than with the structure of symbolic representation itself – not the content of the symbol or its social function, but the structure of symbolization. It is this difference in the process of language that is crucial to the production of meaning and ensures, at the same time, that meaning is never simply mimetic and transparent.

The linguistic difference that informs any cultural performance is dramatized in the common semiotic account of the disjuncture between the subject of a proposition (*énoncé*) and the subject of enunciation, which is not represented in the statement but which is the acknowledged element of its discursive embeddedness and address, its cultural positionality, its reference to a present time and a specific space. The pact of interpretation is never simply an act of communication between the I and the You designated in the statement. The production of meaning requires that these two places be mobilized in the passage through a Third Space, which represents both the general conditions of language and the specific implication of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot 'in itself' be conscious. What this unconscious relation introduces is an ambivalence in the act of interpretation. The pronominal I of the proposition cannot be made to address – in its own words – the subject of enunciation, for this is not personable, but remains a spatial relation within the schemata and strategies of discourse. The meaning of the utterance is quite literally neither the one nor the other. This ambivalence is emphasized when we realize that there is no way that the content of the proposition will reveal the structure of its positionality; no way that context can be mimetically read off from the content.

The implication of this enunciative split for cultural analysis that I especially want to emphasize is its temporal dimension. The splitting of the subject of enunciation destroys the logics of synchronicity and evolution which traditionally authorize the subject of cultural knowledge. It is often taken for granted in materialist and idealist problematics that the value of culture as an object of study, and the value of any analytic activity that is considered cultural, lie in a capacity

#### THE COMMITMENT TO THEORY

to produce a cross-referential, generalizable unity that signifies a progression or evolution of ideas-in-time, as well as a critical self-reflection on their premises or determinants. It would not be relevant to pursue the detail of this argument here except to demonstrate – via Marshall Sahlins's *Culture and Practical Reason* – the validity of my general characterization of the Western expectation of culture as a disciplinary practice of writing. I quote Sahlins at the point at which he attempts to define the difference of Western bourgeois culture:

We have to do not so much with functional dominance as with structural – with different structures of symbolic *integration*. And to this gross difference in design correspond differences in symbolic performance: between an *open, expanding* code, responsive by *continuous* permutation to events it has itself staged, and an apparently *static* one that seems to know not events, but only its own preconceptions. The gross distinction between 'hot' societies and 'cold', development and underdevelopment, societies with and without history – and so between large societies and small, expanding and self-contained, colonizing and colonized.<sup>18</sup> (My emphases)

[The intervention of the Third Space of enunciation, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is customarily revealed as an integrated, open, expanding code. Such an intervention quite properly challenges our sense of the historical identity of culture as a homogenizing, unifying force, authenticated by the originary Past, kept alive in the national tradition of the People. In other words, the disruptive temporality of enunciation displaces the narrative of the Western nation which Benedict Anderson so perceptively describes as being written in homogeneous, serial time.<sup>19</sup>]

It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality or 'purity' of cultures are untenable, even before we resort to empirical historical instances that demonstrate their hybridity. Fanon's vision of revolutionary cultural and political change as a 'fluctuating movement' of occult instability could not be articulated as cultural *practice* without an acknowledgement of this indeterminate space of the subject(s) of enunciation. [It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew.]

Fanon's moving metaphor – when reinterpreted for a theory of cultural signification – enables us to see not only the necessity of theory,



#### THE LOCATION OF CULTURE

but also the restrictive notions of cultural identity with which we burden our visions of political change. For Fanon, the liberatory people who initiate the productive instability of revolutionary cultural change are themselves the bearers of a hybrid identity. They are caught in the discontinuous time of translation and negotiation, in the sense in which I have been attempting to recast these words. In the moment of liberatory struggle, the Algerian people destroy the continuities and constancies of the nationalist tradition which provided a safeguard against colonial cultural imposition. They are now free to negotiate and translate their cultural identities in a discontinuous intertextual temporality of cultural difference. The native intellectual who identifies the people with the true national culture will be disappointed. The people are now the very principle of 'dialectical reorganization' and they construct their culture from the national text translated into modern Western forms of information technology, language, dress. The changed political and historical site of enunciation transforms the meanings of the colonial inheritance into the liberatory signs of a free people of the future.

I have been stressing a certain void or misgiving attending every assimilation of contraries - I have been stressing this in order to expose what seems to me a fantastic mythological congruence of elements... And if indeed therefore any real sense is to be made of material change it can only occur with an acceptance of a concurrent void and with a willingness to descend into that void wherein, as it were, one may begin to come into confrontation with a spectre of invocation whose freedom to participate in an alien territory and wilderness has become a necessity for one's reason or salvation.<sup>20</sup>

This meditation by the great Guyanese writer Wilson Harris on the void of misgiving in the textuality of colonial history reveals the cultural and historical dimension of that Third Space of enunciations which I have made the precondition for the articulation of cultural difference. He sees it as accompanying the 'assimilation of contraries' and creating that occult instability which presages powerful cultural changes. It is significant that the productive capacities of this Third Space have a colonial or postcolonial provenance. For a willingness to descend into that alien territory - where I have led you - may reveal that the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the way to conceptualizing an *international* culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the *diversity* of cultures, but on the inscription and articulation of culture's *hybridity*. To that end we should remember that it is the 'inter' - the cutting edge of translation and negotiation, the *in-between* space - that carries the burden of the meaning of culture. It makes it possible to begin envisaging national, anti-nationalist histories

#### THE COMMITMENT TO THEORY

of the 'people'. And by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves.

## CAPÍTULO I

### EL COMPROMISO CON LA TEORÍA

#### I

Un supuesto dañino y autodestructivo pretende que la teoría sea necesariamente el lenguaje de elite de los privilegiados sociales y culturales. Se dice que el lugar del crítico académico inevitablemente queda dentro del área de los archivos eurocéntricos de un Occidente imperialista o neocolonial. Los campos olímpicos de lo que equivocadamente se caratula "teoría pura" se suponen eternamente aislados de las exigencias y tragedias históricas de los miserables de la tierra. ¿Siempre debemos polarizar para polemizar? ¿Estamos atrapados en una política de combate donde la representación de los antagonismos sociales y las contradicciones históricas no pueden tomar otra forma que un binarismo de teoría versus política? ¿El objetivo de la libertad de conocimiento puede ser la mera inversión de la relación de opresor y oprimido, centro y periferia, imagen negativa e imagen positiva? ¿El único camino que nos queda para salir de ese dualismo es la afiliación a una oposicionalidad implacable o la invención de un contramito originario de pureza radical? ¿El proyecto de nuestras estéticas liberacionistas debe ser por siempre parte de una visión totalizante utópica del Ser y la Historia que busca trascender las contradicciones y ambivalencias que constituyen la estructura misma de la subjetividad humana y sus sistemas de representación cultural?

Entre lo que se representa como "hurto" y distorsión de la "metateoría" europea, y la experiencia activista radical y comprometida de la creatividad del Tercer Mundo,<sup>1</sup> podemos ver la imagen en espejo (aunque invertida en contenido e intención) de esa dolaridad ahistórica del siglo

XIX entre Oriente y Occidente que, en nombre del progreso, desencadenó las ideologías imperialistas exclusionistas del yo y el otro. Esta vez, el término "teoría crítica", a menudo no teorizado ni argumentado, es definitivamente el Otro, una otredad que es insistentemente identificada con los diversos del crítico eurocéntrico despolitizado. ¿La causa del arte o la crítica radicales es mejor servida, por ejemplo, por un fulminante profesor de cine que anuncie, en un cortocircuito de la argumentación: "No somos artistas, somos activistas políticos"? Al oscurecer el poder de su propia práctica en la retórica de la militancia, no logra llamar la atención sobre el valor específico de una política de la producción cultural; esta política, al hacer de la superficie de la significación cinematográfica el fundamento de la intervención política, le da profundidad al lenguaje de la crítica social y extiende el dominio de la "política" en una dirección que no quedará enteramente dominada por las fuerzas del control económico o social. Las formas de la rebelión popular o la movilización suelen ser más subversivas y transgresivas cuando son creadas mediante prácticas culturales oposicionales.

Antes de que se me acuse de voluntarismo burgués, pragmatismo liberal, pluralismo academicista y todos los demás "ismos" con los que atacan quienes ponen su más severa censura contra el teoricismo "eurocéntrico" (derrideanismo, lacanismo, postestructuralismo...), me gustaría clarificar los objetivos de mis preguntas iniciales. Estoy convencido de que, en el idioma de la economía política, es legítimo representar las relaciones de explotación y dominación en los términos de la división discursiva entre el Primer y el Tercer Mundo, el Norte y el Sur. Pese a los reclamos a una retórica espúrea de "internacionalismo" por parte de las multinacionales establecidas y las redes de las nuevas industrias tecnológicas de las comunicaciones, esas circulaciones de signos y bienes que existen son capturadas en los circuitos viciosos de la plusvalía que enlazan el capital del Primer Mundo con los mercados de trabajo del Tercer Mundo mediante las cadenas de la división internacional del trabajo y las clases compradoras nacionales. Gayatri Spivak tiene razón al concluir que va en el sentido del "interés del capital preservar el teatro comprador en un estado relativamente primitivo de legislación del trabajo y de regulación del medio ambiente".<sup>2</sup>

Estoy igualmente convencido de que, en el idioma de la diplomacia internacional, hay un súbito crecimiento de un nuevo nacionalismo anglo-norteamericano que articula crecientemente su poder económico y militar en actos políticos que expresan una falta de respeto neoinperialista por la independencia y autonomía de pueblos y lugares en el Tercer Mundo. Pienso en la política de "patio trasero" que practicaban los norteamericanos respecto del Caribe y América latina, la truculencia patriótica y el folklore patriótico de la campaña inglesa por las Malvinas, o, más recientemente, el triunfalismo de las fuerzas norteamericanas y británicas durante la

Guerra del Golfo. Estoy convencido además de que tal dominación económica y política tiene una profunda influencia hegemónica sobre los órdenes de información del mundo occidental, sus medios de comunicación populares y sus instituciones especializadas y académicas. Todo eso no está en duda.

Lo que sí exige más discusión es si los "nuevos" lenguajes de la crítica teórica (semiótica, postestructuralista, deconstruccionista y lo demás) se limitan a reflejar esas divisiones geopolíticas y sus esferas de influencia. ¿Los intereses de la teoría "occidental" necesariamente están coordinadas con el papel hegemónico de Occidente como bloque de poder? ¿El lenguaje de la teoría es sólo otra treta de la elite occidental culturalmente privilegiada para producir un discurso del Otro que refuerce su propia ecuación poder-conocimiento?

Un gran festival de cine en Occidente (aun una reunión alternativa o contracultural como el Congreso del "Tercer Cine" en Edimburgo) nunca deja de revelar la influencia desproporcionada del Occidente como foro cultural, en los tres sentidos de esa palabra: como sitio de exhibición pública y discusión, como lugar de juicio y como mercado. Una película india sobre el drama de los sin techo en Bombay gana el Festival de Newcasttle, lo cual abre posibilidades de distribución en la India. La primera desgarradora exposición del desastre de Bhopal la hace el Channel Four. Un importante debate sobre la política y teoría del Tercer Cine aparece en *Screen*, publicación del British Film Institute. Un artículo erudito sobre la importante historia del neotradicionalismo y lo "popular" en el cine indio ve la luz en *Framework*.<sup>3</sup> Entre los más importantes contribuyentes al desarrollo del Tercer Cine como precepto y práctica hay una cantidad de cineastas y críticos del Tercer Mundo que son exiliados o *émigrés* en el Occidente y viven problemáticamente, a menudo peligrosamente, en los márgenes "izquierdos" de una cultura liberal burguesa eurocéntrica. No creo que deba mencionar nombres o lugares particulares, o detallar las razones históricas por las que el Occidente carga y explota lo que Bourdieu llamaría su capital simbólico. La condición es demasiado conocida, y no es mi propósito aquí hacer esas importantes distinciones entre diferentes situaciones nacionales y las disparas causas políticas e históricas colectivas del exilio cultural. Quiero tomar posición sobre los márgenes móviles del desplazamiento cultural (que confunde cualquier sentido profundo o "auténtico" de una cultura "nacional" o un intelectual "orgánico") y preguntarme cuál podría ser la función de una perspectiva teórica comprometida, una vez que se toma como punto de partida paradigmático la hibridez cultural e histórica del mundo poscolonial.

¿Comprometida con qué? En este estadio de la argumentación, no quiero identificar ningún "objeto" específico de afiliación política: el Tercer Mundo, la clase obrera, la lucha feminista. Aunque tal objetivación de

la actividad política es crucial y debe fundamentar de modo significativo el debate político, no es la única opción para los críticos o intelectuales que están comprometidos con el cambio político progresivo en la dirección de una sociedad socialista. Es una señal de madurez política aceptar que hay muchas formas de escritura política cuyos diferentes efectos quedan oscurecidos cuando se los divide entre lo "teórico" y el "activismo". No es que el folleto sobre la organización de una huelga carezca de teoría, mientras que un artículo especulativo sobre la teoría de la ideología debería tener más ejemplos o aplicaciones prácticas. Ambos son formas de discurso, y en esa medida más que reflejar producen sus objetos de referencia. La diferencia entre ellos está en sus cualidades operacionales. El folleto tiene un objetivo específico expositivo y organizacional, limitado temporalmente al acontecimiento; la teoría de la ideología hace su contribución a esas ideas y principios políticos asimilados que conforman el derecho a la huelga. El último no justifica al primero; ni debe precederlo necesariamente. Existe lado a lado con él, uno como parte posibilitadora del otro, como el anverso y el reverso de una hoja de papel, para usar una común analogía semiótica en un contexto político inusual.

Mi interés aquí apunta al proceso de la "intervención ideológica", que es el nombre que da Stuart Hall al papel de la "imaginación" o representación en la práctica de la política en su respuesta a las elecciones inglesas de 1987.<sup>4</sup> Para Hall, la noción de hegemonía implica una política de la *identificación* de lo imaginario. Esto ocupa un espacio discursivo que no está exclusivamente delimitado por la historia ni de la derecha ni de la izquierda. Existe de algún modo *entre-medio* [in-between] de estas polaridades políticas, y también entre las divisiones corrientes de teoría y práctica política. Este enfoque, tal como yo lo leo, nos introduce en un momento, o movimiento, olvidado y excitante, que es el "reconocimiento" de la relación de la política y la teoría; y confunde la división tradicional entre ellas. Tal movimiento se inicia cuando vemos que la relación está determinada por la regla de la materialidad repetible, que Foucault describe como el proceso por el cual las proposiciones de una institución pueden ser transcritas en el discurso de otra.<sup>5</sup> Pese a los esquemas de uso y aplicación que constituyen un campo de estabilización para la proposición, cualquier cambio en las condiciones de uso y reinversión de la proposición, cualquier alteración en su campo de experiencia o verificación, o en realidad cualquier diferencia en los problemas a resolver, puede llevar a la emergencia de una nueva proposición: la diferencia de lo mismo.

¿En qué formas híbridas, entonces, puede emerger una política de la proposición teórica? ¿Qué tensiones y ambivalencias marcan este sitio enigmático desde el que habla la teoría? Hablando en nombre de alguna contraautoridad u horizonte de "lo verdadero" (en el sentido foucaultiano de los efectos estratégicos de cualquier aparato o *dispositif*), la empresa

teórica tiene que representar la autoridad adversa (de poder y/o conocimiento) que, en un movimiento de doble inscripción, simultáneamente busca subvertir y reemplazar. En esta complicada formulación he tratado de indicar algo del límite y ubicación del acontecimiento de la crítica teórica que no *contiene* la verdad (en oposición polar al totalitarismo, "liberalismo burgués" o lo que se suponga que lo reprima). Lo "cierto" siempre está marcado y conformado por la ambivalencia del proceso mismo de emergencia, la productividad de los sentidos que construyen contraconocimientos *in medias res*, en el acto mismo del enfrentamiento, dentro de los términos de una negociación (más que de una negación) de elementos operacionales y antagonicos. Las posiciones políticas no son simplemente identificables como progresistas o reaccionarias, burguesas o radicales, previo al acto de *crítique engagé* o fuera de los términos y las condiciones de su interpelación [address] discursiva. Es en este sentido que debe pensarse el momento histórico de la acción política como parte de la historia de la forma de su escritura. Esto no equivale a afirmar lo *öbvlo*, que no hay conocimiento (político u otro) fuera de la representación. Es sugerir que la dinámica de la escritura y la textualidad nos exige repensar la lógica de la causalidad y la determinación mediante la cual reconocemos lo "político" como una forma de cálculo y acción estratégica dedicada a la transformación social.

El interrogante "¿qué hacer?" debe reconocer la fuerza de la escritura, su metaforicidad y su discurso retórico, como una matriz productiva que define lo "social" y lo hace disponible como un objetivo de y para la acción. La textualidad no es simplemente una expresión ideológica de segundo orden o un sintoma verbal de un sujeto político dado. Que el sujeto político (como, de hecho, el sujeto de la política) es un hecho discursivo, es algo que se hace sumamente claro en un texto que ha sido una influencia formativa para el discurso democrático y socialista occidental: el ensayo *Sobre la Libertad* de Mill. Su capítulo crucial, "Sobre la Libertad de Pensamiento y Expresión" es un intento por definir el juicio político como el problema de encontrar una forma de *retórica pública* capaz de representar "contenidos" políticos diferentes y opuestos no como principios preconstituidos a priori sino como un intercambio discursivo dialógico; una negociación de términos en un presente continuo de la enunciación de la proposición política. Lo inesperado es la sugerencia de que una crisis de identificación es iniciada en la performance textual que despliega una cierta "diferencia" dentro de la significación de cualquier sistema político singular, previo al establecimiento de las diferencias sustanciales *entre* creencias políticas. Un conocimiento sólo puede volverse político mediante un proceso agnóstico: disenso, alteridad y otredad son las condiciones discursivas para la circulación y reconocimiento de un sujeto politizado y una "verdad" pública.

(Si) no existen oponentes a todas las verdades importantes, es indispensable imaginarlos. [...] Es preciso sentir toda la fuerza de la dificultad que la visión genuina del sujeto tiene que enfrentar y derrotar; *de otro modo nunca entrará en verdadera posesión de la parte de verdad que encuentra y elimina esa dificultad*. [...] Su conclusión puede ser cierta, pero podría ser falsa para cualquier cosa que sepan: nunca se han colocado en la *posición mental* de los que piensan distinto que ellos [...] y en consecuencia *no conocen*, en ningún sentido adecuado de la palabra, *la doctrina que ellos mismos profesan*.<sup>6</sup> (Las bastardillas son mías.)

Es cierto que la "racionalidad" de Mill le permite, o le exige, esas formas de contención y contradicción para poder destacar su visión de la cultura inherentemente progresiva y evolutiva del juicio *humano*. (Esto hace posible que la contradicción se resuelva y también genera un sentimiento de la "completa verdad" que refleja la inclinación natural, orgánica, de la mente humana.) También es cierto que Mill siempre reserva, en la sociedad como en su argumentación, el espacio neutro irreal de la Tercera Persona como representante del "pueblo", que presencia el debate desde una "distancia epistemológica" y saca las conclusiones razonables. Aun así, en su intento por describir lo político como una forma de debate y diálogo (como el proceso de la retórica pública) que es mediado crucialmente por esta facultad ambivalente y antagónica de una "imaginación" política, Mill excede el sentido mimético usual de la batalla de las ideas. Sugiere algo mucho más dialógico: la comprensión de la idea política en el punto ambivalente de la interpelación textual, su emergencia mediante una forma de proyección política.

Leer a Mill a través de las estrategias de "escritura" que he sugerido revela que no se puede seguir pasivamente la línea de argumentación que atraviesa la lógica de la ideología opuesta. El proceso textual de antagonismo político inicia un proceso contradictorio de lectura entre líneas; el agente del discurso se vuelve, al mismo tiempo que es emitido, el objeto invertido, proyectado del argumento, vuelto contra sí mismo. Sólo asumiendo efectivamente la posición mental del antagonista, insiste Mill, y trabajando a través de la fuerza desplazadora y descentradora de esa dificultad discursiva, se produce la "porción de verdad" politizada. Es una dinámica diferente de la ética de tolerancia en la ideología liberal que tiene que imaginar la oposición para contenerla y demostrar su relativismo o humanismo iluminados. Leer a Mill a contrapelo sugiere que la política sólo puede volverse representativa, un genuino discurso público, mediante una disyunción en la significación del sujeto de la representación; mediante una ambivalencia en el punto de la enunciación de una política.

He elegido demostrar la importancia del espacio de la escritura, y la problemática de la interpelación, en el corazón mismo de la tradición libe-

ral, porque es ahí donde el mito de la "transparencia" del agente humano y la razonabilidad de la acción política se afirma con más energía. Pese a las alternativas políticas más radicales de la derecha y de la izquierda, la visión popular y de sentido común del lugar del individuo en relación con lo social sigue siendo sustancialmente pensada y vivida en términos éticos moldeados por las creencias liberales. Lo que revela la atención a la retórica y la escritura es la ambivalencia discursiva que hace posible "lo político". Desde tal perspectiva, la problemática del juicio político no puede ser representada como un problema epistemológico de apariencia y realidad, o teoría y práctica, o palabra y cosa. No puede representarse como un problema dialéctico o una contradicción sintomática constitutiva de la materialidad de lo "real". Por el contrario, nos hace dolorosamente conscientes de la yuxtaposición ambivalente, la peligrosa relación intersticial de lo factual y lo proyectivo, y, más allá de eso, de la función crucial de lo textual y lo retórico. Son estas vicisitudes del movimiento del significante, en la tarea de fijar lo factual y clausurar lo real, las que aseguran la eficacia del pensamiento estratégico en los discursos de la *Realpolitik*. Es este ir-y-venir, este *fort/da* del proceso simbólico de la negociación política, lo que constituye una política de la interpelación. Su importancia va más allá de la desestabilización del esencialismo o logocentrismo de una tradición política recibida, en nombre de un abstracto juego libre del significante.

Un discurso crítico no produce un objeto político *nuevo* ni un nuevo objetivo ni un nuevo conocimiento, lo cual es simplemente un reflejo mimético de un principio político a priori o compromiso teórico. No debemos pedirle una pura teleología del análisis mediante la cual el principio previo sea simplemente aumentado, su racionalidad fluidamente desarrollada, su identidad como socialista o materialista (opuestos a neoimperialista o humanista) consistentemente confirmada en cada estadio oposicional de la discusión. Ese idealismo político de identikit puede ser el gesto de un gran fervor individual, pero carece del profundo, aunque peligroso, sentimiento de lo que acarrea el *pasaje* de la historia en el discurso teórico. El idioma de la crítica es efectivo no porque mantenga por siempre serparados los términos del amo y el esclavo, el mercantilista y el marxista, sino en la medida en que supera los campos dados de la oposición y abre un espacio de traducción: un lugar de hibridez, figurativamente hablando, donde la construcción de un objeto político que es nuevo, *ni uno ni otro*, aliena nuestras expectativas políticas, y cambia, como debe hacerlo, las formas mismas de nuestro reconocimiento del momento de la política. El desafío está en concebir el tiempo de la acción y comprensión política como la apertura de un espacio que puede aceptar y regular la estructura diferencial del momento de la intervención sin precipitarse a fundir en una unidad el antagonismo o la contradicción social. Esto es una señal de que la historia está *sucedriendo*, dentro de las páginas de la teoría, dentro de

los sistemas y estructuras que construimos para figurar el pasaje de lo histórico.

Cuando hablo de *negociación* más que de *negación*, es para transmitir una idea de temporalidad que hace posible concebir la articulación de elementos antagónicos o contradictorios: una dialéctica sin la emergencia de una Historia teleológica o trascendente, y más allá de la forma prescriptiva de una lectura sintomática donde los tics nerviosos sobre la superficie de la ideología revelan la "contradicción materialista real" que encarna la Historia. En esa temporalidad discursiva, el advenimiento de la teoría se vuelve una *negociación* de instancias contradictorias y antagónicas que abren sitios y objetivos híbridos de lucha, y destruyen esas polaridades negativas entre el conocimiento y sus objetos, y entre la teoría y la razón práctico-política.<sup>7</sup> Si me he manifestado contra una división primordial y previa entre derecha o izquierda, progresista o discursiva entre ellos. No que para acentuar la plena *différance* histórica y discursiva entre ellos. No que rita que mi idea de negociación se confunda con algún sentido sindicalista de reformismo, porque no es ése el nivel político que estoy explorando aquí. Con la idea de negociación trato de llamar la atención sobre la estructura de *iteración* que informa los movimientos políticos que intentan articular elementos antagónicos y oposicionales sin la racionalidad redentora de la negación superadora [*sublation*] o trascendencia.<sup>8</sup>

La temporalidad de la negociación o traducción, como la he esbozado, tiene dos ventajas principales. Primero, reconoce la conexión histórica entre el sujeto y el objeto de la crítica de modo que no puede haber una oposición simplista y esencialista entre desconocimiento ideológico y verdad revolucionaria. La lectura progresista está determinada crucialmente por la situación de confrontación o agonística misma; es efectiva porque usa la máscara subversiva y confusionista del camuflaje y no adviene como un puro ángel vengador pronunciando la verdad de una historicidad radical y una pura oposicionalidad. Si uno es consciente de esta emergencia (no origen) heterogénea de la crítica radical, entonces (y éste es mi segundo argumento) la función de la teoría dentro del proceso político se vuelve un arma de doble filo. Nos hace conscientes de que nuestros referentes y prioridades políticas (el pueblo, la comunidad, la lucha de clases, el anti-racismo, la diferencia de género, la afirmación de una perspectiva anti-imperialista, negra o tercermundista) no están allí en un sentido primordial y naturalista. Ni reflejan un objeto político unitario u homogéneo. Tienen sentido en tanto llegan a construirse en el discurso del feminismo, el marxismo, el Tercer Cine o lo que sea, cuyos objetos de prioridad (la clase, la sexualidad o "la nueva etnicidad") están siempre en una tensión histórica y filosófica, o en referencia cruzada con otros objetivos.

De hecho, toda la historia del pensamiento socialista que busca "hacerlo de nuevo y mejor" parece ser un proceso con finalidades diferentes a las

de articular prioridades cuyos objetos políticos pueden ser recalitrantes y contradictorios. Dentro del marxismo contemporáneo, por ejemplo, lo testimonia la tensión permanente entre la facción inglesa, humanista y laborista, y las tendencias "teoristas" y estructuralistas de la nueva izquierda. Dentro del feminismo, hay también una marcada diferencia de énfasis entre la tradición psicoanalítica/semiótica y la articulación marxista del género y la clase mediante una teoría de la interpelación cultural e ideológica. He presentado estas diferencias en trazos gruesos, usando a menudo el idioma de la polémica, para sugerir que cada posición es siempre un proceso de traducción y transferencia de sentido. Cada objetivo es construido sobre el rastro de esa perspectiva a la que pone bajo proceso de borrado; cada objeto político es determinado con relación al otro, y desplazado en ese acto crítico. Con demasiada frecuencia estos problemas teóricos son transpuestos en forma perentoria a términos organizacionales y representados como sectarismo. Sugiero que esas contradicciones y conflictos, que con frecuencia tuercen las intenciones políticas y vuelven compleja y difícil la cuestión del compromiso, están enraizados en el proceso de traducción y desplazamiento en el que se inscribe el objeto de la política. El efecto no es la estasis o el debilitamiento de la voluntad. Por el contrario, es el estímulo de la negociación de la política y las políticas socialistas democráticas el que exige que esas cuestiones de organización sean teorizadas y la teoría socialista se "organice", porque no hay dadas *comunidad o cuerpo del pueblo cuya historicidad inherente y radical emitan los signos correctos*.

Este énfasis en la representación de lo político, en la construcción del discurso, es la contribución radical de la traducción de la teoría. Su valencia conceptual nunca admite una identidad simple entre el objetivo político y sus medios de representación. Este énfasis en la necesidad de heterogeneidad y la doble inscripción del objetivo político no es la mera repetición de una verdad general sobre el discurso introducido en el campo político. Negar una lógica esencialista y un referente mimético a la representación política es un fuerte argumento de principios contra el separatismo político de cualquier color, y contra el moralismo que por lo general acompaña tales reclamos. Literal y figuradamente no hay espacio para el objetivo político unitario u orgánico que ofendería el sentido de una *comunidad* (de interés y articulación) socialista.

En Gran Bretaña en la década de 1980 no se libró ninguna batalla política más enérgica, ni se la sostuvo con más energía, sobre los valores y tradiciones de una comunidad socialista, que la huelga de mineros de 1984-1985. Los batallones de cifras monetaristas y previsiones de la rentabilidad de las minas eran severamente puestas en paralelo con las más ilustres normas del movimiento obrero británico, las comunidades culturales más cohesivas de la clase obrera. Se planteaba claramente una elección en-

tre el mundo naciente de la nueva clase urbana thatcherista y una larga historia del hombre trabajador, o así le pareció a la izquierda tradicional y a la nueva derecha. En estos términos de clase las mujeres mineras implicadas en la huelga fueron aplaudidas por el heroico papel de sostén que representaban, por su resistencia e iniciativa. Pero el impulso revolucionario, según parecía, estaba seguro en las manos del hombre de clase obrera. En la conmemoración del primer aniversario de la huelga, Beatrix Campbell, en el *Guardian*, entrevistó a un grupo de mujeres que habían participado en ella. Era claro que su experiencia de la lucha histórica, su comprensión de la elección histórica a hacer, era notablemente diferente y más compleja. Sus testimonios no podían encerrarse simplemente o únicamente dentro de las prioridades de la política de clase o las historias de la lucha industrial. Muchas de las mujeres empezaron a cuestionar su papel dentro de la familia y la comunidad, las dos instituciones centrales que articulaban los sentidos y costumbres de la tradición de las clases trabajadoras alrededor de las cuales se libraba la batalla ideológica. Algunas cuestionaban los símbolos y las autoridades de la cultura que luchaban por defender. Otras deslocalaban los hogares que habían luchado por mantener. Para la mayoría no había vuelta atrás, a los "buenos viejos tiempos". Sería simplista sugerir o bien que este considerable cambio social era un desvío de la lucha de clases o que era un repudio de la política de clases desde una perspectiva socialista-feminista. No hay una verdad política o social simple que aprender, porque no hay una representación unitaria de una agencia política, ninguna jerarquía fija de valores y efectos políticos.

Mi ejemplo trata de mostrar la importancia del momento híbrido del cambio político. Aquí el valor transformacional del cambio está en la rearticulación, o traducción, de elementos que no son *ni el Uno* (una clase obrera unitaria) *ni el Otro* (las políticas de género) *sino algo distinto*, que cuestiona los términos y territorios de ambos. Hay una negociación entre género y clase, donde cada formación encuentra las fronteras desplazadas y diferenciadas de su representación de grupo y los sitios de enunciación en los cuales los límites y limitaciones del poder social se encuentran en una relación agonista. Cuando se sugiere que el Partido Laborista británico debería tratar de producir una alianza socialista entre las fuerzas progresistas ampliamente dispersadas y distribuidas sobre un espectro de fuerzas de clase, cultura y ocupación (sin un sentimiento unificante de clase por sí mismo), la hibridez que he tratado de identificar es reconocida como una necesidad histórica. Necesitamos una articulación un poco menos devota del principio político (alrededor de los conceptos de clase y nación), y un poco más del principio de la *negociación* política.

Este parece ser el problema teórico en el núcleo de los argumentos de Stuart Hall sobre la construcción de un bloque de poder contrahegemónico mediante el cual un partido socialista pueda construir su mayoría v su

electorado; y el Partido Laborista podría (in)concebiblemente mejorar su imagen. Los obreros desempleados, semicalificados o no calificados, de medio tiempo, hombres y mujeres, los mal pagos, los negros, los marginales: estos signos de la fragmentación del consenso clasista y cultural representan a la vez la experiencia histórica de las divisiones sociales contemporáneas, y una estructura de la heterogeneidad sobre la cual construir una alternativa teórica y política. Para Hall, el imperativo es construir un nuevo bloque social de electorados diferentes, mediante la producción de una forma de identificación simbólica que resultaría en una voluntad colectiva. El Partido Laborista, con su deseo de reivindicar su imagen tradicional (blanco, masculino, obrero, sindicalista) no es lo bastante hegemónico, escribe Hall. Tiene razón; lo que queda sin responder es si el racionalismo y la intencionalidad que impulsan a la voluntad colectiva son compatibles con el lenguaje de la imagen simbólica y la identificación fragmentaria que representa, para Hall y para la "hegemonía"/"contrahegemonía", el problema político fundamental. ¿Acaso puede haber hegemonía suficiente, salvo en el sentido de que una mayoría de dos tercios nos elija un gobierno socialista?

Las necesidades de negociación se revelan interviniendo en el argumento de Hall. El interés de la posición de Hall está en su reconocimiento, notable para la izquierda británica, de que, aunque influyentes, "los intereses materiales por sí mismos no tienen una necesaria pertenencia clasista".<sup>9</sup> Esto tiene dos efectos importantes. Le permite a Hall ver los agentes del cambio político como sujetos discontinuos y divididos, atrapados en intereses e identidades conflictivas. Del mismo modo, al nivel histórico de una población thatcherista, afirma que las formas divisorias de identificación son la regla más que las formas solidarias, resultando en indecidibilidad y aporía del juicio político. ¿Qué pone primero una mujer de la clase trabajadora? ¿Cuál de sus identidades es la que determina sus elecciones políticas? Las respuestas a tales cuestiones son definidas, según Hall, en la definición ideológica de los intereses materialistas; un proceso de identificación simbólica realizado mediante una tecnología política de las imágenes que produce hegemónicamente un bloque social de la derecha o la izquierda. No sólo el bloque social es heterogéneo, sino que, según lo veo yo, el trabajo de la hegemonía es en sí mismo el proceso de iteración y diferenciación. Depende de la producción de imágenes alternativas o antagónicas que son siempre producidas en conjunto y en competencia unas con otras. Es esta naturaleza de conjunto, esta presencia parcial, o metonimia de antagonismos, y sus significaciones efectivas, las que dan sentido (literalmente) a una política de lucha como la *lucha de las identificaciones* y la guerra de las posiciones. En consecuencia, es problemático pensarla como negada superadoramente [sublated] en una imagen de la voluntad colectiva.

La hegemonía exige iteración y alteridad para ser efectiva, para ser pro-

ductiva de poblaciones politizadas: el bloque (no homogéneo) simbólico social necesita representarse en una voluntad colectiva solidaria —una imagen moderna del futuro— para que esas poblaciones produzcan un gobierno progresista. Ambos pueden ser necesarios pero no se siguen fácilmente uno de otro, pues en cada caso el modo de representación y su temporalidad son diferentes. La contribución de la negociación consiste en desplegar el "entre-medio" de este argumento crucial: *no* es autocontradictorio sino que performa significativamente, en el proceso de su discusión, los problemas de juicio e identificación que conforman el espacio político de su enunciación.

Por el momento, el acto de negociación sólo será interrogativo. ¿Esos sujetos escindidos y esos movimientos sociales diferenciados, que despliegan formas de identificación ambivalentes y divididas, pueden ser representados en una voluntad colectiva que claramente tiene ecos de la herencia iluminista gramsciana y su racionalismo?<sup>10</sup> ¿Cómo se adapta el idioma de la voluntad a las vicisitudes de su representación, su construcción mediante una mayoría simbólica donde los pobres se identifican a sí mismos por la posición de los ricos? ¿Cómo construimos una política basada en tal desplazamiento de afecto o elaboración estratégica (Foucault), donde el posicionamiento político esté basado ambivalentemente en un *acting-out* de las fantasías políticas que requieren repetidos pasajes por las fronteras diferenciales entre un bloque simbólico y otro, y las posiciones disponibles a cada uno? Si tal es el caso, entonces cómo fijamos la contraimagen de la hegemonía socialista de modo que refleje la voluntad dividida, la población fragmentada? Si la política de la hegemonía es, literalmente, *insignificable* sin la representación metonímica de su estructura de articulación agonista y ambivalente, ¿entonces cómo estabilizará y unificará el colectivo su interlocución como una agencia de *representación*, como representante de un pueblo? ¿Cómo evitamos la mezcla o solapamiento de imágenes, la pantalla dividida, el fracaso en sincronizar sonido e imagen? Quizá necesitamos cambiar el lenguaje ocular de la imagen para hablar de las identificaciones o representaciones sociales y políticas de un pueblo. Vale la pena notar que Laclau y Mouffe se han vuelto hacia el lenguaje de la textualidad y el discurso, a la *différance* y las modalidades enunciativas, en su intento por comprender la estructura de la hegemonía.<sup>11</sup> Paul Gilroy también se refiere a la teoría de Bajtin de la narración cuando describe la actuación de culturas expresivas negras como un intento de transformar la relación entre actor y multitud, "en rituales *dialogicos* de modo que los espectadores adquieran el papel activo de participantes en procesos colectivos que a veces son catárticos y que pueden simbolizar o incluso crear una comunidad" (las bastardillas son mías).<sup>12</sup>

Tales negociaciones entre política y teoría hacen imposible pensar en el lugar de lo teórico como una metanarrativa que reclama una forma más

completa de generalidad. Ni es posible reclamar una cierta conocida distancia epistemológica entre el *momento* y el *lugar* del intelectual y el activista, como sugiere Fanon cuando observa que "mientras los políticos sistematizan su acción en los hechos reales del presente, los hombres de cultura toman posición en el campo de la historia".<sup>13</sup> Precisamente ese binarismo popular entre teoría y política, cuya base fundacional es una visión del conocimiento como generalidad totalizante y de la vida cotidiana como experiencia, subjetividad o falsa conciencia, lo que he tratado de borrar. Es una distinción que suscribe el mismo Sartre cuando describe al intelectual comprometido como el teórico del conocimiento práctico cuyo criterio definitivo es la racionalidad y cuyo primer proyecto es combatir la irracionalidad de la ideología.<sup>14</sup> Desde la perspectiva de la negociación y la traducción, *contra* Fanon y Sartre, no puede haber cierre discursivo definitivo de la teoría. No clausura [*foreclose*] lo político, aun cuando puedan ganarse o perderse, con gran efecto, las batallas por el poder-conocimiento. El rolario es que no hay acto primero ni final de la transformación social (o socialista) revolucionaria.

Espero que haya quedado claro que este borramiento de la frontera tridimensional entre teoría y política, y mi resistencia al *en-cierro* [*en-closure*] de lo teórico, ya sea leído negativamente como elitismo o positivamente como supraracionalidad radical, no se basa en la buena o mala fe del agente activista o el *agent provocateur* intelectual. Me interesa primordialmente la estructuración conceptual de los términos (lo teórico/lo político) que conforman un espectro de debates alrededor del lugar y tiempo del intelectual comprometido. En consecuencia, he propuesto una cierta relación con el conocimiento que considero crucial para estructurar nuestro sentido de cuál puede ser el *objeto* de la teoría en el acto de determinar nuestros *objetivos* políticos específicos.

## II

¿Qué se pone en juego al calificar de "occidental" la teoría crítica? Obviamente, es una designación de poder institucional y eurocentrismo ideológico. La teoría crítica suele comprometerse con textos pertenecientes a las tradiciones y condiciones familiares a la antropología colonial, ya para universalizar su significado dentro de su propio discurso cultural y académico, ya para agudizar su crítica interna del signo logocéntrico occidental, el sujeto idealista o las ilusiones y engaños de la sociedad civil. Se trata de una maniobra conocida del conocimiento teórico: una vez abierto el abismo de la diferencia cultural, puede hallarse un mediador o metáfora de la otredad que contenga los efectos de la diferencia. Para que el conocimiento de la diferencia cultural sea institucionalmente eficaz como disciplina, es



preciso forlucirlo en el Otro; diferencia y otredad de ese modo se vuelven la fantasía de cierto espacio cultural o, de hecho, la certeza de una forma de conocimiento teórico que deconstruye el "filo" epistemológico del Occidente.

Más importante, el lugar de la diferencia cultural puede volverse el metro fantasma de un desnudo combate disciplinario en el que no tiene espacio ni poder. El déspota turco de Montesquieu, el Japón de Barthes, la China de Kristeva, los indios nambikwara de Derrida, los paganos cashinahua de Lyotard, son parte de esta estrategia de contención donde el texto Otro es para siempre el horizonte exegético de la diferencia, nunca el agente activo de articulación. El Otro es citado, enmarcado, iluminado, recubierto en la estrategia plano/contraplano de una iluminación serial. La narrativa y la política cultural de la diferencia se vuelven el círculo cerrado de la interpretación. El Otro pierde su poder de significar, de negar, de iniciar su deseo histórico, de establecer su propio discurso institucional y oposicional. Por impecablemente conocido que pueda ser el contenido de una cultura "otra", y por más antietnocéntricamente representada que esté, es su *ubicación* como la clausura de grandes teorías, la demanda de que, en términos analíticos, sea siempre el buen objeto de conocimiento, el cuerpo dócil de la diferencia, lo que reproduce una relación de dominación, y es el motivo de recusación del poder institucional de la teoría crítica.

No obstante, hay que hacer una distinción entre la historia institucional de la teoría crítica y su potencial conceptual para el cambio y la innovación. La crítica de Althusser a la estructura temporal de la totalidad expresiva hegeliano-marxista, pese a sus limitaciones funcionalistas, abre la posibilidad de pensar las relaciones de producción en un momento de historias diferenciales. La ubicación que hace Lacan del significante del deseo, en la cima del lenguaje y la ley, permite la elaboración de una forma de representación social sensible a la estructura ambivalente de la subjetividad y la socialidad. La arqueología que hace Foucault de la emergencia del hombre moderno occidental como un problema de finitud, inextricable de su placenta, de su Otro, permite confrontar los reclamos lineales progresistas de las ciencias sociales (los discursos imperializantes más importantes) con sus propias limitaciones historicistas. Estos argumentos y modos de análisis pueden ser descartados como rencillas internas a la causalidad hegeliana, representación psíquica o teoría sociológica. Alternativamente, pueden ser objeto de una traducción, una transformación de valor como parte del cuestionamiento del proyecto de la modernidad en la gran tradición revolucionaria de C. L. R. James, *contra* Trotsky o Fanon, *contra* la fenomenología y el psicoanálisis existencialista. En 1952, fue Fanon quien sugirió que una lectura oposicional o diferencial del Otro de Lacan podía ser más pertinente para la condición colonial que la lectura marxizante de la dialéctica del amo y el esclavo.

Puede ser posible producir esa traducción o transformación si entendemos la tensión dentro de la teoría crítica entre su continente institucional y su fuerza revisionista. La continua referencia al horizonte de otras culturas que he mencionado antes es ambivalente. Es un lugar común de la cita, pero es también un signo de que esa teoría crítica no puede sostener por siempre su posición en la academia como el filo adverso al idealismo occidental. Lo que se exige es demostrar otro territorio de traducción, otro territorio de argumento analítico, un compromiso diferente en la política de teoría y sobre la dominación cultural. Lo que podría ser este otro sitio para la teoría se irá haciendo claro si empezamos viendo que muchas ideas postestructuralistas son en sí mismas opuestas al humanismo y la estética iluministas. Constituyen nada menos que una deconstrucción del momento de lo moderno, sus valores legales, sus gustos literarios, sus imperativos catagóricos filosóficos y políticos. Segundo, y más importante, debemos rehistóricizar el momento de "la emergencia del signo" o "la cuestión del sujeto", o la "construcción discursiva de la realidad social", para citar unos pocos tópicos populares de la teoría contemporánea. Esto sólo puede suceder si reubicamos las demandas referenciales e institucionales de tal trabajo teórico en el campo de la diferencia cultural, *no la diversidad cultural*.

Tal reorientación puede encontrarse en los textos históricos del momento colonial a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Pues al mismo tiempo que la cuestión de la diferencia cultural emerge en el texto colonial, los discursos de la civilidad [*civility*] estaban definiendo el momento reduplicante de la emergencia de la modernidad occidental. De ese modo, la genealogía política y teórica de la modernidad no está sólo en los orígenes de la *idea* de civilidad [*civility*], sino en esta historia del momento colonial. Puede hallársela en la resistencia de las poblaciones colonizadas a la palabra de Dios y el Hombre: el cristianismo y el idioma inglés. La transformación y traducciones de tradiciones nativas en su oposición a la auto-riedad colonial demuestran cómo el deseo del significante, la indeterminación de la intertextualidad, pueden estar profundamente comprometidos en la lucha poscolonial contra las relaciones dominantes de poder y conocimiento. En las palabras siguientes del maestro misionero oímos, con toda claridad, las voces oposicionales de una cultura de la resistencia; pero también oímos el proceso incierto y amenazante de la transformación cultural. Cito del influyente libro *India and India Missions* (1839) de A. Duff:

Tome alguna doctrina que usted considere peculiar a la Revelación; dígame a la gente que deben ser regenerados o volver a nacer, de otro modo nunca podrán "ver a Dios". Antes de lo que piensa, pueden estar yéndose, diciendo "oh, aquí no hay nada nuevo o extraño; nuestros propios *Shastras* nos dicen lo mismo; sabemos y creemos que debemos volver a nacer; es nuestro destino". ¿Pero qué entienden ellos por esa expresión? Entienden que deben nacer una y otra vez, bajo alguna otra forma, de acuerdo con su propio sistema de transmisión.

ción o nacimientos reiterados. Para evitar la aparición de una doctrina tan absurda y pernicioso, usted debe variar su lenguaje y decirles que debe haber un segundo nacimiento, que ellos deben nacer dos veces. Ahora, sucede que ésta, y toda la fraseología similar, ya ha sido usada. Los hijos de un brahmán tienen que superar varios ritos ceremoniales purificadores y de iniciación, antes de que lleguen a gozar a pleno de su condición de brahmanes. El último de estos ritos es la investidura con la hebra sagrada: a lo que sigue la comunicación del Gayatri, el verso más sagrado de los Vedas. Este ceremonial constituye "religiosa y metafóricamente, su segundo nacimiento"; de ahí que su apelación distintiva y peculiar sea la de nacidos dos veces, o regenerados. Y entonces *si usted afina su lenguaje sólo podrá transmitirles la impresión de que todos deben volverse perfectos brahmanes para poder "ver a Dios"*.<sup>15</sup> (Las bastardillas son mías.)

Las bases de la certidumbre evangélica son contradictorias no por la simple afirmación de una tradición cultural antagónica. El proceso de traducción es la abertura de otro lugar político y cultural contencioso en el corazón de la representación colonial. Aquí la palabra de la autoridad divina es gravemente herida por la afirmación del signo indígena, y en la práctica misma de la dominación el lenguaje del amo se vuelve híbrido: ni una cosa ni la otra. El imprevisible sujeto colonizado (a medias aquiescente, a medias opositor, nunca confiable) produce un problema irresoluble de diferencia cultural para la misma interpelación de la autoridad cultural colonial. El "sutil sistema del hinduismo", como lo llamaban los misioneros de comienzos del siglo XIX, generaba tremendas implicaciones políticas para las instituciones de la conversión cristiana. La autoridad escrita de la *Biblia* era desafiada y junto con ella era desafiada una idea postiluminista de la "evidencia del Cristianismo" y su prioridad histórica, que era central al colonialismo evangélico. Ya no podía confiarse en que la Palabra transportara la verdad cuando era escrita o pronunciada en el mundo colonial por el misionero europeo. En consecuencia, hubo que buscar catequistas nativos, que trajeron consigo sus propias ambivalencias y contradicciones culturales y políticas, a menudo bajo gran presión de sus familias y comunidades.

Esta revisión de la historia de la teoría crítica se apoya, como dije, en la idea de la diferencia cultural, no de la diversidad cultural. La diversidad cultural es un objeto epistemológico (la cultura como objeto del conocimiento empírico) mientras que la diferencia cultural es el proceso de la *enunciación* de la cultura como "cognoscible", autoritativa (*authoritative*), adecuada a la construcción de sistemas de identificación cultural. Si la diversidad cultural es una categoría de la ética, la estética o la etnología comparadas, la diferencia cultural es un proceso de significación mediante el cual las afirmaciones de la cultura y sobre la cultura diferencian, describen y autorizan la producción de campos de fuerza, referencia, aplicabilidad y capacidad. La diversidad cultural es el reconocimiento de contenidos y usos va dados; contenida en un marco temporal de relativismo, da

origen a ideas liberales de multiculturalismo, intercambio cultural o de la cultura de la humanidad. La diversidad cultural es también la representación de una retórica radical de la separación de culturas totalizadas que viven inmaculadas por la intertextualidad de sus ubicaciones históricas, a salvo en el utopismo de una memoria mítica de una identidad colectiva única. La diversidad cultural puede emerger aun como un sistema de la articulación y el intercambio de signos culturales en ciertos relatos antropológicos del primer estructuralismo.

Mediante el concepto de diferencia cultural quiero llamar la atención sobre el campo común y el territorio perdido de los debates críticos contemporáneos. Pues todos reconocen que el problema de la interacción cultural emerge sólo en los límites de significación de las culturas, donde los sentidos y los valores son (mal)entendidos o los signos son malversados [*misappropriated*]. La cultura sólo emerge como un problema, o una problemática, en el punto en que hay una pérdida de sentido en el cuestionamiento y articulación de la vida cotidiana, entre clases, géneros, razas, naciones. Pero la realidad del límite o texto límite de la cultura es raramente teorizado fuera de polémicas moralistas bienintencionadas contra el prejuicio y el estereotipo, o la afirmación general del racismo individual o institucional, que describe el efecto más que la estructura del problema. La necesidad de pensar el límite de la cultura como un problema de la enunciación de la diferencia cultural es sometida a la renegación [*disavowed*].

El concepto de diferencia cultural se concentra en el problema de la ambivalencia de la autoridad cultural: el intento de dominar en *nombre* de una supremacía cultural que es producida en sí misma sólo en el momento de la diferenciación. Y la misma autoridad de la cultura como conocimiento de la verdad referencial está en juego en el concepto y en el momento de *enunciación*. El proceso enunciativo introduce una escisión en el presente performativo de la identificación cultural: una escisión entre la demanda culturalista tradicional de un modelo, una tradición, una comunidad, un sistema estable de referencia, y la necesaria negación de la certidumbre en la articulación de nuevas demandas, sentidos, y estrategias culturales en el presente político, como práctica de dominación, o resistencia. La lucha suele darse entre el tiempo y la narrativa historicistas teleológicos o míticos del tradicionalismo (de izquierda o de derecha) y el tiempo móvil, estratégicamente desplazado, de la articulación de una política histórica de negociación que sugerió antes. El tiempo de la liberación es, como poderosamente evoca Fanon, un tiempo de incertidumbre cultural y, más crucialmente, de indecidibilidad significatoria o representacional:

Pero ellos [los intelectuales nativos] olvidan que las formas de pensamiento y aquello de lo que se alimentan [...] junto con las técnicas modernas de información, lengua e indumentaria, han reorganizado dialécticamente las intelligen-

cias del pueblo, y *los principios constantes (del arte nacional)* que actuaban como salvaguardas durante el período colonial ahora están sufriendo cambios en extremo radicales. [...] Debemos unirnos al pueblo en ese movimiento fluctuante al que *precisamente ahora* le están dando forma [...] lo que será la señal para que todo sea puesto en cuestión [...] es en la zona de la *Inestabilidad oculta* donde vive el pueblo, adonde debemos acudir.<sup>16</sup> (Las bastardillas son mías.)

La enunciación de la diferencia cultural problematiza la división binaria de pasado y presente, tradición y modernidad, al nivel de la representación cultural y su interpelación autoritativa. Es el problema del modo en que, al significar el presente, algo llega a ser repetido, reubicado y traído en nombre de la tradición, bajo el disfraz de un pasado que no es necesariamente un signo fiel de memoria histórica sino una estrategia de representar autoridad en términos del artificio de lo arcaico. Esa iteración niega nuestro sentido de los orígenes de la lucha. Debilita nuestro sentido de los efectos homogeneizantes de los símbolos e iconos culturales, cuestionando nuestro sentido de la autoridad de la síntesis cultural en general.

Esto exige que repensemos nuestra perspectiva de la identidad de la cultura. Aquí el pasaje citado (en cierto modo reinterpretado) de Fanon puede ayudar. ¿Qué implica la yuxtaposición de los principios nacionales constantes con su visión de la cultura-como-lucha-política, que él tan enigmática y bellamente describe como "la zona de inestabilidad oculta donde vive el pueblo"? Estas ideas no sólo ayudan a explicar la naturaleza de la lucha colonial; también sugieren una posible crítica de los valores estéticos y políticos positivos que adscribimos a la unidad o totalidad de las culturas, especialmente las que han conocido largas historias tiránicas de dominación y desconocimiento. Las culturas nunca son unitarias en sí mismas, ni simplemente dualistas en la relación del Yo y el Otro. Esto no se debe a que exista una panacea humanística que haga que más allá de las culturas individuales todos pertenezcamos a la cultura humana de la humanidad, ni es por un relativismo ético que sugiere que en nuestra capacidad cultural, para hablar de otros y juzgarlos necesariamente, nos "colocamos en su posición", en una especie de relativismo de la distancia del que Bernard Williams ha escrito en extenso.<sup>17</sup>

El motivo por el que un texto cultural o sistema de sentido no puede ser suficiente en sí mismo es que el acto de enunciación cultural (*el lugar de emisión*) está cruzado por la *différance* de la escritura. Esto tiene menos que ver con lo que los antropólogos describirían como la variación de actitudes ante los sistemas simbólicos dentro de diferentes culturas que con la estructura de la representación simbólica misma: no el contenido del símbolo en su función social, sino la estructura de simbolización. Es esta diferencia en el proceso del lenguaje la que resulta crucial para la produc-

ción de sentido, y la que asegura, al mismo tiempo, que el sentido nunca es simplemente mimético y transparente.

La diferencia lingüística que conforma toda performance cultural es dramatizada en la común rendición de cuentas semiótica de la disyunción entre el sujeto de un enunciado (*énoncé*) y el sujeto de la enunciación, que no es representado en la afirmación pero que es el reconocimiento de su inserción e interpelación discursiva, su posicionalidad cultural, su referencia a un tiempo presente y un espacio específico. El pacto de interpretación nunca es simplemente un acto de comunicación entre el Yo y el Tú designado en el enunciado. La producción de sentido requiere que estos dos lugares sean movlizados en el pasaje por un Tercer Espacio, que representa a la vez las condiciones generales del lenguaje y la implicación específica de la emisión en una estrategia performativa e institucional de la que no puede ser consciente "en sí misma". Lo que introduce esta relación inconsistente es una ambivalencia en el acto de la interpretación. El Yo pronominal del enunciado no puede ser obligado a dirigirse [*address*], en sus propias palabras, al sujeto de la enunciación, pues éste no es personificable, sino que queda en una relación espacial dentro de los esquemas y estrategias del discurso. Literalmente, el sentido de la emisión no es ni el uno ni el otro. Esta ambivalencia se hace más notoria cuando comprendemos que no hay modo de que el contenido del enunciado revele la estructura de su posicionalidad; no hay modo en que el contexto pueda ser leído miméticamente fuera del contenido.

La implicancia de esta escisión enunciativa para el análisis cultural que quiero destacar especialmente es su dimensión temporal. La escisión del sujeto de la enunciación destruye la lógica de sincronidad y evolución que tradicionalmente autoriza al sujeto del conocimiento cultural. Suele darse por sentado en la problemática materialista e idealista que el valor de la cultura como objeto de estudio, y el valor de cualquier actividad analítica que sea considerada cultural, reside en una capacidad de producir una unidad generalizable, de referencias cruzadas, que signifique una progresión o evolución de las ideas-en-el-tiempo, así como una autorreflexión crítica sobre sus premisas o determinantes. No sería pertinente proseguir en detalle esta argumentación aquí, salvo para demostrar (via *Culture and Practical Reason* de Marshall Sahlins) la validez de mi caracterización general de la expectativa occidental de cultura como práctica disciplinaria de la escritura. Cito a Sahlins en el punto en que intenta definir la diferencia de la cultura burguesa occidental:

Tenemos que enfrentar no tanto la dominación funcional como la estructural, con diferentes estructuras de *integración* simbólica. Y a esta grosera diferencia en designio corresponden diferencias en actuación simbólica: entre un código *abierto* v *expansión*, que responde por una *continua* permutación a

los hechos que él mismo ha puesto en escena, y un código aparentemente *estático* que parece no conocer hechos, sino sólo sus propias ideas preconcebidas. La distinción grosera entre sociedades "calientes" y "frías", desarrolladas y subdesarrolladas, sociedades con historia y sin ella, y así, entre sociedades grandes y pequeñas, en expansión y autocontenidas, colonizadoras y colonizadas.<sup>18</sup> (Las bastardillas son mías.)

La intervención del Tercer Espacio de enunciación, que vuelve un proceso ambivalente la estructura de sentido y referencia, destruye este espejo de la representación en el que el conocimiento cultural es habitualmente revelado como un código integrado, abierto, en expansión. Esa intervención desafia claramente nuestro sentido de la identidad histórica de la cultura como fuerza homogeneizadora y unificante, autenticada por el pasado originario, mantenida viva en la tradición nacional del Pueblo. En otras palabras, la temporalidad disruptiva de la enunciación desplaza la narrativa de la nación occidental que Benedict Anderson tan perspicazmente describe como escrita en el tiempo homogéneo, serial.<sup>19</sup>

Sólo cuando comprendemos que todas las proposiciones y sistemas culturales están contruidos en este espacio contradictorio y ambivalente de la enunciación, empezamos a comprender por qué los reclamos jerárquicos a la originalidad inherente o "pureza" de las culturas son insostenibles, aun antes de recurrir a las instancias empíricas históricas que demuestran su hibridez. La visión de Fanon del cambio político y cultural revolucionario como un "movimiento fluctuante" de inestabilidad oculta, no pudo ser articulado como *práctica* cultural sin un reconocimiento de este espacio inarticulado de los sujeto(s) de la enunciación. Es este Tercer Espacio, determinado por el sentido, el que constituye las condiciones disyuntivas de la enunciación que aseguran que el sentido y los símbolos de la cultura no tienen una unidad o fijeza primordiales; que aun los mismos signos pueden ser apropiados, traducidos, rehistorizados y vueltos a leer.

La metáfora móvil de Fanon (cuando se la reinterpreta en función de una teoría de la significación cultural) nos permite ver no sólo la necesidad de la teoría, sino también las ideas restrictivas de identidad cultural con las que recargamos nuestras visiones del cambio político. Para Fanon, el pueblo liberador que inicia la inestabilidad productiva del cambio cultural revolucionario es en sí mismo portador de una identidad híbrida. Ese pueblo está preso en el tiempo discontinuo de la traducción y la negociación, en el sentido en que he estado tratando de redefinir estas palabras. En el momento del combate por la liberación, el pueblo argelino destruye las continuidades y constancias de la tradición nacionalista que provee una salvaguarda contra la imposición cultural colonial. Ahora es libre de negociar y traducir sus identidades culturales en una temporalidad intertextual discontinua de diferencia cultural. El intelectual nativo que identifica al pue-

blo con la genuina cultura nacional quedará desilusionado. El pueblo es ahora el principio mismo de la "reorganización dialéctica" y construye su cultura a partir del texto nacional traducido a formas occidentales modernas de tecnología de información, lenguaje, indumentaria. El sitio político e histórico cambiado de la enunciación transforma los sentidos de la herencia colonial en los signos liberadores de un pueblo libre del futuro.

He venido destacando un cierto vacío o malentendido respecto de toda asimilación de contrarios; he venido destacando esto para exponer lo que me parece una fantástica congruencia mitológica de elementos. [...] Y si realmente, en consecuencia, todo sentido real ha de hacerse a partir del cambio material, sólo puede ocurrir mediante una aceptación de un vacío concurrente y con una voluntad de descender a ese vacío donde, podría decirse, uno puede empezar a enfrentarse con el espectro de la invocación cuya libertad de participar en un territorio ajeno y desierto se ha vuelto una necesidad para la propia razón o salvación.<sup>20</sup>

La meditación del gran escritor guyanés Wilson Harris sobre el vacío del malentendido en la textualidad de la historia colonial, revela la dimensión cultural e histórica de ese Tercer Espacio de la enunciación, del que he hecho la precondición para la articulación de la diferencia cultural. Él lo ve acompañando la "asimilación de los contrarios" y creando esa inestabilidad oculta que presagia importantes cambios culturales. Es significativo que las capacidades productivas del Tercer Espacio tengan una proveniencia colonial o poscolonial. Pues una voluntad de descender en ese territorio ajeno (adonde he llevado a mis lectores) puede revelar que el reconocimiento teórico del espacio escindido de la enunciación puede abrir el camino a la conceptualización de una cultura *internacional*, basada no en el exotismo del multiculturalismo o la *diversidad* de las culturas, sino en la inscripción y articulación de la *hibridez* de la cultura. A ese fin debemos recordar que es el "inter" (el borde cortante de la traducción y negociación, el espacio *inter-medio* [*in-between*]) el que lleva la carga del sentido de la cultura. Hace posible empezar a considerar las historias nacionales, antinacionalistas, del "pueblo". Y al explorar este Tercer Espacio podemos eludir la política de la polaridad y emerger como los otros de nosotros mismos.

#### NOTAS

1. Véase en C. Taylor, "Eurocentric vs. new thought at Edinburgh", *Frame-work*, 34, 1987, para una ilustración de este estilo de argumentación. Véase en particular en la nota 1 (pág. 148) una exposición de su uso de "hurto" ("la deliberada distorsión de verdades africanas de modo de ajustarlas a prejuicios occidentales").

2. G. C. Spivak, *In Other Worlds*, Londres, Methuen, 1987, págs. 166-7.
3. Véase T. H. Gabriel, "Teaching Third World cinema" y Julianne Burton, "The politics of aesthetic distance - São Bernardo", ambos en *Screen*, vol. 24, N° 2, marzo-abril de 1983, y A. Rajadhyaksha, "Neo-traditionalism: film as popular art in India", *Framework*, 32/33, 1986.
4. S. Hall, "Blue election, election blues", *Marxism Today*, julio de 1987, págs. 30-5.
5. M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Londres, Tavistock, 1972, págs. 102-5.
6. J. S. Mill, "On Liberty", en *Utilitarianism, Liberty, Representative Govern* - ment, Londres, Dent & Sons, 1972, págs. 93-4.
7. Véase una importante exposición de un argumento semejante en E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985, cap. 3.
8. Puede verse un apuntalamiento filosófico de algunos de los conceptos que es- toy proponiendo en R. Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, Mass., Har- vard University Press, 1986, especialmente cap. 6:

La Otredad de la heterología incondicional no tiene la pureza de los princí- pios. Se interesa en la irreductible impureza de los principios, con la diferencia de que los divide en sí mismos contra sí mismos. Por este motivo es una hetero- logía impura. Pero es también una heterología impura porque el medio de la Otredad (más o menos que la negatividad) es también un medio mixto, precisa- mente porque lo negativo ya no lo domina.

9. S. Hall, "Blue election", *op. cit.*, pág. 33.
10. Debo esta idea a Martin Thom.
11. E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, *op. cit.*, cap. 3.
12. P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londres, Hutchinson, 1987, pág. 214.
13. F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth, Penguin, 1967 (1961), pág. 168.
14. J.-P. Sartre, *Politics and Literature*, Londres, Calder & Boyars, 1973 (1948), págs. 16-7.
15. Rev. A. Duff, *India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.*, Edimburgo, John Johnstone, 1839; Londres, John Hun- ter, 1839, pág. 560.
16. F. Fanon, *Wretched of the Earth*, *op. cit.*, pág. 182-3.
17. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, Fontana, 1985, cap. 9.
18. M. Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1976, pág. 211.
19. B. Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983, cap. 2.
20. W. Harris, *Tradition, the Writer and Society*, Londres, New Beacon, 1973, págs. 60-3.