



Le genre de la traduction: introduction

Anne Emmanuelle Berger

UMR LEGS (Laboratoire d'études de genre et de sexualité)

UPL/CNRS-Université Paris 8

anne.berger@univ-paris8.fr

La traduction, comme mode d'échange dissymétrique et de transfert entre les langues, a affaire à la représentation et au travail textuel du genre – dans son sens métalinguistique restreint comme dans son sens conceptuel plus large. Et elle fait elle-même l'objet d'un discours culturel mobilisant un imaginaire, sinon une idéologie, du genre. Pour quelles raisons la question de la traduction du genre connaît-elle depuis quelques années un regain d'intérêt particulier, à la fois au sein des études de genre et des études traductologiques ? Comment et pourquoi la littérature a-t-elle constitué un champ privilégié d'émergence de la réflexion sur la traduction du genre et le genre de la traduction, ainsi que de pratiques de traduction dites "féministes" ? Et qu'est-ce que la réflexion sur la traduction à l'aune de genre (et inversement) permet de penser aujourd'hui ? Autant de questions que cette introduction tente de contextualiser, tout en proposant plusieurs éléments de réponse.

Anne Emmanuelle Berger est professeure de littérature française et d'études de genre à l'université Paris 8 Vincennes à Saint-Denis. Elle dirige actuellement l'UMR LEGS (Laboratoire d'études de genre et de sexualité, CNRS/UPL Paris 8/Paris Nanterre), équipe de recherche interdisciplinaire qu'elle a contribué à fonder. Initialement spécialiste de poésie du XIXe siècle, elle a également écrit sur les Lumières et la politique des langues en contexte postcolonial. Elle consacre depuis une douzaine d'années la majeure partie de ses travaux au champ des études de genre et de sexualité (théories, histoire intellectuelle, philosophies féministes du langage). Son dernier livre, *Le Grand Théâtre du Genre* (2013) / *The Queer Turn in Feminism* (2014), a été traduit en plusieurs langues.

Le titre du numéro spécial que nous proposons aujourd'hui – *Le Genre de la traduction* – peut lui-même se lire comme une traduction différée et actualisée, fidèle et infidèle, de divers titres d'ouvrages rédigés par la traductologue féministe Luise von Flotow, tels que *Translation and Gender*, publié au Canada en 1997, ou *Gender in Translation*, paru en 2011. S'il n'a pas vraiment fait date au moment de sa parution, l'ouvrage inaugural de von Flotow nous semble en effet faire date rétrospectivement, à plus d'un égard.

Liant la question du genre, dans son sens métalinguistique restreint comme dans son sens conceptuel plus large, à celle de la traduction, – là où celle-ci a affaire à la représentation et au travail textuel du genre dans la langue dite source et s'attache de diverses manières à les rendre dans la langue dite cible, mais aussi là où elle fait elle-même l'objet d'un discours culturel mobilisant un imaginaire du genre –, l'essai de von Flotow s'appuyait lui-même sur quelque quinze années de recherches pionnières menées par des traductrices féministes nord-américaines, et plus spécifiquement canadiennes, à la croisée de la théorie de la traduction et d'une théorie féministe en train de se constituer.

Pour quelles raisons les ouvrages de von Flotow, et le croisement des questions qu'ils opéraient en le théorisant, suscitent-ils un regain d'intérêt, comme en témoignent, parmi bien d'autres travaux en cours sur le même sujet, les contributions que nous publions ici ?

I

Il y va d'abord, bien sûr, de l'histoire du devenir-concept du mot « genre », à commencer par celle de son transfert depuis son champ scientifique d'émergence dans celui de la pensée féministe.¹ L'histoire de ce transfert épistémique est elle-même inséparable de celle de la diffusion du terme, donc de son internationalisation et des trajectoire(s) géopolitique(s) de celle-ci, ainsi que des formes multiples de sa transposition et de ses adaptations contextuelles, des plus rigoureuses (au sein du champ scientifique) aux plus « vulgaires » (au sens où ce concept est désormais monnaie courante dans les discours qui circulent mondialement): autant d'aspects et d'étapes d'une histoire toujours en cours qui engage à chaque fois et à divers titres une pratique sinon une politique de la traduction, inter- comme intralinguistique.²

Mais parler d'internationalisation ou s'intéresser, comme naguère, à la circulation des idées, ne suffit pas. Encore faut-il prendre en compte les conditions et les modalités, historiques, politiques et techniques, de cette circulation. Dans une collection d'essais sur les « universels » parue en 2016, Etienne Balibar réfléchit justement à ce qu'il nomme « l'historicité du réseau de traduction », réseau (ou plutôt réseaux, au pluriel) dont la constitution favorise selon lui l'émergence de « communautés politiques » par le biais de ces associations inter-linguistiques, et que caractérisent des liens de « réciprocité antagonique » : « Ce qui caractérise ce monde », écrit Balibar,

¹ Pour rappel, la distinction entre sexe et genre a d'abord été théorisée aux Etats-Unis, dans la décennie 1950-60, par des médecins spécialistes de l'intersexualisme et du transsexualisme. Elle n'a été reprise et infléchie par la pensée féministe qu'à compter des années soixante-dix du XXe siècle.

² A ce sujet, voir l'article de Joan Scott, « Gender : Still a Useful Category of Analysis ? » (2010) et mon introduction à *Transatlantic Gender Crossings*, « Gender Springtime in Paris » (2016).

ce n'est évidemment pas l'égalité ou la pleine reconnaissance de l'Autre, même si [...] il ne peut fonctionner sans une certaine forme de réciprocité antagonique. [...] [C]ertaines langues en traduisent ou en trahissent d'autres, s'imposant comme 'langues de traduction', mais se développant aussi par l'incorporation d'une foule de traductions, tandis que d'autres demeurent subalternes, traduites ou non traduites, selon les rapports de pouvoir et de connaissance. Ces rapports de force définissent l'historicité du réseau de traduction à travers lequel les langues et les communautés (donc les cultures) s'associent en une entité politique (2016, 122).

A la fois illustration, instrument et résultante d'un « rapport de force », le « réseau de traduction » dessine une scène de distribution inégale des rôles et de la valeur – qu'il s'agisse de valeur marchande ou de capital symbolique et politique, les deux étant bien sûr liés – entre langues sources ou traduites et langues cibles ou traduisantes, comme entre grandes langues véhiculaires ou coloniales et ces langues nationales ou locales qu'on dit « vernaculaires »³. Cette distribution inégale des rôles et des « situations » des langues dans le rapport de traduction, telle, par exemple, que certaines langues fonctionnent à une époque donnée comme des productrices d'originaux, et d'autres langues comme des copistes, vouées à la reproduction de ces originaux, ou encore que certaines langues jouent un rôle d'échangeur majeur quand d'autres sont tout simplement exclues des réseaux de traduction, n'est pas sans rapport avec le genre, Lui aussi a à voir avec des rapports de pouvoir, avec le découpage de la sphère sociale en aires différenciées (domestique vs publique), avec la division des rôles dans le jeu réglé de l'échange.

A cet égard, n'est-il pas significatif que les premiers travaux croisant ensemble la question du genre et celle de la traduction aient émané, nous le signalions d'emblée, d'une aire géopolitique particulière, en l'occurrence le Canada, aire majoritairement anglophone, certes, mais située aux marges et en marge des Etats-Unis, et qui abrite une langue minoritaire, le français québécois (sans parler des langues autochtones), dont les premières traductrices féministes se sont justement attachées à penser la situation et diffuser la production littéraire ? On peut d'ailleurs penser que le fait que les travaux de Luise von Flotow, elle-même fille d'émigré.e.s et parlant des langues minorées en contexte anglophone (l'allemand et le français), aient été publiés pour l'essentiel par les presses universitaires d'Ottawa, n'est pas pour rien dans la relative indifférence qui a longtemps caractérisé leur réception.

Quatre contributions de ce numéro traitent plus ou moins directement de questions afférant à cette « historicité du réseau de traduction » : celle de Susan Pickford, qui déclare porter sur le problème de la définition de la compétence professionnelle dans le domaine de la traduction à partir de l'exemple des deux traductions en anglo-américain du *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir,⁴ traite tout autant de la soumission de la traduction à la logique économique-politique de la valeur. Elle décrit en effet les enjeux mondains et marchands de la retraduction du *Deuxième*

³ Une langue vernaculaire est littéralement une langue domestique, une langue confinée au seul périmètre de la maison, le mot "verna" en latin signifiant l'esclave né dans la maison du maître et attaché à celle-ci.

⁴ *Le Deuxième Sexe* a été traduit une première fois en 1953 par Howard Parshley, professeur de zoologie états-unien à la retraite, dans une version « raccourcie » et retraduit par Constance Borde et Sheila Malovany-Chevallier dans une version intégrale parue en 2009 à Londres, et republiée en 2010 à Londres et New-York .

Sexe et raconte les calculs financiers cyniques ayant entravé le processus de retraduction dans un premier temps, et entraîné, dans un deuxième temps, la promotion marchande et professionnelle des nouvelles traductrices à la faveur de leur association avec un livre et une auteure phares. Celle de Rachele Raus, qui étudie la résistance au vocabulaire du genre dans les documents officiels en langue française émanant d'institutions internationales comme l'ONU et l'UNESCO, peut se lire non seulement comme la trace d'un différend idéologique hexagonal, mais aussi comme un effet de la relation de « réciprocité antagonique », donc de la compétition politique, entre l'anglais et le français en tant qu'« hyperlangues » aux statuts inégaux sur la scène des relations internationales. Celle de Stefania Arcara s'interroge sur le décalage entre la traduction féministe, telle qu'elle a été théorisée dans le monde universitaire anglo-saxon à partir de la fin des années quatre-vingt, et la pratique politique minoritaire qui s'était développée en Italie durant la décennie soixante-dix. Présentant des exemples de traduction féministe dans l'Italie d'aujourd'hui, en particulier la récente traduction du *SCUM Manifesto* de la féministe radicale new-yorkaise Valerie Solanas, elle souligne le battage et l'activisme médiatiques qui entourent ces pratiques et ces objets de traduction aujourd'hui, signe de leur démarginisation intellectuelle et marchande. Celle, à l'inverse, d'Amanda Murphy, traite d'une écrivaine d'origine hongroise, Katalin Molnár, dont le travail littéraire consiste à inventer une langue hybride et enfantine en « magyarisant » sa langue d'adoption, le français, et en résistant aux lois de l'orthographe, de telle sorte que sa langue littéraire, sorte d'entre-deux inouï entre une langue source et une langue cible, devienne proprement intraduisible. Ce faisant, elle s'exclut elle-même délibérément du circuit de la traduction et de ses « réseaux », en un geste de torsion des langues, de déconstruction de leur opposition duelle, et de devenir-minoritaire délibéré, que Murphy qualifie de *queer*.

Les « réseaux de traduction » du genre, et, dans le sillage de ce dernier, d'autres notions-clés telles que le *queer*, relèvent enfin d'au moins trois grands paramètres, qui, en s'articulant étroitement, définissent les formes contemporaines des échanges transfrontaliers, et, ce faisant, dessinent les contours de notre expérience historique dans ce domaine: il s'agit d'abord de ce qu'on appelle en français la mondialisation et en anglais la globalisation, notion et phénomène liés au développement et aux formes actuelles du marché capitaliste, et dont les traductions politiques et culturelles demandent un autre lexique et appellent sans doute d'autres analyses que celles qu'on formulait autrefois à l'enseigne de l'« international »; il y va ensuite de l'abolition virtuelle des distances sinon des frontières spatio-temporelles liée au traitement cybernétique de l'information et aux usages numériques ; et enfin, de ce qu'on pourrait appeler, en paraphrasant le mot valise inventé par Jacques Derrida, la mondialanglicisation de la communication.⁵ La double question du genre de la traduction et de la traduction du genre – qu'il s'agisse d'étudier à ce dernier titre la géopolitique de la réception du genre et des études de genre sur ses versants hospitalier ou hostile, ou la perpétuation d'une conception du langage et d'une idéologie des langues androcentrées –, cette double question, donc, est aujourd'hui tributaire de ces formes macro-historiques de l'expérience.

⁵ Dans *Foi et Savoir* (2001), essai qu'il consacre au « retour du religieux », Derrida invente le mot de « mondialatinisation » pour désigner l'alliance d'un christianisme et d'un capitalisme techno-scientifique globalisés.

II

Une autre raison également pressante, mais plus locale, de poser cette fois la question du sens et des effets de tel ou tel parti pris de traduction, raisonné ou aveugle, touchant au genre – féminin, masculin, neutre ou autre – dans telle ou telle langue source ou cible, tient à une certaine actualité, française, voire même hexagonale, concernant les évolutions et la conception de la langue française. Preuve que l'activité scientifique et les ouvrages de pensée peuvent eux aussi contribuer à écrire l'histoire, et pas seulement à la décrire, une série de petits essais de l'historienne et philologue Eliane Viennot, spécialiste de l'Ancien Régime et féministe militante, ont, depuis la parution du premier d'entre eux, *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin* (2014), permis de relancer à nouveaux frais un débat entamé en France dans les années soixante-dix – les années MLF. En termes théoriques, mais aussi à coups de performances langagières ludiques et poétiques, les dites féministes de la seconde vague avaient déjà entrepris de contester, non seulement la marginalisation des femmes comme agentes du discours et sujets parlants, mais aussi l'érection de leur exclusion symbolique au rang de schème ontologique par les grands discours de l'anthropologie et de la psychanalyse structurales. On se rappelle les fameuses déclarations de Jacques Lacan dans *Encore* concernant le sens ou plutôt l'absence de signification du signifiant « la », article préposé à l'inscription du féminin dans la langue française et désignant selon le psychanalyste la place paradoxale des femmes dans l'ordre symbolique : celles d'exclues ou de « barrées » de l'intérieur, la marque du genre faisant justement *remarquer* leur défaut.⁶ La secondarisation morpho-grammaticale et rhétorique du féminin était alors supposée confirmer, en l'inscrivant à même la langue, la dégradation symbolique des femmes et la « dissymétrie » symbolique des genres. C'est en termes historiques que Viennot a aujourd'hui repris la question. Dans son essai, elle démontre que la domination prétendument ontologique du masculin dans la langue française est le résultat d'un processus historique complexe. Celui-ci reflète à la fois les relations de pouvoir entre les sexes et la constitution progressive de la langue française comme langue *de* pouvoir et *du* pouvoir, dans sa triple dimension politique (à la fois centralisation et extension d'un pouvoir d'abord royal, puis national), épistémique (le français moderne devenant langue de constitution et de diffusion des savoirs) et institutionnelle (l'Académie française, émanation du pouvoir royal, étant censée présider aux destinées et au bon usage de la langue française, et l'école publique étant plus tard chargée d'assurer la transmission de l'ordre morpho-grammatical institué). Les travaux de Viennot ont coïncidé en France avec certaines initiatives citoyennes, telle que la création d'un « manuel d'écriture inclusive », auxquelles ils ont apporté une caution scientifique. Joignant le geste à la parole, l'historienne les a elle-même accompagnés et amplifiés par une série d'interventions dans le débat public, dont le lancement d'un manifeste d'enseignant.e.s de français déclarant vouloir réhabiliter l'accord dit de proximité relégué depuis plusieurs siècles aux marges du bon usage de la langue par des grammairiens soucieux de graver dans celle-ci le principe de la supériorité du masculin⁷. En retraçant l'histoire agitée et conflictuelle de l'imposition d'une domination lexicale et syntaxique

⁶ C'est lors d'une séance intitulée "Dieu et la jouissance de ~~La~~ femme" (le déterminant "la" étant dûment barré) que Lacan (1975) théorise le statut paradoxal du féminin dans l'ordre symbolique, ordre dans lequel les femmes se trouvent inscrites en tant qu'exclues.

⁷ Le manifeste "Nous n'enseignerons plus que le masculin l'emporte sur le féminin" a été diffusé une première fois dans divers media en novembre 2017.

du masculin dans la langue française, telle du moins qu'on l'enseigne, la parle et l'écrit en France, en montrant le caractère à la fois progressif et concerté, Viennot est venue rappeler au public francophone, et plus encore hexagonal, qu'en matière de langue(s) « vivantes » (selon la catachrèse consacrée), bon nombre de « règles » grammaticales dérogent bel et bien à la définition lévi-straussienne de la règle comme expression d'un universel naturel, et ne sont jamais que la fossilisation de normes imposées. Ce que reconnaissaient d'ailleurs des grammairiens pragmatiques comme Maurice Grévisse (mais il était belge), en soulignant justement qu'il y va, en matière de correction grammaticale, d'usages (bon ou mauvais), donc aussi de conflits d'usages, et non du « génie » de la langue, de sa nature et de ses gènes. La limpidité des démonstrations de Viennot, et l'écho médiatique qu'elles ont rencontré, ont même fini par provoquer un événement inouï en France : pour la première fois depuis des siècles, l'Académie française a changé son épée d'épaule et admis qu'en matière de genre au moins, on pouvait faire droit, dans des limites raisonnables, à l'évolution des usages linguistiques, indice de changements sociaux et de modifications en cours de certains rapports de force⁸. En reconnaissant ainsi l'historicité et la variabilité des pratiques linguistiques, la gardienne officielle de la langue française bat désormais elle-même en brèche l'idée qu'il y a non seulement un ordre du langage mais une loi des langues et de telle langue, à laquelle il convient de se conformer. Notons que, si cette admission fait droit, même timidement, aux tentatives de « démasculinisation » de la langue française promues par Eliane Viennot, elle rend aussi pensables, sinon admissibles, les inventions et autres altérations linguistiques liées à la revendication par les personnes *queer* d'une représentativité de leur existence dans les langues en général et dans la langue française en particulier.

Or, la question du sens et des effets de tel traitement du genre dans la langue d'une part,⁹ et, d'autre part, les pratiques de soulignement ou au contraire d'infléchissement de ce traitement dans le geste de la traduction, sont au cœur des préoccupations de ce que von Flotow a naguère théorisé sous le nom de « traduction féministe », comme nous le rappelle Shabnam Jafardazeh dans son bel essai sur le genre des oiseaux et la traduction du *Cantique des oiseaux* du persan en français. Selon von Flotow, dont le féminisme est, à cet égard, emblématique de ce qu'on a appelé rétrospectivement le « féminisme de la deuxième vague », une « traduction féministe » est une traduction qui cherche à faire voir et entendre le féminin dans la langue (1991, 79). La traductologue cite à ce titre l'oeuvre de traduction menée dans les années quatre-vingt par Susanne de Lotbinière-Harwood, traductrice en anglais de sa contemporaine, l'écrivaine québécoise Nicole Brossard.¹⁰ Cette opération d'exhaussement langagier du féminin peut, comme c'est le cas ici, consister à rendre visible et audible, dans une langue qui marque peu le genre comme l'anglais et au moyen de différentes stratégies de supplémentation intratextuelle et d'explicitation paratextuelle, un travail du genre et sur le genre déjà présent dans le texte source. Nicole Brossard, écrivaine lesbienne et féministe déclarée, se livrait en effet elle-même,

⁸ Le nouvel édit de l'Académie Française concernant la féminisation des noms de métier et reconnaissant le caractère évolutif de la langue date de février 2019.

⁹ Ce traitement peut être délibéré, comme dans certains écrits littéraires, normatif, comme dans le discours métalinguistique des grammairien.ne.s, ou variable, sans qu'il engage nécessairement la conscience et tel parti-pris des locuteur.e.s, comme dans les échanges linguistiques ordinaires.

¹⁰ « Because making the feminine visible in language means making women seen and heard in the real world. Which is what feminism is all about », De Lotbinière-Harwood (1990, 9), citée par von Flotow (1991, 79).

à l'instar d'autres écrivaines francophones comme Hélène Cixous, souvent mentionnée par von Flotow, ou comme Monique Wittig, à des opérations textuelles de dérangement des formes ordinaires d'expression et de distribution du genre, relevant de tentatives de démasculiniser le discours, pour parler comme Viennot. Dans d'autres cas, la « traduction féministe » peut tenter d'agir, non pas sur la langue et le public cibles, mais au contraire sur ou plutôt contre le texte source, renouvelant la perception et la réception de celui-ci en rendant audibles et visibles ses propres présupposés et préjugés en matière de genre. La traduction ainsi comprise devient alors, selon von Flotow qui emprunte ce néologisme à Barbara Godard, autre traductrice féministe de littérature francophone vers l'anglais dans les années quatre-vingt, une véritable « transformance » (von Flotow 1997, 44). En inventant ce mot valise formé de la réunion de « *translation* » et de « *performance* » à la fin des années quatre-vingt, Godard entendait mettre en valeur la capacité de certaines traductions (et traductrices) à s'émanciper d'une relation servile (et conventionnellement genrée) à l'original, donc à produire des effets de lecture nouveaux plutôt qu'à reproduire des formes-sens figées.

Avant même la diffusion des thèses de Judith Butler, une certaine idée de la performativité de la traduction, et de sa capacité à faire dérailler le programme du genre dans le geste même de sa réitération critique, avait donc vu le jour dans le champ de la traduction littéraire. Mais les tentatives de « démasculiniser » le discours demeuraient cantonnées au champ d'une littérature considérée comme « expérimentale », et, à ce titre, singulière, non-imitable à l'échelle collective. Et, de même, les efforts de la traduction féministe demeuraient pensés, y compris par celles et ceux qui les accueillaient favorablement, comme relevant d'interventions abusives, ces abus fussent-ils « stratégiques » et politiquement fondés.

Sans doute aucune traduction n'est-elle indemne de biais idéologiques, et surtout pas les traductions les plus apparemment dénuées de parti-pris, comme le montrent diversement la contribution de Raus, déjà mentionnée, qui voit dans la préférence accordée au lexique du sexe et de la sexualité dans les textes officiels francophones touchant aux questions de genre la trace de la résistance que différentes formes de « féminismes français », différentialistes ou méfiants à l'égard de l'empire américain, ont longtemps opposée au vocabulaire ou à la pensée du genre¹¹, et celle de Kathryn Anne Green. Étudiant la traduction du *Livre de Judith*, épisode tiré de la Bible, du latin en vieil anglais, cette dernière montre en effet que l'infléchissement subtil de la description de Judith, de ses actions et de ses caractéristiques genrées, dans sa traduction vieil-anglaise, équivaut à un processus de christianisation de ce personnage de l'Ancien Testament. En d'autres termes, la traduction du *Livre de Judith* opère une véritable conversion, d'un espace culturel et d'un mode de pensée hérité du judaïsme, que véhicule encore sa transcription latine, dans un espace-temps chrétien, faisant de Judith une vraie femme et une véritable héroïne chrétienne selon les critères idéologiques du christianisme.

Les travaux d'Eliane Viennot, qui préconisent de rendre à *nouveau* visible et audible le féminin dans la langue française à la faveur d'un effort de redistribution des marques du genre s'apparentant lui-même à un processus de re-traduction intra-

¹¹ Inversement et symétriquement, les traductions de certaines penseuses féministes états-uniennes par des chercheuses et chercheurs français.e.s s'inscrivant dans le champ des études de genre et revendiquant ce paradigme, ont tendance à escamoter en français le lexique du sexe et du sexuel mobilisé dans la version originale, là où celui-ci leur paraît déroger au paradigme du genre dont relève les travaux traduits.

linguistique, et touchant l'ensemble de cette langue, sont en tout cas venus conforter ceux de la traductologie féministe. Ils permettent en effet de penser la « transformance » de la traduction, non pas seulement comme une aberration comportementale et idéologiquement motivée de certaines traductrices, non pas non plus comme la déformation abusive d'un original inaltérable, mais bien comme une possibilité inscrite dans l'histoire des langues. Pour paraphraser Viennot, le masculin ne l'a pas toujours emporté sur le féminin dans l'histoire de la langue française, orale comme écrite. Les choses peuvent donc à nouveau changer. Là encore, l'histoire de la traduction nous rappelle à l'évidence de l'historicité des langues et témoigne de leur propension à se réinventer. S'il n'y a pas, s'il n'y a jamais eu de traduction définitive de quelque texte que ce soit, pas même de textes pourtant considérés comme « sacrés », « éternels » ou « fondamentaux », si une traduction est donc toujours à retraduire, et la traduction toujours déjà elle-même retraduction, c'est bien parce qu'il n'y a pas d'ordre immuable du langage et des langues.

III

Genre et traduction invitent enfin à poser, à la fois ensemble et séparément, une question indissociablement philosophique et politique peu présente dans les travaux des premières traductologues féministes mais qui fait aujourd'hui l'objet de vifs débats, celle de l'universel. On le sait, la bataille qui se joue autour de la légitimité du masculin à l'emporter sur le féminin dans le langage et dans telle ou telle langue tient à la prétendue capacité intrinsèque du premier à dire l'universel. La formule « L'homme » a le pouvoir de subsumer tous les humains, « la femme », non. Nombre de défenseur.e.s du primat du masculin, dont certains sont des linguistes patentés, affirment ainsi la valeur « générique » du masculin dans les langues dimorphiques, et voient inversement dans le féminin une déclinaison particularisante, donc partielle, donc défectueuse parce que présumée seconde, de l'universel masculin. Nombre de féministes dénoncent à leur tour dans cette universalité présumée du masculin une universalité « culturelle », pour parodier le titre d'un court essai de Butler, « *Universality in Culture* » (1996), soit l'imposition arbitraire, sur les formes de la langue, de significations contingentes parce que culturellement déterminées, et à ce titre elles-mêmes partielles, sinon partiales. La querelle est à bien des égards ancienne et fait écho aux querelles d'interprétation des différents passages de la Genèse, dans la Bible, traitant du statut respectif du premier homme et de la première femme (mais deuxième dans l'ordre de la nomination), querelles qui ont justement pris la forme, au cours des siècles, de batailles de (re)traductions.

Mais la pratique et la conceptualisation de la traduction engagent elles-mêmes d'emblée, quoi que d'une autre manière, la question de l'universel, comme nous le rappellent, à partir de prémisses différentes, sinon opposées, les contributions de Joana Maso et de Jane Wilhelm à ce numéro.

A partir d'une réflexion sur la métaphore comme forme universelle de la pensée et mode d'appréhension de la « totalité de la réalité » (notion empruntée à Hans Blumenberg), Wilhelm en appelle à une transformation de ce qu'elle appelle l'imaginaire social, transformation qui passe par la capacité de la métaphore à produire des significations nouvelles – Wilhelm parle à cet égard de la « performativité » de la métaphore – en opérant des rapprochements de sens inédits. Métaphore et traduction sont liées (métaphoriquement) de multiples manières. Non seulement parce que, dans un cas comme dans l'autre, il s'agirait de « réduire un écart » selon la formule de Paul

Ricoeur citée par Wilhelm – l'écart entre différents paradigmes lexicaux et sémantiques, dans le cas de la métaphore, l'écart entre les langues dans le cas de la traduction – ; non seulement parce que métaphore et traduction sont l'une et l'autre considérées comme dérivées et secondaires par rapport au sens présumé propre, pour l'une, à la source dite originale, pour l'autre, selon une conception du langage que Derrida a qualifiée de logocentrique; non seulement, enfin, parce que la pratique de la traduction, comme le souligne Wilhelm, ne se conçoit jamais que métaphoriquement, – et Wilhelm de rappeler, comme Marta Segarra, le caractère à la fois genré et sexualisé des métaphores qui ont servi à qualifier le travail de la traduction depuis que celui-ci a été identifié comme une forme et une tâche particulières de la « communication » – , mais parce que, selon Wilhelm, qui emboîte ici le pas à Ricoeur et Jürgen Habermas, métaphore et traduction sont des opératrices de médiation au service d'un idéal d'universalité, voire des modes d'activation de l'universel dans le langage. Selon Habermas cité par Wilhelm, « la traduction révèle une forme de réflexion que nous mettons implicitement en œuvre dans *toute communication au moyen du langage* » (c'est moi qui souligne). Et selon Ricoeur, qui constitue la référence philosophique principale de Wilhelm en matière de pensée du langage dans sa dimension pragmatique, la traduction « est la seule manière de manifester l'universalité du langage dans la dispersion des langues » (1992). Un tel énoncé fait de la traduction le remède – littéralement la re-médiation – au traumatisme babélien, en même temps que le symptôme de la condition linguistique post-babélienne. La « traduction », écrit Wilhelm en traduisant à sa manière le propos de Ricoeur et en filant la métaphore (babélienne) de la construction inachevée sinon inachevable, serait donc « un universel à construire » (c'est moi qui souligne). Si Babel nous avertit, depuis la nuit des temps, de l'impossibilité d'une communication et d'une entente universelles, la pulsion de traduction signifierait à la fois la nostalgie et le désir de l'universel. L'universel « à construire » se confondrait désormais avec le mouvement, et le seul moment, de la traduction.

Mais on pourrait renverser le sens de l'axiomatique ricoeurienne, comme le fait Joana Maso, en partant de l'idée que, s'il y a de la traduction, et s'il n'y a que de la traduction, c'est précisément parce qu'il n'y a pas d'universel qui tienne. Là où Wilhelm fait de la traduction un motif et un moteur d'entente entre les peuples mais aussi entre les genres (à condition d'en renouveler les cadres métaphoriques d'intelligibilité), cette entente fût-elle « utopique » ou « à construire », Maso argue, à la suite de Balibar, de la nécessité de penser la dimension conflictuelle de la scène et du geste de la traduction.

Contre une conception irénique de la traduction qui insiste sur la capacité d'accueil de l'autre (autre langue, autre pensée, autre culture) dans l'espace ouvert par la traduction, Maso fait valoir les échecs et les ambiguïtés de la scène de traduction. A une éthique de la traduction qui, d'Antoine Berman à Paul Ricoeur, prend modèle sur une éthique de l'hospitalité elle-même inspirée par l'éthique de l'altérité lévinasienne, elle oppose une politique de l'hospitalité qui, s'appuyant sur la critique du discours universaliste formulée par Butler, tient compte des différentiels de pouvoir entre « source » et « cible ». Elle souligne le fait que ces différentiels peuvent engendrer soit des formes d'hostilité et de rejet, soit des mécanismes d'assimilation, de domestication ou d'« appropriation culturelle » qui ne relèvent à proprement parler ni d'une éthique ni d'une politique de l'accueil de l'autre, et font d'une certaine manière échouer la traduction. C'est le sens de son analyse des « Yeux des pauvres », poème en prose de

Baudelaire qu'elle lit comme une parabole de la communication (ou plutôt de l'incommunication) inégalitaire : entre les pauvres et les bourgeois, séparés les uns des autres par une vitrine de café dont la transparence semble promettre une communication sans obstacle, entre le narrateur (un homme) et son interlocutrice et destinataire (une femme), il n'y a en vérité pas de communication des « pensées » ni des « regards » possible. La traduction échoue, mais cet échec met en lumière ce que le discours (et la volonté) du partage, de l'entente et du dialogue dissimulent trop souvent : les conflits de classe et de genre, dans leur superposition et leur dissociation elle-même conflictuelle.

A travers la question de la « traduction culturelle », qui devient sous sa plume une formule quasi-oxymorique, Maso met donc l'accent sur ce qui résiste à la traduction, du côté des « traduit.e.s » comme des « traduisant.e.s », là où la scène de traduction est traversée, sinon constituée, par des rapports de force. Ce faisant, ce sont les présupposés de l'universalisme en général, et du féminisme universaliste en particulier, qui sont interrogés.

La contribution de Mena Mitrano, qui s'interroge sur la frontière entre philosophie, littérature et théorie à partir de l'œuvre du critique états-unien Frederic Jameson, relance à sa manière la question de la portée politique du geste de traduction. Là où elle met l'accent sur la différence et l'hétérogénéité, plutôt que sur l'idéal de communication universelle, là où elle vise à rendre la complexité d'un texte ou d'une pensée plutôt qu'à l'effacer, la traduction est bel et bien une pratique critique au service d'une conception dynamique de la culture et des cultures, appréhendées non dans leur essence, mais dans leurs mouvements contradictoires.

Il faudrait enfin, pour rendre justice à la richesse de ce numéro, réfléchir à ce qu'il nous dit de la littérature, et de son double rôle dans l'histoire de la traduction *et* dans celle de la réflexion sur le genre dans la langue. Ce n'est pas un hasard si la plupart des contributions à ce numéro traitent du genre en traduction à partir d'une mobilisation, et d'une interrogation, de la littérature. Ainsi l'article de Daniele Garritano nous propose-t-il lui aussi, à travers une étude de l'œuvre de l'italianiste Jacqueline Risset – œuvre qui tisse un rapport intime entre pratique de la traduction et pratique poétique, – une vision de la traduction comme mise en jeu de l'expérience active de la lecture dans la construction des sens possibles. Dans cette perspective, la traduction peut être considérée comme un genre littéraire à part entière, un acte créatif, une pratique textuelle qui exige un élan utopique vers l'inédit et l'imprévisible : la réinvention du théâtre expressif d'une langue. La traduction y est entendue comme activité de déplacement incessant entre les langues, créant des zones de passage caractérisées par la co-présence de voix, de lieux, et d'époques différentes.

Ce n'est pas non plus un hasard si la notion de « traduction féministe » a émergé à partir d'un travail sur un certain nombre de textes littéraires contemporains écrits par des femmes. Ces textes, comme le montrent brillamment les contributions de Marta Segarra et d'Amanda Murphy, mais aussi celle de Daniele Garritano, ne sont pas seulement des objets de traduction, mais sont eux-mêmes des opérateurs de traduction, des œuvres en traduction. N'oublions pas, comme nous le rappelle d'ailleurs Murphy, que la notion de littérature, et le rôle culturel de la littérature, sont historiquement liés, en Occident, à l'émergence de langues nationales. Et c'est d'abord dans le cadre de relations internationales bilatérales, et comme l'une des formes – non institutionnelle – que ces relations ont prises, que la traduction, comme notion et comme pratique, a

émergé, jusqu'à s'autonomiser et se professionnaliser¹². Lorsque Walter Benjamin médite sur la « tâche du traducteur », il pense spontanément le traducteur (lui-même conçu spontanément au masculin, comme le fait remarquer Derrida dans « Des Tours de Babel », 1987) comme un traducteur de littérature, amateur ou professionnel. Et c'est bien dans les parages de la littérature et à son propos, que la métaphorique à la fois genrée et sexualisée de la traduction analysée par Lori Chamberlain et nombre de traductologues féministes à sa suite, s'est développée. C'est parce qu'il y a une dimension qu'on pourrait qualifier d'érotique de la traduction littéraire – elle prend sa source dans l'amour du langage et des langues –, et c'est parce que la scène ordinaire ou présumée telle de la traduction est celle d'un corps-à-corps entre *deux* langues, – chacune étant conçue comme homogène et les deux comme hétérogènes l'une à l'autre –, que ce corps-à-corps a tendance à être figuré comme un corps-à-corps (hétéro)sexuel, que celui-ci soit antagonique ou tendre, et classique ou non dans sa distribution des rôles « féminin » et « masculin ». Comme le suggèrent, chacune à leur manière, Murphy et Segarra, dès lors qu'un texte littéraire cesse de se penser comme monolingue, quelles que soient d'ailleurs le nombre de langues, identifiables ou inventées, qu'il met en jeu, il bouscule cet imaginaire hétérosexuel du corps-à-corps duel des langues, et devient si l'on veut *queer*.

Une dernière remarque :

Signe d'un temps et d'un espace (celui des études de genre et de la traductologie) où la pensée se déploie en traduction et comme traduction, ce numéro se décline en trois langues : le français, l'italien, et l'anglais. Ce sont trois langues occidentales, dont chacune a été promue, à des époques diverses, au rang de langue nationale. Mais elles ont des statuts géopolitiques différents : l'anglais et le français sont deux des plus grandes langues coloniales, mais la première est aujourd'hui une *lingua franca* mondiale ; quant à la seconde, elle est aussi, dans le contexte canadien où se sont développées les premières théories féministes de la traduction, une langue minoritaire dotée d'une littérature dite périphérique, ce dont, nous le disions plus haut, von Flotow et ses devancières avaient une conscience aiguë. Enfin, anglais et français ont été historiquement les aires linguistiques principales de développement de la pensée féministe et des études de genre au XXe siècle. L'italien est lui-même actuellement, dans le concert des langues occidentales, une langue « périphérique » et nous sommes heureux.ses, de ce point de vue, que ce numéro soit justement accueilli par une revue italienne pluri- ou hétérolingue.

Étrangement, la majorité des contributions qui nous sont parvenues, et que nous publions, sont en français et non en anglais, qui plus est, en un français d'emprunt ou de traduction. De façon non concertée, mais notable, alors que les articles rédigés en italien et en anglais sont le fait de natif.ve.s de ces langues, aucune des contributrices qui ont répondu en français à notre appel ne sont francophones de naissance, à l'exception peut-être de Wilhelm, suisse polylingue. C'est donc souvent dans une langue apprise, déterritorialisée et voyageuse, dont nous avons conservé à dessein certaines inflexions étrangères, que ces contribution font entendre en traduction l'écho

¹² Rappelons que le mot « traduction » dans son sens moderne est attesté pour la première fois dans les langues romanes au XVIe siècle, à l'époque de la redécouverte des textes anciens et de la découverte de la « pluralité des mondes ». C'est dire que la traduction est bien à la fois une pratique et une notion humanistes, s'il en est.

de ces langues minoritaires ou minorisées, phagocytées ou oubliées, que sont l'ancien anglais, l'arabe, le catalan, le hongrois, le persan, le québécois, le romani, et, plus généralement, le babil, disons plutôt la « babel.le », de la littérature.

Bibliographie

- Balibar, Etienne. 2016. *Des Universels*. Paris : Galilée.
- Beauvoir (de), Simone. 1953. *The Second Sex*. Traduction et sous la direction de Howard M. Parshley. New-York : A. Knopf Publishing.
- Beauvoir (de), Simone. 2010. *The Second Sex*. Traduction de Constance Borde et Sheila Malovany-Chevallier. London-New-York : The Random House-A.Knopf.
- Berger, Anne Emmanuelle. 2016. « Gender Springtime in Paris : A Twenty-First Century Tale of Seasons ». In *Transatlantic Gender Crossings*, numéro spécial de *Differences*, dirigé par Anne Emmanuelle Berger et Eric Fassin, 27.2 : 1-26.
- Butler, Judith. 1996. « Universality in Culture ». In *For Love of Country ?* Sous la direction de Martha C. Nussbaum. Boston : Beacon Press. 45-52.
- Derrida, Jacques. 1987. « Des tours de Babel ». *Psyché. Invention de l'autre*. Paris : Galilée. 203-35.
- Derrida, Jacques. 2001. *Foi et Savoir*. Paris : Editions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1975. *Le Séminaire XX. Encore*. Paris : Editions du Seuil.
- Lotbinière-Harwood (de), Suzanne. 1990. Preface à *Letters From An Other* by Lise Gauvin. Toronto : Women's Press.
- Ricoeur, Paul. 1992. « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? ». In *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*. Sous la direction de Peter Koslowski, 107-16. Paris : Editions du Cerf.
- Scott, Joan. 2010. « Gender : Still a Useful Category of Analysis ? ». *Diogenes* 57.1 : 7-14.
- Viennot, Eliane. 2014. *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin*. Paris : Editions iXe.
- von Flotow, Luise. 1991. « Feminist Translation. Contexts, Practices and Theories ». Revue *TTR (Traduction, Terminologie, Rédaction)* 4.2 : 69-84. Article reproduit sur Erudit.org, <http://id.erudit.org/iderudit/037094ar>.
- von Flotow, Luise. 1997. *Translation and Gender. Translating in the « Era of Feminism »*. Ottawa-Manchester, UK : University of Ottawa Press-St Jérôme Publishing.
- von Flotow, Luise. 2011. *Gender in Translation*. Amsterdam-Philadelphia : John Benjamins Publishing Company.



Il genere della traduzione: Per una *traductologie d'intervention*

Giuseppe Sofò
Università Ca' Foscari Venezia
giuseppe.sofò@unive.it

Queste pagine intendono da una parte esaminare il ruolo svolto dalle questioni di genere nella teoria e nella pratica della traduzione, e dall'altra andare verso una comprensione più profonda del genere o della forma della traduzione stessa, partendo dagli incontri tra la traduzione e il genere e tra gli studi di genere e la lingua. Un'analisi dello "spazio privilegiato" offerto da questo incontro, ci porterà a leggere in particolare le pratiche di sovversione della lingua e della pratica della traduzione, generate dall'intenzione di intervenire direttamente sulla società attraverso la lingua. L'articolo invita a una *traductologie d'intervention*, ovvero a una percezione della disciplina traduttologica, ma anche della pratica di traduzione come strumento di intervento diretto, sul testo quanto sul mondo che la circonda, e non come semplice strumento di passività in servizio di un originale, di una cultura dominante o di meccanismi di potere preesistenti.

Giuseppe Sofò è Ricercatore (RTD/A) di Lingua e traduzione francese presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Ha conseguito il titolo di dottore di ricerca e Doctor Europaeus presso Avignon Université e La Sapienza. È stato borsista dell'Université franco italienne e del DAAD, e ha insegnato in diverse università tra Italia, Francia e Stati Uniti (Urbino, L'Aquila, Parma, Avignon, Dickinson College). Ha pubblicato la monografia *I sensi del testo: Scrittura, riscrittura e traduzione* (Novalogos, 2018), ha curato con Giuliano Rossi una raccolta di saggi sulla traduzione (*Sulla traduzione*, Solfanelli, 2015) e ha tradotto teatro, narrativa e poesia.

- *Nous ne disons pas exactement la même chose, dis-tu.*
- *Exactement, dis-je. « Pas exactement ».*
- *Nous ne disons jamais exactement la même chose.*
- *Nous ? Quinous ? Nous un ? Nous deux ?*
- *Étant toujours jamais exactement le même, la même, les mêmes, mêlées d'êtres.*
(Cixous 2006, 102)

Questo numero di *de genere* nasce dall'intenzione di esplorare la questione del genere *della* traduzione e *nella* traduzione, indagando la stessa ambiguità semantica che dà nome alla rivista che ospita la nostra riflessione.¹

Da un lato, si intendeva esaminare il ruolo svolto dalle questioni di genere nella teoria e nella pratica della traduzione, analizzando sia gli esempi pratici di traduzione che pongono al centro la questione del genere e della rappresentazione dei generi nella lingua, sia la lunga riflessione teorica sul ruolo della traduzione e delle lingue nello sviluppo degli studi di genere e sulle direzioni che questi hanno preso nei diversi contesti. Dall'altro, l'obiettivo era andare verso una comprensione più profonda del genere o della forma della traduzione stessa, partendo da un'analisi della storia della pratica della traduzione e della disciplina traduttologica, per indagarne le trasformazioni che entrambe hanno subito (o prodotto) nel tempo, e le prospettive per il futuro.

Abbiamo invitato ricercatori e ricercatrici di discipline diverse a riflettere insieme a noi sul genere e sulla traduzione, e soprattutto sul loro incontro. L'approccio interdisciplinare ci è sembrato infatti essenziale e imprescindibile, non solo perché si tratta di un incontro voluto tra campi di ricerca diversi, ma anche perché ognuno di questi campi è a sua volta essenzialmente interdisciplinare. Da una parte, "le genre comme les études de la sexualité nous amènent à une sorte de 'désorientation' disciplinaire et méthodologique" (Greco in Kunert 2013, 132) e gli studi di genere sono quindi "un champ un peu babélien qui parle des langues disciplinaires et théoriques diverses" (Berger in Alfandary 2019, 61). Dall'altra, anche l'ambito di ricerca della traduttologia si è esteso col tempo includendo diverse discipline, o piuttosto riunendole per un dialogo comune sulla traduzione, rendendo manifesta l'essenziale natura interdisciplinare e "transdisciplinaire" (Castro 2018, 31) di questo campo di ricerca, e aprendo a una visione "indisciplinée" (Quaquarelli e Suchet 2017) della traduzione, come pratica, come oggetto d'analisi e come strumento teorico.

La lingua francese è al centro di questo numero, non solo per numero di contributi, ma come punto di partenza delle riflessioni che si sono aperte ai passaggi verso altre lingue. Ci è sembrato però fondamentale aprire i contributi ad altre lingue, e per questo oltre al francese, all'italiano e all'inglese, si troveranno tracce più o meno importanti di persiano, arabo, tedesco, catalano, romanes, caló, ungherese, inglese antico, oltre alle lingue non ufficiali create dal genio delle autrici e degli autori oggetto dei singoli studi (come la lingua volutamente erronea – ma sarebbe meglio dire "errante" – di Molnár).

¹ Ringrazio le direttrici della rivista che hanno accettato subito molto volentieri questa nostra proposta, le autrici e gli autori che ci hanno inviato i loro contributi (anche i tanti che non si troveranno tra queste pagine a causa delle scelte fatte durante il processo di selezione e valutazione dei testi), le valutatrici e i valutatori che ci hanno accompagnato nella fase di lettura delle proposte e degli articoli, e soprattutto ringrazio Anne Berger, che ha accettato di curare con me questo numero di *de genere* e che è in qualche modo anche alla base della mia riflessione su questi temi.

Queste lingue portano con sé strutture legate a percezioni o descrizioni diverse della realtà, e abbiamo inoltre deciso di conservare l'alterità degli idioletti utilizzati da autori e autrici nei loro contributi per mantenere quel grado di estraneità dato dalla conoscenza (anche profonda) di una lingua, che non si trasforma però in una dominazione della lingua sul soggetto scrivente. Ci sembrava non solo giusto, ma anche fruttuoso, permettere a chi ha scritto per questo numero di *de genere* di abitare la lingua a modo proprio, di contribuire a darle forme talvolta non previste, ma possibili, e che potessero aprire altre possibilità nel discorso in quella lingua e *sulla* lingua stessa. Per questo, nella pur lunga e intensa fase di revisione editoriale dei testi, non siamo intervenuti per suggerire modifiche che avrebbero "normalizzato" il testo, preferendo la fluidità in quanto movimento alla fluidità in quanto scorrevolezza.

Sono diversi i percorsi che abbiamo cercato di aprire in questo numero, tutti necessari e in qualche modo complementari, e altri ancora sono rimasti inesplorati o si sono persi nella fase di valutazione e di selezione dei testi. Nel 2009 Pascale Sardin scriveva che "la traduction, en tant que transfert culturel où se cristallisent de nombreux enjeux doxiques, constitue (...) un espace privilégié de manifestation de la question du genre" (Sardin 2009, 10), e più di dieci anni prima, Sherry Simon scriveva: "taken together, translation and gender seem to offer a particularly attractive matrix through which to investigate issues of identity in language" (Simon 1996, x). Molto è stato fatto da allora, come indica Berger nella sua introduzione a questo numero, eppure, questo "spazio privilegiato" ha ancora molto da rivelare. Mentre ci accingiamo a chiudere questo lavoro durato oltre un anno, la sensazione è quella di aver creato più aperture che chiusure, di aver contribuito a tracciare diverse strade per il futuro dell'incontro tra le discipline e le lingue, e forse anche oltre le une e le altre. Non avevamo d'altronde nessuna intenzione di dire alcuna parola definitiva, ma piuttosto di permettere ad autrici e autori, lettrici e lettori di continuare un dialogo che ha una lunga storia dietro di sé e, crediamo, una storia ancora più lunga davanti.

Traduzione e genere: l'incontro dei margini

Il pensiero sulla traduzione e sul genere si forma al confine tra discipline e lingue, o meglio sulla soglia. Ogni marginalità e ogni punto di osservazione diverso offrono uno spazio critico, uno spazio di riflessione e di sguardi incrociati, che aprono la strada a uno svelamento, a uno smascheramento, diventando così il punto in cui si costruisce la novità di un discorso.

Interrogarsi su genere e traduzione significa indagare due campi sicuramente distinti e spesso considerati distanti, ma che condividono in realtà molto, a partire da una certa posizione di marginalità e di secondarietà che caratterizza l'oggetto di studio di entrambe le discipline. Se gli studi di genere nascono dalla contestazione di una perenne secondarietà attribuita a un genere rispetto all'altro, e hanno portato col tempo a una configurazione ben più complessa della semplice binarietà, gli studi sulla traduzione partono da una simile situazione ma hanno tardato molto di più a spingersi più avanti. La secondarietà della traduzione è stata data per scontata, con studi che cercavano di provare la minore o maggiore colpa di una traduzione rispetto all'altra, ma che raramente la assolvevano dal peccato originale di non essere "l'originale".

Osare l'attenuamento delle dicotomie essenziali è una colpa che va contro la parola data, calata dall'alto, le rassicuranti e al contempo terrificanti strutture prestabilite, che siano fisiche, testuali o sociali. Eppure indagare il corpo umano e il corpus testuale

nelle loro trasformazioni significa scoprire non più l'identità dell'uno e dell'altro, ma piuttosto l'inerente pluralità che caratterizza entrambi: significa scoprire non più *chi*, ma piuttosto *quanti* siamo, o meglio: non più “*qui suis-je ?*” ma “*qui sont-je ?*”, come suggerisce Cixous (1994, XVII). E lo stesso è vero per il testo che, attraverso la traduzione, svela la propria molteplicità, rivelandoci non più quale sia il percorso corretto di lettura del testo, ma quali siano i percorsi che il testo stesso apre all'interno e all'esterno di sé. Ho scritto altrove della traduzione come di un “velo che svela” (Sofò 2019a), e Nicole Brossard, il cui lavoro torna più volte in questo numero, ha indicato proprio nel “*dévoilement*” la caratteristica essenziale che differenzia la traduzione da ogni altra forma di scrittura, con conseguenze fondamentali per il rapporto con la lingua di chi scrive:

Car ce que nous choisissons de cacher dans un texte, voilà qu'il faut maintenant le dévoiler. Là où la critique, par exemple, ne peut que présumer, rêver ou imaginer un sens à ce qu'elle lit, la traduction cherche à le certifier. C'est dans cette certification que je dois affronter ce à quoi je m'étais consciemment et scrupuleusement dérobée. Être traduite, c'est être enquêtée non pas seulement dans ce que l'on croit être mais dans sa façon même de penser dans une langue, de même que dans la façon dont nous sommes pensées par une langue. (Brossard 1984, 22-3)

Leggere il testo attraverso la traduzione, ovvero attraverso la sua scomposizione e ricomposizione in un'altra lingua, significa proprio svelare in che modo pensiamo nella lingua, e in che modo siamo pensati da essa, e al contempo che cosa succede nel nostro movimento *tra* le lingue.

Il discorso sulla traduzione è stato a lungo dominato da metafore di genere o legate al genere, a partire dalle famigerate “*belles infidèles*” di Gilles Ménage (1729: II, 86), come ha dimostrato Lori Chamberlain (1988) in un articolo che ha fatto scuola. La rappresentazione del rapporto tra testo di partenza e lingua di arrivo non sfugge infatti ad una logica gerarchica e di dominazione, con la traduzione vista esclusivamente come copia imperfetta, “generata da una costola” dell'originale. Questo ha portato a una visione del rapporto tra opera originale e traduzione in cui la prima svolge il ruolo del maschile, e la seconda del femminile, in quanto “*difettosa*” o “*carente*” rispetto alla prima, e quindi, come scrive Simon, “*the original is considered the strong generative male, the translation the weaker and derivative female*” (Simon 1996, 1).

Le metafore, che hanno in parte cannibalizzato il concetto di traduzione, hanno svolto un “*rôle crucial [...] dans le façonnement des théories traductives*”, come ha scritto Lieven D'Hulst (1992, 38), che ci dice anche che “*il n'est pas improbable qu'un nombre appréciable de theories ont su mieux s'imposer grâce à elle[s]*” (D'Hulst 1992, 46). Allo stesso tempo, hanno anche generato determinate aspettative per il prodotto finale del processo di traduzione, dalle quali è stato a lungo impossibile fuggire. Come nota Serena Guarracino, infatti, “*le metafore utilizzate per definire il lavoro di traduzione nel corso della storia non hanno mai avuto un ruolo esclusivamente descrittivo, ma mettono in atto – si potrebbe dire, performativamente – giudizi e aspettative sulle singole traduzioni*” (Guarracino 2017, 61-2). Diventa dunque fondamentale studiare il ruolo che queste metafore hanno svolto nella teoria e nella pratica della traduzione, i modi in cui hanno contribuito a plasmare i testi tradotti e l'influenza che hanno avuto sulla loro ricezione, perché le metafore non sono mai costruzioni puramente astratte, ma si basano su un aspetto della realtà e causano a loro volta una certa percezione della stessa.

Esplorare la polisemia del termine “genere” nel contesto letterario ci permette anche di considerare la possibilità di leggere la traduzione come un genere a sé stante, ovvero come una forma riconoscibile grazie ad alcuni tratti stilistici e strutturali, chiedendoci se le aspettative delle lettrici e dei lettori di una traduzione possano essere paragonate o assimilate a quelle delle lettrici e dei lettori di altri generi,² e al contempo come la traduzione possa evadere dalla rigida struttura imposta da queste aspettative. Il genere è infatti, tanto nel suo significato sociale quanto nella sua accezione letteraria, una classificazione nella quale è possibile rifugiarsi, ma dalla quale sembra necessario al contempo fuggire. Una forma a cui adattarsi e al contempo da sformare dal didentro, da espandere, per estenderne i limiti attraverso la propria differenza individuale. La polisemia del termine genere non è dunque gratuita, ma è legata a questa comunanza di destino, ed è per questo che interrogarsi sulla forma significa interrogarsi anche, e forse soprattutto, sulla sostanza, sul contenuto, e questo è vero sia per un testo che per un individuo.

Metafrasare è un primo passo della metamorfosi, quindi è attraverso metafore che nascono dall'identità della lingua e della traduzione che si crea un ordine di pensiero nella lingua, e che si può al contempo produrre il movimento opposto che permetta di scardinare efficacemente quello stesso ordine. Raccontare la traduzione con metafore nuove, passare dalle “belles infidèles” alle “re-belles et infidèles” che non sono “infedeli” all'originale, ma “à la loi du langage patriarcal” (de Lotbinière-Harwood 1991, 28) significa allora intervenire sulla storia del concetto stesso di traduzione e non solo sulla sua pratica, e quindi, in definitiva, significa “tradurre” la traduzione, reinventarla.

La traduzione come spazio di intervento e decentramento

L'incontro tra la traduttologia e gli studi culturali ha aperto il campo a una concezione diversa di cos'è la traduzione e di cosa possa essere, nella direzione di una rappresentazione più dinamica del rapporto tra il testo di partenza e le sue versioni tradotte, in cui la traduzione viene percepita come produttrice di differenza, in grado di rendere giustizia alla complessità dei testi, e di tenere conto della pluralità delle letture, aggiungendo (piuttosto che togliendo) qualcosa alla nostra percezione del testo.

Sebbene la traduzione come forma di sovversione volontaria del testo sia una realtà innegabile e rilevante nella storia letteraria, le varie etichette attribuite ai processi traduttivi che si vogliono altro che semplice imitazione o copia – *transcréation*, *transelation*, riscrittura, adattamento – ci mostrano il persistere di un certo pudore nel definire traduzione ciò che è anche (o soprattutto) invenzione e creazione. Eppure, la traduzione è senza alcun dubbio la forma di scrittura che più di ogni altra può introdurre una certa alterità nel testo e che è forse addirittura costretta strutturalmente a farlo, ed è dunque anche la forma di scrittura che ci spinge più di ogni altra ad indagare le trame interne del testo, i suoi percorsi di costruzione e intreccio, di tessitura. Quest'alterità introdotta nella ricostruzione del testo si basa in fondo tanto sulla necessità della relazione con l'altro, quanto nell'impossibilità (e nell'inutilità) di *trasformarsi* nell'altro. Il peccato originale della traduzione di non poter essere l'originale è forse il suo più grande dono, quello che ci costringe a indagare il testo in maniera più intima di quanto si faccia in ogni lettura, come ci ricorda Spivak (2000 [1992]; 2010).

² A questo proposito, si veda il testo di Emilio Mattioli (2017 [1975]).

Meschonnic scriveva del ruolo essenziale della nozione di decentramento in una percezione della traduzione come rapporto tra le lingue: “C’est le travail des œuvres sur les langues, et des langues sur les œuvres, que la traduction traduit quand elle s’invente comme rapport. Le rapport permet de situer la traduction comme *annexion*, ou comme *décentrement*” (Meschonnic 1973, 96). Non è un caso che l’apertura della disciplina traduttologica sia avvenuta anche attraverso un altro tipo di decentramento, ovvero uno spostamento fisico del campo d’azione, che passa dalla centralità delle letterature europee, e in particolare delle letterature nelle lingue antiche del continente e della letteratura sacra, a uno studio di ciò che accade alla traduzione quando si applica in contesti “altri”, in cui l’incontro tra le lingue è soprattutto frutto di uno scontro.

Inizialmente, è stata l’attenzione sulla violenza coloniale e imperialista a proporre un decentramento del campo della traduzione, poi, in particolare in Canada, è stato l’avvento della cosiddetta “traduzione femminista” a spostare il centro della questione sulla natura patriarcale del linguaggio e della cultura e rendendo dunque la traduzione “un véritable outil politique” (de Lotbinière-Harwood 1991, 27). Malena e Tarif hanno sottolineato la vicinanza tra le strategie di traduzione e appropriazione del testo nel campo postcoloniale e in quello femminista:

Les voix féministes et les voix postcoloniales adhèrent à des principes qui relèvent au départ de procédés de ré-écriture : le sujet féminin/postcolonial prend d’abord conscience du carcan logocentrique du patriarcat/colonialisme, puis met au point des stratégies pour se libérer et se recréer lui-même, assumer sa position en tant que sujet du discours. Dans cette optique, la traduction est vue comme une stratégie de ré-écriture en soi, le passage pour le sujet traduisant d’une position secondaire à une prise de position égale en termes d’autorité et de pouvoir créateur. (Malena e Tarif 2015, 118).

Questa riappropriazione del testo, che passa attraverso strategie molto diverse, ha quindi una base comune: il tentativo di riacquistare una voce e di usarla per proporre una rielaborazione di un canone preesistente, che è comune all’evoluzione di ogni letteratura postcoloniale e che, secondo Curti, “molto deve alla elaborazione della critica femminista nera e bianca” (Curti 2018, 156). Se dalla parte postcoloniale la metafora della traduzione come “cannibalismo” (Vieira 1999) è forse quella più adatta, e sicuramente quella più usata per descrivere un’appropriazione del testo come nutrimento per la nuova creazione, nel campo della traduzione femminista si parla di “*hijacking*” (von Flotow 1991, 74; 1997, 82) o “*womanhandling*” (Godard 1989, 50) per queste pratiche di riscrittura che mirano a “subvertir l’ordre patriarcal et à rendre les femmes visibles dans la langue et dans la société” (Wilhelm 2014, 159).

Il processo di manipolazione, appropriazione e decostruzione del testo e della lingua dal suo interno, già presente nell’opera di autrici chiave quali Hélène Cixous, Luce Irigaray e Julia Kristeva,³ viene dunque continuato e portato ai suoi estremi nelle traduzioni delle loro opere e delle opere di altre autrici. Nasce così quella che potremmo definire una “*traduction féminine*”, fortemente debitrice dell’“*écriture féminine*”, che diventa un campo ideale per la sperimentazione di nuove forme di intervento sul testo. Basti citare il caso ben noto delle traduzioni delle opere di Nicole Brossard

³ A proposito dell’influenza della triade Cixous-Irigaray-Kristeva sulla costruzione del pensiero femminista oltre i confini francesi, e sui problemi di trasmissione delle loro opere e del loro pensiero in traduzione, si veda Simon (1996, 81-104).

(1977; 1980; 1987a; 1987b; 1999; 2001) da parte di Barbara Godard (1983; 1986) e Susanne de Lotbinière-Harwood (1987a; 1990; 1999; 2005), o le traduzioni di quest'ultima delle opere di Lise Gauvin (1984; 1989) e Gail Scott (1987; 1988). Teoriche della traduzione come Sherry Simon e Luise von Flotow hanno scritto a lungo di queste traduzioni che dimostrano un "anti-traditional, aggressive and creative approach to translation" (von Flotow 1991, 70), e De Lotbinière-Harwood esprime con parole tanto semplici quanto eloquenti l'interesse di queste pratiche nell'ambito della lotta femminista:

Loin d'être neutre, l'acte de traduire constitue une prise de parole pleine de conséquences. En plus d'être une voie de passage d'une langue à une autre, la traduction est aussi un lieu de pouvoir. Pour les traductrices féministes, elle représente un espace à investir, un pouvoir à exercer. (de Lotbinière-Harwood 1991, 12)

La traduzione diventa in questo senso una pratica di resistenza al potere silenzioso della lingua, uno spazio da conquistare per poterne aprire altri, nel quale la traduttrice invece di nascondersi manifesta apertamente la propria presenza, inscrivendola nel testo, perché "le *je* qui traduit inscrit son savoir, ses choix, ses intentions, ses convictions dans le texte qui se réécrit" (de Lotbinière-Harwood 1991, 27). Se queste pratiche di traduzione sovversiva sono state spesso rigettate dall'esterno come puri stratagemmi ideologici, sarebbe sbagliato pensare che il loro spazio di azione si limiti alla sfera puramente politica, o politico-culturale.⁴ Le motivazioni e le conseguenze di queste pratiche sono infatti puramente linguistiche, e come tali, possono dirci molto sulla storia e sul futuro delle lingue, oltre che dei linguaggi settoriali.

Il genere e le sue traduzioni

Trattare le questioni *di* genere, e la questione *del* genere, significa a sua volta scontrarsi con problemi di traduzione, tra le lingue, ma anche all'interno della stessa lingua.

Rachele Raus (2013) ha largamente dimostrato come la traduzione del termine "*gender*", in particolare nell'ambito delle organizzazioni e delle istituzioni internazionali, sia un campo fruttuoso per un'analisi terminologica e traduttologica, ma anche per capire come questo concetto abbia viaggiato da un contesto all'altro e come le diverse fasi del pensiero femminista e degli studi di genere abbiano influenzato la percezione di questo concetto e la sua traduzione. Karen Offen faceva notare nel 2006 una certa resistenza del francese verso il concetto di "*gender*", considerato "une invention américaine, intraduisible par le mot français 'genre'" (Offen 2006, 291), eppure proprio in quell'anno il "Centre de recherche en études féminines", fondato da Cixous nel 1973 a Vincennes, diventava il "Centre d'études féminines et d'études de genre", aprendo la strada a molti altri corsi di studio francesi che includono ormai il termine "*genre*" nella loro denominazione. E sebbene la nozione di "*gender*" sia "un peu plus étroite philologiquement que son équivalent français 'genre'" (Berger in Alfandary 2019, 62),

⁴ Va d'altronde sottolineato che la storia della traduzione come pratica di appropriazione e manipolazione del testo non è esclusiva della traduzione femminista e della traduzione postcoloniale. Delisle ha fatto notare vicinanza notevoli tra le pratiche delle traduttrici femministe e quelle dei traduttori medievali, focalizzandosi in particolare su cinque punti, tra i quali figurano proprio "appropriation du texte de départ", "recherche d'une légitimité", "interventions sur la langue" e "visibilité du traducteur ou de la traductrice dans sa traduction" (Delisle 1993, 205).

quest'ambiguità semantica che si mantiene nel concetto multilingue di "genere" sembra non essere fonte di un'impossibilità di confronto, ma piuttosto di un discorso produttivo che dà luogo a una rete di sensi che si incontrano e dialogano tra loro, senza sovrapporsi o sostituirsi. Proprio come una traduzione non si sovrappone e non si sostituisce al testo, ma lo incontra e stabilisce con esso un dialogo fruttuoso.

Capire come il discorso degli studi di genere si sia sviluppato *tra* le lingue e attraverso la transizione da una lingua all'altra, da un idioma all'altro e perfino da una disciplina all'altra è dunque fondamentale per capire che cosa sia il "genere" e cosa siano gli "studi di genere". Anne Berger apre il suo *Le grand théâtre du genre : identités, sexualités et féminisme en "Amérique"* (Berger 2013) con un glossario nel quale precisa che il suo utilizzo di "*théorie(s) du genre*" e di "*gender theory*" rinvia a due panorami di pensiero diversi:

Si le group nominal "théorie du genre" est une traduction quasi littérale de "*gender theory*", les deux locutions ne sont pas pour moi absolument équivalentes. Lorsque j'utilise le vocable anglais, c'est pour indiquer que je parle de la "théorie du genre" dans sa version sinon originale, en tout cas "américaine". Et si j'emploie la locution française tantôt au singulier, tantôt au pluriel, c'est bien parce que la dite "théorie du genre" s'est pluralisée et diversifiée en traversant les frontières. (Berger 2013, 17)

Una questione che ricorda d'altronde quella sollevata in ambito traduttologico, e che ha portato a evoluzioni parallele dei campi di studio nelle diverse aree linguistiche o culturali: quando si parla di "*traductologie*" e di "*Translation Studies*" non si ha esattamente lo stesso panorama in mente. Si pensa non solo a nomi diversi, ma anche a configurazioni diverse di una disciplina comune, ma non per questo equivalente.⁵ In un campo come nell'altro è dunque necessario chiedersi come sia avvenuta la trasmissione del sapere, e cosa abbia favorito o impedito la trasmissione di un concetto o di una determinata comprensione di quel concetto, attraverso quella che Berger chiama la "resistenza della traduzione":

What, then, can be transmitted and how? What prevents transmission and what enables it? Or, perhaps more accurately, what makes it at once possible and impossible? The problem of transmission, of making sense across heterogeneous times, is also, to a large degree, a problem of translation, that is, of the conditions and ways in which certain discourses and what one used to call "ideas" are made to cross borders, whether temporal or spatial, internal (intralinguistic and/or within the confines of a seemingly single context) or external (interlinguistic and/or across different contexts), thus fostering connections between heterogeneous spaces and times. (Berger 2016, 8-9)

Una vera comprensione del ruolo della traduzione non può dunque limitarsi a scoprire cosa questa pratica sia stata in grado di far passare da una cultura all'altra, e da un sistema di pensiero all'altro, ma deve soprattutto indagare *come* questo è stato

⁵ Quando Luca Greco parla, nell'intervista citata in precedenza del "disorientamento" disciplinare e metodologico" degli studi di genere, aggiunge: "c'est l'avantage, je dirais, des *studies*, qui permettent de fédérer autour d'un objet des personnes provenant de disciplines et de traditions méthodologiques très diverses" (Greco in Kunert 2013, 132). Verrebbe dunque da chiedersi se la denominazione scelta nell'area anglofona per la scienza che si occupa di traduzione a seguito dell'influente articolo di Holmes (1972), "*Translation Studies*", abbia giocato un ruolo nella maggior apertura dell'area anglofona all'ingresso di altre discipline all'interno del campo di ricerca sulla traduzione.

fatto, e quali “resistenze” la traduzione abbia opposto nel processo. Se è vero, come diceva Ricœur, che “dans une traduction tout ne passe pas, mais toujours quelque chose passe” (Ricœur 1961, 451), credo sarebbe ancora più giusto dire che “dans une traduction tout ne passe pas, mais toujours quelque chose *se* passe”, e il nostro ruolo è proprio andare ad indagare cosa sia successo in questo passaggio.

È poi importante sottolineare che i problemi di traduzione non riguardano solo il passaggio di un determinato concetto da una comunità linguistica a un'altra, ma si presentano a ogni interazione tra individualità distinte. All'interno di una stessa lingua o di una stessa disciplina, le differenze diventano ancora più complesse da cogliere, ma proprio per questo anche più rivelatrici, perché “c'est justement là où l'on parle apparemment la même langue, là où l'on partage un même corps linguistique, que les différences sont à la fois les moins visibles et, par conséquent, les plus surprenantes” (Berger 2013, 14). Berger rivela infatti l’“hétérogénéité conceptuelle, [...] aussi productive qu'irréductible, du champ théorique des études de genre” (Berger 2013, 14)⁶ attraverso una conversazione tra Gayle Rubin e Judith Butler a proposito della loro diversa concezione dell'espressione “*différence sexuelle*”, termine chiave del pensiero femminista, eppure non per questo univoco.

GR: J'essayais plutôt de m'occuper de problèmes liés à la différence sexuelle, et à la variété du sexuel. Quand je parle de “différence sexuelle”, je m'aperçois en lisant ton article, “Contre les objets propres”, que tu l'utilises dans un sens très différent. Je me sers de ce terme pour me référer aux différentes pratiques sexuelles. Il me semble que toi, tu l'utilises en référence au genre.

JB: Tu veux dire que j'utilise le terme “différence sexuelle” au sens ou toi-même, dans “Marché aux femmes”, tu parles de “genre”?

GR: En fait, j'en suis pas sûre. Dis-moi comment tu utilises “différence sexuelle”, car je n'ai pas les idées claires à ce sujet. (Rubin e Butler 2002, 17)

Leggendo questo dialogo tra le due pensatrici sembra in fondo di sentire le parole di Cixous, che nel 2006 scriveva:

Au sujet d'une pensée de la différence sexuelle, nous sommes d'accord mais nous ne disons pas exactement la même chose. Autrement dit : nous disons toujours presque exactement la même chose. Nous nous disons : “nous disons *pasexactement* la meme chose”. J'ai à penser le pasexactement. Le pasexactement, le presque, le plus exactement possible longent les rives de ces instables que nous appelons “genres” et que nous prononçons à l'évasive sans jamais bien savoir où nous mènent des mots si forts. (Cixous 2006, 102-3)

Questo “*pasexactement*”, forse ancora più eloquente del “quasi” di Eco (2003) è in fondo l'essenza stessa della traduzione, e pensare la traduzione, proprio come pensare il genere, non è altro che “penser le pasexactement”, come ci invitano a fare le parole di Cixous (2006, 102).

Gli studi di genere non hanno però contribuito solo alla formazione e trasformazione dei linguaggi settoriali, ma anche di quelle “naturalisti”. Il sempre più

⁶ Questo capitolo era stato precedentemente pubblicato in rivista in versioni leggermente diverse e con un'interessante fluidità del titolo, che passa da “Les Fins de la ‘différence sexuelle’” (Berger 2008) a “La ‘Différence sexuelle’ ou les fins d'un idiome : Réflexion sur la théorie en traduction” (Berger 2009-2010), per diventare infine “Les fins d'un idiome ou la différence sexuelle en traduction (Berger 2013, 151-77).

frequente utilizzo di quella che viene chiamata “scrittura inclusiva” pone di fronte a questioni di traduzione, linguistica e letteraria, ma anche culturale, poiché questa pratica porta a una trasformazione delle norme d’uso ma anche, a lungo termine, della lingua stessa.

Il campo della scrittura inclusiva è un’ulteriore dimostrazione della possibilità di cambiamento ed evoluzione di ogni lingua. Lo dimostrano i tentativi di annullare la prevalenza del maschile come costruzione simbolica nella società e nella lingua (attraverso una “demaschilizzazione”, “femminilizzazione” o “neutralizzazione” del genere), processo che ha portato in Francia, e ancora di più in ambito francofono, a una lunga querelle sulla “*fémminisation*” della lingua francese.⁷ Persino l’Académie française, che si è strenuamente opposta a quelle che definiva “aberrations lexicales” (Académie française 2002), ha pubblicato a febbraio 2019 il primo rapporto di una commissione incaricata di studiare la questione (Académie française 2019), aprendo così alla possibilità di ulteriori cambiamenti nella lingua.

Ancora più interessanti sono i tentativi di andare anche oltre, verso soluzioni che sfidano la stessa concezione binaria di lingue basate su una distinzione tra maschile e femminile, agendo però su caratteristiche proprie alle lingue stesse. È il caso in italiano dell’utilizzo dell’asterisco o di “-u” come suffissi privi di genere, o dell’uso sempre più comune negli ambienti militanti anglofoni del “*they*” come soggetto singolare, attestato ora anche dall’ingresso nel dizionario Merriam Webster, che ne ha fatto la “parola dell’anno” per il 2019 e lo definisce come pronome “used to refer to a single person whose gender identity is nonbinary” (Merriam Webster 2019). Per quanto estranee alla lingua, queste soluzioni si basano infatti su una conoscenza profonda delle sue caratteristiche e su un intervento creativo che mira ad espanderne le possibilità. Inoltre, le forme diverse che la scrittura inclusiva ha assunto in lingue diverse ci costringono anche a chiederci come tradurre queste forme, a causa dei gradi di attenzione differenti all’inclusività nelle diverse lingue e culture, e a causa delle caratteristiche proprie di ogni singola lingua, che suggeriscono una forma e ne sconsigliano altre.⁸

Mi pare che ci sia però un errore di fondo nella comprensione attuale della scrittura inclusiva, che porta a vederla come una forma estrema di “*political correctness*”. Al contrario, queste pratiche di manipolazione del linguaggio sono da leggere come forma di resistenza a un linguaggio che non sembra interamente in grado di rendere conto di un cambiamento parallelo nella società, e quindi come rivendicazione di uno spazio di azione sul linguaggio e non come richiesta di una concessione dall’alto. Si tratta inoltre di un’evoluzione della lingua dovuta a una specifica intenzione di chi la parla, cosa insolita e per questo molto interessante, e sarebbe sbagliato anche in questo caso ridurre le intenzioni e i risultati alla sfera ideologica, perché i riflessi sulla lingua e sulla maniera di pensarla sono molto rilevanti. Che queste forme di scrittura si impongano o meno (e sarà l’uso a deciderlo), non v’è dubbio che abbiano contribuito a riportare la lingua al centro dell’attenzione dei e delle parlanti, mostrando le possibilità politiche implicite in ogni atto linguistico, ancora troppo spesso nascoste.

Nel quaderno del 1935 dedicato alle “Note per una introduzione allo studio della grammatica”, commentando il breve articolo di Benedetto Croce “Questa tavola rotonda è quadrata” (Croce 1905), Gramsci scrive:

⁷ Si vedano a questo proposito in particolare i lavori di Viennot (2014; 2015; 2018).

⁸ Si veda a questo proposito, per il caso della traduzione della scrittura inclusiva tra italiano e francese, Sofo (2019b).

La grammatica è “storia” o “documento storico”: essa è la “fotografia” di una fase determinata di un linguaggio nazionale (collettivo) [formatosi storicamente e in continuo sviluppo], o i tratti fondamentali di una fotografia. La questione pratica può essere: a che fine tale fotografia? Per fare la storia di un aspetto della civiltà o per modificare un aspetto della civiltà? (Gramsci 1975: III, 2341-2342)

L’aspetto politico di ogni grammatica normativa non può che diventare il terreno di battaglia di lotte per il controllo sulla lingua e per “modificare” il pensiero che in essa si forma. Se “l’interrogation des normes ou de la norme ne peut jamais se faire, par définition, qu’à partir d’une position d’extériorité vécue ou postulée à la norme, donc depuis une position minoritaire” (Berger in Alfandary 2019, 72), sembra dunque giusto chiedersi con Gramsci, “Quante forme di grammatica possono esistere?” e quale ruolo possa essere svolto “dal controllo reciproco, dall’insegnamento reciproco, dalla ‘censura’ reciproca” (Gramsci 1975: III, 2342) nell’imporsi, in questo caso, di nuove forme che sfuggono alla grammatica tradizionale e all’ordine di pensiero che l’ha creata, ma che la lingua stessa ha contribuito a sua volta a formare.

Direzioni e prospettive future

In queste pagine, e soprattutto in quelle che seguiranno, abbiamo provato a tracciare il percorso dell’evoluzione dell’incontro tra genere e traduzione e tra genere e lingua. Come scrive Luca Greco: “si la parole a été un outil extrêmement puissant pour libérer les corps et les subjectivités dans les années 1960 et 1970 [...], ce que l’on peut souhaiter aujourd’hui aux sciences du langage c’est de sortir du placard le genre, les sexualités et les corps en en faisant enfin des objets linguistiques” (Greco 2014, 22). Nel tradurre e nel tradursi in parole si scovano quei significati che erano celati a noi stessi, e quindi ci è sembrato interessante scavare, andare a fondo nella ricerca e nella ricostruzione di un sé multiplo che si esprime attraverso le lingue diverse che abitano ognuno di noi.

Abbatere muri, che siano visibili o meno, scritti sul corpo, tra i confini o nelle parole, non è un modo di cancellare la soglia, bensì di riconoscerla e di integrarla in un processo di ri-creazione e di farne il punto focale dell’inclusione invece che dell’esclusione e dell’esclusività. In quel prefisso, il “*ri*” dell’italiano, il “*ré*” del francese,⁹ c’è forse la chiave della vicinanza tra traduzione e genere, in quanto forme di ripetizione e riproduzione.

Si tratta in entrambi i casi di forme che tendono verso la conformazione ad altre, ad una vicinanza che resta in equilibrio sulla linea dell’identità, eppure allo stesso tempo propongono una variazione, una diversità. Entrambe sono “performance”: tanto la traduzione, se vista come un’interpretazione o un’esecuzione del testo,¹⁰ quanto il genere che si distingue per definizione dal sesso in quanto “performance” sociale, ma è ovvio che una performance non è mai neutra. Come dice Berger, “la performance de genre est un acte citationnel, un acte de réitération des normes, mais la réitération n’est jamais une simple reproduction, d’où son potentiel politique” (Berger in Alfandary 2019, 68), ma lo stesso è vero anche della traduzione, ed è per questo che la

⁹ Si vedano a proposito della polisemia di questo prefisso: Weill (2009) e Gauchola Gamarra (2011-2012) e, con particolare riferimento alla relazione tra questo prefisso e la traduzione, Henry (2016).

¹⁰ A proposito dell’idea della traduzione come “esecuzione” del testo, Renata Colorni scrive: “i testi originali sono un po’ come le partiture musicali; le traduzioni sono un po’ come le esecuzioni o gli adattamenti di ciò che senza di essa tace, e con il tempo impallidisce, o si trasforma in geroglifico per i discendenti di chi scrisse l’irripetibile e intoccabile e inalterabile testo” (Colorni 2019 [2008], 41).

riproduzione offerta da entrambe non può che generare una “*différance*” in senso derridiano (Derrida 1972) piuttosto che una semplice differenza. Viene da chiedersi quindi se il superamento della binarietà essenziale che esiste tra produzione e riproduzione, tra originale e copia, possa spingerci verso una diversa configurazione delle identità testuali. Se i soggetti scriventi cambiano, o mutano la propria percezione di sé stessi, cambia anche la scrittura, e una percezione fluida delle identità non può che aprire a una percezione fluida del testo.

Laura Fontanella, in un testo pubblicato dalla casa editrice Asterisco, il cui nome rimanda proprio a una di quelle manipolazioni della lingua di cui abbiamo parlato in precedenza, evidenzia il modificarsi del panorama della traduzione alla luce delle teorie *queer*, che non sostituiscono ma complicano le questioni poste nelle fasi precedenti dei movimenti femministi:

Se la traduzione femminista degli anni Settanta si proponeva di tradurre testi sperimentali, ma anche di intervenire su testi apertamente sessisti modificandoli, se aveva per scopo quello di far emergere il ‘femminile’ attraverso neologismi e nuove narrazioni, ecco che non solo la traduzione transfemminista *queer* vuole porre la ‘femminilità’ su un piano equo rispetto al ‘maschile’, ma addirittura intende superare ambo i livelli, smontando direttamente questa duale opposizione, distruggendo lo stereotipo insito nel sistema binario stesso, dando voce alle vite marginali, ai generi non conformi, alle sessualità differenti. (Fontanella 2019, 90)

La questione, effettivamente, si complica, ma ancora una volta, nella storia della traduzione, il problema che si pone è lo stesso: attraverso il “*queering*” della traduzione (Baer e Kaindl 2018), ciò che si ricerca è un nuovo superamento della binarietà e uno smascheramento della sua artificiosità. Una delle destinazioni possibili di questo processo è quello che Murphy (2019) chiama un “*queering des Langues*”, ovvero una percezione della traduzione come strumento per rielaborare i rapporti tra le lingue, e al loro interno, scoprendo la pluralità linguistica di ogni testo, quell’eterolinguismo che Rainier Grutman, definisce come “la *présence dans un texte* d’idiomes étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale” (Grutman 1997, 37).

Al centro della questione non c’è più il passaggio da una lingua all’altra, ma il rapporto tra le lingue e la loro copresenza negli atti linguistici di ogni giorno. Questo apre però anche ad una comprensione della pluralità interna alla lingua stessa, a un’opposizione della “Lingua” in quanto istituzione alla “lingua” in quanto entità instabile, incostante, e in eterno divenire. Quaquarelli e Suchet scrivono:

L’unité d’une langue est avant tout une fiction et une idée régulatrice, un récit qui a été écrit à un moment déterminé de l’Histoire, pour participer, avec d’autres récits encore (nation, culture, identité...), à la construction de notre Modernité. Si l’unité de ‘la’ langue, de toute langue, est avant tout une fiction, la traduction conçue comme transfert de A à B est l’une des formes de la mise en scène de cette fiction et, par là, l’une des formes de sa légitimation, de sa persistance et de sa résistance. (Quaquarelli e Suchet 2017, 14)

Una visione della lingua di questo tipo non può non avere conseguenze rilevanti sulla comprensione della traduzione come rapporto o relazione, piuttosto che come passaggio, perché “aborder la traduction après avoir établi que ‘la langue’ n’existe pas, c’est un peu comme faire s’écrouler un pont : il ne reste plus de langue assez stable pour constituer une berge” (Suchet 2014, 32). Non serve infatti (né è possibile)

costruire un ponte tra due lingue o tra due generi, perché si tratta di due rive in movimento.¹¹ Serve piuttosto indagare ciò che scorre tra una riva e l'altra, e dare spazio al suo fluire.

L'insegnamento della lunga storia dell'incontro tra genere e traduzione è però molteplice, e può dirci molto anche del futuro della traduzione. Nella storia della traduzione femminista, il soggetto che traduce è spesso un soggetto collettivo. L'aspetto profondamente collaborativo della traduzione in ambito femminista non deriva infatti solo dalle pratiche di stretta collaborazione tra autrice e traduttrice per la ri-creazione del testo in un'altra lingua,¹² ma soprattutto da una visione della pratica di traduzione come uno sforzo collettivo da eseguire a più mani, per dare voce ad altre donne che possano aggiungersi al coro polifonico e non unitario del pensiero femminista transnazionale. Queste pratiche ci portano dunque a superare non solo il tabù della "paternità" dell'opera letteraria, ma anche quello della "paternità" della traduzione, sfidandola con una moltiplicazione delle voci traducanti.

La traduzione collaborativa¹³ è oggi una realtà sempre più diffusa e le opportunità di rapidità e di condivisione offerte dal digitale ci stanno rapidamente portando a un'ulteriore svolta del campo della traduzione, quella "tecnologica" (Jiménez-Crespo 2017). Troppo spesso percepita come nemica delle scienze umane, la tecnologia digitale può infatti aprire nel campo della traduzione a possibilità inedite di intervento diretto nella società, favorendo la condivisione del sapere e dell'informazione, in particolare in contesti caratterizzati da censura o limitazione della libertà di parola.

Se le pratiche descritte e analizzate in queste pagine hanno un comune denominatore, si tratta sicuramente di una visione della traduzione come strumento di intervento sulla società. In chiusura del suo saggio "*Pour une linguistique d'intervention*", Tullio De Mauro scriveva:

C'est en décrivant les langues, leurs normes et l'enchevêtrement complexe de leurs usages au sein d'une société donnée, et en rendant cette même société consciente de sa situation linguistique, des clivages dus à la disparité des connaissances des langues principales du pays ou des normes d'usage que l'establishment affectionne, ainsi que des problèmes sociaux et éducatifs qui peuvent venir de l'accentuation de ces clivages, que la linguistique intervient dans la vie d'une société et influence sa *Sprachkultur*. (De Mauro 2014, 5)

Il mio invito a una *traductologie d'intervention*¹⁴ è dunque un invito a una disciplina che sia in grado di riconoscere il proprio ruolo nella società, e che oltre a proporre quella descrizione che De Mauro vede come formatrice di una coscienza del rapporto tra lingua e società, rivendichi anche la differenza intrinseca della traduzione come pratica e come campo di studi, per farne un'arma di intervento diretto, sul testo quanto sul mondo che la circonda, e non un semplice strumento di passività in servizio di un originale, di una cultura dominante o di meccanismi di potere preesistenti. In breve,

¹¹ A proposito dell'inadeguatezza della metafora del ponte per la traduzione, si veda: Sofò (2019c).

¹² Queste pratiche di scambio e collaborazione tra autore o autrice e traduttore e traduttrice non sono ovviamente esclusive della traduzione femminista, ma appartengono a molta traduzione letteraria, sebbene siano presenti in proporzioni sicuramente maggiori in questo ambito. Si vedano a questo proposito, a titolo di esempio per il caso delle traduzioni di Nicole Brossard da parte di Barbara Godard, l'articolo di Bertacco (2003) e il saggio di Karpinski (2015) sull'analisi genetica della traduzione.

¹³ A proposito delle possibilità offerte dalla traduzione collaborativa si vedano Monti e Schnyder (2018), Lacour *et al.* (2010).

¹⁴ Già Ladmiral parlava della "traductologie" come "linguistique d'intervention" (Ladmiral 1980).

una disciplina che non rinunci allo spazio di intervento che la traduzione concede e che troppo spesso non le è stato concesso, ma che forse ancora più spesso non si è concessa, autocensurandosi. E mi pare che una *traductologie d'intervention* non possa evitare di dedicarsi al modo in cui si traduce e ci si traduce al limite, al margine, sulla soglia intesa come punto di azione e reazione e quindi non come spazio di emarginazione, ma come spazio che rimargina, che rimedia, perché trova altri mezzi per esprimere e perché cura, o quantomeno lenisce ferite sociali e individuali che rischiano di squarciare le tele fragili dell'identità e del linguaggio.

Bibliografia

- Académie Française. 2002. "Féminisation des noms de métiers, fonctions, grades et titres." 21 marzo 2002. Consultato il 31 dicembre 2019. <http://www.academie-francaise.fr/actualites/feminisation-des-noms-de-metiers-fonctions-grades-et-titres>
- Académie Française. 2019. "La féminisation des noms de métiers et de fonctions." 28 febbraio 2019. Consultato il 31 dicembre 2019. http://www.academiefrancaise.fr/sites/academiefrancaise.fr/files/rapport_feminisation_noms_de_metier_et_de_fonction.pdf
- Alfandary, Isabelle. 2019. "Entretien avec Anne-Emmanuelle Berger." *Rue Descartes* 95 : 58-79.
- Baer, Brian James e Klaus Kaindl (a cura di). 2018. *Queering Translation, Translating the Queer: Theory, Practice, Activism*. Londra-New York: Routledge.
- Berger, Anne-Emmanuelle. 2008. "Les Fins de la 'différence sexuelle'." *Théorie Littérature Enseignement* n. speciale *Traduction, Traductions*: 153-64.
- Berger, Anne-Emmanuelle. 2009-2010. "La 'Différence sexuelle' ou les fins d'un idiome: Réflexion sur la théorie en traduction." *Asylon(s)* 7 (luglio 2010). Consultato il 31 dicembre 2019. <http://www.reseau-terra.eu/article942.html>
- Berger, Anne-Emmanuelle. 2013. *Le Grand théâtre du genre: Identités, sexualités et féminisme en "Amérique"*. Paris: Belin.
- Berger, Anne-Emmanuelle. 2016. "Gender Springtime in Paris: A Twenty-First-Century Tale of Seasons." *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 27.2: 1-26.
- Bertacco, Simona. 2003. "The Canadian Feminists' Translation Project: Between Feminism and Postcolonialism." *Linguistica Antverpiensia. New Series – Themes in Translation Studies* 2: 233-45.
- Brossard, Nicole. 1977. *L'Amer ou le chapitre effrité*. Montréal: Quinze.
- Brossard, Nicole. 1980. *Amantes*. Montréal: Quinze.
- Brossard, Nicole. 1983. *These Our Mothers or: The Disintegrating Chapter*, traduzione di Barbara Godard. Toronto: Coach House Press.
- Brossard, Nicole. 1984. *Journal intime*. Montréal: Les Herbes rouges.
- Brossard, Nicole. 1986. *Lovhers*, traduzione di Barbara Godard. Montréal: Guernica.
- Brossard, Nicole. 1987a. *Sous la langue / Under Tongue*, traduzione di Susanne de Lotbinière-Harwood. Montréal-Charlottetown: L'essentielle-Gynergy Press.
- Brossard, Nicole. 1987b. *Le désert mauve*. Montréal: Éditions de l'Hexagone.

- Brossard, Nicole. 1990. *Mauve Desert*, traduzione di Susanne de Lotbinière-Harwood. Toronto: Coach House Press.
- Brossard, Nicole. 1999. *She Would Be the First Sentence of My Next Novel / Elle serait la première phrase de mon prochain roman*, traduzione di Susanne de Lotbinière-Harwood. Toronto: Mercury Press.
- Brossard, Nicole. 2001. *Hier*. Montréal: Québec Amérique.
- Brossard, Nicole. 2005. *Yesterday at the Hotel Clarendon*, traduzione di Susanne de Lotbinière-Harwood. Toronto: Coach House Press.
- Castro, Nayelli. 2018. "La Méthode traductologique : Un récit polyphonique." In *Pour une interdisciplinarité réciproque : Recherches actuelles en traductologie*, a cura di Marie-Alice Belle, Álvaro Echeverri, 19-32. Arras: Artois Presses Université.
- Chamberlain, Lori. 1988. "Gender and the Metaphorics of Translation." *Signs: Journal of Women and Culture in Society* 13.3: 454-72.
- Cixous, Hélène. 1994. "Preface." In *The Hélène Cixous Reader*, a cura di Susan Sellers, XV-XXII. Londra-New York: Routledge.
- Cixous, Hélène. 2006. "Nous en somme." *Littérature* 142 (juin): 102-12.
- Colorni, Renata, 2019 (2008). Discorso di accettazione del Premio di traduzione letteraria, Urbino 2008. In *L'arte di esitare: Dodici discorsi sulla traduzione*, a cura di Stefano Arduini e Ilide Carmignani, 35-48. Milano: Marcos y Marcos.
- Croce, Benedetto. 1905. "Questa tavola rotonda è quadrata'." *La Critica: Rivista di letteratura, storia e filosofia* 3: 531-4.
- Curti, Lidia. 2018. *La voce dell'altra: Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*. Milano: Meltemi.
- De Mauro, Tullio. 2014. "Pour une linguistique d'intervention." *Dossiers d'HEL*: 1-7.
- Delisle, Jean. 1993. "Traducteurs médiévaux, traductrices féministes : Une même éthique de la traduction ?" *Traduction, terminologie, rédaction* 6.1 (I semestre): 203-30.
- Derrida, Jacques. 1972. "La différance." In *Marges de la philosophie*, 1-29. Paris: Éditions de Minuit.
- D'Hulst, Lieven. "Sur le rôle des métaphores en traductologie contemporaine." *Target* 4.1: 33-51.
- Eco, Umberto. 2003. *Dire quasi la stessa cosa: Esperienze di traduzione*. Milano: Bompiani.
- Flotow, Louise von. 1991. "Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories." *Traduire la théorie* 4.2 (II semestre): 69-84.
- Flotow, Louise von. 1997. *Translation and Gender: Translating in the 'Era of Feminism'*. Manchester-Ottawa: St. Jerome-University of Ottawa Press.
- Fontanella, Laura. 2019. *Il corpo del testo: Elementi di traduzione transfemminista queer*. Sesto San Giovanni: Asterisco Edizioni.
- Gauchola Gamarra, Roser. 2011-2012. "Polysémie et dérivation : L'exemple du préfixe 're-' en français." *Cuadernos de investigación filológica* 37-38: 117-38.
- Gauvin, Lise. 1984. *Lettres d'une autre*. Montréal: Éditions de l'Hexagone.
- Gauvin, Lise. 1989. *Letters from an Other*, traduzione di Susanne de Lotbinière-Harwood. Toronto: Women's Press.

- Godard, Barbara. 1989. "Theorizing Feminist Discourse/Translation." *Tessera* 6 (primavera): 42-53.
- Gramsci, Antonio. 1975. (1935). "Quaderno 29 (XXI): Note per una introduzione allo studio della grammatica." In Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, vol. III, *Quaderni 12 – 29*, 2341-51. Torino: Einaudi.
- Greco, Luca. 2014. "Les recherches linguistiques sur le genre : un état de l'art." *Langage et société* 148 (II semestre): 11-29.
- Grutman, Rainier. 1997. *Des langues qui résonnent : L'hétérolinguisme au XIX^e siècle québécois*. Québec: Fides.
- Guarracino, Serena. 2017. *La traduzione messa in scena: Due rappresentazioni di Caryl Churchill in Italia*. Perugia: Morlacchi Editore.
- Henry, Jacqueline. 2016. "Reformuler, réécrire, recréer... : Des concepts connexes à la verbalisation en traduction." *Traduction, terminologie, rédaction* 29.1 (I semestre): 17-31.
- Holmes, James. 1972. "The Name and Nature of Translation Studies." In *Translated!: Papers on Literary Translation and Translation Studies*, a cura di James Holmes, 66-80. Amsterdam: Rodopi.
- Jiménez-Crespo, Miguel A. 2017. *Crowdsourcing and Online Collaborative Translations: Expanding the limits of Translation Studies*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- Karpinski, Eva C. 2015. "Gender, Genetics, Translation: Encounters in the Feminist Translator's Archive of Barbara Godard." *Linguistica Antverpiensia. New Series – Themes in Translation Studies* 14: 19-39.
- Kunert, Stéphanie. 2013. "Genre, langage et sexualité : Entretien avec Luca Greco." *Communication & langages* 177.3: 125-34.
- Lacour, Philippe, Aurélien Bénel, Franck Eyraud, Any Freitas e Diana Zambon. 2010. "TIC, collaboration et traduction : Vers de nouveaux laboratoires numériques de translocalisation culturelle." *Meta* 55.4 (dicembre): 674-92.
- Ladmiral Jean-René. 1980. "Traduction philosophie et linguistique d'intervention." *Linx* n. speciale 1: 64-74.
- Lotbinière-Harwood, Susanne de. 1991. *Re-Belle et Infidèle: La traduction comme pratique de réécriture au féminin / The Body Bilingual: Translation as a Rewriting in the Feminine*. Montréal-Toronto: Éditions de remue-ménage-The Women's Press.
- Malena, Anne, Julie Tarif. 2015. "La Traduction féministe au Canada et les théories postcoloniales : Une influence réciproque ?" *Atelier de traduction* 24: 107-21.
- Mattioli, Emilio. 2017 (1975). "La traduzione come genere letterario." In *Il problema del tradurre (1965-2005)*, a cura di Antonio Lavieri, 55-74. Modena: Mucchi Editore.
- Ménage, Gilles. 1729. *Menagiana, ou Les bons mots et remarques critiques, historiques, morales et d'érudition de Monsieur Ménage*. Paris: Delaulne.
- Meschonnic, Henri. 1973. *Pour la poésie II : Épistémologie de l'écriture poétique et de la traduction*. Paris: Gallimard.
- Merriam-Webster. 2019. "They." Consultato il 31 dicembre 2019. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/they>
- Monti, Enrico e Peter Schnyder. 2018. *Traduire à plusieurs, collaborative translations*. Paris: Orizons.

- Murphy, Amanda. 2019. "Poétiques hétérolingues : Le queering des Langues ? L'exemple de Katalin Molnár." *de genere* 5: 74-87.
- Offen, Karen. 2006. "Le Gender est-il une invention américaine ?" *Clio: Femmes, Genre, Histoire* 24: 291-304.
- Quaquarelli, Lucia, Myriam Suchet, "Pratiquer l'indiscipline, traduire." *Écritures* 9: 13-20.
- Ricœur, Paul. 1961. "Civilisation universelle et cultures nationales." *Esprit* 29: 439-53.
- Rubin, Gayle, Judith Butler. 2002. "Entretien : Marché au sexe." In *Marché au sexe*, a cura di Eliane Sokol, traduzione di Eliane Sokol e Flora Bolter. Paris: EPEL.
- Sardin, Pascale. 2009. "Colloque sentimental." *Palimpsestes* 22: 9-21.
- Scott, Gail. 1987. *Heroïne*. Toronto: Coach House Press.
- Scott, Gail. 1988. *Héroïne*, traduzione di Susanne de Lotbinière-Harwood. Montréal: Éditions du remue-ménage.
- Simon, Sherry. 1996. *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*. Londra-New York: Routledge.
- Sofo, Giuseppe. 2019a. "Il velo che svela: La traduzione come custode e rivelatrice del segreto letterario." *Elephant & Castle* 20 (settembre): 4-21.
- Sofo, Giuseppe. 2019b. "Traduction du langage inclusif et échanges entre le français et l'italien." *Savoirs en prisme* 10. Consultato il 31 dicembre 2019. <https://savoisenprisme.com/numeros/10-2019-les-nouvelles-formes-decriture/traduction-du-langage-inclusif-et-echanges-entre-le-francais-et-litalien/>
- Sofo, Giuseppe. 2019c. "Du pont au seuil : Un autre espace de la traduction." *TRANS* 24. Consultato il 31 dicembre 2019. <https://journals.openedition.org/trans/2335>
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2000 (1992). "The Politics of Translation." In *The Translation Studies Reader*, a cura di Lawrence Venuti, 397-416. Londra-New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. "From the Translator." In Aimé Césaire, *A Season in the Congo*, traduzione di Gayatri Chakravorty Spivak, VII-VIII. Londra-New York-Calcutta: Seagull Books.
- Suchet, Myriam. 2014. *L'Imaginaire hétérolingue : Ce que nous apprennent les textes à la croisée des langues*. Paris: Garnier.
- Vieira, Else Ribeiro Pires. 1999. "Liberating Calibans: Readings of *Antropofagia* and Haroldo de Campos' Poetics of Transcreation." In *Post-colonial Translation: Theory and Practice*, a cura di Susan Bassnett, Harish Trivedi, 95-113. Londra-New York: Routledge.
- Viennot, Eliane. 2014. *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin : Petite histoire des résistances de la langue française*. Donnemarie-Dontilly: Éditions iXe.
- Viennot, Eliane (a cura di). 2015. *L'Académie contre la langue française : Le dossier "féminisation"*. Donnemarie-Dontilly: Éditions iXe.
- Viennot, Eliane. 2018. *Le langage inclusif : Pourquoi, comment*. Donnemarie-Dontilly: Éditions iXe.
- Weill, Isabelle. 2009. "Re- dans tous ses états, un 'préfixe' marquant l'aspect implicatif." *Linx* 60: 119-40.

Wilhelm, Jane. 2014. "Anthropologie des lectures féministes de la traduction." *Lecture et traduction* 27.1 (I semestre): 149-88.



« Si près » : de la traduction

Marta Segarra

Centre National de la Recherche Scientifique-LEGS

Universitat de Barcelona-ADHUC

marta.segarra@cnrs.fr

Bien des métaphores autour de la traduction sont en rapport avec le genre et la sexualité. Dans cet article, j'analyse le traitement que reçoivent certaines de ces métaphores dans deux textes de Jacques Derrida autour de la traduction (« Des tours de Babel » et « Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante' ? »), en les mettant en relation avec l'œuvre d'Hélène Cixous et, plus précisément, avec une scène centrale de sa « fiction » *Si près* (2007). Mon hypothèse, c'est que, d'un côté, Jacques Derrida avait à l'esprit l'écriture de Cixous lorsqu'il théorisait sur la traduction ; et, de l'autre, que ce fragment de *Si près* pourrait être lu comme une métaphore de la traduction.

Directrice de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique, au Laboratoire d'Études de genre et de sexualité-LEGS et professeure de littérature française et d'études de genre à l'Université de Barcelone, **Marta Segarra** s'intéresse aux théories du genre et de la sexualité, à la biopolitique et la posthumanité, par rapport à la littérature, au cinéma et aux arts visuels. Parmi ses derniers livres : *The World We Need* (avec Donna Haraway, 2019), *Teoría de los cuerpos agujereados* (2014), *Nouvelles romancières francophones du Maghreb* (2010). Elle a aussi dirigé plusieurs volumes collectifs, dont : *Hélène Cixous : Corollaires d'une signature* (2019), *Représentation et non-représentation des Roms en Espagne et en France* (avec Éric Fassin, 2018), et *Joyful Babel. Translating Hélène Cixous* (avec M. Diocaretz, 2004).

La traduction et ses métaphores

La traduction a fait l'objet de multiples métaphores, dont beaucoup sont en rapport avec le genre. J'en ai décrit certaines dans mon introduction critique au volume, codirigé avec Myriam Diocaretz, *Joyful Babel. Translating Hélène Cixous* (2004), qui recueille des essais sur la traduction de l'œuvre de Cixous rédigés par quelques-uns de ses traductrices et traducteurs. Pour établir cette cartographie sommaire des métaphores autour de la traduction, je me suis basée sur des textes *canoniques* d'auteurs tels que Walter Benjamin, Antoine Berman, Maurice Blanchot, Jorge Luis Borges, Jacques Derrida, Vladimir Nabokov, George Steiner et Lawrence Venuti. J'y ai relevé plusieurs champs sémantiques, qui se répètent chez les différents auteurs, en rapport avec le genre et la sexualité. Je vais rappeler ici certains de ces domaines métaphoriques, pour ensuite me focaliser sur deux textes de Jacques Derrida autour de la traduction (*Des tours de Babel* et *Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante' ?*), que je mettrai en relation avec l'œuvre d'Hélène Cixous et, plus précisément, avec un fragment de sa « fiction » *Si près* (2007) que j'ai traduit en catalan. Mon hypothèse, c'est que, d'un côté, Derrida pensait à l'écriture de Cixous – parmi d'autres auteurs comme Shakespeare ou Joyce, qu'il mentionne – lorsqu'il réfléchissait théoriquement à la traduction ; et, de l'autre, que ce fragment de *Si près* pourrait être lu comme une métaphore de la traduction, bien qu'il semble traiter de tout autre chose.

Le premier champ métaphorique qu'on retrouve souvent en ce qui concerne la traduction, le genre et la sexualité, c'est le domaine de l'érotique, souvent en rapport avec la fidélité conjugale ou l'infidélité adultère, comme l'expression *les belles infidèles*, censée caractériser les traductions, le révèle ; Jorge Luis Borges célèbre ainsi l'« infidélité créatrice et heureuse » (1974, 410) d'une des traductions des *Mille et une nuits*. La traduction est en tout cas le lieu d'une étreinte entre le texte original et sa version traduite, qui embrasse les deux langues et cultures impliquées. Ainsi Antoine Berman (1995, 16) considère-t-il que la « visée même de la traduction » est d'« ouvrir au niveau de l'écrit un certain rapport à l'Autre, [de] féconder le Propre par la médiation de l'Étranger ». George Steiner se réfère quant à lui à la « *tristitia* augustinienne » qui suit l'acte sexuel selon Augustin afin de décrire la « tristesse » qui serait implicite dans l'acte de traduction et qui pourrait être rapprochée du « deuil » (1975, 298).

Le deuil ouvre une autre aire métaphorique de la traduction, celle de la « survie » – la traduction est ainsi conçue par Walter Benjamin, lu par Jacques Derrida (1987), comme chance de « survie » du texte original –, à travers les notions de filiation (suite logique de la *fécondation* dont parlait Berman) et d'héritage (les traductions dérivent du texte-source, prolongeant sa vie en tant que descendantes ou filles de celui-ci), mais aussi de la perte (il y a toujours de l'intraduisible, du sens qui est *perdu* par rapport à l'original) et donc du deuil. (Sur)vie et mort s'enlacent toujours dans ces images de la traduction, et je reprendrai ce fil métaphorique dans la deuxième partie consacrée à Derrida et Cixous.

Cette perte et ce deuil sont traduits dans un autre champ métaphorique mobilisé pour parler de la traduction, celui de l'économie, à travers les notions de « contrat » et de « dette » : le traducteur *prend* quelque chose de l'original et doit *rendre* ou *compenser* cette acquisition, en s'acquittant donc de cette *dette*. Pour Derrida, cependant, le traducteur n'est pas simplement un « récepteur endetté » (1987, 214) d'un texte original qu'il doit « rendre » plus ou moins égal à lui-même dans la traduction ; l'original, affirme Derrida de façon plus inattendue, est aussi *en dette* avec le texte traduit, puisque celui-ci

ne dit jamais la même chose que le texte original : il y a toujours un « événement » qui arrive avec la traduction.

George Steiner (1975, 301) considère par contre la traduction comme un « écho » de l'original ; cette image pourrait faire référence à la répétition ou à la « copie », mais si nous prenons le terme comme une allusion à la figure mythologique de la nymphe Écho, l'écho ne consiste plus en une répétition mécanique mais devient une façon qu'a cette figure féminine de contourner la malédiction qui l'afflige (Berger 1996).

Steiner développe cette métaphore mythologique vers son extension logique, le miroir de Narcisse : la traduction devrait être un « miroir qui non seulement reflète la lumière mais qui la génère aussi », affirme-t-il (1975, 301). Cette allusion s'inscrit dans le champ sémantique de la vision et du regard pour caractériser le processus de la traduction : celle-ci doit être ou bien « transparente » – Benjamin (2000, 21) dit qu'« une vraie traduction est transparente : elle ne recouvre pas l'original, n'obscurcit pas sa lumière » – ou bien elle doit reconnaître l'impossibilité de la « transparence » et ne pas prétendre être « invisible » (Venuti 1995). La phrase de Benjamin renvoie aussi à l'image du « voile », très puissante autant chez Cixous que chez Derrida, et très ambivalente : comme l'affirme l'écrivaine tunisienne Emna Bel Haj Yahia (1991, 54), le voile « sert autant à montrer qu'à cacher, le plus important étant de montrer que l'on cache ».

Ces champs sémantiques sont repris par Derrida, notamment dans ses deux textes explicitement consacrés à la traduction : « Des tours de Babel » et « Qu'est-ce qu'un traduction 'relevante' ? », mais des allusions à la « tâche du traducteur », pour parler comme Benjamin, figurent aussi tout au long de son œuvre. Les métaphores derridiennes concernant la traduction peuvent ainsi être regroupées en trois grands champs : celui du corps et du toucher, en rapport avec l'étreinte amoureuse, qui conduit à l'appropriation et plus précisément, à la dévoration de l'autre ; celui de la parenté, la filiation, le legs, l'héritage et la dette ; et celui, enfin, de la survie, le deuil et la spectralité, qui renvoie à la transparence et l'opacité, entre autres. J'analyserai par la suite chacun de ces trois domaines, en les mettant en rapport avec l'écriture d'Hélène Cixous et, concrètement, avec son texte *Si près*.

Le corps à corps avec le texte

L'expérience de lecture qu'est une traduction serait une expérience bien corporelle, affirme Derrida dans son bel hommage à Hélène Cixous, « H.C. pour la vie, c'est à dire... » ; le philosophe assimile la lecture de l'écriture cixousienne à « une expérience de corps à corps avec l'intraductibilité de l'idiome » (2000, 123). Il est parfaitement légitime d'appliquer cette expression à la traduction en général, puisque la thèse qui peut être déduite de ce texte – ainsi que de *Genèses, généalogies, genres et le génie* (2003), l'autre ouvrage de Derrida consacré à l'œuvre de Cixous –, c'est que l'écriture cixousienne constitue en elle-même une espèce de traduction. Et cela, pour plusieurs raisons : d'abord, parce que cette écriture est à proprement parler « intraductible » – et Derrida de noter la différence entre l'intraductibilité et l'intraduisibilité – car elle fait fonds sur la *littéralité* de la langue : il faut la lire *à la lettre* au lieu de *traduire* ce qu'elle dit dans un sens qui serait référentiel. L'écriture de Cixous est si extraordinairement attentive aux *puissances autres* du signifiant, à la capacité qu'a la langue de signifier au-delà du sens référentiel, qu'elle atteint un degré d'intraductibilité hors pair. Ce que Derrida appelle « la chaîne des remplacements, des homophonies, des substitutions métonymiques » produit des « événements uniques » et donc irremplaçables (2000, 123).

L'expression « corps à corps » renvoie à une étreinte amoureuse, mais aussi à un combat. Derrida (1987, 212) rappelle que l'amour est, dans la traduction, intimement lié à la « haine » ; traduire impliquerait ainsi une violence faite au texte, en tant qu'essai d'appropriation. Cette agressivité amoureuse ou cet amour possessif sont traduits par l'image de la nourriture et de la dévoration. Le poète brésilien Haroldo de Campos (2007) parle de traduction « anthropophage », non sans une ironie bien postcoloniale puisque le cannibalisme est supposé propre aux peuples *primitifs* – colonisés justement sous prétexte de les *civiliser* –. Mais l'anthropophagie est elle-même une métaphore d'un certain rapport amoureux qui consiste à *vouloir manger l'autre*. Ainsi, pour Hélène Cixous, qui a développé cette image en relation avec l'amour et la passion dans *L'Amour du loup*, aimer, c'est « vouloir et pouvoir manger [l'autre] et s'arrêter à la limite » (2003, 34).

Le loup, dans cet essai de Cixous, est métaphore, à travers Pouchkine, Tsvetaïeva et le Petit Chaperon rouge, de la « vérité de l'amour, sa cruauté, ses crocs, ses griffes, notre aptitude à la férocité. L'amour c'est quand tout d'un coup on se réveille cannibale [...] ou bien promis à la dévoration » (2003, 33). Cette « dévoration » fait référence à l'« attraction fusionnelle » implicite dans la passion amoureuse, mais elle est bien plus qu'une simple métaphore ; le mot « dévoration » est aussi à comprendre *littéralement* – confirmant ce que disait Derrida de la particularité de l'écriture cixousienne –, comme le suggère l'insistance du texte de Cixous sur les détails les plus physiques du manger : « Dès que nous embrassons, nous salivons » (2003, 25) ; ou : « Tout dans l'amour est tourné vers l'absorption » (33).

L'absorption de nourriture est mise en rapport par Derrida avec la traduction qu'il appelle « relevante », en jouant avec le sens anglais du mot (*relevant*, pertinent), mais aussi dans le sens français de « relever » la saveur d'un produit : la traduction est capable de relever le goût d'un texte comme les épices peuvent mettre en valeur la saveur d'un plat. Derrida (2004, 575) ne manque pas non plus de suggérer le lien avec l'amour dans sa corporéité la plus palpable en mentionnant que le verbe *to season* (une des traductions possibles en anglais de « relever » ou « assaisonner ») signifiait aussi au XVI^e siècle « to copulate ».

Dans ce qui pourrait être considéré comme un écho de la phrase citée de *L'Amour du loup* : « Dès que nous embrassons, nous salivons », Derrida joue avec la polysémie des mots « lécher » et « langue » pour caractériser de façon imagée – toujours en rapport avec la traduction – la tendance de l'amour à l'absorption de l'autre. Il affirme ainsi qu'il n'aime « le mot [...] que dans le corps de sa singularité idiomatique [...] là où une passion de traduction vient le lécher – comme on peut lécher une flamme ou une langue amoureuse : en s'approchant d'aussi près que possible pour renoncer au dernier moment à menacer ou à réduire, à consumer ou à consommer, en laissant l'autre corps intact mais non sans avoir [...] fait paraître l'autre » (Derrida 2004, 561). Cette « passion de traduction » – qui pourrait aussi être nommée « mal de traduction », à l'image du « mal d'archive » derridien – est donc rendue dans une image tout à fait parallèle à celle de Cixous dans sa définition de l'amour citée plus haut : « vouloir et pouvoir manger [l'autre] et s'arrêter à la limite ».

Les phrases de Derrida et de Cixous partent de la position du sujet amoureux ou aimant, qui *s'arrête* de ou *renonce* à dévorer l'autre. Cette position est cependant éphémère et réversible, comme Cixous notamment l'indique ; rappelons que : « L'amour c'est quand tout d'un coup on se réveille cannibale [...] ou bien promis à la dévoration » (2003, 33). Cette réversibilité de la pulsion d'appropriation dans l'amour est moins évidente chez Derrida ; par exemple, lorsqu'il affirme que le corps désiré reste « intact », il évoque

l'image – si riche par ailleurs dans son œuvre – de « l'hymen » en tant que ce qui résiste à la traduction dans tout texte soumis à cette opération. En d'autres termes – très chargés en ce qui concerne le genre et la sexualité –, il y a toujours quelque chose qui reste « vierge » après la traduction (Derrida 1987, 214-215).

La passion ou le mal de traduction implique donc une volonté d'appropriation de l'autre (texte), rendue par Derrida dans le champ métaphorique de l'économie, et plus précisément de l'*oikos*, « ce qui est propre, approprié à soi, chez soi » (2004, 563). C'est dans ce domaine que la passion amoureuse devient « contrat de mariage » ou « hymen » – terme qui se réfère ici aux épousailles mais sans élider bien sûr la référence anatomique et charnelle –, qui équivaut au « contrat de traduction », ce contrat comportant une « promesse d'inventer un enfant dont la semence donnera lieu à histoire et croissance » (Derrida 1987, 224). Ce langage presque biblique correspond à l'histoire de la tour de Babel, qui a été le point de départ de ce texte, mais les allusions à la fertilité, l'imprégnation et la gestation y sont aussi très présentes. Partant de la notion de « pur langage » élaborée par Benjamin – j'y reviendrai –, Derrida brode en filigrane l'image de la grossesse et de l'accouchement : si la traduction vise à produire un « accord » entre les langues, « [t]ant que cet accord n'a pas lieu, le pur langage reste caché, celé [...], muré dans l'intimité nocturne du 'noyau'. Seule une traduction peut l'en faire sortir » (Derrida 1987, 233). Remarquons de nouveau le caractère genré de ces images (« intimité nocturne », « noyau » caché...).

En revenant à la question de la propriété et de l'appropriation, on pourrait affirmer que le comble de « ce qui est propre, approprié à soi », c'est le nom propre. Derrida, qui a travaillé sur le nom propre et la signature dans plusieurs de ses travaux, dont surtout *Signéponge* (1988) par rapport à la littérature, revient longuement dans « Des tours de Babel » au fait que le terme « Babel » révèle la tension entre le nom propre et le nom commun, étant d'abord un nom propre et devenant ensuite un nom commun (1987, 203). L'effondrement du rêve de la tour de Babel sous l'effet de la punition divine est « l'effet d'une lutte pour l'appropriation du nom », ce qui fait que la traduction « devient alors nécessaire et impossible » (207), puisque le nom propre est, en principe, intraduisible.

La tresse du nom

L'histoire biblique de la tour de Babel, nous rappelle Derrida (1987, 206), est celle d'un essai, de la part des fils de Noé, de « *se faire un nom, se donner eux-mêmes le nom, se construire eux-mêmes leur propre nom* » afin de « s'assurer une généalogie unique et universelle ». Le thème du nom propre est lié à celui du lignage et de la généalogie, à ce que Derrida (2003, 16) appelle la « famille des mots en g » ou la « dramaturgie de la famille, de l'origine, de la naissance et de la filiation ». De la filiation découle à son tour la thématique de la langue dite maternelle (1987, 205) mais aussi celle du legs et de l'héritage (227), qui sont des questions clés pour comprendre l'histoire de la tour de Babel ainsi que pour penser la traduction en général.

Il a été souvent constaté par la critique que l'œuvre d'Hélène Cixous déconstruit les idées reçues concernant la filiation, la langue maternelle et le nom propre. Cixous écrit en français, qui est la langue du père dans son cas puisque sa mère était germanophone ; cependant, son contact depuis l'enfance avec d'autres langues telles que l'allemand, l'arabe ou l'espagnol, ainsi que l'anglais un peu plus tard dans sa vie, la rendent très sensible à la pluralité des langues et à l'« affinité » – comprise comme la « parenté par alliance », définition légale de l'affinité, ou bien comme « sympathie », « amitié », « amour », « entente », « liaison », qui sont d'autres sens du terme – entre les langues,

ce qui serait la condition même de la traduction, selon Walter Benjamin lu par Derrida (1987, 220).

Le penseur allemand insiste en effet sur la « parenté » des langues, une parenté qui n'a pourtant rien à voir avec leur histoire, leur « filiation historique », leur distribution en familles linguistiques, ni même leur ressemblance, précise Derrida (1987, 232), mais avec leur essence même, « l'être-langue de la langue » qui équivaldrait à un « événement babélien ». Benjamin (2000, 21-22) suggère alors que la tâche du traducteur est inspirée par la volonté d'« intégrer plusieurs langues dans une seule vraie langue [...], permettant que sa langue soit profondément affectée par la langue étrangère ».

Ce qui fait de l'écriture cixousienne un exemple inouï de cette approche de la traduction en tant que révélatrice du « pur langage » benjaminien (cet « être-langue de la langue » selon la formule derridienne), ce n'est donc pas que cette écriture inclue des mots ou des phrases en langues autres que le français, sans traduction – même si elle le fait de plus en plus ces derniers temps –, mais qu'elle est sensible à la pluralité inhérente à toute langue, à toutes les langues, ainsi qu'aux effets du signifiant en *plus d'une langue*. Si Derrida (1987, 207) donne un exemple tiré de *Finnegan's Wake* de Joyce, le fameux « he war », pour montrer l'effet de traduction à la fois forcée et interdite que produit la coexistence de plusieurs langues dans un même texte, dans une même phrase, nous pourrions multiplier des exemples similaires procédant de l'œuvre de Cixous. Je me limiterai à en citer un que Derrida (2000, 112-113) lui-même donne, montrant comment le mot « bond », qui se réfère à un saut, peut aussi *en même temps* y être lu comme l'anglais « bond », signifiant un lien.

Ces effets de signification appellent et compliquent en même temps la traduction : ils l'appellent puisqu'en tant que lecteurs, nous sommes dans l'obligation de faire des bonds (des sauts et des liens) entre plusieurs langues, mais ils la rendent aussi presque impossible, puisque, comme se le demande Derrida (1987, 208) par rapport à Joyce : « Comment traduire un texte écrit en plusieurs langues à la fois ? Comment 'rendre' l'effet de pluralité ? ». (J'essaierai de répondre à cette question exemples à l'appui dans ma dernière partie.)

Cependant, si, tel que nous venons de le voir, « la scène de la traduction implique la généalogie et l'héritage » (Derrida 1987, 227), elle a aussi comme condition nécessaire de commettre un « quasi-parricide », affirme le philosophe (2000, 17) sans développer cette idée. En quoi donc la traduction est-elle teintée de « parricide » ? Si nous revenons à la scène de Babel, le sens de cette affirmation s'éclaircit un peu : les constructeurs de la tour de Babel ont voulu s'approprier un nom, se faire leur propre nom, et ont été punis par leur Père d'avoir prétendu s'en rendre indépendants. Cette punition, on l'a vu, consiste à leur imposer et leur interdire « à la fois » la traduction (Derrida 1987, 207). Lorsque quelqu'un se consacre à cette « tâche du traducteur » glosée par Benjamin, il s'inscrit dans une généalogie, se plaçant « en situation d'héritier » (Derrida 1987, 214) devant « s'acquitter » d'une « loi », d'un « devoir » et d'une « dette » (210-211). Mais comme il s'agit d'une tâche « impossible », l'héritier est obligé de transgresser cette loi ; il n'accomplit pas son devoir, ne s'acquitte pas de sa dette, brisant ainsi la lignée et trahissant son *Père*.

L'une des formes que prend cette trahison concerne le nom propre. Nous avons vu que le nom propre est censé être intraduisible – et, par conséquent, suivant la logique derridienne, voué à la traduction. L'œuvre d'Hélène Cixous nous offre de nouveau des exemples de cette (in)traduisibilité du nom propre, et de sa déconstruction. Nous pourrions remonter à son premier livre publié en 1967, *Le Prénom de Dieu*, et plus

précisément à la nouvelle « La baleine », qui est construite sur le signifiant « Jonas », à la fois nom individuel et nom collectif, faisant référence à une lignée et à un héritage. L'exemple le plus connu reste cependant le signifiant « or », « caché » dans le prénom du père, Georges, et qui, dans les mots de Derrida (2000, 29), subit de multiples « transmutations alchimiques et métonymiques », d'Or-an, ville natale et mythique, à « orange » ou *oran-je*, ou encore « aurore », « Zohra », « corps », « mort » ou « remords », parmi tant d'autres signifiants clés de l'écriture cixousienne. L'auteure elle-même en est bien consciente, comme le titre de son ouvrage *O R. Les lettres de mon père* (1997) le montre.

Cette fertilité sémantique extraordinaire du signifiant « or » chez Hélène Cixous vient du fait que le père, mort très tôt, est le déclencheur de l'écriture, qui devient une façon de le garder en vie, un « bon[\bar{d}] d'immortalité » (Cixous 1997, 25), une façon efficace de tenir le père « au-dessus du néant » qu'est l'oubli : « je te tire de la fosse par la tresse du nom », dit la narratrice d'*O R* (21) – citée par Jacques Derrida (2000, 84). L'écriture a donc pour Cixous partie liée avec l'héritage qui conduit à la « survie », de la même façon que le traducteur « en situation d'héritier », selon Derrida (1987, 214), est « inscrit comme survivant dans une généalogie, comme survivant ou agent de survie ». La trahison que représente le fait d'être un survivant est donc compensée par le rôle d'« agent de survie ».

Le legs de la chair

Cette survie procurée par la traduction – ou par l'écriture chez Cixous, ce qui revient au même, suivant mon hypothèse initiale – fait partie de son essence même, affirme Derrida (1987, 213-214) suivant Benjamin qui souligne le rapport entre *übersetzen* et *überleben*. La dette que le traducteur contracte avec le texte « original » est doublée par la dette que ce texte contracte auprès de celui qui le *tire* du néant, qui assure sa survivance dans une autre langue. Ce « double endettement » (1987, 218) déconstruit la préséance de l'original par rapport à la traduction, ou du moins inscrit les deux textes dans le cercle du don et de la dette, comme dans celui de l'« affinité » ou de l'amour entre les langues.

Le prix de cette survivance, pour le texte original toujours en « manque » de traduction (Derrida 1987, 218), serait néanmoins celui de perdre son existence *charnelle*, incarnée dans une forme linguistique concrète, pour « s'élever » au-dessus de son corps, devenant ainsi un « spectre » ; mais, ajoute le philosophe (2004, 574), « tout en gardant la mémoire endeuillée du corps singulier, du corps premier ». On peut déduire de cette affirmation que la « spectralité » de la traduction conjugue la présence et l'absence : elle rend présent l'original tout en le cachant ou le voilant ; l'inachèvement de la tour de Babel comme métaphore de la traduction rend ainsi la « transparence interdite » et « l'univocité impossible » (Derrida 1987, 210).

Selon Benjamin, la traduction, comme le spectre, introduit toujours un décalage, une distance entre le corps ou la *chair* du texte – le signifiant ou la « forme » – et l'esprit – le sens ou le « fond » –. Le penseur allemand traduit cette idée moyennant l'image d'un fruit, qui se compose autant de son noyau que de sa peau, distincts mais inséparables, explique Derrida (1987, 225). Par contre, pour le texte traduit, ce rapport est métaphorisé à travers l'image du vêtement, et plus concrètement du manteau royal. Derrida entend cette différence comme une opposition entre le naturel et l'artificiel : le signifiant ou la forme, en traduction, n'adhère jamais au sens ou au fond comme la peau au fruit, se limitant à l'habiller, même royalement (Derrida 1987, 226-227). Cependant,

si nous entendons le tissu dans le vêtement – et Derrida ne manque certainement pas de le faire –, ce défaut d'adhésion est justement ce qui fait *texte*, déconstruisant l'opposition entre nature originale et artifice spectral. David Robinson (1997, 19) propose une autre métaphore dans la même veine, empruntée à la neurologie, celle de la « proprioception » :

La traduction serait l'appareil prothétique – un dispositif artificiel, mécanique désigné à remplacer un membre textuel « perdu » par l'incapacité du lecteur de la langue-cible à lire un texte dans sa langue originale – qui arrive à être ressenti comme réel, natif, suffisamment fort pour pouvoir marcher avec, dès lors qu'un fantasme proprioceptif y est incorporé.

La proprioception étant la sensibilité des organes du corps propre qui nous permet par exemple de toucher le bout de notre nez en gardant les yeux fermés, le « fantasme proprioceptif » consiste à conserver cette sensation lorsque le membre en question a été amputé ; l'exemple le plus connu, c'est celui des personnes qui se plaignent de douleurs très fortes de leurs membres amputés, des membres *qui ne sont plus là*. Cette image de Robinson nous ramène donc à la spectralité, à ce qui est présent et absent à la fois. La spectralisation du texte original, c'est donc ce qui rend visible l'« affinité » des langues, l'« événement babélien » qu'est le « langage pur » selon l'expression de Benjamin, « en lequel », paradoxalement, « le sens et la lettre ne se dissocient plus » (Derrida 1987, 228).

L'expression suprême de ce « langage pur » serait le « texte sacré », où le « sens » et la « lettre » ne sont pas dissociés, où il n'y a pas de sens hors de la « littéralité » ; en cela, le texte sacré ne diffère guère du texte poétique ou littéraire ; les deux sortes de texte ne « communiquent » pas « hors de cet événement même » (Derrida 1987, 234-235). Ce sont tous des textes où « il n'y a que de la lettre » (235), ce qui pourrait s'appliquer parfaitement autant à ceux d'Hélène Cixous qu'à ceux de Shakespeare. Dans « Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante' ? », Derrida (2004, 566) recourt en effet à la célèbre « livre de chair » du *Marchand de Venise* pour caractériser « ce qui arrive à la chair du texte » lorsque le sens littéral et le figuré ne sont plus dissociables, comme le noyau et l'écorce de l'image benjaminienne. Le philosophe fait de cette indissociabilité entre littéralité et figuration, ou entre événement fictif ou « rêvé » et « événement tenu pour réel » – dans ce cas, à propos de l'œuvre cixousienne – l'essence ou le « secret » même de la littérature (Derrida 2003, 26).

Le noyau du fruit tient lieu par ailleurs de ce qui résiste à la traduction, comme l'homonymie et l'homophonie, qui vouent la traduction à la « ruine » selon Derrida ; la ruine, cependant, constitue aussi une « forme de mémoire ou de commémoration » (2004, 565) et sauve donc du néant de l'oubli. L'écriture d'Hélène Cixous, qui fait souvent usage des homonymies et des homophonies, entre autres ressources rhétoriques, serait ainsi, comme on l'a déjà dit, à proprement parler intraduisible. Cependant, dans un autre *bond* logique typiquement derridien, le philosophe (2000, 123-124) précise que cette écriture est surtout « intraduisible en français », en même temps qu'elle soumet la langue française à « l'épreuve de la traduction » « à l'intérieur » de cette même langue.

Si près / Devora

Qu'en est-il cependant de la traduction de l'écriture cixousienne en *d'autres* langues ? Certains de ses traducteurs et traductrices, parmi lesquels je me compte, ont essayé d'y répondre dans le volume *Joyful Babel. Translating Hélène Cixous* (2004). Je vais me concentrer, dans cette dernière partie, sur la traduction que j'ai faite d'un fragment de *Si*

*près*¹ qui pourrait être assimilé dans une certaine perspective au « noyau » de ce récit : du point de vue narratif ou du « contenu », parce qu'il en constitue le climax – ce qui est rare chez Cixous, ses fictions ne suivant pas la progression dramatique classique – ; et du point de vue poétique ou « formel », car le fragment joue avec la richesse homophonique et sémantique de l'expression « si près », qui constitue le titre général de l'ouvrage.

Rappelons que *Si près* raconte, à la façon cixousienne, c'est-à-dire par détours – ou par *des tours* babéliennes –, le *retour* en Algérie de la narratrice, après des décennies d'absence. Elle y cherche les lieux de son enfance : la maison, l'école, le jardin, la clinique maternelle – presque tous disparus ou cachés sous d'autres aspects très différents –, et enfin la tombe du père. Le fragment que j'ai traduit recueille le moment où la narratrice localise cette tombe et engage un dialogue avec le spectre du père.

Le premier obstacle sur lequel bute l'essai de traduction de ce texte, c'est son titre : « Si près », qui se réfère clairement à son homophone « cyprès », une image clé du récit. Rappelons l'origine mythologique du cyprès, qui symbolise le deuil éternel (c'est pourquoi c'est l'arbre des cimetières) : selon *les Métamorphoses* d'Ovide, Cyparissos, après avoir tué lui-même par erreur son cerf favori, demande à Apollon de verser éternellement des larmes pour son compagnon décédé. Le dieu transforme alors Cyparissos en cyprès, arbre qui représente également l'éternité par sa longévité et parce qu'il est comme une flèche s'élançant vers le ciel. Dans *Si près*, le cyprès est aussi assimilé au corps du père : « Mince, élancé, flexible » (2007, 86), corps dont la « métonymie » (50) est la tombe où il repose, selon la narratrice.²

« Si près » se réfère également à la distance qui sépare celle-ci de son père lorsqu'elle s'étend sur la tombe ; la narratrice est *si près* du corps du père qu'elle pourrait *presque* le toucher, l'embrasser. La magie de l'écriture transforme cette possibilité en *réalité* :

Je suis si près. On ne peut pas être plus près. [...] j'ai ouvert la terre, avec mon corps, j'ai appelé ton corps, avec mon corps je t'ai vu le corps tout entier, je t'ai soulevé et tu t'es soulevé prudemment. [...] – J'ai envie de te prendre dans mes bras et de te dévorer. – Dévore, dis-tu. (207-208)

Le verbe « dévorer » est en rapport dans ce fragment avec la caractérisation cixousienne de l'amour que nous avons commentée, mais il contient aussi les « lettres de [s]on père », *Georges*, ce qui a pu être heureusement gardé dans la traduction catalane.

Par contre, je me suis vue dans l'impossibilité de garder en catalan la richesse de « si près / cyprès », puisqu'il n'existe dans cette langue aucun terme ou expression qui puisse rapprocher phoniquement *xiprer* (l'arbre) de *tan a prop* (si près) qui seraient les traductions littérales les plus usuelles des deux termes ; étant donné que l'arbre ne reçoit pas d'autres noms que *xiprer*, j'ai opté pour un *dé-tour*, qui consiste à traduire « si près » par *devora*, préposition peu usitée de nos jours (venant du latin *ora*, bord, qui donne *orle* en français) dont le sens est « à côté de », « près de », et qui est surtout un homonyme de *devora*, « dévore ». Ce choix fait que le signifiant « dévore » se retrouve enrichi – aux dépens du cyprès, malheureusement – et que ses occurrences sont plus nombreuses que dans le texte français ; par exemple, lorsque la narratrice dit : « Près du cyprès je me trouve » (204), la traduction donne : « Devora el xiprer em trobo ». Encore un autre

¹ Traduction inédite réalisée pour la lecture par Blanca-Llum Vidal d'un fragment de *Si près* (p. 203-208) au XXVIII Festival Internacional de Poesia de Barcelona le 8 mai 2012.

² J'ai analysé cette scène dans « Allégorie du voyage en Algérie » (Segarra 2010).

exemple, lorsque la narratrice compare la préservation de la tombe du père par rapport aux autres tombes saccagées : « Tu es sain et sauf. Tous les autres abîmés. *Devant toi*³ une tombe éventrée, éviscérée, pillée » (205), la version catalane dit : « Estàs sa i estalvi. Tots els altres fets malbé. *Devora teu*, una tomba esventrada, desentranyada, saquejada ». Ma traduction essaie, en définitive, d'effectuer une « réécriture performative » qui fasse « travailler » la langue de réception, ici le catalan, tel que Derrida (2004, 574) le suggère ; en d'autres mots, elle tente de faire advenir un « événement » parallèle à celui que l'original crée avec « si près » et « dévore ».

Néanmoins, si j'évoque cette scène de *Si près*, ce n'est pas tellement pour montrer les « relèvements » qu'une traduction peut essayer de mener à bien, toujours maigres par rapport à un texte aussi riche et dense linguistiquement que celui d'Hélène Cixous, mais parce qu'il me semble que ce passage peut être lu comme une *mise en scène* de l'acte de traduction, tel que je l'ai caractérisé jusqu'ici, suivant Derrida. Nous retrouvons en effet dans ce récit plusieurs de ses traits : tout d'abord, la spectralité en tant que conjugaison de la présence et de l'absence, et qui plus est une spectralité *charnelle*, puisque la narratrice est capable d'*embrasser* son père mort depuis des décennies ; deuxièmement, la pulsion de *dévoration* en tant qu'appropriation de l'autre que l'amour facilite mais aussi empêche, instaurant un toucher qui n'en est pas un, un « si près » qui n'équivaut pas à la fusion. Le texte cixousien fait aussi allusion au deuil éternel qui caractérise le cyprès mythologique mais aussi la traduction, d'après Derrida ; surtout, il renvoie à la « survie » que la traduction procure, matérialisée poétiquement par ce dialogue outre-tombal : aussi bien la traduction que la narratrice « gard[ent] la mémoire endettée et endeuillée du corps singulier [...] qu'elle[s] élève[nt] et sauve[nt] » (Derrida 2004, 574). Enfin, le passage de *Si près* rappelle également qu'il reste toujours « un reste » intouchable par le temps, ainsi que par la traduction, à l'instar du « noyau » benjaminien. Contredisant ce que la mère de la narratrice avait affirmé au sujet de la tombe : « Il n'y a plus rien » (Cixous 2007, 206), celle-ci rétorque : « Sauf le reste » (208).

Je termine en citant un passage de « Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante' ? » qui recourt à la résurrection biblique pour caractériser la traduction mais qui pourrait être aussi parfaitement une allusion à *Si près* – que j'ai donc traduit (in)fidèlement par *Devora* –. Derrida (2004, 575) y métaphorise l'acte de traduire comme « le travail du deuil décrit aussi, à travers la Passion, à travers la mémoire hantée par le corps perdu mais gardé dans le dedans de son tombeau, la résurrection du spectre ou du corps glorieux qui se lève, se relève – et marche ». Il me semble que cette caractérisation de la traduction par Derrida confirme tout à fait mon hypothèse sur le sens que peut prendre le fragment de *Si près*, en tant que mise en scène de l'acte de traduction.

Références bibliographiques

- Bel Haj Yahia, Emna. 1991. *Chronique frontalière*. Paris : Noël Blandin.
- Benjamin, Walter. 2000. « The Task of the Translator ». In *The Translation Studies Reader*, dirigé par Lawrence Venuti, 15-25. Londres et New York : Routledge.
- Berger, Anne E. 1996. « Latest News from Echo ». *New Literary History*, 27.4 : 621-40.
- Berman, Antoine. 1984. *L'Épreuve de l'étranger*. Paris : Gallimard.

³ C'est moi qui souligne, de même que pour la traduction qui suit.

- Blanchot, Maurice. 1971. « Traduire ». In *L'amitié*, 69-73. Paris : Gallimard.
- Borges, Jorge Luis. 1974. « Los traductores de Las mil y una noches ». In *Historia de la eternidad. Obras completas 1923-1974*, 397-413. Buenos Aires : Emecé.
- Campos, Haroldo de. 2007. « Anthropophagous Reason : Dialogue and Difference in Brazilian Culture ». Traduction d'Odile Cisneros. In *Novas : Selected Writings of Haroldo de Campos*, édité par Antonio Sergio Bessa et Odile Cisneros, 157-77. Evanston : Northwestern University Press.
- Cixous, Hélène. 1967. *Le Prénom de Dieu*. Paris : Grasset.
- Cixous, Hélène. 1997. *O R. Les lettres de mon père*. Paris : Des femmes–Antoinette Fouque.
- Cixous, Hélène. 2003. *L'Amour du loup – et autres remords*. Paris: Galilée.
- Cixous, Hélène. 2007. *Si près*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 1987. « Des tours de Babel ». In *Psyché. Invention de l'autre*, 203-35. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 1988. *Signéponge*. Paris : Seuil.
- Derrida, Jacques. 2000. « H.C. pour la vie, c'est à dire... ». In *Hélène Cixous, croisées d'une œuvre*, dirigé par Mireille Calle-Gruber, 9-140. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 2003. *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*. Paris : Galilée.
- Derrida, Jacques. 2004. « Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante' ? ». In *Jacques Derrida, Cahier de l'Herne*, dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, 561-76. Paris : L'Herne.
- Díaz-Diocaretz, Myriam, et Marta Segarra. 2004. *Joyful Babel. Translating Hélène Cixous*. Amsterdam-New York : Rodopi.
- Nabokov, Vladimir. 2000. « Problems of Translation : *Onegin* in English ». In *The Translation Studies Reader*, dirigé par Lawrence Venuti, 71-83. Londres et New York : Routledge.
- Robinson, Douglas. 1997. *What is Translation? Centrifugal Theories, Critical Interventions*. Kent, OH, et Londres : The Kent State University Press.
- Segarra, Marta. 2010. « Allégorie du voyage en Algérie ». In *Rêver croire penser – autour d'Hélène Cixous*, dirigé par Bruno Clément et Marta Segarra, 155-60. Paris : Campagne Première.
- Steiner, George. 1975. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford et Londres : Oxford University Press.
- Venuti, Lawrence. 1995. *The Translator's Invisibility : A History of Translation*. Londres et New York : Routledge.
- Venuti, Lawrence (dir.). 2000. *The Translation Studies Reader*. Londres et New York : Routledge.



Quale femminismo nella “traduzione femminista”? Dagli anni '70 a *Manifesto SCUM* (2018): la traduzione come atto politico

Stefania Arcara
Università di Catania
arcara@unict.it

Che cosa s'intende con “traduzione femminista”? Un modo femminista, o femminile, di tradurre esiste in senso assoluto, applicabile a qualsiasi testo-fonte? Da quali posizioni teoriche scaturisce il concetto di traduzione femminista elaborato nell'ambito dei Translation Studies negli anni '80, intorno al quale oggi si continua a produrre discorso accademico? Come si spiega la discrepanza tra la traduzione femminista teorizzata nell'accademia e la pratica politica fuori dall'accademia? Per tentare di rispondere a queste domande, nella prima parte di questo articolo propongo di guardare alla traduzione come pratica politica nella storia del femminismo degli anni '70 in Occidente e alla ricca produzione teorica elaborata prima che i termini “donne”, “genere” e “femminista” facessero il loro ingresso nei Translation Studies, e prima che le studiose (e oggi anche gli studiosi) teorizzassero l'esistenza e la specificità di una “traduzione femminista”. Nella seconda parte mi concentrerò su alcuni esempi di traduzione femminista nell'Italia di oggi, dal mediattivismo all'editoria, e sul *case-study* della recente traduzione italiana di *SCUM Manifesto* di Valerie Solanas, come esempio concreto di pratica traduttiva femminista.

Stefania Arcara insegna Letteratura inglese e Gender Studies all'Università di Catania ed è presidente del Centro Studi di Genere GENUS. Si occupa di critica letteraria femminista dal 1991. I suoi interessi si concentrano su traduzione letteraria, letteratura di viaggio, scrittura profetica del Seicento inglese, Ellenismo e omosessualità nell'età tardo-vittoriana, documenti del suffragismo inglese e del femminismo radicale anglofono degli anni Settanta. È autrice, tra gli altri, di *Oscar Wilde e la Sicilia* (1998; 2005); ha curato *Messaggere di Luce: storia delle quacchere Katherine Evans e Sarah Cheevers prigioniere dell'Inquisizione* (2007), “Di rivi e gigli”. *Poesie e lettere di Elizabeth Siddal* (2009), *Fernhurst* di Gertrude Stein (2015) e, insieme a Deborah Ardilli, *Trilogia SCUM. Scritti di Valerie Solanas* (2018).

Noi non riconosciamo nessun limite di nazionalità fra le donne.
(*Le operaie della casa*, 1975)

History matters / La storia conta

Nel suo *History Matters: Patriarchy and the Challenge of Feminism*, Judith Bennett affronta il problema della depolitizzazione degli studi accademici relativi a donne e genere e della loro perdita di spessore storico: “much feminist theory is remarkably uninformed by historical insight” (2006, 2). La storica osserva che durante i primi anni in cui il femminismo è entrato nell'accademia, le studiose scrivevano liberamente di “patriarcato”, mentre oggi questa parola viene pronunciata a stento, “it is barely whispered” (22).

È proprio una prospettiva storica quella che può aiutarci a mettere a fuoco ciò che viene offuscato nelle recenti narrazioni delle origini dei Feminist Translation Studies (FTS): che il “femminismo” dal quale scaturirono i FTS nella seconda metà degli anni '80, cioè, fu quel filone teorico del pensiero della differenza sessuale che si afferma nell'accademia proprio quando si affievolisce la forza del movimento di liberazione delle donne esploso nelle piazze nel decennio precedente. Quest'ultimo era caratterizzato invece da una teoria politica che, nella declinazione del “radical feminism”, teorizzava un'inedita decostruzione delle categorie di sesso e genere.

Nell'introduzione al volume *Feminist Translation Studies* (2017, 1) le curatrici Castro ed Ergun retrodatano curiosamente l'emergere della “feminist translation” alla fine degli anni '70. In realtà, le prime traduzioni nell'ambito di quella che sarà poi conosciuta come “la scuola canadese” sono quelle di Barbara Godard che traduce le opere di Nicole Brossard, apparse in inglese nel 1983 (*These Our Mothers*) e nel 1986 (*Lovhers*). Tuttavia, la prima teorizzazione di una “traduzione femminista” nei Translation Studies avverrà soltanto tra la seconda metà degli anni '80 e l'inizio dei '90 con i contributi di Díaz-Diocaretz (1985), Chamberlain (1988), Godard (1989), von Flotow (1991) e così via. La retrodatazione di Castro ed Ergun è un errore storiografico che scaturisce dall'uso generico dell'etichetta “second wave” applicata a posizioni teorico-politiche tra loro divergenti, come il femminismo radicale degli anni '70 e l'essenzialismo del pensiero della differenza che ne prende il posto nel decennio successivo. Come tenterò di illustrare, la traduzione come pratica politica nel movimento femminista degli anni '70 è ben diversa da quella teorizzata nei FTS dagli anni '80 in poi e che permane sostanzialmente inalterata ai nostri giorni, malgrado le critiche formali che ad essa sono state mosse.

La rappresentazione della storia del femminismo occidentale basata sulla metafora delle onde, informata da una visione teleologica di progresso, è stata da tempo criticata dalle storiche (tra le altre, Hewitt 2010; Hemmings 2011), e tuttavia viene recepita acriticamente nei Translation Studies: diversi studi (Castro 2009, 2; Santaemilia 2013, 6; Federici 2017, 135; Castro e Ergun 2017, 1; Santaemilia 2017, 15; 19), rievocando la cosiddetta “Canadian school” ascrivono le origini dei FTS a un generico femminismo chiamato della “seconda ondata”.

Come ci ricorda l'autorevole voce di Susan Bassnett (2014, 61-65), quando, negli anni '80, le prime questioni relative a “donne” e “genere” iniziano a essere dibattute, i Translation Studies incontrano un femminismo mediato dalla cosiddetta “French theory”, attraverso le opere di scrittrici e psicoanaliste francofone, in particolare la triade Kristeva, Irigaray, Cixous. Ciò avviene, come rievoca anche Luise von Flotow

(2012, 128), attraverso “the French work by experimental feminist writers” del Quebec, poi conosciute come “the Canadian school”. Come nota ancora Bassnett (2014, 62), la teoria femminista francese tendeva a una “highly intellectualized politics of gender” ed era fortemente influenzata dal pensiero di Foucault, Lacan e Derrida – quelli che la femminista materialista Christine Delphy (2000, 190) chiamerà “the masterminds behind the women, according to ‘French Feminists’”. L’influenza di questo filone teorico incentrato su psicoanalisi, lingua, *écriture féminine* e differenza sessuale, conosciuto nei paesi anglofoni (ma non in Francia) come “French Feminism”¹, è stata funzionale all’elaborazione di una teoria della traduzione “based on a deliberate strategy of signifying difference” (Bassnett 2014: 70). Com’è noto, in quegli anni Barbara Godard (1989, 50) coniava il neologismo *womanhandling* e Susanne Lotbinière-Harwood (1991) concepiva la traduzione come *réécriture au féminin*, cancellando con un colpo di spugna la storia politica e militante del movimento femminista quando affermava che rendere “il femminile” visibile nel linguaggio è “what feminism is all about” (1989: 9, enfasi mia). Come fa notare Delphy (2000: 168), “Anglo-American proponents of ‘French Feminism’ have [...] conflated ‘women writers’ with ‘women’s movement’”, eliminando in tal modo da quel movimento la dimensione dell’attivismo. Non sorprende, infatti, che i FTS si siano concentrati esclusivamente su testi letterari, un limite recentemente notato *en passant* anche da Castro ed Ergun (2017, 4), che non ne indagano le ragioni.

Questo approccio allo studio del rapporto tra genere e traduzione che individua l’esistenza di una “traduzione femminista”, facendo coincidere “femminista” con “il femminile”, fa riferimento a strategie traduttive quali *hijacking* e “feminizing the text” (von Flotow 1991, 78-80) per rivendicare la visibilità della traduttrice che in tal modo affermerebbe “her critical difference” (Godard 1989, 50). Queste teorizzazioni sono state oggetto di isolate critiche negli anni ’90 da parte di Rosemary Arrojo (1994; 1995) da una prospettiva derridiana, e di un tentativo di “redefinition” da parte di Massardier-Kenney (1997), la quale, insieme a Sherry Simon (1996, 16), condanna l’uso della metafora dell’*hijacking*. Tuttavia, dopo avere evocato una non meglio chiarita “inevitable [...] theoretical inadequacy” (1997, 58) dei termini “femminista” e “femminile” – quest’ultimo in particolare definito come “elusive notion” (1997, 65) –, Massardier-Kenney conferma ancora una volta per la traduzione femminista “the goal of ‘making the feminine visible’ in language”, “feminizing a text” (1997, 58) e “bring out the importance of the feminine” (1997, 65). Nel caso di Lotbinière-Harwood, “feminizing the text” nel 1989 equivaleva a usare la marca di genere nel testo di arrivo ed evitare il neutro maschile universale; raramente viene ricordato che la traduttrice adoperava comunque questa strategia su un testo scritto da un’autrice che si definiva femminista, Lise Gauvin, dopo essersi confrontata con lei e, come ipotizza von Flotow (1991, 79), avendo da lei ottenuto il permesso di “correggere” il testo. Fin qui, dunque, la traduzione ispirata al pensiero della differenza circoscrive il proprio raggio di azione a testi scritti da donne che, come nota Massardier-Kenney (1997, 56), “are consciously working to express this feminine”. Tuttavia, poiché i presupposti teorici alla base di questa accezione di “traduzione femminista” sono la rivendicazione di una *réécriture au féminin*, della pratica di “*womanhandling* the text” e della visibilità della traduttrice, non sorprende che si arrivi alla conseguenza logica che esse si possano, o addirittura si debbano, applicare anche a testi né femministi, né scritti da donne. È emblematico il

¹ Sull’invenzione del “French Feminism” – anche attraverso l’uso della traduzione – si veda il fondamentale saggio di Christine Delphy (2000).

caso di Suzanne Jill Levine, la quale, ispiratasi all'idea di "feminine subversion" mutuata dalla psicoanalista Julia Kristeva, la applica alla traduzione inglese di un romanzo dello scrittore cubano Guillermo Cabrera Infante, da lei considerato misogino e pornografico (Arrojo 1994, 151). Se inizialmente le traduttrici canadesi elaborano il concetto di "traduzione femminista" sulla base delle proprie esperienze con i testi di scrittrici sperimentali femministe, come Barbara Godard che traduce la poeta Nicole Brossard, l'ulteriore concettualizzazione della "traduzione femminista" di Levine si spinge fino a rivendicare la manipolazione di testi il cui contenuto ideologico non è accettabile per la traduttrice (Arrojo 1994). Levine (1983, 92) afferma ad esempio che "a translation *must* subvert the original" (corsivo mio), un'idea ribadita da von Flotow (1991, 80) la quale, richiamandosi all'autorità filosofica di Derrida, parla del diritto, e addirittura del "dovere", di "'abuse' the source text" come forma di critica al linguaggio "fallogocentrico".

In parte diverso è l'approccio di un altro testo fondante dei FTS, il noto saggio "Gender and the Metaphorics of Translation" (1988), l'unico ma importante contributo ai Translation Studies della studiosa e avvocatessa statunitense Lori Chamberlain, la quale ha denunciato l'ideologia patriarcale che informa le rappresentazioni metaforiche della traduzione. L'analisi di Chamberlain è saldamente ancorata a principi di teoria politica femminista quando la studiosa afferma che nel concetto di "fedeltà" "what is constantly at issue is power" (1988: 465) e focalizza l'attenzione sull'analogia tra la divisione sessuale del lavoro nella società patriarcale e le opposizioni basate sulla gerarchia di genere quali "scrittura/traduzione", "originale/derivativo", "produzione/riproduzione" e così via. Nella conclusione del suo articolo Chamberlain (1988, 470), tuttavia, sceglie di ricorrere all'autorità filosofica di Derrida, piuttosto che alla pratica politica femminista, per auspicare che la traduzione sia "collaborazione", "where the author and the translator are seen as working together." Anche Sherry Simon, nel 1996, si augurava che le pratiche di traduzione femminista fossero orientate verso una "cooperation between text, author and translator [...] in a dialogue of reciprocal influence" (Simon 1996, 16).

La traduzione e il movimento delle donne negli anni '70

Se spostiamo lo sguardo dal "textualized world of French criticism" (Tymoczko 2000, 32) che domina l'accademia negli anni '80 e '90 e lo rivolgiamo alla pratica traduttiva nel movimento di liberazione delle donne degli anni '70, possiamo notare come si sia già realizzato concretamente, con molto successo, ma con premesse teoriche ben diverse, ciò che Chamberlain, Simon e altre accademiche avrebbero auspicato anni dopo: una collaborazione sullo stesso piano di autrice e traduttrice, che elimina l'opposizione gerarchica tra "originale" e traduzione, tra chi "crea" e chi traduce. Come ho illustrato altrove,² è importante sottolineare che il discorso del femminismo radicale di quegli anni (negli Stati Uniti così come in Europa) non fu una celebrazione del femminile, come spesso riportano alcune narrazioni successive; al contrario, come osserva Jacqueline Rose (2005, 1), "the rhetoric of radical feminism, with its roots in the topos of political transformation, was [...] aimed neither at assimilation nor the separate-but-equal essentializing of difference". Negli anni '70 le femministe non elaborano teorie sulla traduzione, ma teorizzano una concezione della comunicazione e della scrittura che inevitabilmente investe anche la pratica traduttiva.

² Si veda Arcara (in corso di pubblicazione).

Com'è noto, la teoria politica femminista ha mosso una critica radicale all'androcentrismo, mettendo in questione la falsa neutralità del soggetto universale "Uomo", con il suo derivato "Donna" come costruito patriarcale, e ha denunciato le condizioni materiali dell'oppressione delle donne nel patriarcato: tra le altre, la divisione sessuale del lavoro e il lavoro domestico non pagato, l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica e dall'accesso all'istruzione per secoli, il monopolio maschile del capitale culturale ed economico, il controllo da parte degli uomini dei mass media, dell'industria editoriale e così via. Da questa analisi politica consegue la consapevolezza, da parte delle attiviste del movimento di liberazione delle donne a partire dalla fine degli anni '60, della necessità di conquistare il controllo dei mezzi di produzione del discorso. Una mossa, questa, a un tempo politica ed epistemologica che, come si vedrà, riconfigura radicalmente la relazione tra autrice, traduttrice e lettrice. Le traduzioni femministe sono dunque basate sull'idea *politica* di relazioni non gerarchiche – tra testo di partenza e testo di arrivo, tra produzione e riproduzione.

La traduzione è stata centrale nella vita del movimento politico delle donne in Occidente, che si pensa, e riesce a realizzarsi, in una dimensione transnazionale. "Noi non riconosciamo nessun limite di nazionalità fra le donne", proclama la lettera "To our Sisters in Italy" tradotta nel primo numero de *Le operaie della casa*, il periodico dei Comitati per il Salario al Lavoro Domestico (1975, 5), che faceva parte della rete transnazionale Wages for Housework Campaign (Fig. 1). Questa lettera, una tra le tante testimonianze dei fitti scambi tra femministe di lingue diverse, era indirizzata alle donne di Padova dalle compagne inglesi del gruppo Power of Women Collective di Londra. Le traduzioni militanti di questo tipo vengono presentate anonimamente oppure con una firma collettiva.

Lo stesso avviene in uno dei più importanti documenti del femminismo italiano degli anni '70, il volume *Donne è bello* prodotto dal gruppo milanese Anabasi che lo stampa in proprio nel 1972 (Fig. 2). La pubblicazione, che ebbe un'enorme diffusione, raccoglie testi provenienti da Stati Uniti, Francia, Gran Bretagna e Argentina, insieme a tre documenti italiani, di Rivolta Femminile e del Cerchio Spezzato.



Fig. 1. *Le operaie della casa*, 1975. http://www.femminismo-ruggente.it/femminismo/pdf/1975/comitato/operai_e_casa.pdf

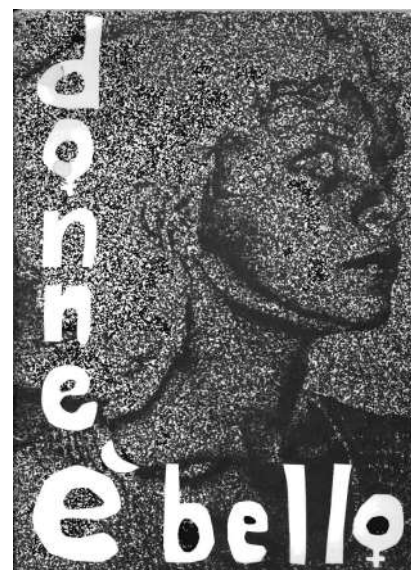


Fig. 2. *Donne è bello*, 1972. https://docs.wixstatic.com/ugd/ce33b8_78bacbcd153436c9335fd844527cf98.pdf

Sebbene l'unica firma presente, nell'Editoriale sia quella collettiva dell'Anabasi, in realtà, i testi stranieri raccolti in *Donne è bello* furono tradotti soltanto da Serena Castaldi, una delle fondatrici del gruppo, che aveva portato a Milano i documenti dopo un soggiorno a New York nel 1970 (Castaldi 2014). Siamo di fronte, dunque, a una strategia opposta a quella della rivendicazione di personale "visibilità" teorizzata nei FTS dagli anni '80 in poi. La traduttrice femminista negli anni '70 considera irrilevante firmare la traduzione con il proprio nome: l'invisibilità individuale viene scelta in favore della visibilità politica collettiva che dà forza al movimento. Una traduttrice nel movimento delle donne, infatti, non occupa la posizione subalterna di una traduttrice nella società patriarcale, nella quale svolge un ruolo considerato ancillare, un lavoro non riconosciuto e sottopagato. L'accento viene posto sulla collaborazione tra femministe, tanto che persino il ruolo di autrice a volte viene invisibilizzato e anche i testi "originali" in certi casi vengono pubblicati anonimi, con firme collettive, con le sole iniziali o con il solo nome proprio dell'autrice (Passerini 2005, 189).

Per cogliere la portata radicale di queste pratiche è necessario tenere presente che, secondo uno dei principi fondanti del femminismo espresso nell'adagio "il personale è politico" – come sottolineava Christine Delphy nel 1980 – "any woman has as much to say about the situation of women as any other" (Delphy 1980, 81). Questo concetto rivoluzionario, che elimina anche la distinzione gerarchica tra teoria e attivismo, ha importanti conseguenze per la traduttrice e spiega le posizioni di forte "antiprofessionismo" affermate nei paratesti di alcuni documenti di quegli anni, come l'Editoriale di *Donne è bello* (Anabasi 1972, n.p.).

Nell'Editoriale del primo numero della rivista "Differenze" del 1976, le femministe romane si propongono "di comunicare e informare mantenendo un rapporto paritario tra chi scrive e chi legge" (Paoli 2011, 34) – una concezione della comunicazione che informa anche la pratica della traduzione femminista. Condizione imprescindibile era il controllo da parte delle donne del processo editoriale. I documenti erano scritti, illustrati, impaginati, ciclostilati o stampati, distribuiti e finanziati dalle donne per le donne (Morgan 1970: xiii). Nel caso della traduzione, le femministe avevano perfettamente colto ciò che oggi viene rilevato da Michaela Wolf (2012, 132), cioè che "social institutions [...] greatly determine the selection, production and distribution of translation". Per questo motivo, le militanti ritenevano di grande importanza conquistare i mezzi di produzione del discorso e presto fondarono case editrici femministe, pur non potendo contare sul potere economico che resta(va) nelle mani degli uomini. Le traduzioni erano dunque realizzate, pubblicate e distribuite dalle donne per le donne nella cultura di arrivo, allo stesso modo in cui i testi originali erano stati prodotti nella cultura di partenza. L'autrice e la traduttrice occupano la stessa posizione rispetto al genere come rapporto sociale di potere e sono entrambe impegnate per lo stesso obiettivo, una trasformazione sociale e politica radicale.

Persino nel caso di pubblicazioni di testi femministi con case editrici commerciali, la forza del movimento autonomo delle donne fu tale che a volte le femministe riuscirono a mantenere il controllo sul processo editoriale e sulla traduzione, come testimonia l'esempio del celebre libro di medicina delle donne *Our Bodies Ourselves* (OBOS), scritto dal collettivo statunitense The Boston Women's Health Book Collective. Nato nel 1970 come pamphlet autoprodotta e diventato un "best seller internazionale" (Voli 2007, 108) tradotto in una trentina di lingue, OBOS è un esempio di come "feminist knowledge and knowledge practices move from place to place and

are ‘translated’ in different cultural locations” (Davis 2007, 10). Il collettivo di Boston riuscì a imporre alle case editrici che soltanto gruppi di femministe locali potessero tradurre *OBOS* (Davis 2007, 59) e che tutti i diritti d’autore sulle traduzioni andassero versati a questi gruppi, per essere usati, a loro discrezione, in progetti riguardanti la salute delle donne. Durante un viaggio in Europa, le bostoniane fecero rimuovere le copertine sessiste scelte dall’editore italiano e da quello olandese (Davis 2007, 59). Le donne di Boston si assicurarono anche che venisse garantito il giusto compenso alle traduttrici (Davis 2007, 59) e mantennero una fitta corrispondenza con loro, come nel caso di Angela Miglietti. Intervistata nel 2007, la novantenne Miglietti descriveva così la sua esperienza con *Noi e il nostro corpo*, pubblicato con Feltrinelli nel 1974:

Era come se lo avessi scritto io questo libro, tanto l’ho amato! [...] lo conoscevo parola per parola, ero sempre lì che traducevo e per me non è stata neanche una fatica! È stata una delle cose più belle della mia vita! Sì, perché ogni frase che traducevo era come se io conoscessi qualche cosa di più di me e delle donne. [...] io lo vivo come se lo avessi scritto io. (Voli 2007, 112-115)

Miglietti non sostiene di avere “preso in ostaggio” il testo (*hijacking*), né intende affermare strategicamente la propria visibilità o “differenza critica”. La traduttrice si pensa autrice perché per lei, come per le lettrici, il testo aveva una fortissima rilevanza personale, poiché riguardava il sapere sul corpo e sulla sessualità delle donne. In questo caso non solo la gerarchia, ma la stessa distinzione tra traduzione e creazione autorale viene a cadere.

Anche nel caso dei documenti politici raccolti in *Donne è bello* la strategia editoriale puntava a qualcosa di analogo, la dissoluzione della barriera tra autrice, traduttrice e lettrice. Elena Basilio (2017, 170) nota la scelta di “downsizing the visibility of authors”: in *Donne è bello* i nomi delle autrici figurano nell’indice, ma i testi tradotti e quelli italiani vengono poi presentati con il solo titolo nel corso del volume. In tal modo, sfogliando le pagine di *Donne è bello*, chi legge non è immediatamente in grado di distinguere quali testi siano delle traduzioni. Come spiega Serena Luce Castaldi, “la nostra strategia [era] di non dare importanza alle autrici dei testi per lasciare più spazio alla possibilità della lettrice di farsi soggetto e riflettere/si nella proposta politica” (Castaldi, comunicazione personale, 29 luglio 2019). In *Donne è bello*, la lettrice e la traduttrice non occupano una posizione subalterna rispetto alle autrici dei testi (italiane o straniere che siano). Come si legge nell’Editoriale a firma dell’Anabasi, “non ci sentiamo figlie delle donne americane, ma sorelle di tutte le donne”, un’affermazione che “positions the Italian feminist movement in a horizontal relationship with the US one” (Basilio 2017, 170).

Controllo dei mezzi di produzione del discorso; antiprofessionismo; relazione paritaria tra autrice, traduttrice e lettrice; invisibilità individuale a favore della visibilità politica collettiva; presa di parola politica e tessitura di rapporti transnazionali per la costruzione di un movimento che ha come obiettivo una trasformazione radicale della società: questi sono gli elementi che caratterizzano la traduzione femminista negli anni ’70, piuttosto che particolari strategie linguistiche o testuali. Pur senza la potente tecnologia della rete, nel movimento femminista la traduzione divenne un’attività incendiaria, la scintilla per l’azione e l’organizzazione, una delle forme di espressione delle donne che avevano conquistato l’accesso al discorso politico e reso le loro parole politiche.

Tradurre da femministe oggi

Curiosamente, Eleonora Federici (2017, 140) sostiene che oggi “it is very hard to find cases of declared feminist translators working in Italy” e che “even translators [...] who are feminist [...] do not dare to publish feminist translation” (150), per via di una presunta resistenza italiana alle pratiche femministe. La validità di tali affermazioni dipende dall’accezione che si dà a “feminist translation”: il criterio di Federici è quello di cercare traduzioni in ambito letterario concepite come “manipulated texts” (Federici 2017, 141), il cui fine, nell’immutata tradizione dei FTS degli anni ’80, è rendere “il femminile” – anche nelle varianti di non meglio chiariti “gender issues” e “gender ideology” (141) – visibile nella traduzione, sovvertire il testo di partenza, “affirm the translator’s critical difference” (Federici 2017, 140; si veda Godard 1989, 50) e così via.

In Italia, in realtà, le traduzioni femministe non mancano, a patto che l’aggettivo “femminista” venga ricondotto alle pratiche politiche che esso rappresenta, fuori dal discorso accademico depoliticizzato di cui parla la storica Judith Bennett – un discorso oggi predominante, a differenza di quando, agli albori dei women’s studies negli studi umanistici, “the link to feminist politics was tangible” (Pilcher and Whelehan 2004, x). Oggi in Italia la traduzione come pratica politica femminista, sebbene in un contesto profondamente mutato rispetto al movimento di massa degli anni ’70, ha visto una fioritura grazie alla tecnologia della rete che permette non solo scambi transnazionali in tempi brevissimi, ma anche una facilità inedita nel controllo dei mezzi di produzione del discorso. Nell’ambito del mediattivismo alcuni blog e siti femministi pubblicano “traduzioni militanti”: come già avveniva negli anni ’70, queste sono spesso anonime, firmate con pseudonimi o collettivamente, e sono selezionate dalle traduttrici con precisi intenti politici. È il caso, ad esempio, del blog *incrocidegeneri*, quello del collettivo di traduzioni militanti *Lesbitches* e il recente blog *Manastabal*, che traduce, tra gli altri, anche saggi di teoria politica del femminismo materialista francese inediti in Italia, con un ricco apparato paratestuale di prefazioni e note.

Neanche in ambito editoriale mancano esempi di traduzione femminista, nel senso in cui la intende Massardier-Kenney quando individua nel “recupero” (“recovery”) – “the widening and reshaping of canon” – una strategia traduttiva “author-centred” (1997, 59). La stessa von Flotow ricorda il legame tra femminismo e traduzione che si esprime, in diacronia, nella “discovery of long lost, newly-unearthed women writers” (2012, 128), o nella riscoperta di traduttrici del passato.³ Si tratta, in realtà, di quel lavoro che la critica letteraria femminista ha portato avanti sin dalla sua nascita – quello, cioè, di riportare alla luce testi di donne cancellate dalla storia e dal canone letterario, riscoperti non solo per il loro valore estetico-letterario ma anche per la rilevanza femminista del loro contenuto. Le traduttrici in questi casi sono anche studiose che presentano alle lettrici il testo “recuperato” accompagnandolo con materiale paratestuale che evidenzia l’intento politico dell’operazione.⁴

³ Si veda, ad esempio, Palusci (2010) e Arcara (2007).

⁴ Un esempio di “recovery” in ambito ispanofono è il lavoro di traduzione e cura di testi inediti di Anita Fabiani in *Il calamaio sulla finestra. Apologie protofemministe del Settecento spagnolo* (2009, con testo a fronte e ampio saggio introduttivo), mentre in ambito anglofono segnalò le mie traduzioni di testi inediti, anche queste accompagnate da “metadiscourses” (Massardier-Kenney 2017, 60), come saggi, prefazioni e note alla traduzione: Emily Lowe, *Due viaggiatrici «indifese» in Sicilia e sull’Etna: Diario di due lady vittoriane* (2001), *Messaggere di luce: storia delle quacchere Katherine Evans e Sarah Cheevers prigioniere*

Esempi recenti di traduzioni femministe in Italia, nel senso storico-politico del termine che qui intendo, cioè testi che pongono questioni che siano rilevanti per il movimento femminista (Delphy 2000, 192), sono i volumi *Manifesti femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*, a cura di Deborah Ardilli (2018) e *Trilogia SCUM. Scritti di Valerie Solanas (2018)*, che ho co-curato con la stessa studiosa. Il primo raccoglie testi in traduzione del femminismo statunitense e francese, tra cui importanti inediti, insieme a testi italiani. Anche qui, come nella visione femminista, e quindi transnazionale, che già informava il volume *Donne è bello* del '72, testi tradotti e testi italiani si leggono insieme, nella loro polifonia, come “proposta politica”. Il volume colma una lacuna nel contesto italiano, offrendo accesso diretto ai più importanti scritti degli anni del femminismo radicale – una stagione oggi anacronisticamente rappresentata come coincidente con l'epoca della differenza sessuale (Ardilli 2018, 14). Come si legge nell'Introduzione, “una densa coltre di sentito dire ha occupato lo spazio lasciato vuoto dalla circolazione dei testi, dando talvolta luogo a curiosi effetti di post-datazione del proposito di ‘disfare il genere’, per riprendere la fortunata espressione di Judith Butler” (Ardilli 2018, 14). Dai testi sul salario contro il lavoro domestico, a quelli del femminismo lesbico e nero, alla decostruzione del sesso/genere, *Manifesti femministi* mette in luce che “il femminismo radicale non è una *cosa*, congelata in assiomi fuori dal tempo, ma una modalità storicamente (e geograficamente) situata di pensarsi, di agire e di pensare il proprio agire” (Ardilli 2018, 9), e ne rivela alle lettrici tutta la dirompente attualità politica.

Il volume che raccoglie le opere di Valerie Solanas risponde a un intento simile, quello di confrontarsi con l'attualità degli scritti che segnarono un punto di svolta nella storia del femminismo tra le due sponde dell'Atlantico. *Trilogia SCUM* raccoglie, oltre al celebre *Manifesto*, due testi inediti, tradotti dalla traduttrice e regista teatrale Nicolegenia Prezzavento: la commedia *Up Your Ass* (scritta nel 1965), con il titolo *In culo a te*, e il racconto *A Young Girl's Primer, or How to Attain to the Leisure Class* (scritto nel 1966), con il titolo *Come conquistare la classe agiata: Prontuario per fanciulle*.

Michela Baldo ha definito *Trilogia SCUM* “a feminist translation project of care” (Arcara et al. 2019), cogliendo l'intento delle curatrici di restituire l'identità di scrittrice a Valerie Solanas, da sempre inchiodata al ruolo della “pazza” che ha sparato a Andy Warhol. Sebbene sia stata una protagonista della controcultura statunitense degli anni '60, la Solanas scrittrice è stata a lungo oggetto di una *damnatio memoriae*, compresa la rimozione dalla storia del femminismo, pur rimanendo al tempo stesso un bersaglio perfetto per qualsiasi discorso anti-femminista. Negli Stati Uniti ci sono voluti 35 anni, da quando fu scritta, perché la commedia *Up Your Ass* fosse messa in scena per la prima volta, molti anni dopo la morte di Solanas in condizioni di estrema indigenza (Arcara 2018, 23-24). C'è voluto mezzo secolo perché questo testo fosse tradotto in Italia, insieme al racconto autobiografico *A Young Girl's Primer*, che narra la giornata di una giovane lesbica proletaria che vive di accattonaggio e prostituzione per le strade del Greenwich Village.

Come traduttrici e curatrici, Deborah Ardilli ed io pensiamo dunque al lavoro svolto per questo volume come a un modo per rendere finalmente giustizia a Solanas. La nostra è la prima traduzione italiana di *SCUM Manifesto* basata sul raro testo integrale approvato dall'autrice nel 1977, la quale per tutta la vita fu ossessionata

dell'*Inquisizione* (2007), e tutti gli scritti di Elizabeth Siddal, raccolti in *Di rivi e gigli. Poesie e lettere* (2009, con testo a fronte).

dall'integrità artistica e dal controllo, che non ebbe mai, della propria opera. Le precedenti traduzioni erano basate invece sul testo pubblicato dall'Olympia Press nel 1968 senza il consenso dell'autrice subito dopo l'attentato a Warhol – un testo mutilato e alterato dall'editore Maurice Girodias, il quale specula sull'improvvisa notorietà di Solanas mentre lei si trova rinchiusa in carcere e poi in una struttura psichiatrica. L'edizione di Girodias, tra le altre cose, riporta il titolo come acronimo, "S.C.U.M.", che rimanderebbe a "Society for Cutting Up Men", un'operazione di marketing editoriale giudicata "tasteless" da Solanas (Arcara 2018, 11) e puntualmente riproposta nelle traduzioni italiane, che hanno sottotitolato "Società per l'eliminazione del maschio".

Fatta eccezione per la traduzione delle Edizioni delle Donne nel 1976, a cura di Anne Marie Boetti (con un'introduzione tuttavia anti-solanasiana), le traduzioni italiane non sono nate in un contesto politico femminista. Al contrario, in alcuni casi ha prevalso l'intento anti-femminista di presentare il testo come un bizzarro esempio di fanatismo misandrico. È il caso della prima traduzione italiana di *SCUM Manifesto*, solo parziale, apparsa su un numero della rivista d'avanguardia letteraria *Carte segrete* già nel 1971, presentata con il sanguinario sottotitolo "Società per squartare i maschi", e con un'introduzione a firma della traduttrice svedese Viveca Melander che ne prende accuratamente le distanze come "sintomo curioso" di una "pseudo-rivolta" (1971, 173-74). Nel 1994 la casa editrice ES colloca il *Manifesto per l'eliminazione dei maschi*, tradotto da Adriana Apa, nella collana "Piccola biblioteca dell'Eros", associandolo in copertina a un'immagine che gioca con simboli fallici e un corpo femminile nudo erotizzato – un'operazione editoriale chiaramente volta a sabotare il messaggio politico del testo. Come suggerisce Massardier-Kenney (1997, 60), la traduttrice femminista è "a critic responsible for introducing and marketing a specific 'image'" della scrittrice che traduce: come traduttrici e curatrici di Solanas abbiamo concordato con la casa editrice la scelta di un'immagine di copertina che ritrae l'autrice con la penna in mano, per restituire finalmente legittimità alla Solanas scrittrice. Lo stesso è stato fatto con la scelta di evitare l'acronimo e mantenere nel titolo la parola "SCUM" (in inglese "feccia"), che nelle intenzioni dell'autrice è un riferimento alla posizione subordinata delle donne in un mondo egemonizzato dagli uomini. Per contrastare il destino di cancellazione e distorsione al quale è andata incontro la scrittura di Solanas, *Trilogia SCUM* offre anche alle lettrici una cornice paratestuale: oltre alla bibliografia critica, due saggi introduttivi ("Chi ha paura di Valerie Solanas?" e "Effetto SCUM: Valerie Solanas e il femminismo radicale") e le due sezioni "Cronologia di una vita abietta" e "Valerie lives! Tributi, riscritture e opere ispirate a Valerie Solanas".

La "cura" femminista della scrittura di Solanas ha significato trattare l'opera di un soggetto marginale, quale lei è stata, impiegando il rigore filologico di solito riservato ad autori e autrici canoniche. Come spiega Deborah Ardilli in un'intervista con Michela Baldo, "per noi 'il rigore filologico' non è sinonimo di 'oggettività': il femminismo ci ha insegnato a rispettare la verità che emerge dal punto più basso della gerarchia sociale istituita dal genere, che ovviamente non viene riconosciuta come 'verità oggettiva'" (Arcara et al. 2019, n.p.). Nel caso di Solanas, il rigore filologico necessario per comprendere la sua scrittura implicava anche rintracciare il collegamento tra i testi e la vita della donna che li ha scritti. Per questo motivo "abbiamo prestato molta attenzione alla storia della vita di Solanas" (Arcara et al. 2019, n.p.), utilizzando la biografia pionieristica di Breanne Fahs (2014), studiosa con la quale siamo state in contatto durante il lavoro editoriale. Le traduzioni precedenti, basate sul

testo-fonte incompleto e manipolato da Girodias, presentavano alcuni problemi, in certi casi dovuti all'incomprensione dello slang della controcultura del tempo, e in un caso, in particolare, alla mancata comprensione *politica* (piuttosto che linguistica) del messaggio di Solanas: in un passo che riguarda l'Arte, le traduttrici precedenti hanno fatto parlare Solanas nei termini di quell'emancipazionismo femminile contro il quale si è scagliata per tutta la vita, mentre la nostra traduzione (Solanas 2018, 85-86) punta a restituire la radicalità della critica antipatriarcale che Solanas condensa nel *Manifesto* (Arcara et al. 2019, n.p.).

Nel 1977 Valerie Solanas contattò alcune femministe italiane, tra cui Marcella Campagnano, per chiedere loro notizie della traduzione di *SCUM* (Fig. 3) e inviò a Edda Billi del Collettivo romano "Pompeo Magno" una copia dell'edizione del testo da lei riveduta, con la dicitura "This is the CORRECT Valerie Solanas edition" e con una dedica autografa che recita: "To Edda – Love, Valerie Solanas" (Fig. 4). In occasione della presentazione del volume *Trilogia SCUM*, nel marzo 2018, Edda Billi ha donato questa preziosa copia del testo alla Casa Internazionale delle Donne di Roma: parte di un "progetto di cura" dei testi femministi, originali o in traduzione, oggi come ieri.

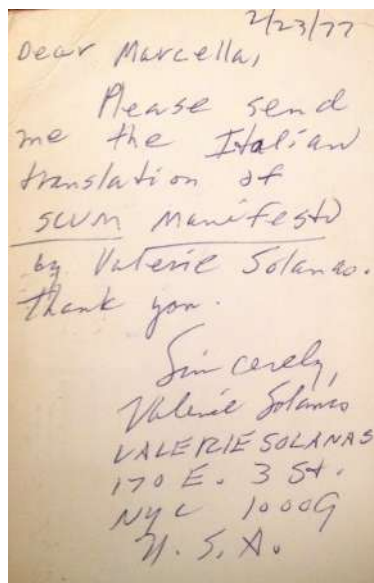


Fig. 3. Cartolina autografa di Valerie Solanas inviata a Marcella Campagnano il 23 gennaio 1977. "Dear Marcella, please send me the Italian translation of *SCUM Manifesto* by Valerie Solanas. Thank you. Sincerely, Valerie Solanas." Archivio personale M. Campagnano – pubblicazione autorizzata.

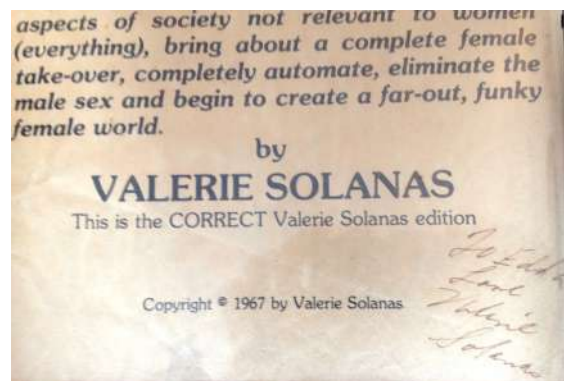


Fig. 4. Copia autografata di *SCUM Manifesto* di Valerie Solanas (1967) 1977. Archivio personale Edda Billi – pubblicazione autorizzata

Bibliografia

Anabasi. 1972. *Donne è bello*. Milano, stampato in proprio. <https://serenalucecastaldi.wixsite.com/femminismo/anabasi>.

- Arcara, Stefania, Deborah Ardilli e Michela Baldo. 2019. "Valerie Solanas's *Trilogia SCUM*: A Feminist Translation Project of Care. Interview/dialogue with Stefania Arcara and Deborah Ardilli." *Gender/Sexuality/Italy* 6. Ultimo accesso: 9 dicembre 2019. <http://www.gendersexualityitaly.com/issues/g-s-i-6-2019/page/2/>
- Arcara, Stefania. a cura di. 2007. *Messaggere di luce. Storia delle quacchere Katherine Evans e Sarah Cheevers prigioniere dell'Inquisizione*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Arcara, Stefania. 2007. "Margaret Tyler's 'The Mirroure of Knighthood', or how a Renaissance translator became 'the first English feminist'." *Intralinea. Online Translation Journal* 9. Ultimo accesso: 9 dicembre 2019. http://www.intralinea.org/archive/article/magaret_tyler_mirroure_of_knighthood
- Arcara, Stefania. 2018. "Chi ha paura di Valerie Solanas?" In *Trilogia SCUM. Scritti di Valerie Solanas*, a cura di Stefania Arcara e Deborah Ardilli, 7–33. Milano: VandA/Morellini.
- Arcara, Stefania. In corso di pubblicazione. "Feminists of All Languages Unite: Translation as Political Practice in the 1970s, or a Historical View of Feminist Translation." In *Translation and History*, edited by Christopher Rundle, London and New York: Routledge.
- Ardilli, Deborah, 2018. "Effetto *SCUM*: Valerie Solanas e il femminismo radicale." In *Trilogia SCUM. Scritti di Valerie Solanas*, a cura di Stefania Arcara e Deborah Ardilli, 35–60. Milano: VandA/Morellini.
- Ardilli, Deborah, a cura di. 2018. *Manifesti femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964-1977)*. Milano: VandA/Morellini.
- Arrojo, Rosemary. 1994. "Fidelity and the Gendered Translation." *TTR* 7.2: 147-63.
- Arrojo, Rosemary. 1995. "Feminist, 'Orgasmic' Theories of Translation and their Contradictions." *TradTerm* 2: 67-75.
- Basilio, Elena. 2017. "*Donne è bello* and the Role of Translation in the Migration of 'Consciousness-Raising' from the US to Italy." In *Feminist Translation Studies*, edited by Olga Castro and Emek Ergun, 167-80. New York and London: Routledge.
- Bassnett, Susan. 2014. *Translation*. New York and London: Routledge.
- Bennett, Judith M. 2006. *History Matters. Patriarchy and the Challenge of Feminism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Castaldi, Serena Luce. 2014. "L'Anabasi. Il Risveglio". In *Femminismo – Il Risveglio*. Ultimo accesso: 9 dicembre 2019. <https://serenalucecastaldi.wixsite.com/femminismo>
- Castro, Olga and Emek Ergun. 2017. "Introduction: Re-envisioning Feminist Translation Studies." In *Feminist Translation Studies*, edited by Olga Castro and Emek Ergun, 1-11. New York and London: Routledge.
- Castro, Olga. 2009. "(Re-)examining horizons in feminist translation studies: towards a third wave?" *MonTI* 1: 59-86.
- Chamberlain, Lori. 1988. "Gender and the Metaphorics of Translation." *Signs* 13.3: 454-72.
- Comitati per il Salario al Lavoro Domestico. 1975. *Le operaie della casa*, no. 0. Padova, stampato in proprio. Ultimo accesso: 9 dicembre 2019. http://www.femminismo-ruggente.it/femminismo/pdf/1975/comitato/operaie_casa.pdf

- Davis, Kathy. 2007. *The Making of Our Bodies, Ourselves*. Durham: Duke University Press.
- Delphy, Christine. 1980. "A Materialist Feminism Is Possible." *Feminist Review* 4: 79-105.
- Delphy, Christine. 2000. "The Invention of French Feminism: An Essential Move." *Yale French Studies* 97: 166-97.
- Díaz-Diocaretz, Myriam. 1985. *Translating Poetic Discourse: Questions on Feminist Strategies in Adrienne Rich*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- Fabiani, Anita. 2009. "Amar, Joyes e l'altra metà del cielo spagnolo." In Josefa Amar y Borbon, Inés Joyes y Blake, *Il calamaio sulla finestra. Apologie profemministe del Settecento spagnolo*, a cura di Anita Fabiani, 7-73. Bari: Palomar.
- Fahs, Breanne. 2014. *Valerie Solanas: The Defiant Life of the Woman Who Wrote SCUM (and Shot Andy Warhol)*. New York: Feminist Press.
- Federici, Eleonora. 2017. "Context Matters: Feminist Translation between Ethics and Politics in Europe." In *Translation, Ideology and Gender*, edited by Carmen C. Camus, Cristina G. Castro and Julia T. Williams Camus, 132-54. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Flotow, Luise von. 1991. "Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories." *TTR* IV 2: 69-84.
- Flotow, Luise von. 2012. "Translating Women: from Recent Histories and Re-translations to 'Queering' Translation, and Metramorphosis." *Quaderns. Revista de Traducció* 19: 127-39.
- Godard, Barbara. 1989. "Theorizing Feminist Discourse / Translation." *Tessera* 6: 42-53.
- Hemmings, Clare. 2011. *Why Stories Matter. The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham and London: Duke University Press.
- Hewitt, Nancy A., ed. 2010. *No Permanent Waves. Recasting Histories of U.S. Feminism*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Levine, Suzanne Jill. 1983. "Translation as (Sub)Version: On Translating Infante's *Inferno*." *Sub-stance* 42: 85-93.
- Lotbinière-Harwood, Susanne. 1989. "About the *her* in other." Preface to *Letters from An Other* by Lise Gauvin. Toronto: Women's Press.
- Lotbinière-Harwood, Susanne. 1991. *Re-Belle et Infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin / The Body Bilingual: Translation as a Rewriting in the Feminine*. Toronto: Women's Press.
- Lowe, Emily. 2001. *Due viaggiatrici «indifese» in Sicilia e sull'Etna. Diario di due lady vittoriane*, a cura di Stefania Arcara. La Spezia: Agorà.
- Massardier-Kenney, Françoise. 1997. "Towards a Redefinition of Feminist Translation Practice." *The Translator* 3.1: 55-69.
- Melander, Viveca. 1971. "Introduzione." In "Il manifesto SCUM di Valerie Solanas." Traduzione di Viveca Melander. *Carte segrete* V.15 (gennaio-marzo): 173-74.
- Morgan, Robin. 1970. *Sisterhood Is Powerful. An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*. New York: Vintage.
- Palusci, Oriana, a cura di. 2010. *Traduttrici. Questioni di gender nelle letterature in lingua inglese*. Napoli: Liguori.

- Paoli, Federica. 2011. *Pratiche di scrittura femminista. La rivista "Differenze", 1976-1982*. Milano: Franco Angeli.
- Passerini, Luisa. 2005. "Corpi e corpo collettivo. Rapporti internazionali del primo femminismo radicale italiano." In *Il femminismo degli anni Settanta*, a cura di Teresa Bertilotti e Anna Scattigno, 181-97. Roma: Viella.
- Rhodes, Jacqueline. 2005. *Radical Feminism, Writing, and Critical Agency*. New York: SUNY Press.
- Santaemilia, José. 2013. "Gender and Translation: A New European Tradition?" In *Bridging the Gap between Theory and Practice in Translation and Gender Studies*, edited by Eleonora Federici and Vanessa Leonardi, 4-14. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Santaemilia, José. 2017. "A Corpus-Based Analysis of Terminology in Gender and Translation Research: The Case of Feminist Translation." In *Feminist Translation Studies*, edited by Olga Castro and Emek Ergun, 15-28. New York and London: Routledge.
- Siddal, Elizabeth. 2009. *Di rivi e gigli. Poesie e lettere*, a cura di Stefania Arcara. Bari: Palomar.
- Simon, Sherry. 1996. *Gender in Translation*. London & New York: Routledge.
- Solanas, Valerie. 2018. "Manifesto SCUM". In *Trilogia SCUM. Scritti di Valerie Solanas*, a cura di Stefania Arcara e Deborah Ardilli, 61-105. Milano: VandA/Morellini.
- Tymoczko, Maria. 2000. "Translation and Political Engagement." *The Translator* 6.1: 23-47.
- Wolf, Michaela. 2012. "The Sociology of Translation and its 'Activist Turn'." *Translation and Interpreting Studies* 7.2: 129-43.

Sitografia

- Femminismo: gli Anni Ruggenti – Documenti femministi 1971-1978. Ultimo accesso: 9 dicembre 2019. <http://www.femminismoruggente.it/index.html>
- incroci de-generi. Ultimo accesso: 9 dicembre 2019. <https://incrocidegeneri.wordpress.com/>
- Lesbitches. Ultimo accesso: 9 dicembre 2019. <https://lesbitches.wordpress.com/>
- Manastabal. Ultimo accesso: 9 dicembre 2019. <https://manastabalblog.wordpress.com/>
- Serena Luce Castaldi – Femminismo. Il Risveglio. Ultimo accesso: 9 dicembre 2019. <https://serenalucecastaldi.wixsite.com/femminismo/anabasi>



Translation Competence and Professional Habitus in the 2009 English Retranslation of Simone de Beauvoir's *Le deuxième sexe*

Susan Pickford

Sorbonne-Université

susan.pickford@sorbonne-universite.fr

This article explores the controversy surrounding the 2009 publication of the second English translation of Simone de Beauvoir's *Le deuxième sexe*, by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. It had long been widely agreed that Howard Parshley's initial 1953 translation of Beauvoir's classic study of womanhood was inadequate and the new translation was keenly anticipated in feminist circles. However, its publication sparked a heated debate, conducted largely on the letters page of the *London Review of Books*, with academics, professional translators, readers, the French publisher and Borde and Malovany-Chevallier themselves all weighing in to critique or defend the translation.

The article takes as its starting point the notion of translation competence as defined by the PACTE group at the Autonomous University of Barcelona, studying the translation's epitext, particularly the debate in the *LRB* and the translators' own comments on their work in articles and interviews, for evidence of their mastery of the full range of translation competences. The article posits that such mastery can be equated with a professional translatorial habitus. It concludes that the translation itself is problematic on several levels: a number of translation errors and the nature of the translators' epitextual commentary hints at a shortfall in translation competence that reflects an incomplete acquisition of professional habitus. This situation, symptomatic of the low professional status of translation more broadly, reflects the extent to which, in the field of editorial translation, value is unequally distributed among the various forms of capital that play into the professional translational habitus, with the social capital of the translators playing in this instance a disproportionate role in the translators' career trajectories.

Susan Pickford is MCF in Translation Studies in the English department at the Sorbonne. She is also a practising translator in the humanities and social sciences, working from French and German into English. She also regularly appraises HSS translations for the CNL and sat on its HSS translations grants committee from 2013 to 2016.

In the opening lines of *Le Deuxième sexe*, Simone de Beauvoir writes “La querelle du féminisme a fait couler assez d'encre” (Beauvoir [1949] 1976, I, 13). Vast quantities of ink have in turn been spilled over both translations of *Le deuxième sexe*, the first by the American zoologist Howard Parshley published by Knopf in 1953, the second by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, two American teachers of English, published in 2009 by Jonathan Cape in London and in 2010 by Knopf in New York. While critics were generally agreed on the inadequacies of the former, particularly following Simons (1983), the debate over the second has proved bitterly vituperative, with accusations of the translators' incompetence being countered with insinuations of professional jealousy on the part of reviewers, particularly in an angry exchange of letters over the course of several issues of the *London Review of Books* in early 2010.¹ This situation is somewhat unusual in that retranslation is typically framed as a “positive phenomenon” (Tahir-Gürçağlar 2019, 485); while the Parshley translation indeed followed Gambier's model which posits that “[d]riven by cultural and editorial considerations, first translations are assumed to suppress the alterity of the translated text and to feature cuts and changes that are motivated by a concern for higher levels of readability” (quoted in Tahir-Gürçağlar 2019, 485), it is debatable whether the Borde and Malovany-Chevallier version fulfilled the expectation that subsequent translations would “pay more attention to the letter and style of the source text” (485). The present case study is more in line with recent critiques of the teleological nature of this model, reflecting rather an ideological shift in the target culture (486), ironically implemented in this instance in no small part by the reception of the first, inadequate translation that did much to anchor feminism as a field of study in the Anglosphere.

The initial negative responses to the 2009 retranslation were largely from philosophy scholars and Beauvoir specialists with little or no background in Translation Studies. This trend has begun to be reversed as Translation Studies scholars have started to take an interest in the retranslation as part of a broad re-evaluation of the place of social science and philosophy translation within the discipline, with a number of conferences, seminars and publications on the topic in recent years (Large 2014, Rawling and Wilson 2018, Wrobel 2018, Bada forthcoming). The retranslation has been studied most notably by Bichet (2016), who explores the work largely from the point of view of comparative linguistics, and Henry-Tierney (2017), focusing on a micro-analysis of the translation of Beauvoir's “mauvaise foi”. The German retranslation of 1992 has similarly been a focus of study (Beese 2015). This article builds on the work of these scholars and on the earlier debate by adopting a sociological approach, offering an initial response to a series of questions framed by Luise von Flotow in 2000, well before the publication of the second translation of *Le deuxième sexe*: “Beauvoir's oeuvre in English would doubtless benefit from a thorough contextualising and analysis: who translated her? When? For what reasons? Into what type of cultural setting? And who commissioned and financed the translations?” (von Flotow 2000, 15).

To answer these questions, I draw on the influential model of translation competence developed by the PACTE (Process of Acquisition of Translation Competence and Evaluation) research group at the Autonomous University of Barcelona (PACTE 2003), presented in detail in the second part of the article. In comparison with a more minimalist approach to translation competence such as that

¹ The full exchange can be consulted here: <https://www.lrb.co.uk/v32/n03/toril-moi/the-adulteress-wife> (last accessed 11 September 2019).

sketched out by Pym (2003), the PACTE model offers a detailed categorisation of the various strands that go into making up overall translation competence, making it useful for a fine-grained analysis of translation as a professional practice and allowing for a nuanced picture of a translator's professional socialisation. I study both the 2010 debate as conducted in reviews and reader responses to them and on the translators' own statements for evidence of their mastery of the various strands that make up overall translation competence. Positing that achieving such mastery can be equated with the acquisition of a professional translatorial habitus, I will seek to measure the translators' acquisition of professional habitus and explore the extent to which various forms of capital play into it. The article thus falls into three parts: a brief look back at the history of the two translations, followed by an exploration of issues of translation competence raised by the retranslation, and a study of how such issues reflect the acquisition or otherwise of a professional habitus by the two translators. Above and beyond the specific issue of the competence of the two translators in question, the aim is to explore the role of social capital in determining how translators enter and maintain their position in the translation field and to shed some light on an issue raised in a recent article by Jean-Pierre Cléro, Professor Emeritus of Philosophy at the University of Rouen and himself a translator of David Hume and Jeremy Bentham: "Qu'est-ce qui est susceptible de manquer au linguiste pour que, compétent pour traduire un grand nombre de textes de la langue dont il est spécialiste, il ne le soit pas toujours, aux yeux du philosophe, quand il s'agit de la philosophie?" (Cléro 2018, 43). However, it should be noted that entrusting translations to trained philosophers is not unproblematic either: lacking communicative competence, they simply make different types of mistakes. Stephen Noble has discussed the impact of erroneous translations in the English version of Merleau-Ponty's *Structure du comportement*, focusing on the mistranslation of "interrogation" [questioning] as "interrogation", a false cognate insofar as the English "interrogation" has a far narrower range of acceptable collocations than the French – an error which has prompted a number of articles on the "philosophy of interrogation" in the work of Deleuze, Derrida, and Foucault (Noble 2019, unpaginated). Noble's assessment of the translator's shortcomings is pitiless: "For example (and the list is not exhaustive): first of all, awkward word-for-word translations, as well as the unnecessary invention of English words; secondly, confusion of the conditional mood with the future tense, as well as clear grammatical errors; and, thirdly, even basic mistakes in punctuation – all of this before the first paragraph of Chapter One has come to an end" (Noble 2019, unpaginated). Noble does not expand on the translator's identity, naming him only briefly in an endnote. A brief biography makes it clear, however, that the skill set of the translator, Alden Fisher, lay primarily in philosophy rather than language scholarship: he studied for an MA in Philosophy at St Louis University, then a PhD in psychology in Belgium before returning to the United States for an academic career spanning the two fields (Kugelman 2011, 327), placing his habitus in academic philosophy rather than in professional translation. The question of who is best placed to translate philosophy thus remains open.

A brief history of the two translations

The publishing history of *Le deuxième sexe* in both English translations has been amply researched (Gillman 1988, Bogic 2009, Moi 2002, Glazer 2004, Grosholz 2017). Accordingly, the following merely provides a brief outline. *Le deuxième sexe* was first translated by Howard Parshley, a retired professor of Zoology at Smith College with

high-school French and no philosophical training or translation experience. This lack of experience, combined with time pressure – Parshley produced his translation in just one year – led to egregious errors of meaning, such as the notorious mistranslation of “Il faut ajouter que *faute de* crèches, de jardins d’enfants convenablement organisés, il suffit d’un enfant pour paralyser entièrement l’activité de la femme” (Beauvoir 1976, II, 618, emphasis added) as “It must be said in addition that *in spite of* convenient day nurseries and kindergartens, having a child is enough to paralyze a woman’s activity entirely” (Beauvoir tr. Parshley 1953, 696-697, emphasis added). In 1983, philosophy professor Margaret Simons published an article entitled “The silencing of Simone de Beauvoir: guess what’s missing from *The Second Sex*”, which pointed out the numerous cuts made to the original text in translation – some fifteen percent overall – and explored their impact in marginalising the female experience. It should be noted that Gillman (2008) and Bogic (2009) rehabilitate Parshley to a certain extent by placing his work in its socio-historical context, demonstrating that many of the cuts attributed to Parshley were in fact due to Knopf’s editorial intervention: recent approaches to what has now come to be called Translator Studies (Chesterman 2009) have indeed stressed the need to question “the very definition of translation as a distinctive, unified category, by effectively bringing a set of collateral textual and social practices to the fore (such as proof-reading, giving directions on translating strategies, advice on publication etc.), practices which ultimately explode the myth of translators as the sole directive agents in textual formation” (Agorni 2005, 819).

Building on Simons’s 1983 article, scholars of feminist philosophy including Toril Moi, Nancy Bauer and Elizabeth Fallaize repeatedly made the case for a new translation but met with refusal from the rights holders Knopf, for whom the Parshley translation had sold over a million copies by the mid-1980s (Malingre 2009): senior editor Ashbel Green told Toril Moi in 1988 that “Our feeling is that the impact of Beauvoir’s thesis is in no way diluted by the abridgement [...] it’s a very successful book that we want to continue publishing” (Moi 2010). In 1999, a conference was held to mark the fiftieth anniversary of the French publication. Two of the attendees, Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, learning of the inadequacy of Parshley’s version, were eager to retranslate the work. The two women – English instructors at the Institut des Etudes Politiques (Sciences Po) in Paris since the 1970s – contacted Anne-Solange Noble, head of foreign rights at Gallimard, who negotiated a retranslation with Ellah Allfray, a senior editor at Jonathan Cape in London, thereby forcing Knopf’s hand. The second translation came out in 2009 in London and 2010 in New York.

Opinion on the new translation was divided. While some reviewers (Elfenbein 2010, Altman 2010) welcomed the new version, others were less convinced (du Plessix-Gray 2010). Most prominent of the latter was Toril Moi, who penned a devastating critique in the *London Review of Books*, concluding that its “obsessive literalism and countless errors make it no more reliable, and far less readable than Parshley” (Moi 2010). This led to an ill-tempered exchange of views on the journal’s letters page, with the translators, readers, and the French publisher all weighing in on the merits or otherwise of the new translation.

In addition to a “translators’ note” in the published work outlining their translation practice, the translators have further published a number of para- and epitextual comments in venues such as *Simone de Beauvoir Studies* and *Tulsa Studies in Women’s Literature* and given numerous interviews and talks about their experience. I

will draw on all these sources for evidence of the two translators' awareness and mastery of the various strands of translation competence whose acquisition is, I posit, vital in developing a professional translatorial habitus.

Issues of translation competence

This section draws on PACTE (2003), which identifies six separate strands of translation competence:

- communicative competence (knowledge of source and target languages, appropriate linguistic, sociolinguistic, and discursive knowledge);
- extralinguistic competence: real-world knowledge and subject area expertise;
- instrumental and professional competence: knowledge of professional tools and practices;
- transfer competence: ability to understand the source text and transform it into a target text taking account of text and audience characteristics;
- strategic competence: the ability to solve translation problems
- psycho-physiological competence: memory, concentration span, creativity, logic, curiosity, perseverance, rigour, self-criticism, and self-confidence.

Of these six strands, the negative reviews focused on what was deemed the translators' inadequate mastery of communicative, extralinguistic, and transfer competence. Toril Moi critiques the translation on three key grounds: "a mishandling of key terms for gender and sexuality, an inconsistent use of tenses, and the mangling of syntax, sentence structure and punctuation" (Moi 2010). The first of these three indicates inadequate source language competence and subject-area expertise, the second insufficient discursive knowledge and transfer and professional competence, and the third a lack of target language competence. Similarly, Bichet (2016) critiques the translation under the headings syntax, tense, lexicology, and intertextuality, indicating the same range of issues, including professional competence in terms of their divergence from usual translatorial practice in handling citations.

The mishandling of subject-area expertise in terms of philosophical vocabulary is particularly problematic given the potential for orienting subsequent research based on the reception of particular notions in translation. Stephen Noble writes,

One of the fundamental difficulties that philosophical texts present to a translator [...] is, very precisely, the decisive manner in which philosophy attempts to ally, sometimes implicitly, sometimes explicitly, a concern for the concrete world of experience with the level of conceptual abstraction normally reserved for the ideality of truth. The language of philosophy is determined to wring from the experience of the concrete particular abstract truths that apply universally; and it is this concern for two distinct realms, and the use of an often very carefully chosen vocabulary of terms appropriate to *both* realms, that can create such considerable difficulties for even the most seasoned translator, who must attempt to find the words in another language with similar scope and connotations as those in the original. (Noble 2018, 133)

Further to the discussion in *Moi* (2009) of Borde and Malovany-Chevallier's lack of extralinguistic knowledge in their treatment of such deceptive cognates as *féminin* and *viril* and their misidentification of terms such as *s'accomplir* as specialist terminology, the role of both the Parshley and Malovany-Chevallier and Borde translations in disseminating Beauvoir's philosophical thought was the topic of a panel at the conference "*Le Deuxième Sexe* Seventy Years On: Reading Beauvoir around the World" held at Emory University in October 2019. Pauline Henry-Tierney focused on the diachronic reception of the concept "mauvaise foi" / "bad faith", identifying specific shifts in how the term was translated to consider the impact on the transgenerational reception of the text; Jennifer McWeeny studied the inconsistent and erroneous handling of the structure "se faire", arguing that both translations obscure the structure's ontological significance by rendering it with passive and non-reflexive constructions such as "to become" and "being made", thereby missing Beauvoir's considered adaptation of Sartre's "se faire être" and downplaying the tensions between activity and passivity, agency and construction, crucial in Beauvoir's philosophy. Ellie Anderson argued that Borde and Malovany-Chevallier's muting of Beauvoir's lyricism is problematic for the understanding of romantic love, as Beauvoir's original syntax performs the essential play between separation and union.

Borde and Malovany-Chevallier defend themselves against *Moi*'s onslaught by claiming that "a few mistakes [...] got past us all in this first edition" (Borde and Malovany-Chevallier 2010). Their quantification of "a few mistakes" suggests they misidentify the source of their errors, which are not solely localised problems of terminology: some mistranslations are grounded in syntax and therefore recur regularly (Spilka 1984, in Tolosa Igualada 2013). A close-grained comparison of the French and English indeed indicates an issue with communicative (source language) competence, particularly in terms of the pervasive presence of relatively elementary errors such as erroneously interpreting the aspecto-temporal value of the adverb "toujours", misidentifying epistemic modality in the French conditional, misapprehending fossilised French structures that omit the definite article (a particularly sensitive issue in the iconic sentence "on ne naît pas femme"), and failing to grasp the range of subject / object relationships covered by the French "de". There are likewise issues with target language, linguistic and discursive knowledge in terms of tense usage, particularly the translation of the *présent historique* (Bichet 2016). The following table presents a range of typical errors gleaned from a close comparison of the first sixty pages of the source and target texts, together with a number of errors discussed in Bichet (2016).

Source text (volume and pagination)	Borde and Malovany-Chevallier translation (pagination)
être pétrifié en chose (II, 15)	Be petrified in thing (294)
il se blottit dans les bras de sa mère (II, 15)	he crushes himself in his mother's arms (295)
Depuis lors, chaque moitié cherche à rejoindre sa moitié complémentaire (I, 40)	ever since then each half seeks to recover its other half (23)
La description de Hegel dégage une très importante signification de la sexualité : mais son erreur est toujours de faire de signification raison (I, 41)	Hegel's description brings out a very important significance of sexuality: but he always makes the same error of equating significance with reason (24)

Le gamète mâle ne serait pas nécessaire à la génération, il serait tout au plus un ferment (I, 44)	The male gamete was not necessary for generation; it would be at most a ferment (26)
Chez l'araignée géante, la femelle porte ses œufs dans un sac (I, 55)	The female giant spider carries her eggs in a bag (33)
elle sera jusqu'à nos jours soumise à la volonté des hommes (I, 137)*	until our times she will be subordinated to men's will (92)
On ne saurait poser la primauté d'un des sexes (I, 78)*	It would not be possible to posit the primacy of one sex (48)
Ce n'est pas elle-même, c'est la Beauté que Cécile Sorel défendait quand elle brisa le verre de la caricature de Bib (II, 529)	There is a reference to Cécile Sorel breaking the caricature of Bib (Translators' foreword, xxiii)

Table 1. Translation errors in the Borde and Malovany-Chevallier translation of *The Second Sex*. Examples marked with an asterisk are discussed in depth in Bichet (2016)

The last example in the table above is particularly telling. While the other examples are perhaps excusable when embedded in a work of such length and complexity, this one was chosen by the translators to feature in their foreword. It is striking that they do not seem to have considered the correct, and equally obvious, interpretation of the “de” relationship in such a paratextually sensitive foregrounding (this is corrected in later editions). Further, their reading makes little sense in the context of the section from which it is taken, “La narcissiste”, which describes how Sorel saw herself as a generous Venus figure sharing her beauty with the world, making her unlikely to appreciate a caricature of herself; it also displays a lack of instrumental competence in using the appropriate research tools to identify Bib as a relatively well-known early-twentieth-century caricaturist.

The translators' own discourse on their translation practice further suggests potential issues with other strands of translation competence. In their 2007 interview with Sarah Glazer, the two translators expressed surprise at concerns about their lack of philosophical training, suggesting a potential issue with transfer competence, one of the key components of which Colina defines as “awareness of the proficiency requirements for a particular translation job in relation to one's skills” (2015, 32). This point is made forcefully by one reader of *Moi's* review in an unpublished letter to the *London Review of Books*:

During the period I was a translator (about 8 years, though I continue to translate some), I translated roughly a half-million words a year. This was mostly technical documents, though I translated a dozen books about art, tourism and history, as well as a number of “samples” of fiction for French publishers. Never – I repeat, never – would I have accepted a translation of a book as iconic as Beauvoir's without having the requisite background; not only a complete understanding of the French text and its context, but, especially, the vocabulary and jargon used for this subject in English. The hubris of these translators is stunning, and, for me, borders on the unethical. [...] No good professional translator I know would undertake the

translation of a book of this importance without full competence; many mediocre translators would, indeed, try and do so. (McElhearn 2010)²

It is fair to say that Borde and Malovany-Chevallier were aware of their initial lack of extralinguistic competence, but they do not seem to have considered it problematic. Rather, they implicitly framed the issue in more positive terms, foregrounding their research skills to make up for a lack of direct subject area competence. They claimed in interviews to have conducted extensive research themselves (Zuckerman 2011) and to have “outsourced” this aspect of the translation to subject area specialists who checked their work: “They said they are consulting with philosophers [...] they’ve sought out a biologist to critique the chapter on the biology of sex; a friend with analytic training to go over the psychoanalysis chapter, and a medievalist to decipher the Old French quotations” (Glazer 2007).

Where the two do refer to their translation practice, their approach is somewhat naïve, as indicated by their contradictory discussion of the translator’s subjectivity: “La traduction oblige nécessairement à choisir un mot plutôt qu’un autre, ce choix est celui du traducteur : il est nécessairement subjectif et fonction de sa culture. Or, nous nous étions imposées de rester le plus neutres possible, de ne pas nous interposer entre l’auteure et son public” (Borde and Malovany-Chevallier 2011, 276). Elsewhere, they provide evidence of their departure from neutrality in their translation practice, without seeming to be aware of the contradiction raised thereby:

Another term that presented translation problems is “l’esprit de sérieux.” We debated for a long time as to whether we should use the meaning of the phrase, i.e. a spirit of conventionality or conventional thinking, or translate it as “the spirit of seriousness.” We opted for the latter, as it corresponds to the same level of language in both English and French. We consulted many scholarly works and here, as elsewhere, there is no ONE answer. (Borde and Malovany-Chevallier 2008-2009, 11, capitals in the original)

A further example of their relative lack of metatranslational knowledge is their handling of the French approach to grammatical vs. semantic gender, making the assumption that it can be unproblematically mapped onto English: “There are examples where the word ‘individual’ clearly refers to a woman, but Beauvoir, because of French rules of grammar, uses the masculine pronoun. We **therefore** do the same in English” (Borde and Malovany-Chevallier in Beauvoir 2009, xxii, emphasis added).

Likewise, their approach to translation strategy is somewhat unsystematic: they seem to be espousing a foreignising strategy, without naming it as such but alluding admiringly to the Pevear-Volokhonsky Tolstoy translations (Borde and Malovany-Chevallier 2008-2009, 8), widely discussed for their controversial foreignising stance. However, they do so inconsistently, altering sentence structure where it was felt to be “awkward” (Borde and Malovany-Chevallier 2008-2009, 7) and providing glosses for texts quoted by Beauvoir in Latin (Bichet 2016, 234).

This leads to a problematically ambiguous skopos for the English translation. Borde and Malovany-Chevallier claim that their translation strategy was dictated by their aim to reclaim Beauvoir as a philosopher, as this was “one of the most serious

² My thanks to Elizabeth Garver, French and Italian Collections Research Associate at the Harry Ransom Center, The University of Texas at Austin, for providing me with copies of unpublished material from the *London Review of Books* archive.

absences in the first translation” (Beauvoir 2009, xxiii). Further, a 2010 Vintage edition was marketed as “Philosophy / Women’s Studies” and described as a “philosophical treatise” on the back cover (Bichet 2016, 116). The foreignising translation arising from the translators’ reverential approach to Beauvoir’s syntax and punctuation was felt by some to present a challenge to readability for non-specialists, giving a text that was “chew[y] [with] a tendency to get stuck in your teeth” (Elfenbein 2010). Marilyn Yalom, responding to Francine du Plessix-Gray’s *New York Times* review, saw this aspect of the text as a clear and appropriate restriction of its accessibility:

Just as Gray reacts negatively to the content of “The Second Sex,” so, too, she finds fault with the new translation. It does not “flow as nicely” as the earlier one. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier produced a highly literal, complete translation, down to Beauvoir’s original punctuation. This sometimes makes for difficult reading, and well it should, since “The Second Sex” is — among other things — a philosophical text. Would anyone think of translating Heidegger so that he flows nicely, when he rarely does? (Yalom 2010)

Interestingly, Yalom, an academic specialising in gender research, is thanked in the translators’ acknowledgements (Beauvoir 2009, xxv) as one of the expert readers for the manuscript. This hints at a lack of clarity over the skopos established by the work’s commissioners, Anne-Solange Noble at Gallimard and Ellah Allfrey at Jonathan Cape. Allfrey reportedly did not want to “burden” the translators with a team of advisors “because the new edition and translation was (still) aimed at the general reader” (Glazer 2004), while Noble’s rebuttal of Moi’s 2010 review downplays the importance of the philosophical vocabulary on the grounds of accessibility:

For sure, academic conferences and round tables can be organised for decades to come to debate the subtleties of translating philosophical terms, but since few of the millions of readers (since 1949) of Beauvoir’s essay are philosophers or even university graduates, these debates will remain limited to restricted circles. (Noble 2010)

This overlooks a fundamental issue with the work’s skopos in English. Noble’s stated aim was to “let readers first discover this essay in English the way French readers discover it in French” (Noble 2010). However, this posits an equivalence of situational features between the two readerships that is open to question. Leaving aside the question of whether Beauvoir’s text is as “chewy” in French as it is in English, the first edition of *Le deuxième sexe* was indeed published by a trade publisher rather than a university press, but in a highly prestigious editorial collection that lent it significant cultural and intellectual capital from the outset. The paratextual framing of the new translation is not comparable from this point of view: the introduction to the American edition, for example, was penned Judith Thurman, a staff writer at the *New Yorker*, whose opening was described as “breezy and patronizing [...] aimed at a popular audience” (Altman 2010, 4). Furthermore, the French general reader cannot be unproblematically equated with those in the Anglosphere, since an average French reader having come through the French education system will have studied two years of philosophy at lycée, whereas an average English-language reader will have little to no background knowledge of the subject. Furthermore, the “general reader” in the Anglosphere is in fact frequently a budding specialist: in 2004, forty percent of the thirteen thousand or so copies sold annually were for college courses, according to Russell Perreault, director of publicity at Vintage (Glazer 2004).

In the end, reader reactions have been mixed. Some Amazon reviewers have praised the new translation, with one commenting that “[Beauvoir’s] words are truly eloquent and poetic, too, made all the more so in this new edition and translation [...] a huge debt of appreciation and gratitude is owed to [the translators]” (“Carlos Romero natural cinephile” 2017). Others have been less appreciative: “This translation conveys the same message as the first translation, but is unnecessarily wordy, uses longer complicated sentence structure and is a struggle to get through. It seems to be a literal translation and also uses French terminology with no footnotes to explain their [sic] meaning” (“Dr. Big” 2011). Broadly, however, the reaction has been positive, with 64 percent of five-star reviews and an overall score of 4.2 on Amazon.com: while the majority of reviews do not allude specifically to the quality of the translation, this suggests that any problems with the translation have gone largely unnoticed by the readership.

Translation competence as evidence of professional habitus

Such issues call into question the nature of the translators’ professional habitus. Their epitextual commentary displays little awareness of the specificities of translation competence, particularly its professional dimension. Rather, their commentaries foreground their teaching, linguistic and cross-cultural competence:

We both have devoted our professional careers over the past forty years to teaching literature and American civilisation in French universities and to writing English grammar and other books for French speakers. This focus has provided us with knowledge of the interaction of the two languages and understanding of the culture, in all senses of the word, that gave birth to this book. (Borde and Malovany-Chevallier 2008-2009, 5)

They also point to their credentials as politically active feminists (Glazer 2007). Interestingly, they do not allude at this point to their prior translation experience, though the biographical note at the end of the article records that “[t]hroughout the time of their collaboration, they have been translating works dealing with social science, art, and feminism from French into English” (Borde and Malovany-Chevallier 2008-2009, 12). Their translation experience thus appears to be somewhat more extensive than Toril Moi’s review claims: “Their track record in translation from French to English, however, appears to be slim (I have found only two catalogue essays for art exhibitions in Paris, both translated by Malovany-Chevallier)” (Moi 2010). It is, however, fair to say that based on the translations attributed to them in national library catalogues, their presence in the field seems to have been sporadic at best. Malovany-Chevallier has some documented background in translation, with five art and architecture translations and co-translations since the 1970s, mainly into French. A detailed biographical sketch of Malovany-Chevallier and her husband further suggests translation forms a minor part of her professional and personal identity: it is mentioned in one sentence of a thirteen-page portrait that devotes several pages to her teaching career (Chaix 2005, 40). Constance Borde is not recorded as a translator in the French, American and British national library catalogues, though this does not preclude her having translated shorter pieces.

Borde and Malovany-Chevallier’s foregrounding of their linguistic, teaching, and writing experience over their previous translation practice suggests that they define translation as a matter primarily of source and target language and extralinguistic

cultural knowledge, with little evidence of awareness of the other strands of translation competence. Indeed, they put forward their teaching habitus as evidence of competence in the tangentially related field of translation. This elision of competences specific to translation is similarly apparent in the defence of their translation practice by their supporters: Michelle Sommers, herself an EFL teacher, writer, and publisher based in France, ironically defends them as “mere English teachers at Sciences Po, one of the most prestigious French universities” (Sommers 2010); Carlin Romano, who teaches philosophy at the University of Pennsylvania, critiques Moi for “upbraiding two lifelong Parisians on the proprieties of French usage” (Romano 2010). Both Sommers and Romano presume that language and teaching competence can be unproblematically overlain on translation competence.

Interestingly, responses to the text by professional translators were broadly negative. The marginalisation of specific translational competence by Borde and Malovany-Chevallier’s defenders was challenged by correspondents with a professional translatorial habitus, most forcefully by Kirk McElhearn, as has been seen. Timothy Johnston, a lawyer-linguist and legal translator at the International Court of Justice in the Hague, responded in a similar, albeit less heated, vein: “In the various international institutions where I have spent my working career, we give applicants for translation posts somewhat shorter shrift. One glance at any of the paragraphs quoted by Moi, and the test script would go straight to the reject pile” (Johnston 2010). The Polish literary translator Marta Uminska wrote “the errors quoted in Toril Moi’s review, such as translating *viril* as *virile* or *féminin* as *feminine*, can be recognised as howlers by anyone who’s done even quite humble translation work” (Uminska 2010).

The question of competence was implicitly raised during the translation process, when Toril Moi wrote in *The Guardian* that “the translators [...] are best known as cookery book writers. Let’s hope they do justice to Beauvoir’s masterpiece” (Moi 2008). This brings me back to Luise von Flotow’s questions which opened this paper. How did two translators with such marginal presence in both the translational and philosophical fields end up signing a contract for such an impatiently awaited philosophy translation? Toril Moi pointed in 2010 to several experienced translators whose skill set would, on the face of it, seem to be more commensurate with the project in terms of subject area expertise and professional habitus, including Carol Cosman, Lydia Davis, and Richard Sieburth. Indeed, at this time, the University of Illinois had a team of translators working on several of Beauvoir’s other works under the editorship of Margaret Simons, including Barbara Klaw, professor of French literature at Northern Kentucky University and author of a PhD on Beauvoir, and Anne D. Cordero, Professor Emerita of French and director of the graduate certificate program in Translation at George Mason University. The question I want to explore briefly in conclusion is the role of social capital in answering two of Luise von Flotow’s questions: who translated her, and who commissioned the translation.

According to Sarah Glazer’s 2007 interview, once the translators became interested in the project, Sheila Malovany-Chevallier rang Anne-Solange Noble, her former student at Sciences Po, who set up a meeting with Judith Jones at Knopf (Glazer 2007). This is evidence of an unusually high degree of agency for two individuals with a marginal presence in the translatorial field, particularly for women, whose gender tends to correlate with lower agency (Pickford 2012). When that meeting with Knopf came to nothing, Noble told Ellah Allfrey at Jonathan Cape that she had the perfect translators lined up. In her 2010 correspondence with the *London Review of Books*, Noble

contradicts Glazer's claim that she was a former student of the translators. Whatever the truth of it, the three certainly overlapped at Sciences Po, where Noble studied International Relations from 1979 at a time when Borde and Malovany-Chevallier were teaching at the institution. Whether or not they shared a classroom, as respectively staff members and alumna of Sciences Po, the three shared a degree of social capital that in this instance seems to have substituted for a fully-fledged professional translatorial habitus. It is perhaps symptomatic of the relevance of social capital in determining the translators' atypically high degree of agency in initiating the project that a launch party for the book was held at the London home of the architect Richard Rogers, a friend of Constance Borde (Malingre 2009).

This situation is symptomatic of the low degree of recognition of the specific nature of translation competence. It also reflects the extent to which, in the field of editorial translation, value is unequally distributed among the various forms of capital that play into the professional translatorial habitus. In this instance, social capital seems to have played a role equal to linguistic capital, framed as source and target language competence, and greater than cultural capital, framed here as subject area expertise. Interestingly, in this instance, a project that might reasonably have been expected to be entrusted to players with a firmly rooted professional habitus turned out to provide a means for two new entrants to parlay their experience into a more central place in the social science translation field. Beauvoir's intellectual and cultural capital meant Borde and Malovany-Chevallier's translation was widely reviewed in academic and general literary venues alike, and following the book's publication, the pair received numerous invitations to present their work in lectures, conferences, and panels in cities and universities in the United States, Canada, Australia, and India. They have since more firmly anchored their position in the social science translation field by translating a work by another star of French feminist philosophy, Julia Kristeva's *Passions of our Time*, for Columbia University Press (2019), in which they are given the unusual honour for social science translators of a brief biography on the book jacket's inside flap that now describes them not as teachers and writers, but as "the translators of *The Second Sex*". This is evidence that Borde and Malovany-Chevallier have successfully managed to translate their own social capital into significant cultural and intellectual capital of their own, inherited in large part from the author they translated. Above and beyond the question of whether translators or philosophers are best placed to translate works of philosophy, and indeed whether women are best placed to translate feminist thought (Shread 2018, 324), this article has sought to contextualise the translation of Beauvoir's best-known work by foregrounding the sheer range of competences required for successful translation, raising significant threads for future investigation into the role of translatorial agency in the reception of works of philosophy in translation.

Works Cited

- Agorni, Mirella. 2005. "A Marginal(ized) Perspective on Translation History: Women and Translation in the Eighteenth Century." *Meta* 50.3, *Le prisme de l'histoire*: 817-30.
- Altman, Meryl. 2010. "The Grand Rectification." *The Women's Review of Books* 27.5: 3-6.

- Anderson, Ellie. 2019. "Rhythmic Reciprocity in Beauvoir's Philosophy of Love". Paper presented at the conference "*Le Deuxième Sexe* Seventy Years On: Reading Beauvoir around the World," Emory University, 25-26 October.
- Bada, Valérie, ed. Forthcoming. *Translation and Philosophy*. Liège: Presses universitaires de Liège.
- de Beauvoir, Simone. 1976 [1949]. *Le deuxième sexe*. Collection Essais Folio. Paris: Gallimard.
- de Beauvoir, Simone. 1953. *The Second Sex*. Translated by Howard Parshley. New York: Knopf.
- Beauvoir, Simone de. 2009. *The Second Sex*. Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. London: Jonathan Cape.
- Beese, Sophie. 2015. *Das (zweite) andere Geschlecht – der Diskurs "Frau" im Wandel. Simone de Beauvoirs Le deuxième sexe in deutscher Erst- und Neuübersetzung*. Berlin: Frank und Timme.
- Bichet, Marlène. 2016. *Exploring the translation of feminist philosophy: Simone de Beauvoir's The Second Sex*. PhD dissertation, University of Salford.
- Bogic, Anna. 2009. *Rehabilitating Howard M. Parshley: A Socio-historical Study of the English Translation of Beauvoir's Le deuxième sexe, with Latour and Bourdieu*. MA dissertation, University of Ottawa.
- Borde, Constance, and Sheila Malovany-Chevallier. 2008-2009. "Research and development in the translation of *Le deuxième sexe*." *Simone de Beauvoir Studies* 25: 5-12.
- Borde, Constance, and Sheila Malovany-Chevallier. 2010. "Translating *The Second Sex*." *Tulsa Studies in Women's Literature* 29.2: 437-45.
- Borde, Constance, and Sheila Malovany-Chevallier. 2011. "Quelques réflexions sur la nouvelle traduction anglaise du *deuxième sexe*." *L'Homme et la Société* 1: 273-77.
- Borde, Constance, and Sheila Malovany-Chevallier. 2017. "The Life of a sentence: Translation as lived experience." In "*On ne naît pas femme, on le devient*": *The life of a sentence*, edited by Bonnie Mann and Martina Ferrari, 279-86. Oxford: Oxford University Press.
- Chaix, Jean-François. 2005. *Loin du Midwest: Portraits d'Américains en France*. Paris: Louis Audibert.
- Chesterman, Andrew. 2009. "The name and nature of Translator Studies." *Hermes: Journal of Language and Communication Studies* 42: 13-22.
- Cléro, Jean-Pierre. 2018. "Du désir de traduire aux difficultés qui en résultent." In *Traduction et philosophie*, edited by Claire Wrobel, 41-62. Paris: Panthéon-Assas.
- Colina, Sonia. 2015. *Fundamentals of Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daigle, Christine. 2013. "The Impact of the New Translation of *The Second Sex*: Rediscovering Beauvoir." *Journal of Speculative Philosophy* 27.3: 336-47.
- Elfenbein, Madeleine. 2010. "The New Adventures of Old Beauvoir." *The New Yorker*, 8 November.
- von Flotow, Luise. 2000. "Translation Effects: How Beauvoir Talks Sex in English." In *Contingent Loves: Simone de Beauvoir and Sexuality*, edited by Melanie Hawthorne, 13-33. Charlottesville: University Press of Virginia.

- Gillman, Richard. 1988. "The Man behind the Feminist Bible." *The New York Times*, 22 May.
- Glazer, Sarah. 2004. "Lost in Translation." *The New York Times*, 22 August.
- Grosholz, Emily. 2017. "Two English translations of Simone de Beauvoir's *The Second Sex*." In *A Companion to Simone de Beauvoir*, edited by Laura Hengehold and Nancy Bauer, 59-70. Oxford: John Wiley.
- Henry-Tierney, Pauline. 2017. "Translating in 'Bad Faith'? Articulations of Beauvoir's 'Mauvaise Foi' in English". Paper presented at the conference "Genealogies of Knowledge I: Translations of Political and Scientific Thought across Time and Space," University of Manchester, 7-9 December.
- Henry-Tierney, Pauline. 2019. "Translation and the Transgenerational Reception of Beauvoirian Philosophy". Paper presented at the conference "*Le Deuxième Sexe* Seventy Years On: Reading Beauvoir around the World," Emory University, 25-26 October.
- Johnston, Timothy. 2010. "Letter to the editor." *London Review of Books* 32.5, 11 March.
- Kristeva, Julia. 2019. *Passions of our Time*. Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. New York: Columbia University Press.
- Kugelman, Roger. 2011. *Psychology and Catholicism: Contested boundaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Large, Duncan. 2014. "On the Work of Philosopher-Translators." in *Literary Translation: Redrawing the Boundaries*, edited by Jean Boase-Beier, Antoinette Fawcett, and Philip Wilson, 182-203. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Malingre, Virginie. 2009. "*The Second Sex*, deuxième édition." *Le Monde*, 26 November.
- McElhearn, Kirk. 2010. Unpublished letter to the *London Review of Books*, 11 February. *London Review of Books*, Acc. 7, Box 10, Unpublished reader responses. Harry Ransom Center, The University of Texas at Austin.
- McWeeny, Jennifer. 2019. "The (Mis)translation of *Se faire*: Evacuating Phenomenology and Agency from *The Second Sex*." Paper presented at the conference "*Le Deuxième Sexe* Seventy Years On: Reading Beauvoir around the World," Emory University, 25-26 October.
- Moi, Toril. 2002. "While We Wait: The English Translation of *The Second Sex*." *Signs* 27.4: 1005-1035.
- Noble, Anne-Solange. 2010. "Letter to the editor." *London Review of Books* 32.7, 8 April.
- Noble, Stephen. 2018. "The language of philosophy and the challenges of translation." In *Traduction et philosophie*, edited by Claire Wrobel, 121-35. Paris: Panthéon-Assas.
- PACTE. 2003. "Building a translation competence model." In *Triangulating Translation: Perspectives in Process Oriented Research*, edited by Fabio Alves, 43-66. Amsterdam: John Benjamins.
- Pickford, Susan. 2012. "Les traducteurs." In *Histoire des traductions en langue française: XIXe siècle*, edited by Yves Chevrel and Jean-Yves Masson, 149-254. Lagrasse: Verdier.
- Pym, Anthony. 2003. "Redefining Translation Competence in an Electronic Age. In Defence of a Minimalist Approach." *Meta* 48.4.
- Rawling, Piers, and Philip Wilson, eds. 2018. *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*. London & New York: Routledge.

- Shread, Carolyn. 2018. "Translating feminist philosophers." In *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, edited by Piers Rawling and Philip Wilson, 324-44. London & New York: Routledge.
- Simons, Margaret. 1983. "The Silencing of Simone de Beauvoir. Guess what's missing from *The Second Sex*." *Women's Studies International Forum* 6.5: 559-64.
- Sommers, Michelle. 2010. "Letter to the editor." *London Review of Books* 32.5, 11 March.
- Tahir-Gürçağlar, Şehnaz. 2019. "Retranslation." In *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, third edition, edited by Mona Baker and Gabriela Saldanha, 484-9. London & New York, Routledge.
- Timmermann, Marybeth. 2017. "Challenges in translating Beauvoir." In "*On ne naît pas femme, on le devient*": *The life of a sentence*, edited by Bonnie Mann and Martina Ferrari, 287-96. Oxford: Oxford University Press.
- Tolosa Igualada, Miguel. 2013, *Don de errar : tras los pasos del traductor errante*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I.
- Uminska, Marta. 2010. Unpublished letter to the *London Review of Books*, 18 April. *London Review of Books*, Acc. 7, Box 10, Unpublished reader responses. Harry Ransom Center, The University of Texas at Austin.
- Wrobel, Claire, ed. 2018. *Traduction et philosophie*. Paris: Panthéon-Assas.

Links

- Bauer, Nancy. Review of *The Second Sex*, translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. *Notre Dame Philosophical Reviews*, 14 August 2011, <https://ndpr.nd.edu/news/the-second-sex/> (last accessed 9 September 2019).
- "Carlos Romero natural cinephile". Amazon review of *The Second Sex*. https://www.amazon.com/gp/customer-reviews/R2X6HXLQMK7Z4I/ref=cm_cr_arp_d_rvw_ttl?ie=UTF8&ASIN=009949938X (last accessed 13 September 2019).
- "Dr. Big". Amazon review of *The Second Sex*. https://www.amazon.com/gp/customer-reviews/R2GTCPU4O1YU3/ref=cm_cr_arp_d_rvw_ttl?ie=UTF8&ASIN=009949938X (last accessed 13 September 2019).
- Glazer, Sarah. "A Second Sex", *Bookforum* April-May 2007, <https://www.bookforum.com/print/1401/a-second-sex-113> (last accessed 9 September 2019).
- Moi, Toril. "It changed my life!" *The Guardian*, 12 January 2008. <https://www.theguardian.com/books/2008/jan/12/society.simonedebeauvoir> (last accessed 11 September 2019).
- Moi, Toril. "The Adulteress Wife." *London Review of Books* 32.3 (2010). <http://www.lrb.co.uk/v32/n03/toril-moi/the-adulteress-wife> (last accessed 9 September 2019).
- Noble, Stephen. "The Meanders of French Thought into the Anglophone World: Merleau-Ponty's *La Structure du comportement* and its English Translation", *Palimpsestes* 33, La réception de la "pensée française" contemporaine dans le monde anglophone au prisme de la traduction, 2019, <https://journals.openedition.org/palimpsestes/4254> (last accessed 6 December 2019).

- du Plessix-Gray, Francine. "Dispatches from the Other". *The New York Times*, 27 May 2010. <https://www.nytimes.com/2010/05/30/books/review/Gray-t.html> (last accessed 11 September 2019).
- Romano, Carlin. "The Second *Second Sex*". *The Chronicle of Higher Education*, 20 June 2010. <https://www.chronicle.com/article/The-Second-Second-Sex/65962> (last accessed 9 September 2019).
- Yalom, Marilyn. "Letter to the editor". *The New York Times*, 11 June 2010. <https://www.nytimes.com/2010/06/13/books/review/Letters-to-THESECONDX LETTERS.html> (last accessed 11 September 2010).
- Zuckerman, Lauren. "The Second Sex: a talk with Constance Borde and Sheila Malovany Chevallier", *Laurel Zuckerman's Paris Weblog*, 23 March 2011. <https://www.laurelzuckerman.com/2011/03/paris-writers-news-talks-about-simone-de-beauvoirs-the-second-sex-with-constance-borde-and-sheila-ma.html> (last accessed 9 September 2019).



La traduction française de *gender* et d'*intersectionality* dans les organisations internationales entre mémoires « féministes » et déconstruction des différences

Rachele Raus

Université de Turin

rachele.raus@unito.it

La traduction française des termes anglais « *gender* » et « *intersectionality* » à l'international semble être liée non seulement aux conceptions politiques des genres et aux adaptations linguistico-culturelles, qui influencent le transfert et la circulation des concepts d'une langue à l'autre, mais aussi aux relations que ces termes tissent entre eux et à la présence de « mémoires discursives » précises, notamment d'approches féministes différentes et à la manière dont elles contribuent à l'émergence d'un discours dominant. Dans ce contexte, nous analyserons un corpus de documents produits par les Nations unies, le Parlement européen et l'Organisation internationale de la Francophonie en considérant un arc temporel assez large (1996-2018) afin de voir de quelle manière la présence de mémoires féministes décalées laisse des traces dans la surface discursive dès l'utilisation d'équivalents précis.

Rachele Raus est professeure associée de langue et traduction française à l'Université de Turin, où elle enseigne depuis 2002. Elle a dirigé le *Centre interdisciplinaire des recherches sur les femmes* de 2009 à 2012 et dirige actuellement le *Centre d'études européennes TO-EU* à l'Université de Turin. Elle a publié plusieurs articles et essais sur le lexique de genre ainsi que le livre *La terminologie multilingue. La traduction des termes de l'égalité H/F dans le discours international* (Bruxelles : De Boeck, 2013).

Introduction

La traduction française des concepts concernant les termes anglais « *gender* » et « *intersectionality* » semble être liée non seulement aux conceptions politiques des genres et aux adaptations linguistico-culturelles, qui influencent beaucoup le transfert et la circulation des concepts d'une langue à l'autre (Berger 2008, 87), mais également aux relations que ces termes tissent entre eux et à la présence de « mémoires discursives » (Paveau 2015) variées qui contribuent ou moins à l'émergence d'un discours dominant (Raus 2018). Par rapport à ces dernières, nous nous référons notamment aux approches féministes françaises différentialiste, matérialiste (Cervulle et Clair 2017, 2-7) et postmoderne *queer* (Prieur 2015 : 11-12), tout en étant consciente de labelliser des réalités fort complexes.¹ Précisons que l'approche matérialiste marque un tournant dans la mesure où elle propose une « déconstruction radicale » des catégories « bien avant les théories *queer* » (Clerval, Delphy 2015 : 217). C'est ce qui permet de renverser la relation entre « genre » et « sexe », le premier précédant le deuxième, et de poser les rapports de domination comme centraux.²

Dans ce contexte, nous interrogerons la manière dont la traduction des équivalents français des deux termes anglais « *gender* » et « *intersectionality* » à l'international permet ou entrave la réfutation de « la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale » (Bilge 2009, 70),³ en sachant que les deux concepts tendent justement à dépasser la dichotomie sexuelle (Bilge 2009, 70; Sánchez 2007, 172).

Après avoir contextualisé la traduction et sa « politisation » par rapport aux organisations internationales, nous analyserons la traduction française des termes concernés dans les documents des Nations unies (dorénavant ONU) collectés dans la banque documentaire de l'ONU – le Sédoc – et dans les rapports du Parlement européen (dorénavant PE) après la conférence mondiale sur les femmes organisée par l'ONU à Pékin en 1995, qui a permis la diffusion du terme *gender* à l'international.⁴ Et ce jusqu'en décembre 2018. La consultation de sources terminographiques – UNTERM pour l'ONU et IATE pour le PE – nous permettra d'ajouter des réflexions sur les concepts concernés. Ensuite, nous aborderons le cas de l'Organisation internationale de la Francophonie (dorénavant OIF), en prenant en compte le même arc diachronique. Il peut sembler paradoxal de parler de traduction dans le cas de l'OIF, étant donné que cette organisation rédige directement ses documents (rapports, déclarations, plans d'actions, résolutions) en français sans les traduire à partir ou vers d'autres langues. Cependant, nous concevons la traduction comme « principe

¹ Nous considérons comme différentialiste la tendance « essentialiste », qui entend la différence biologique et/ou psychologique entre homme et femme comme innée, mais également toute approche qui pose la différence, y compris sociale, comme constitutive. L'approche matérialiste du féminisme insiste sur la manière dont les rapports sociaux se construisent par des relations de domination, ce qui la rapproche de la pensée marxiste. La version postmoderne *queer*, d'inspiration butlérienne, insiste sur la déconstruction de l'identité.

² Cette approche se réfère à la déconstruction de la structure patriarcale dichotomique, et parle également de division sociale, tout en ouvrant la voie à la déconstruction du binarisme, qui, lui aussi, est produit par des systèmes de domination (Clerval, Delphy 2015).

³ Bilge précise justement que la notion d'intersectionnalité privilégie une approche intégrée qui permet d'« appréhender la complexité des identités et des inégalités sociales » (70) et s'oppose au cloisonnement et à la hiérarchisation des différentes catégories sociales (« sexe/genre, classe, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle », 70).

⁴ Pour la définition et diffusion du concept à l'international, voir Raus (2013a, 2014).

épistémologique » (Arduini, Nergaard 2011, 14),⁵ qui dépasse la définition « restreinte » de la seule traduction des textes et la considère plutôt comme la « représentation des transformations culturelles » (12). De ce point de vue, il est intéressant justement de voir comment, dans son glossaire de 2002, l'OIF n'utilise ni le concept ni le terme « intersectionnalité » et se sert du calque « genre » de manière contradictoire du moins jusqu'en 2018 : ce dernier, en effet, « implique un savoir sur la différence sexuelle mais aussi sur le pouvoir qui organise et hiérarchise les groupes » (OIF 2002, 42).

La traduction dans les organisations internationales

Si la traduction peut jouer un rôle fondamental dans la diffusion d'une culture dominante (Bogic 2016, 69), elle peut également produire des résistances et acquérir une fonction de lutte contre les pouvoirs hégémoniques, notamment dans les domaines du militantisme (vert, féministe, anti-raciste...) (Calzada Pérez 2007, 251 ; Tymoczko 2010, 9). Cette tension entre la tendance à légitimer le discours dominant ou vice-versa à l'entraver via la traduction, ce qui attribue à cette dernière un rôle éminemment politique, semble perdre de sens dès qu'on analyse le discours des organisations internationales, un discours « expert », censé être dépolitisé (Cussò, Gobin 2008 ; Gobin, Deroubaix 2010) et qui se caractérise par le fait d'être un discours institutionnel s'incarnant souvent dans des genres routiniers (Maingueneau 2007 ; Krieg-Planque 2012, 106). La régularité de routines (Veniard, Sitri 2017, 188) et la présence de termes harmonisés,⁶ en effet, viderait la rédaction et la traduction de ces discours de toute forme de politisation. En outre, le processus de « lissage » (Oger, Ollivier-Yaniv 2006, 64), qui gomme toute hétérogénéité de la surface discursive et qui caractérise la rédaction (Duchêne 2004) et la traduction bi-, voire multilingue, de ces discours⁷ (Beaton 2008, 283 ; Caimotto, Raus 2017, 181sv), semble destiné à perpétuer et à naturaliser le « *business speak* » (Weiss, Wodak 2000), voire la « langue de coton » (Steiner 2002), de la rhétorique néolibérale internationale (Koskinen 2008, 26).

Et pourtant, ce processus de lissage semble mieux opérer dans certaines langues que dans d'autres. En effet, la langue française, surtout quand elle est utilisée par des natifs⁸, finit par produire des résistances à ce processus uniformisant :

Cette harmonisation conceptuelle engendre de nombreux rapports de force inter et intra-étatique. « On a [...] beaucoup entendu prononcer les mots *flexibility*, *employability*. Remarquons que ces mots sont aisés à traduire en français. Or ils ont suscité une forte résistance ». [...] « Cette bataille à fleurets mouchetés autour de la traduction de certains mots se livre sans trêve dans l'arène des institutions européennes »⁹. Se joue en effet, derrière ces questions de traduction, une lutte pour l'imposition d'une certaine gestion — perception — de la société. (Steiner 2002, 202-3).

⁵ Nous avons traduit de l'anglais.

⁶ Il s'agit des critères de normalisation terminologique recommandés par l'Organisation internationale de normalisation (ISO) et adoptés par les organisations internationales, ce qui contribue à gommer les différences linguistico-culturelles des versions multilingues des documents de ces organisations.

⁷ Les Nations unies reconnaissent 6 langues comme officielles, le Parlement européen 24 à l'heure actuelle.

⁸ Lors de l'élaboration d'un texte, il peut arriver qu'un document soit rédigé ou amendé en français langue véhiculaire. Voir par exemple ce qui arrive dans l'Union européenne (Raus 2013b).

⁹ Les citations sont tirées de Marc Abélès (1999).

Dans le cas que nous allons analyser, les résistances sont liées non seulement aux enjeux politiques, mais également aux différentes mémoires discursives sous-jacentes aux discours, qui conditionnent la traduction de manière plus ou moins consciente. La présence d'approches féministes distinctes joue un rôle important, la tendance française privilégiant, comme nous allons le voir, l'approche différentialiste. C'est ce que remarque la traductrice espagnole au Parlement européen Isabel Carbajal (2002, 383-384), qui souligne la tendance du français à résister à l'introduction du nouveau terme « genre » comme calque de l'anglais, alors que le néoterme « *género* » ne crée guère de problème dans les versions espagnoles des documents concernés. D'ailleurs, le fait que la catégorie de « genre » a la « capacité de refuser la naturalisation de la différence sexuelle » (Sánchez 2007, 172) est ce qui l'oppose à la dichotomie sexuelle et au binarisme, et qui justifierait alors les réticences françaises différemment de l'approche espagnole (181).

La diffusion onusienne des concepts et les réticences franco-francophones

La circulation des termes anglais « *gender* » et « *intersectionality* » dans le discours international¹⁰ est due aux Nations unies. Si le premier terme circule de manière massive après la quatrième conférence mondiale sur les femmes de 1995 (Nations unies 1996), dont le rapport devient un véritable lieu discursif¹¹ favorisant la circulation du terme et sa diffusion à l'international, le deuxième est utilisé pour la première fois en anglais dans le Rapport du Secrétaire général *Integrating the gender perspective into the work of United Nations human rights treaty bodies* de 1998 et trois ans après, en français, dans le Rapport du Secrétaire général *Questions thématiques soumises à la condition de la femme* du 1^{er} février 2001 (Conseil économique et social des Nations unies 2001). Il est intéressant de remarquer que, dans les rapports de 1996 et de 2001, les termes anglais sont normalement modulés en français (voir tableau 1¹²) :

<i>GENDER</i> (1996)	
EN	FR
(1) Statement of interpretation of the term “ <u>gender</u> ” In accepting that the word “ <u>gender</u> ” in this document is to be understood according to ordinary usage in the United Nations context, the Holy See associates itself with the common meaning of that word, in languages where it exists. [...]	(1) Déclaration interprétative du terme « <u>sexe</u> » En acceptant que le terme « <u>sexe</u> » s’entende dans le présent document au sens qui lui est ordinairement donné dans le contexte des Nations Unies, le Saint-Siège fait sien le sens couramment donné à ce terme dans les langues où il existe. [...]
(2) Statement by the President of the Conference on the Commonly understood meaning of the term “ <u>gender</u> ”	(2) Déclaration de la Présidente de la Conférence concernant le sens général du terme « <u>gender</u> »

¹⁰ Par discours international, nous entendons le type de discours produit par les organisations internationales au croisement des discours institutionnel, diplomatique et juridique (Raus 2017, 208).

¹¹ Il s’agit d’« un objet relevant d’une matérialité discursive, que les locuteurs façonnent et reprennent en y investissant des enjeux de positionnements et de valeurs » (Krieg-Planque 2010, 103-4).

¹² Dans toutes les citations, les soulignés sont les nôtres.

[...] the contact group reaffirmed that the word “ <u>gender</u> ” as used in the Platform for Action was intended to be interpreted and understood as it was in ordinary [...]	le groupe de contact a réaffirmé que le terme « <i>gender</i> », tel qu’il était employé dans le Programme d’action, devait être entendu et interprété dans son sens ordinaire [...]
---	--

INTERSECTIONALITY (2001)	
EN	FR
Intersection of gender and racial discrimination 1. Conceptualizing of intersectional discrimination [...] <u>Intersectionality</u> was defined as a conceptualization of the problem that sought to capture both the structural and the dynamic consequences of the interaction between two or more forms of discrimination.	Convergence de la discrimination fondée sur le sexe et de la discrimination raciale 1. Définition de la notion de convergence de discriminations [...] La notion de <u>convergence de discriminations</u> a été définie comme répondant au besoin d’appréhender à la fois les conséquences structurelles et dynamiques de l’interaction d’au moins deux formes de discrimination.

Tab. 1 : Traductions de « gender » et d’« intersectionality » dans les rapports onusiens (1996, 2001).

Dans le rapport de 1996, la version française n’utilise jamais le terme « genre » et privilégie l’adaptation par « sexe » (ex. 1 du tableau 1), à l’exception de la déclaration finale de la Présidente de la Conférence (ex. 2 du tableau 1), où la version française utilise le terme anglais sans le traduire, en le mettant à distance par la modalité autonymique marquée par les guillemets.

Dans le rapport de 2001, nous retrouvons l’adaptation de « *gender* » par « sexe » qui accompagne celle entre « *intersectionality* » et « convergence de discriminations », cette dernière expression privilégiant le lien entre le concept nouveau et les discriminations.¹³

Il faut attendre 2009 pour trouver l’utilisation du terme « intersectionnalité » en français. C’est justement à partir de cette même année que, dans le corpus du Sédoc, paraît également « genre ». Il semblerait donc que l’évolution des deux termes français soit liée et que jusqu’en 2009 le fait de privilégier l’approche différentialiste, qui élargirait le concept de « sexe » pour ajouter les différences socio-culturelles aux différences biologiques entre les femmes et les hommes (Commission générale de terminologie et de néologie 2005), justifierait l’adaptation terminologique. Par contre, l’approche matérialiste, qui se focaliserait sur les rapports de domination sous-jacents, permettrait l’« emprunt de sens » (Paquet-Gauthier 2018), c’est-à-dire l’extension du

¹³ Le lien entre les discriminations et le concept adapté de l’intersectionnalité deviendra un véritable amalgame caractérisant le discours international, notamment les discours onusiens et des institutions européennes (voir Raus 2018).

sens du français « genre » sur l'anglais « *gender* » par l'ajout de l'acception matérialiste, et la création néologique à base colingue¹⁴ « intersectionnalité » à partir de 2009.

Cette hypothèse est confirmée par les fiches UNTERM des termes concernés. En effet, par rapport aux traductions françaises de « *gender* », il est intéressant de constater que la fiche a évolué et a été remaniée en passant de l'utilisation du terme vedette « sexe » à celle de « genre » en 2019 (voir tableau 2) :

Fiche d'avant 2019 remaniée en janvier 2018	Fiche de 2019
- sexe	- genre
- genre	- condition de la femme
- condition de la femme	- condition féminine
- condition féminine	- problématique femmes-hommes
- problématique femmes-hommes	- identité de genre
- identité de genre	- sexe culturel
- sexe culturel	- sexe social
- sexe social	- égalité des genres
- égalité des sexes	- égalité femmes-hommes
- problématique hommes-femmes	- problématique hommes-femmes
- identité sexuelle	- égalité des sexes
- sexospécificités	- identité sexuelle - sexe - sexospécificités

Tab. 2 : Remaniements des équivalents français de « *gender* » dans UNTERM en 2018-2019.

Dans la fiche d'avant 2019, on pouvait déjà remarquer la coexistence des deux termes. Des notes proposées par le *Financial Tracking Service* (FTS), restreignaient désormais l'utilisation de « sexe » aux statistiques, tout en privilégiant « genre » pour désigner la construction sociale des identités et des relations. En effet, « identité sexuelle » était devenu un terme déconseillé, à remplacer par « identité de genre ». Cependant, « genre » restait encore moins utilisé par rapport à « sexe » et ce n'est que dans la révision de 2019 que ce dernier est finalement remplacé par l'emprunt de sens, qui intègre également la mémoire postmoderne (l'identité). Ce changement survient dix ans après les premières attestations de « genre » dans le corpus du Sédoc, en confirmant le fait que les sources terminographiques, tout comme les sources lexicographiques, enregistrent assez tard les modifications liées aux usages discursifs des termes.

Si maintenant nous examinons les fiches UNTERM concernant les entrées « *intersectionality* » et « intersectionnalité », nous remarquons qu'elles n'ont pas été remaniées. Dans la version anglaise, la fiche onusienne rapporte la définition que la Commission européenne en a donné en 2007 (Commission européenne 2007), qui se focalise sur les discriminations entre minorités opprimées ou discriminées (« the study of intersections between different disempowered groups or group of minorities ; specifically, the study of the interactions of multiple systems of oppression or

¹⁴ La notion de colinguisme, introduite par Renée Balibar, renvoie à la relation entre langues instituées, telles le français et l'anglais à l'international, et peut être conçue de manière large comme l'institutionnalisation des langues et leurs rapports.

discrimination ») et s'appuie sur la mémoire de la sociologie féministe américaine (Kimberlé Crenshaw, qui a introduit le concept en 1989).

Cependant, la fiche équivalente en français ne s'appuie pas sur la définition de la Commission européenne de 2007, qui pourtant existe dans cette langue, mais sur la définition donnée par un numéro de la revue *L'Homme et la société* publié en 2010, donc après 2009, et où l'on trouve justement la référence au féminisme matérialiste français par l'explicitation du « genre », de la « classe » (Fassin 2015, 12) et des « formes de domination » (« l'intersectionnalité étudie les relations et intersections entre différentes formes de domination et de discrimination [...] que ce soit en termes de race, classe, genre [...] »). Le fait de privilégier la source nationale permettrait non seulement de mieux adapter la définition mais également d'insister sur la classe, sur les formes de domination, et donc sur la vision matérialiste, ce qui est absent dans la citation de la Commission européenne.

Le cas du Parlement européen

Dans le corpus du Parlement européen, l'emprunt de sens « genre » commence à circuler de plus en plus à partir de 2007, suite aux changements des politiques européennes qui privilégient désormais l'intégration de l'approche de genre¹⁵. En ce sens, l'opinion minoritaire d'Anna Záborská en juin 2015 nous semble significative à l'égard de l'utilisation du terme quelques années plus tard, bien qu'elle se réfère avant tout à la circulation du terme anglais :

[...] le texte adopté par la commission donne délibérément la préférence au terme juridiquement ambigu de « *gender* » plutôt qu'au mot « *sex* », quant à lui clairement défini, et gomme ainsi la distinction entre les deux sphères de l'existence humaine : sociale et privée. Le terme équivoque de « *gender* » laisse la porte ouverte à des interprétations erronées. Dès lors, l'iniquité et l'intervention de l'État dans la sphère privée des citoyens européens prévaudront sur la justice. C'est pourquoi je n'ai pas pu voter en faveur de ce texte. (Záborská 2015)

Cela est d'autant plus frappant que la rapporteure du document en question est justement cette députée, qui finit donc par voter contre son propre rapport.

Le problème ne concerne pas que l'anglais, où l'utilisation de « *gender* » a toujours été plus fréquente que son équivalent français dans le corpus du PE, mais aussi et surtout le français, où justement le concept ambigu a souvent été traduit par adaptation en privilégiant « sexe, masculin, féminin, hommes et femmes »¹⁶ jusqu'en 2007.

La fiche d'IATE de la Commission européenne, révisée en juillet 2016, cite le Parlement européen comme source et signale un degré acceptable (trois étoiles) de fiabilité de l'équivalent « genre » :

(1) La notion de genre est apparue dans les années 1970 aux États-Unis sous le terme « *gender* » par des féministes qui ont mené une réflexion autour du sexe et des rapports hommes / femmes. Exporté en France dans les années 1980, il a également été investi par les sciences sociales et humaines. Le sexe relève du biologique et de l'inné. Il se réfère au fait d'être un homme ou une femme en fonction de son sexe biologique. Il désigne les caractéristiques biologiques et

¹⁵ Pour les politiques de *gender mainstreaming*, voir Raus 2011.

¹⁶ À ce propos, voir aussi la recommandation faite en 2005 par l'alors Commission générale de terminologie et de néologie sur les équivalents français du terme *gender*.

physiologiques qui différencient les hommes des femmes. Le genre est une construction sociale. Il se réfère à la masculinité (ou à la virilité) et à la féminité, qui sont des notions fluctuantes et subjectives, liées aux normes et valeurs d'une société donnée à une époque donnée. Il désigne les différences entre les hommes et les femmes liées au contexte social et culturel. Il sert à évoquer les rôles qui sont déterminés socialement, les comportements, les activités et les attributs qu'une société considère comme appropriés pour les hommes et les femmes. Le genre n'est pas figé : il est en évolution et en mutation constante en fonction de l'environnement socioculturel et des normes d'une société. (Source : PE-FR)

(2) Pour rendre la construction adjectivale du mot *gender*, fréquente en anglais, on pourra préférer, suivant le contexte, des locutions telles que hommes et femmes, masculin et féminin ; ainsi on traduira *gender equality* par égalité entre hommes et femmes, ou encore égalité entre les sexes. (Source: <http://www.culture.fr/Ressources/FranceTerme/Recommandations-d-usage/GENDER> [29.7.2016])

Toutefois, dans les textes « sensibles », c'est-à-dire faisant clairement référence à l'orientation sexuelle (ou aux personnes LGBTIQ, notamment aux identités qui n'entrent pas dans le cadre binaire du sexe masculin ou féminin) et à l'identité de genre, il convient d'utiliser « genre » en français. (Source : PE-FR)

La fiche montre que le terme est considéré comme utile pour renvoyer à un concept large qui ne peut plus se restreindre à l'approche différentialiste permettant l'aplatissement sur le sexe. En effet, « genre » recouvre trois concepts (différences culturelles femmes/hommes ; relations culturelles femmes/hommes ; identité culturelle femmes/hommes), dont seulement le premier peut encore être rendu par « sexe », en élargissant le sens de ce terme pour inclure les différences socio-culturelles. Si la tradition différentialiste traverse encore la définition française (« le sexe [...] désigne les caractéristiques biologiques et physiologiques qui différencient les hommes des femmes [...] Le genre [...] désigne les différences entre les hommes et les femmes liées au contexte social et culturel »), on constate que désormais cette approche est dépassée, ce qui permet l'utilisation de l'emprunt de sens : on parle des rôles, ce qui suppose des relations et non seulement des différences,¹⁷ et on suggère d'utiliser « genre » pour renvoyer à l'identité, d'après l'approche postmoderne qui remet en cause l'essentialisme identitaire (Bilge 2009, 76), tout comme cela était déjà arrivé dans le discours onusien.

Dans le corpus du PE, la traduction de l'anglais *gender* par le terme français harmonisé « genre » est donc une pratique largement diffusée en 2016 quand on introduit le néoterme « *intersectionality* » et son équivalent « intersectionnalité »¹⁸ par création colingue à partir de l'étymon latin en commun. En 2017, on trouvera le lien direct entre les deux concepts concernés dans un rapport qui parle de

¹⁷ Dans la définition, le fait de parler des rôles et du genre « en évolution constante » fait écho à la définition que la Commission donne de « *gender* » en 2010, dans un document qui n'existe qu'en anglais : « Sex identifies the biological differences between men and women [...]. Sex roles are universal. Gender identifies the social relations between men and women. [...]. Gender roles are dynamic and change over time ».

¹⁸ Tout comme pour le corpus onusien, l'adjectif « intersectionnel » précède la parution de « intersectionnalité ».

« l'intersectionnalité du genre et d'autres motifs de discrimination » (Urtasun 2017, 14).

Le cas de l'Organisation internationale de la Francophonie

Il peut sembler paradoxal d'analyser le dit de l'OIF dans ce contexte, puisque cette organisation n'utilise ni le concept ni le terme « intersectionnalité » dans ses travaux. Cependant, nous nous demandons justement si le manque d'intérêt pour cette notion serait en quelque sorte lié à la manière dont cette organisation utilise le terme « genre ».

L'association *Genre en Action*, qui regroupe plusieurs organisations visant à la diffusion de l'approche de genre dans une perspective de développement, dénonce la « faible présence des Francophones »¹⁹ lors des rencontres internationales concernant le genre. D'ailleurs, le glossaire de l'OIF sur l'*Égalité des sexes et développement – Concepts et terminologie* de 2002, montre, dès le titre, la tendance de l'organisation à privilégier « sexe » à « genre ». L'analyse ponctuelle de ce glossaire montre pourtant que les choses sont plus compliquées, les deux termes étant utilisés dans les articles.

Remarquons, par exemple, ce qui arrive lors de la présentation des « études selon le genre », dont on parle dans l'article sur les « études féministes » :

Aujourd'hui, on parle plus d'études selon le genre ou les genres, la formule ayant l'avantage de signifier immédiatement qu'il s'agit de rapports sociaux et de constructions sociales des sexes. [...]

Certains milieux scientifiques et universitaires continuent à être indifférents à la recherche sur les femmes et les rapports sociaux entre sexes, ou refusent d'en intégrer les apports. On peut penser que c'est parce qu'elle remet en question nombre des principes fondamentaux de la société et de la culture occidentales, en réinterrogeant tous les pans du savoir ainsi que la façon dont ce savoir se dit. (OIF 2002, 42).

Par le commentaire métadiscursif « on parle », l'OIF met à distance le terme et l'approche dépassant le seul différentialisme pour inclure les relations sociales, mais son positionnement polémique est ambigu : en effet, elle parle d'« avantage » de la transparence du terme (l'étiquette « genre ») par rapport au concept désigné (« rapports sociaux et constructions sociales ») et attribue à un point de vue extérieur le manque de légitimation du concept (« certains milieux scientifiques »).

L'ambiguïté s'explique en considérant que :

L'OIF essaie en fait de concilier plusieurs mémoires, parmi lesquelles les trois suivantes : la mémoire française, dont la composante différentialiste est encore présente (concept I de « *gender* », insistant sur la différence sociale des sexes), les études au Québec, où la recherche féministe s'est institutionnalisée et élabore de plus en plus un concept holistique du genre (concept II se référant aux relations sociales des sexes), et la légitimation du discours institutionnel en anglais, véhiculé notamment par l'ONU, par rapport auquel l'OIF a un positionnement ambigu, d'éloignement dans l'alignement. (Raus 2013a, 97-8).

En essayant donc de faire coexister plusieurs mémoires et positionnements, le glossaire fait circuler « genre » de manière, pourrait-on dire, latente : il est utilisé dans plusieurs articles sans pour autant s'imposer, puisque, comme il est précisé à l'entrée

¹⁹ L'extrait est tiré du site <http://www.genreenaction.net> (consulté le 11/10/2019).

qui le concerne, « il implique un savoir sur la différence sexuelle mais aussi sur le pouvoir qui organise et hiérarchise les groupes », ce qui laisse coexister la tension entre les mémoires féministes différentialiste et matérialiste.

On peut donc affirmer que, bien que les « études selon le genre » existent et se propagent dans certains pays francophones, surtout dans les pays canadiens (ce qui fait que justement l'OIF en parle), elles n'arrivent pourtant pas à remplacer les autres mémoires discursives, notamment celles qui restent liées au féminisme différentialiste, surtout en France²⁰, auquel il est fait plusieurs fois référence dans le glossaire.

Cette difficulté pourrait également expliquer l'absence du terme « intersectionnalité », bien que ce concept semble circuler dans le glossaire. À cet égard, il est intéressant d'analyser les deux entrées suivantes :

Égalité

(...) La réalisation de l'égalité des sexes exige que l'on reconnaisse que toutes nos sociétés font une différence entre le groupe des femmes et celui des hommes, que cette discrimination est systématique et qu'elle est aggravée par les facteurs de « race » et d'ethnicité. (OIF 2002, 37)

Ethnicité

(...) Aujourd'hui, la recherche féministe cherche à analyser les articulations entre l'ethnicité, le genre et la nation, ainsi qu'à illustrer le rapport spécifique des femmes au groupe ethnique. Elle travaille en particulier sur l'articulation entre le racisme et le sexisme dans les sociétés esclavagistes et coloniales, mais aussi dans les sociétés contemporaines, en analysant la situation économique des divers groupes de femmes (natives ou immigrantes, femmes de différentes couleurs). (OIF 2002, 41)

Par rapport à la première entrée, remarquons la présence de la « discrimination systématique »²¹, qui est un terme qui circule au niveau des pays francophones canadiens à côté de la discrimination « aggravée », cette dernière rentrant dans les types de discrimination intersectionnelle et pouvant même se confondre avec celle-ci.

Dans le deuxième extrait, bien que le terme « articulation » soit normalement utilisé par certaines organisations internationales comme équivalent du terme anglais « *reconciling* »²², ici le terme renvoie plutôt à l'intersectionnalité de Crenshaw. En effet, le cas cité concerne « l'articulation entre l'ethnicité, le genre et la nation », ce qui rappelle justement la tradition anglophone (Bilge 2009, 71), notamment états-unienne (Fassin 2015, 12), de la théorisation intersectionnelle.

Ces deux entrées, démontrent que l'OIF n'est pas insensible à ce qui arrive au plan de l'hyperlangue internationale et que donc la réflexion sur l'intersectionnalité n'est pas tout à fait absente du glossaire. Cependant, elle reste latente, tout comme le « genre », dans un discours pris entre plusieurs mémoires polémiques qui finissent par se chevaucher mais également par favoriser la mémoire différentialiste.

Cette approche se confirme dans d'autres documents de l'OIF (rapports, déclarations, plans d'action, résolutions) : le terme « intersectionnalité » reste absent et

²⁰ Par exemple, à l'entrée « genre » on précise que « [q]uelques personnes, surtout en France, s'opposent à l'emploi du concept de 'genre' pour dire catégorie sociale » (OIF 2002, 48).

²¹ Il s'agit de la discrimination qui est ancrée dans le système social.

²² C'est en effet ce qui arrive également dans ce glossaire où « harmonisation », « conciliation » et « articulation » sont posés comme synonymes à l'entrée « Harmonisation de la vie familiale et professionnelle ».

« genre » est rare et apparaît toujours de manière assez limitée. La déclaration finale du Sommet francophone de Luxembourg de 2000 thématise la prise en compte de l'« approche du genre », à savoir le *gender mainstreaming*, mais en le reformulant par le sexe :

la prise en compte systématique de l'approche du genre, c'est-à-dire l'intégration de la dimension sexo-spécifique qui respecte les conditions, les priorités, les besoins et les contributions des femmes et des hommes dans la conception, la mise en œuvre, le suivi et l'évaluation de toutes les politiques. (OIF 2000, 3).

La reformulation restreint le concept de « genre » au « sexe », ce qui naturalise les différences femmes-hommes et neutralise l'apport socio-culturel du concept.

Cinq ans plus tard, le rapport sur la *Contribution de la Francophonie à l'examen décennal de la mise en œuvre de la Conférence mondiale onusienne de Pékin* (OIF 2005), qui est disponible en quatre langues (français, anglais, arabe et portugais), thématise l'« approche de genre » (5) mais, dans ce cas aussi, il s'agit, concrètement, d'intégrer de manière effective et/ou systématique « l'analyse différenciée selon les sexes » (4-5). Faisons remarquer que la version anglaise, par contre, utilise toujours « *gender* » (« *gender differentiated analysis* »).

Il faudra attendre le Sommet d'Erevan, en Arménie, de 2018 pour finalement trouver l'utilisation de « genre » dans des syntagmes variés, produits à partir de la structure « X + fondé-e-s sur le / de genre », où X = « stéréotypes / discriminations / violences ». Ce document est d'autant plus intéressant qu'il publie en annexe un lexique, où l'on s'appuie sur des définitions tirées des glossaires de l'UNESCO et d'ONU Femmes. Dans cette annexe, « genre » est défini par rapport aux rôles, ce qui permet l'emprunt de sens : « rôles et responsabilités, dévolues aux hommes et aux femmes, qui sont façonnés au sein de nos familles, de nos sociétés et de nos cultures » (OIF 2018, 16). Bien que, dans ce document, l'expression « stéréotype de genre » alterne avec « stéréotype sexiste », et que ce dernier soit finalement inséré dans l'annexe, il est également intéressant d'observer que pour sa définition, tirée du glossaire d'ONU Femmes, l'OIF reformule l'extrait dans le sens de dépasser la composante différentialiste :

Les stéréotypes sexistes sont des généralisations simplistes sur les attributs, différences et rôles des femmes et des hommes. (ONU Femmes, *Glossaire*)

Généralisations simplistes sur ce qui est attribué ou pas aux hommes et aux femmes. (OIF 2018, 17)

Nous ne pouvons pas encore dire si cette évolution récente, qui s'appuie sur un concept large de genre, finira par se stabiliser et par favoriser à long terme l'émergence de l'intersectionnalité. Cela dit, force est de constater que la rareté d'utilisation de « genre » jusqu'en 2018 s'accompagne de l'absence de l'« intersectionnalité » et que donc, dans le corpus francophone aussi, les deux concepts sous-tendent un paradigme conceptuel partagé qui leur permet d'être plus ou moins acceptés.

Conclusions

L'intersectionnalité demande une « perspective intégrée qui cerne la complexité des identités et des inégalités sociales » (Juteau 2016, 131), ce qui la rend apte à se

relier aux approches féministes postmodernes, qui insistent sur la déconstruction de l'identité, ou matérialistes, qui se focalisent sur les rapports de domination sous-jacents aux inégalités (Bilge 2009, 74-5). Dans les deux cas, c'est donc l'emprunt de sens « genre » qui lui devient connaturel, dès qu'on prend en compte les discriminations fondées sur cette catégorie sociale, et pas le « sexe ». En effet, les termes français « intersectionnalité » et « genre » supposent le dépassement de la différence et des catégories dichotomiques pour prendre en compte des relations complexes. La traduction littérale de ces concepts, qui suppose l'emprunt de sens, demande donc un changement de paradigme mettant en tension des mémoires féministes, qui facilitent (matérialisme, postmodernisme) ou vice-versa entravent (différentialisme) l'émergence des concepts concernés dans la surface discursive.

L'arc diachronique relativement long que nous avons pris en compte (1996-2018) laisse émerger les traces discursives de la légitimation grandissante des approches matérialistes et postmodernes, ce qui permet l'événement discursif des concepts concernés dans les expressions internationales du français. La tension entre mémoires polémiques semble donc s'estomper dès que s'instaure et se consolide un discours dominant, qui facilite l'harmonisation terminologique et l'emprunt de sens. Bien que les traductions onusiennes (ONU), européennes (PE) et francophones (OIF) des concepts anglais évoluent différemment en fonction de l'adaptation contextuelle aux mémoires préalables et de la relation qui s'instaure entre ces mêmes discours, le discours onusien étant normalement ressenti comme le plus légitime (Raus 2018), les trois discours semblent converger vers l'acclimatation souple des concepts concernés et l'abandon, plus ou moins lent, de l'approche différentialiste.

Cette acclimatation est d'autant plus étrange que le concept d'intersectionnalité « highlights the everyday, the political, the contextual and is part of the micro-cosmopolitan » (von Flotow 2009). Ainsi, ce concept, tout comme celui de « genre », dont le paradigme conceptuel sous-jacent est fort proche de l'autre, devrait mal se prêter au macro-cosmopolitisme. En effet, il « encourage [...] chaque chercheuse féministe à examiner de façon critique ses propres présupposés dans l'intérêt d'une recherche féministe réflexive, critique et responsable » (Davis 2015), et c'est la raison pour laquelle il ne cessera sans doute pas de favoriser le retour métaréflexif sur ses traductions futures.

Références bibliographiques

- Abélès, Marc. 1999. « Pour une exploration des sémantiques institutionnelles ». *Ethnologie française*, 4 : 501-511.
- Arduini, Stefano and Siri Nergaard, eds. 2011. « Translation: a New Paradigm ». *Translation. A Transdisciplinary Journal*, Inaugural Issue : 8-17.
<http://translation.fusp.it/issues/inaugural-issue/translation-a-new-paradigm>
Consulté le 11/10/2019.
- Beaton, Morven. 2007. « Interpreted Idologies in Institutional Discourse. The case of European Parliament ». *The Translator* 18.2 : 271-96.
- Berger, Anne-Emmanuelle. 2008. « Petite histoire paradoxale des études dites de 'genre' en France ». *Le français aujourd'hui. Genre, sexisme et féminisme* 163 : 83-91.
- Bilge, Sirma. 2009. « Théorisation féministes de l'intersectionnalité ». *Diogenes*, 225 : 70-88.

- Bogic, Anna. 2016. « Translating into Democracy. The Politics of Translation, *Our Bodies, Ourselves* and the 'Other Europe' ». In *Translating Women. Different Voices and New Horizons*, Sous la direction de Luise von Flotow and Farzaneh Farahzad, 56-75. New York and London : Routledge.
- Caimotto, Maria Cristina and Rachele Raus. 2017. « The alter-globalist counter-discourse in European rhetoric and translation. Women's Right at the European Parliament ». In *Discourses and Counter-discourses on Europe*, Sous la direction de Barbara Curli and Manuela Ceretta, 169-88. London and New York : Routledge.
- Calzada, Pérez María. 2007. « Translators and Translation Studies. Scholars as Inoculators of Resistance ». *The Translator* 13.2 : 243-69.
- Cervulle, Maxime and Isabelle Clair. 2017. « Lire entre les lignes : le féminisme matérialiste face au féminisme poststructuraliste ». *Matérialismes féministes* 4 : 1-22. <http://iris.ehess.fr/index.php?3596> Consulté le 11/10/2019.
- Clerval, Anne and Christine Delphy. 2015. « Le féminisme matérialiste, une analyse du patriarcat comme système de domination autonome ». In *Espace et rapports de domination*, Sous la direction de Anne Clerval, Antoine Fleury, Julien Rebotier *et al.*, 217-29. Rennes : Presses Universitaires de Rennes. <https://books.openedition.org/pur/59381?lang=fr> Consulté le 11/10/2019.
- Commission européenne. 2007. *Lutte contre la discrimination multiple : pratiques, politiques et lois*. Luxembourg : Office des publications officielles des Communautés européennes.
- Commission générale de terminologie et de néologie. 2005. *Recommandation sur les équivalents français du mot « gender »*. <http://www.culture.fr/Ressources/FranceTerme/Recommandations-d-usage/GENDER> Consulté le 11/10/2019.
- Conseil économique et social des Nations unies. 2001. *Questions thématiques soumises à la condition de la femme. Rapport du Secrétaire général*. E/CN.6/2001/9.
- Cussò, Roser and Corinne Gobin, eds. 2008. « Du discours politique au discours expert. » *Mots. Le langage du politique* 88 : 5-11.
- Davis, Kathy. 2015. « L'intersectionnalité, un mot à la mode. Ce qui fait le succès d'une théorie féministe ». *Les Cahiers du CEDREF* 20. <https://journals.openedition.org/cedref/827> Consulté le 11/10/2019.
- Duchêne, Alexandre. 2004. « Construction institutionnelle des discours : idéologies et pratiques dans une organisation supranationale ». *Tranel* 40 : 93-115.
- Fassin, Éric. 2015. « D'un langage l'autre: l'intersectionnalité comme traduction ». *Raisons politiques* 58 : 9-24.
- Flotow, Luise von. 2009. « Contested Gender in Translation : Intersectionality and Metramorphics ». *Palimpsestes* 22 : 245-56. <https://journals.openedition.org/palimpsestes/211> Consulté le 11/10/2019.
- Gobin, Corinne and Jean-Claude Deroubaix. 2010. « L'analyse du discours des organisations internationales. Un vaste chantier encore peu exploré ». *Mots. Le langage du politique* 94 : 107-14.
- Juteau, Danièle. 2016. « Un paradigme féministe matérialiste de l'intersectionnalité ». *Cahiers du genre* 4 : 129-49.

- Koskinen, Kaisa. 2008. *Translating Institutions. An Ethnographic Study of EU Translation*. Manchester and Kinderhook : St. Jerome Publishing.
- Krieg-Planque, Alice. 2010. « Un lieu discursif: 'Nous ne pourrions pas dire que nous ne savions pas'. Étude d'une mise en discours de la morale ». *Mots. Les langages du politique* 92 : 103-20.
- Krieg-Planque, Alice. 2012. *Analyser les discours institutionnels*. Paris : Armand Colin.
- Maingueneau, Dominique. 2007. « Genres de discours et modes de généricité ». *Le français d'aujourd'hui* 159 : 29-35.
- Nations unies. 1996. *Report of the Fourth World Conference on Women / Rapport de la quatrième conférence mondiale sur les femmes*. New York : Nations unies.
- Oger Claire and Caroline Ollivier-Yanniv. 2006. « Conjurer le désordre discursif. Les procédés de 'lissage' dans la fabrication du discours institutionnel ». *Mots. Les langages du politique* 81 : 63-77.
- Organisation internationale de la Francophonie. 2000. *Conférence des femmes de la Francophonie. Déclaration finale de Luxembourg*. Consulté le 11/10/2019. https://www.francophonie.org/IMG/pdf/Conf_Femmes_Luxembourg.pdf
- Organisation internationale de la Francophonie. 2002. *Égalité des sexes et développement – Concepts et terminologie*. Consulté le 11/10/2019. http://ase.md/files/proiecte/unwomen/asg/Egalite_des_sexes_et_developpement_-_concepts_et_terminologie.pdf
- Organisation internationale de la Francophonie. 2005. *Contribution de la Francophonie à l'examen décennal de la mise en œuvre du programme d'action de la Conférence mondiale sur les femmes de Pékin*. Consulté le 11/10/2019. https://www.francophonie.org/IMG/pdf/ContribFemmesPekin_10_OK.pdf
- Organisation internationale de normalisation. 2009. *Travail terminologique – Principes et méthodes*. Norme internationale ISO : 704(F). 3^e édition.
- Paquet-Gauthier, Myriam. 2018. « Changements sémantiques sous l'influence de l'anglais : le cas de quatre 'emprunts de sens' en français au Québec ». In *Emprunts néologiques et équivalents autochtones : études interlangues*, edited by Christine Jacquet-Pfau, Andrzej Napieralski, and Jean-François Sablayrolles, 201-28. Łódź : Uniwersytet Łódź.
- Paveau, Marie-Anne. 2015. « Mémoire, démémoire, amémoire. Quand le discours se penche sur le passé ». Consulté le 11/10/2019. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00990033/document>
- Prieur, Cha. 2015. « Des géographies queers au-delà des genres et des sexualités ? » *Espacestempst.net* : 1-13. Consulté le 11/10/2019. <https://www.espacestempst.net/en/articles/des-geographies-queers-au-dela-des-genres-et-des-sexualites/>
- Raus, Rachele. 2011. « Idiomes français à l'international: la traduction du terme *gender* et des syntagmes dérivés au Parlement européen (2004-2009) ». *Études de Linguistique Appliquée* 4 : 491-502.
- Raus, Rachele. 2013a. *La terminologie multilingue. La traduction des termes de l'égalité H/F dans le discours international*. Bruxelles : De Boeck.
- Raus Rachele. 2013b. « L'eurojargon et sa variante française ». *Argotica* 1.2 : 383-94. Consulté le 11/10/2019. [http://cis01.central.ucv.ro/litere/argotica/1.%20Argotica_Ro/files2013/Argotica_1\(2\)2013.pdf](http://cis01.central.ucv.ro/litere/argotica/1.%20Argotica_Ro/files2013/Argotica_1(2)2013.pdf)

- Raus, Rachele. 2014. « Enjeux sociaux et culturels de la traduction de 'gender mainstreaming' dans les discours des acteurs internationaux (1995-2000) ». *Repères Dorif* 5. Consulté le 11/10/2019. http://www.dorif.it/ezine/ezine_articles.php?art_id=183
- Raus, Rachele. 2017. *FESP: le français pour les étudiants de Sciences Politiques*. Naples : Edizioni Simone.
- Raus, Rachele. 2018. « Circulation et traduction française des termes à l'international : le cas d'intersectionnalité ». *GLAD. Revue sur le langage, le genre, les sexualités* 5 <https://www.revue-glad.org/1291> Consulté le 11/10/2019.
- Sánchez, Dolores. 2007. « The Truth about Sexual Difference. Scientific Discourse and Cultural Transfert ». *The Translator* 13.2 : 171-94.
- Steiner, Béatrice. 2002. « De la langue de bois à la langue de coton: les mots du pouvoir ». In *Les mots du pouvoir. Sens et non-sens de la rhétorique internationale*, Sous la direction de Gilbert Rist, 193-208. Paris : PUF.
- Tymoczko, Maria, ed. 2010. *Translation, Resistance, Activism*. Amherst : University of Massachusetts Press.
- Urtasun, Ernest. 2017. *Rapport sur l'égalité entre les femmes et les hommes au sein de l'Union européenne en 2014-2015*. Consulté le 11/10/2019. http://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2017-0046_FR.pdf
- Veniard, Marie and Frédérique Sitri. 2017. « Problématiques d'analyse du discours et méthodes ». In *Méthodes et outils informatiques pour l'analyse du discours*, sous la direction de Emilie Née, 163-202. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Weiss, Gilbert and Ruth Wodak. 2000. « Debating Europe : Globalization Rhetoric and European Union Employment Policies ». In *An Anthropology of the European Union. Building, imagining and experiencing the new Europe*, edited by Irène Bellier and Thomas M. Wilson, 75-92. Oxford and New York : Berg.
- Záborská, Anna. 2015. *Rapport sur l'application de la directive 2006/54/CE du Parlement européen et du Conseil du 5 juillet 2006 relative à la mise en œuvre du principe de l'égalité des chances et de l'égalité de traitement entre hommes et femmes en matière d'emploi et de travail*. http://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2015-0213_FR.pdf Consulté le 11/10/2019.

Sitographie (dernière date de consultation des sites : 31 mai 2019)

- InterActive Terminology for Europe (IATE) <http://iate.europa.eu>
- ONU Femmes (*Glossaire*) <https://trainingcentre.unwomen.org/mod/glossary/view.php?id=151&mode=letter>
- Organisation Internationale de la Francophonie <https://www.francophonie.org/?>
- Rapports du Parlement européen <https://www.europarl.europa.eu/committees/fr/search-in-documents.html>
- The United Nations Official document system (Sédoc) <https://documents.un.org/prod/ods.nsf/home.xsp>
- The United Nations Terminology Database (UNTERM) <https://cms.unov.org/UNTERM/portal/welcome>



Utopia e “transmutazione”: il pensiero della traduzione in Jacqueline Risset

Daniele Garritano
Università della Calabria
daniele.garritano@unical.it

Fra i firmatari novecenteschi di una riflessione critica sulla pratica del tradurre, Jacqueline Risset (1936-2014) ha sottolineato a più riprese la stretta relazione fra la traduzione, la dimensione temporale e la scrittura in quanto atto poetico. Il suo rapporto con l'opera di Dante ha contribuito a sviluppare un'idea di traduzione a partire da un'interrogazione profonda sulle ragioni del linguaggio e della letteratura. Lo scopo del linguaggio letterario non è infatti l'accordo terminologico fra produttori e fruitori, ma la messa in gioco dell'esperienza di lettura nella costruzione di sensi possibili. Muovendosi in questo orizzonte, la traduzione dev'essere considerata come un genere a sé stante, un atto creativo, una pratica testuale che richiede uno slancio utopico verso l'inedito e l'imprevedibile: la reinvenzione del teatro espressivo di una lingua.

In questo saggio propongo una lettura del pensiero della traduzione in Risset, inteso come migrazione fra le lingue, formazione di identità plurali, apertura di zone di passaggio caratterizzate dalla compresenza di voci provenienti da luoghi e tempi diversi. Da un lato, l'analisi delle categorie di “aria di canzone” (Proust), “legame musicale” e “lingua della nutrice” (Dante) contribuisce a formare l'idea di traduzione come dispositivo d'ascolto legato alla costruzione ritmica del senso. Dall'altro, il concetto di “memoria poetica”, applicato alla pratica traduttiva, sottolinea la possibilità di risvegliare energie sopite nella lingua attivandole in configurazioni di significanza legate alla dimensione del vissuto, alla realtà psichica, all'infanzia e alle infinite diramazioni temporali che si estendono in profondità nel campo dell'esperienza umana.

Daniele Garritano, ricercatore postdoc in sociologia della cultura presso l'Università della Calabria, si occupa di pratiche di lettura nella vita quotidiana. PhD in letterature comparate presso l'Université de Paris 8 Vincennes - St-Denis e in estetica presso l'Università degli Studi di Siena, ha lavorato sulla ricezione di Proust nella filosofia del XX secolo e in particolare sul tema del segreto nella *Recherche*. Ha pubblicato *Il senso del segreto. Benjamin, Bataille, Deleuze, Blanchot e Derrida sulle tracce di Proust* (Mimesis 2016), e curato l'edizione italiana di *Lecture della differenza sessuale* di Hélène Cixous e Jacques Derrida (Artstudio Paparo 2016).

*Elle toujours, et traduit la longueur
du temps passant outre les enfers
neufs (avec producteurs), paradisant
encore et encore les sillons lus
et ceux qu'elle inscrit dans la terre
plusieurs.*

Philippe Beck, *Elle toujours*
(2012)

Prologo: del genere della traduzione o della differenza creatrice

“Tradurre è qualcosa che gli esseri umani semplicemente non possono fare”: è quanto afferma provocatoriamente Ortega y Gasset verso la fine degli anni Trenta, in una conversazione intitolata *Miseria e splendore della traduzione* (Ortega y Gasset 2001, 29-54). Sottolineando la “miseria” della traduzione, il filosofo allude a una promessa impossibile da mantenere, soprattutto se prende in consegna i linguaggi letterari. Qui la produzione di senso dipende da un uso del linguaggio assai diverso rispetto alla “cassetta degli attrezzi” che definisce il campo semantico della comunicazione scientifica. In alternativa all’accordo terminologico dei saperi scientifici, la scrittura letteraria costruisce province di senso a partire dalla sovversione degli accordi più comuni sulle definizioni e gli assiomi di partenza del linguaggio ordinario. L’atto sovversivo rappresenta insieme la possibilità e la necessità vitale della letteratura. Di solito, la costruzione letteraria del senso si tesse nel testo come una rete, attraverso il fluire della scrittura, richiedendo al lettore una partecipazione attiva nel riconoscere e incanalare il flusso, mettendolo in relazione con il proprio bagaglio di esperienze. La letteratura non mira semplicemente all’accordo fra produttori e fruitori intorno al senso delle parole; vuole piuttosto stimolare il contributo attivo della lettura nella costruzione di sensi possibili. Nell’apertura di questo spazio differenziale la traduzione si muove inquieta, chiamata a mostrare – nella sua condizione di “miseria” – anche il suo “splendore”.

La provocazione di Ortega serve a smascherare l’idolo dell’equivalenza che domina molte rappresentazioni della traduzione: il passaggio del senso mediato dalla parola scritta implica il misurarsi con qualcosa di irrealizzabile. Si tratta di un’impresa utopica, fuori portata, ma non per questo di un’attività sterile o improduttiva (cfr. Parini 2019). Nel passaggio da una lingua a un’altra, ogni traduttore dovrà fare i conti con una perdita di senso più o meno rilevante: il valore fonico delle parole nella costruzione di una frase, le assonanze, l’aspetto ritmico delle frasi; ma anche la compresenza di più significati possibili, le allusioni e i non-detti che contribuiscono ad alimentare le costruzioni di senso grazie all’azione interpretativa di lettori e interpreti. E tuttavia, proprio dalla presa di coscienza di questo limite intrinseco, che rende imperfetta qualsiasi equazione testuale, nasce l’idea che il tradurre sia un processo creativo necessario alla costruzione del senso, essendo la letteratura stessa il contrario di un’equazione, ovvero un’interazione aperta a esiti imprevedibili.

Consideriamo ora la tesi secondo cui la traduzione è una pratica d’ordine secondario, la riproduzione del senso contenuto nel testo di partenza. La sua rappresentazione come copia imperfetta dell’Uno originale (il senso originale o supposto tale) ricalca un ordine metaforico verticale e gerarchizzante. Questa linea metaforica non coglie l’originalità antropologica dell’atto traduttivo, il potenziale creativo contenuto nello spazio differenziale (*in-between, entre-deux*) di un’interazione

aperta a infinite costruzioni di senso. La differenza che fa muovere ogni traduzione è una riserva di possibilità espressive da cui può sgorgare senso in modi imprevisi, trasformando gli scarti in risorse creative. Nell'ambito della traduzione letteraria, questo genere di potenziale può rimanere latente o inespresso se non è accuratamente riconosciuto e sviluppato in un pensiero della traduzione in atto, cioè assunto coscientemente come una questione cruciale (cfr. Arrojo 1994, 148). In questo contesto, l'utilità dell'utopia orteghiana dovrebbe consistere nell'indicare la traccia di un cammino accidentato: tradurre significa ovviamente riconoscere gli spazi interstiziali fra due lingue, ma anche misurare stili e tecniche figurative impossibili da riprodurre, con lo scopo di far passare con altri mezzi ciò che non si può dire attraverso un sistema di equivalenze o per via diretta.

Per affrontare questa impresa occorre lavorare sui lembi di una frontiera; elaborare il lutto dell'equivalenza per dare senso al flusso della scrittura; costruire modi possibili di attraversare questa separazione, senza pretendere di chiuderne i margini, considerandola al contrario come l'apertura di possibilità impreviste verso nuove strade non ancora percorse. È in gioco qualcosa di azzardato, al tempo stesso inafferrabile e irriducibile all'ordine dell'unità: una differenza creatrice, un'apertura al futuro, una spinta verso la ridefinizione del possibile e dell'impossibile. Anche in ciò consiste l'utopia della traduzione: si tratta di un compito interminabile, un processo sottoposto alle leggi dello spazio e del tempo, ma anche capace di moltiplicare spazi e tempi generando reti di relazioni spazio-temporali. La traduzione genera possibilità a partire da un modello di relazione asimmetrica basata sulla non-equivalenza, poiché – come ha scritto Hélène Cixous, dialogando con Jacques Derrida intorno al rapporto fra lettura e differenza sessuale – nella prossimità, non nell'identità, “si disegnano in modo fine e netto i rilievi della differenza” (Cixous 1994, 43).

Risset e Dante: un pensiero multidimensionale della traduzione

L'atto di tradurre mette in movimento un pensiero della scrittura. Possiamo considerare questo momento teoretico come il legame fondativo di un genere a sé stante, che risponde a norme e finalità proprie pur essendo in relazione con le forme letterarie canonizzate. La traduzione rivendica il suo carattere costitutivamente aperto: non è il doppio né “una controfigura del testo originale [...] ma un cammino verso l'opera” (Ortega y Gasset 2001, 49). L'operazione di cui intendo occuparmi è legata al cammino solcato da alcune figure del plurilinguismo: la traduzione come migrazione spaziale e temporale, la formazione di identità plurali che dimorano nelle frontiere espressive delle lingue, l'apertura di zone di passaggio caratterizzate dalla compresenza di voci provenienti da luoghi e tempi diversi.

Nel farlo vorrei richiamarmi alla riflessione compiuta da Jacqueline Risset, alla sua esperienza di scrittrice, docente di letteratura, critica, traduttrice e autotraduttrice fra Italia e Francia. In particolare, al suo rapporto con Dante, culminato nelle traduzioni della *Divina Commedia* (1985-1990) e delle *Rime* (2014), che evidenziano una presa di posizione sul legame fra traduzione, pensiero della scrittura e atto poetico. La sua idea di traduzione nasce da un'interrogazione profonda sulle ragioni stesse del linguaggio e della letteratura: il rapporto fra scrittura, pensiero ed esperienza del tempo; l'alternanza che coinvolge il continuo e il discontinuo, il vuoto e il pieno, la durata della trama e gli strappi rivelatori degli istanti; la resistenza all'omogeneità e all'immobilità delle associazioni semantiche; la pluralità delle lingue nella lingua (compreso il risuonare delle cosiddette lingue basse). Il suo lavoro poetico, definito

anche come “un nœud indécis de registres d'énoncés et de posture d'énonciation” (Prigent 1982, 46), rappresenta un importante capitolo del ritorno a Dante nella cultura francese del Novecento (cfr. Scialom 1989; Van Geertruijden 2011; Rubino 2011). Inoltre, il suo insegnamento ha sempre valorizzato la grande traversata delle distanze tra *fiction* e *réalité*, che appartiene a tutti i generi letterari e, in quanto atto creativo, anche al pensiero della traduzione. Si scrive, si traduce e si pensa perché si è mossi dal desiderio, perché si è spinti dall'altro.

Le considerazioni da sviluppare riguarderanno la riflessione rissettiana dedicata al rapporto fra traduzione e atto poetico. In particolare, il suo apporto da saggista e critica letteraria per un'idea di traduzione come pensiero della letteratura, che passa necessariamente per la pratica testuale e si ritrova stratificato su vari livelli di scrittura, non solo nelle traduzioni *stricto sensu*. Infine tenterò di accostare, attraverso le questioni dantesche del “legame musaico” e della “lingua della nutrice”, uno dei nuclei poetici di Risset: il legame profondo fra linguaggio ed esperienza del tempo, che costituisce il cuore del nodo gordiano fra traduzione e scrittura di sé.

È nell'atmosfera della rivista *Tel Quel* che Risset incontra le tracce del poeta fiorentino: la traduzione della lettera di Vico a Gherardo degli Angioli – *Nature de la vraie poésie* (1965) – all'interno del volume speciale che la rivista dedicò a Dante in occasione del suo settimo centenario (cfr. Risset 2017, 31; Laurenti 2011, 162). Negli anni a seguire la sua figura sarà sempre più centrale, come dimostrano i due volumi dall'assetto quasi simmetrico: *Dante écrivain ou l'intellecto d'amore* (1982a) e *Dante, une vie* (1995), pubblicati rispettivamente prima e dopo la traduzione della *Commedia*. “Le fait de travailler sur Dante était en train de transformer fortement tout ce que j'écrivais” (Risset 1982b, 56): da un lato l'importanza dei frammenti autobiografici in una scrittura che contamina in modo estremo la realtà con la finzione; dall'altro la traversata visionaria dei confini dell'esperienza, che fa della letteratura un vero e proprio strumento di conoscenza. Questi motivi rappresentano le condizioni di possibilità per interpretare l'opera del poeta fiorentino come un'avanguardia leggibile attraverso il dispositivo critico della *nouvelle critique* (cfr. Sollers 1965). L'attrazione per l'irregolarità della rima dantesca – “cette irrégularité qui me semblait d'une certaine façon en avance par rapport à nous” (Risset 1982b, 57) – segna in modo indelebile la passione di Risset per i registri, le posture, i ritmi e la musica di una scrittura imbevuta di plurilinguismo, in cui traduzione e poesia indicano lo stesso bersaglio.

Trasmutare i tempi: l'“aria di canzone” e il “legame musaico”

Vale la pena di soffermarsi su un'espressione assai rilevante per la concezione rissettiana del tradurre. “Dès que je lisais un auteur, je distinguais bien vite sous les paroles l'air de chanson qui en chaque auteur est si différent de ce qu'il est chez tous les autres” (Proust 1971, 303). In un passaggio dei *Cahiers*, raccolto poi nel *Contre Sainte-Beuve*, Proust introduce l'“air de chanson” per definire la disposizione del lettore a riconoscere uno stile di scrittura dal tono, dalla ritmica, dalla sequenza musicale delle frasi (cfr. Watt 2013; Hartely 2015). Riferendosi contemporaneamente alla traduzione della *Commedia* e all'idea dantesca di traduzione, Risset ha ripreso la metafora proustiana, individuando in essa l'elemento vitale di un ascolto che il traduttore compie perlopiù in modo inconscio, “parce qu'il a besoin pour son travail d'entrer dans une sorte de transe qui lui permet d'approcher le rythme fondamental de l'écriture première” (Risset 2011a, 8).

La traduzione di questi elementi primari ha bisogno di entrare in uno stato di sintonia profonda con gli aspetti musicali e ritmici che costituiscono il teatro espressivo del testo di partenza, come evidenzia Meschonnic insistendo sull'importanza della "critique du rythme" nella ricerca delle situazioni di significazione nel discorso poetico (Meschonnic 1982, 56). È in questione il rapporto fra il senso complessivo di un testo e il suo *flow*, ossia la sua capacità di generare un "tessuto fonico" lavorando sul "margine di contatto tra la lingua, la musica, il gesto" (Santone 2012, 450; cfr. Sansone 1990). Con lo scopo di definire questa esigenza ritmica in ogni pratica di traduzione letteraria, Risset risale al concetto dantesco di "legame musaico", introdotto in una notazione traduttologica del *Convivio* (I, 7) a proposito della traduzione latina dei Salmi: "E però sappia ciascuno che nulla cosa per legame musaico armonizzata si può della sua loquela in altra transmutare senza rompere tutta la sua dolcezza ed armonia" (cfr. Risset 2007, 35).

Da un lato troviamo un richiamo di consapevolezza sull'appartenenza della traduzione al genere dell'utopia: "dolcezza ed armonia" della "loquela" fanno parte del senso complessivo che ogni traduzione dovrebbe mirare a ricostruire, a partire dalla necessaria consapevolezza della perdita di un'equivalenza ritmica. Eppure, nota Risset, nella *Commedia* Dante restituisce "quelque chose de la douceur originaire [...] à travers la traduction". Non più la musica, ma le parole: "là où il insère des fragments de psaumes en latin, Dante tisse, grâce au rythme et aux homophonies, une douceur et une harmonie qui restituent en quelque sorte cette harmonie originelle qu'il évoque et que pourtant il ne pouvait pas connaître" (Risset 2007, 37). Ciò dimostra che il monito del *Convivio* può essere letto come una dichiarazione d'intenti poetici: di fronte alla rottura irreparabile del tessuto armonico, la strategia migliore non è il calco o la riproduzione posticcia del ritmo originario, ma la sua mutazione in qualcos'altro. Il verbo "transmutare", il cui uso è costante nel lessico del *Convivio*, si colloca nel registro del cambiamento, che va dalla *trasfigurazione* ("trasformare, mutare in altra forma, in altro aspetto") alla *sostituzione* ("cambiare una cosa con un'altra"), dal movimento del *trasferire* ("far passare da un luogo all'altro") al senso più evidente, almeno nel contesto citato, del *tradurre*.¹ L'anello di congiunzione per questo ventaglio di sensi è contenuto nel prefisso *trans-*: il passaggio, l'attraversamento di una distanza, lo spingersi oltre un confine stabilito. Descrive l'idea di traduzione come una trasgressione rispetto al tessuto sonoro armonizzato dal "legame musaico" che risuona nella lingua del testo di partenza.

La "memoria poetica" della traduzione

La lettura rissettiana, insistendo sull'uso dantesco del verbo "transmutare", sottolinea la coscienza dell'impossibilità di riprodurre le stesse armonie nel passaggio da una lingua all'altra. Tuttavia, esplorando il lato costruttivo dello stesso monito, l'autrice di *Traduction et mémoire poétique* insiste su un intreccio di operazioni specifiche del Dante-traduttore: la ruminazione della lingua. Individua in questa interpretazione viscerale della traduzione tanto il senso dell'esegesi, quanto quello della performance capace di creare un effetto di realtà senza vincolarsi al conio irripetibile del testo di partenza. Rinvia a pratiche di elaborazione testuale come l'isolamento di frammenti, l'allusione, il rimodellamento e – in sottofondo – alla coscienza del processo di

¹ Le definizioni fra virgolette sono disponibili su <http://www.treccani.it/vocabolario/trasmutare/>. Ultimo accesso il 19 novembre 2019.

mediazione digestiva che sostiene l'atto traduttivo. Tutto ciò indica non la riproduzione, bensì una possibile reiventazione del "legame musaico" attraverso giochi di prossimità e distanza fra significante e significato nel testo di arrivo: la capacità di legare la lingua in modo nuovo, attraverso una miscela di familiarità e straniamento rispetto all'orizzonte d'attesa che condiziona ogni ricezione. La trasmutazione indica perciò non solo la trasfigurazione del testo di partenza, ma anche una trasgressione rispetto al senso comune della lingua d'arrivo, una mutazione ritmica in cui entrano in gioco – come nella sintassi freudiana dei sogni – le dinamiche psichiche della condensazione e dello spostamento.

La possibilità di cogliere traiettorie di senso ancora inesplorate – “non seulement dans la langue, mais encore dans les rapports humains qu'elle porte” (Risset 2011a, 19) – costituisce il fondamento dell'idea di traduzione come pratica di scrittura che intreccia memoria, pensiero e creazione poetica. È inevitabile riferirsi ad essa come a un pensiero del tempo, inteso sia come durata in cui ogni atto linguistico è immerso, sia come irruzione di una discontinuità nella forma del controtempo. C'è un motivo se Risset convoca insieme Dante e Proust: l'“aria di canzone” e il “legame musaico” descrivono il processo creativo con cui la letteratura orchestra la compresenza di più tempi, combinati nell'esperienza poetica attraverso la possibilità una creazione continua che si ramifica essa stessa nel tempo. Questa tesi si spinge oltre i confini disciplinari della traduttologia, poiché interseca un'idea di letteratura insieme a una filosofia della memoria e del futuro. Il suo tema è la compresenza di più tempi nel linguaggio poetico, la possibilità di risvegliare energie sopite e farle collaborare alla costruzione di un tempo a venire. La pratica della traduzione è dunque un atto di creazione, implica sempre un confronto con l'esperienza del tempo prodotta nel testo di partenza, con la lingua straniera che risuona al suo interno; ma anche con la lingua straniera di chi traduce, con il suo *arrière-pays* linguistico, psichico e autobiografico (cfr. Bonnefoy 2007; Bonnefoy 2015): “la mémoire poétique est un laboratoire mystérieux, où les territoires du conscient et de l'inconscient entrent en rapport, et où advient une réélaboration complexe du passé. La création et la récréation – les notions de traduction et de mémoire poétique aident à scruter ce processus” (Risset 2007, 50).

Il concetto di “memoria poetica” – elaborato da Risset attraverso un confronto critico con l'opera di Dante, Scève, Rimbaud e Proust – si configura come un nodo complesso che lega la pratica del tradurre a un ordine di percezioni temporali. Essa è relazione poetica con la propria lingua in quanto “lingua straniera”, che richiede sempre un atto traduttivo per poter essere accolta; ma è anche riconoscimento della componente relazionale nel tessuto linguistico del testo di partenza. È un pensiero poetico del tempo, nel senso di una rielaborazione del passato che si apre al futuro, passando attraverso “une chambre de résonance active, un laboratoire de l'invention” (Risset 2007, quarta di copertina). Ad essa si rivolge la traduzione per ricostruire il flusso espressivo dopo la rottura del “legame musaico”, reinventando il ritmo della scrittura a partire dalle relazioni foniche tra significanti.

In ultima istanza, la memoria poetica è un processo creativo che passa attraverso una fascinazione sonora simile allo stato di *trance*. Rinvia alla dimensione dell'infanzia, all'ascolto incantato della lingua materna che orienta il suo lavoro verso la metamorfosi e la trasmutazione del rapporto significante-significato. Tutte queste componenti dipendono l'una dall'altra in un fitto rapporto di interrelazione. Convergono nel genere utopico della traduzione nel momento in cui occorre spingersi al di là del calco tra due lingue, con un gesto che è attraversamento di distanze

multiple: esperienza profonda del plurilinguismo della scrittura, coscienza della rottura del “legame musaico”, possibilità della sua “transmutazione” in qualcosa di nuovo.

L’utopia incorporata: infanzia, gioco, “lingua della nutrice”

Avvicinandoci a una questione complessa come la traduzione di Dante, occorre ribadire che intorno alla figura del “sommo poeta” si è cristallizzato, nell’immaginario della lingua e della letteratura italiane, l’involucro del padre fondatore. Accanto all’immagine archetipica dell’eroe nazionale (“il Poeta”), si trovano altre fogge con cui la tradizione ha tramandato il corpo delle sue opere: il filosofo, il teologo, il mistico, il profeta, l’uomo politico, “il ghibellin fuggiasco”, il laico e il cattolico. Tradurre Dante in un’altra lingua significa anche fare i conti con simili canonizzazioni, ripensando i rapporti del presente con la tradizione.

In opposizione all’immaginario del padre fondatore, la corrente del pensiero femminista di Diotima ha assorbito alcuni elementi della riflessione dantesca sulla lingua per sviluppare un pensiero della differenza sessuale intorno alla questione della “lingua della nutrice” (Dante 2012, 2). Si tratta di una lettura politica, maturata all’interno di una comunità filosofica che ha tematizzato le questioni della lingua e del racconto di sé come luoghi di accoglienza e di sfida: casa, mondo, avventura, enigma. Ma anche rivolta, trasgressione, sovversione di rapporti consolidati nella cultura patriarcale: “[L’]autorità della madre] rappresenta infatti il principio che ha in sé la più grande capacità di mediazione, poiché riesce ad immettere nel circolo della mediazione il nostro essere corpo insieme al nostro essere parola” (Muraro 1991, 104). È possibile leggere il richiamo dantesco alla centralità della “lingua della nutrice” come l’espressione di un apprendimento radicato in profondità nello spazio relazionale tra *infans* e madre (cfr. Berger 2018)? L’approccio di Muraro sottolinea in modo netto l’influenza della “lingua materna” nel creare qualcosa di nuovo a partire dalla differenza: l’esperienza corporea vissuta nell’infanzia e l’apprendimento di un ordine simbolico primordiale e primario, qualcosa di molto vicino a una comunione con il mondo.

Da lettrice, traduttrice e biografa di Dante, anche Risset si è richiamata alla questione della “lingua della nutrice”, tornando a più riprese sul rapporto tra la lingua cosiddetta ufficiale e l’idioma familiare e domestico fatto di immagini radicate nello spazio e nel tempo dell’infanzia: “L’époque de la toute petite enfance est en fait constamment évoquée sous la plume, avec les objets familiers, la bouillie et le hochet, nommés par ce poète solennel dans le langage enfantin des nourrices: pappo e dindi (Pur., xi, 105)” (Risset 1995, 18). Il suo interesse per il protolinguaggio si può collocare nella costellazione poetica dell’*enfantillage*, il continente sommerso di cui emerge soltanto qualche cresta nella lingua adulta, “dans un mot / pointe aiguë / où l’enfance entière / féminine et petite...” (Risset 2011b, 94). In questi frammenti risuona la memoria di una lingua sonora e “presimbolica”, non ancora codificata rispetto alle cornici normative del senso comune.

Come ha notato Sara Svolacchia, l’interpretazione rissettiana tende a recuperare la nozione di “pre-simbolico” per studiare la lingua dantesca, “la quale parrebbe conservare “in sé le valenze infantili (cioè a dire in qualche modo predisposta foneticamente ad accogliere all’interno di un’organizzazione simbolica compiuta l’invenzione inclassificabile del momento presimbolico)” (Risset 1984, 51; cfr. Svolacchia 2018, 382). Nel riferimento alla “lingua della nutrice” si può cogliere la distanza di Risset rispetto al lavoro compiuto da Muraro sul tema del materno in

quanto “ordine simbolico” in senso linguistico e politico. Per Risset la “lingua della nutrice” si presenta come il laboratorio delle prime relazioni “musaiche” tra fonemi e cose, la trama del tessuto ritmico della lingua.² La figura imbalsamata del padre fondatore della lingua non è superata in direzione del modello materno, a cui Dante si riferisce costantemente nel poema per evocare gesti di tenerezza e protezione. Si passa piuttosto all’immagine viva di un essere che ha bisogno di essere nutrito e di giocare con la lingua, un *infans* che percepisce relazioni corporee fra parole e cose. L’analisi dell’idioma infantile nella poetica di Dante assume per la traduttrice una messa a fuoco originale che pone al centro la dimensione prelinguistica dell’essere non-ancora nel linguaggio.

Questa riflessione sull’*infans* nasce dall’interrogazione del nesso latte-lingua a partire dall’incipit del *De vulgari eloquentia* (cfr. Bordin 2014). Ma il motivo dantesco della lingua come nutrimento primordiale s’impone all’attenzione soprattutto nel poema, con i riferimenti decisivi alla “période reculée où l’enfant vit autour de sa mère, dans son ombre, tout près de son corps et de sa voix” (Risset 1995, 17). Entrando nella *Commedia*, possiamo considerare l’atteggiamento di Dante nel momento in cui Beatrice appare sulla cima del Purgatorio (xxx, 43-45), e inaspettatamente si dilegua il “dolcissimo patre” Virgilio, per ritrovare un importante frammento di esperienza prelevato dalla dimensione dell’infanzia: “Volsimi a la sinistra col respitto / col quale il fantolin corre a la mamma / quando ha paura o quando elli è afflitto”, che Risset traduce: “Je me tournai vers la gauche avec l’attente / qu’a le petit enfant quand il court vers sa mère / dès qu’il a peur ou qu’il est triste” (Dante 1988, 278-279). Lo sconcerto per l’apparizione di Beatrice introduce il dramma della scomparsa di Virgilio in un’atmosfera che evoca la vulnerabilità della dimensione infantile.

Si tratta del continente sommerso che i versi di Dante fanno riemergere in modo portentoso nel Paradiso, ritornando sul nesso latte-lingua: “E come fantolin che ‘nver’ la mamma / tende le braccia, poi che ‘l latte prese, / per l’animo che ‘nfin di fuor s’infiama” (Par., XXIII, 121-123). Nella versione di Risset: “Et comme un nourrisson qui tend les bras / vers sa mère quand il a pris son lait / pour la joie qui enfin s’enflamme au-dehors” (Dante 1990, 222-223). E ancora in Par., XXX, 82-84, in cui Dante fa suonare la poesia quotidiana delle routine infantili: “Non è fantin che sì subito rua / col volto verso il latte, se si svegli / molto tardato de l’usanza sua”. In Risset: “Il n’est pas d’enfançon qui se rue aussi vite, / le visage vers le lait, s’il se réveille / en retard sur l’heure accoutumée” (Dante 1990, 282-283). Ma la terzina più emblematica appartiene al canto conclusivo della *Commedia* (Par., XXXIII, 106-108): “Omai sarà più corta mia favella / pur a quel ch’io ricordo, che d’un fante / che bagni ancor la lingua alla mammella”, che Risset traduce in verso libero: “Ma parole désormais sera plus courte, / même au regard de ce dont j’ai mémoire, / que d’un enfant qui baigne encore la langue au sein” (Dante 1990, 312-313). Rileggendo e commentando questo passaggio, la traduttrice sottolinea l’importanza della lingua infantile, l’idioma di chi

² Per la categoria di «lingua della nutrice» si può trovare nell’opera di Elisabetta Rasy (1978), introdotta da Julia Kristeva e commentata in seguito anche da Luisa Muraro (1991), un punto di riferimento per imbastire un confronto più articolato fra l’interpretazione rissettiana e quella di Muraro intorno alla configurazione dello spazio intermedio madre-figlio nella lingua di Dante. Non potendo aprire questa parentesi nella sede attuale, posso segnalare in maniera ostensiva che la prospettiva rissettiana è calibrata maggiormente sul versante infantile di questo spazio, laddove l’intento di Muraro è di trovare nella «madre lingua» il luogo della mediazione originaria per l’ordine simbolico della madre. Il modo in cui Risset (Risset 1984, 51) si riferisce alla nozione di «presimbolico» dovrebbe chiarire in modo più analitico questa differenza.

letteralmente non sa parlare, come sostegno per la tessitura stessa dei ritmi e dei giochi linguistici che muovono la *Commedia*. Un altro esempio è quello del poeta-personaggio che al termine del viaggio, incapace di riferire ciò che ha vissuto, “torna neonato – *teso nel breve spazio tra latte e parola*”:

Quand le voyageur arrive au terme de l'aventure initiatique, où il est devenu un homme accompli et digne de la vision divine, il se fait aussi nourrisson – tendu entre le court espace entre le lait et la parole [...]. Et dans le poème l'enfance, le lait, les muses, la poésie ne cessent plus de tourner ensemble, dans un inépuisable tourbillon métaphorique. (Risset 1995, 18)

Citando una frase attribuita a Roman Jakobson, Risset trova una definizione perfetta per completare questo discorso: “les enfants sont tous des linguistes” disait Roman Jakobson, mais ils perdent leur capacité en grandissant, sauf ceux qui l'approfondissent” (cfr. Galesne 2015). Questa capacità consiste nel percepire più intensamente i legami di una lingua, nel viverli come un'esperienza del corpo, a partire da ciò che impressiona di più la sensibilità: suoni, ritmi, melodie, tempi e controtempi della lingua, i pezzi di un gioco simile a quello illustrato da Freud a proposito del *Fort/Da*, basato sul principio di piacere e sul desiderio di colmare con una manovra linguistica uno stato di separazione (cfr. Freud 1920). Questa capacità appartiene ai bambini e a coloro che restano in contatto con il mondo dell'infanzia nella sua aspirazione a giocare con la lingua, ricombinando gli elementi del senso comune in nuove configurazioni di significanza: “Ce que nous désignons par signifiante est précisément cet engendrement illimité et jamais clos, ce fonctionnement sans arrêt des pulsions vers, dans et à travers le langage, vers, dans et à travers l'échange et ses protagonistes: le sujet et ses institutions” (Kristeva 1974, 15). Si tratta di una qualità rivoluzionaria che la traduzione, in quanto pratica di scrittura riflessiva in contatto con i mondi sommersi della memoria poetica, deve saper rigenerare per risalire a nuove relazioni fra significanti e significati.

Un altro poeta-traduttore, Yves Bonnefoy, ha definito questa prerogativa come il “privilège de la traduction méditante”, “ce travail dans lequel on pourra descendre sans jamais en trouver le fond” (2007, 14), in cui il poeta-traduttore segue il filo teso fra la memoria dell'idioma infantile e la memoria della letteratura. Un filo simile a quello del rocchetto del piccolo Ernst di *Al di là del principio di piacere* fa muovere piani di scrittura (poesia, traduzione, critica) che disegnano traiettorie accomunate dall'utopica ricerca di “transmutazione”. Questo inquieto dipanarsi è guidato dal senso di familiarità straniante che spinge il soggetto parlante verso qualcosa di inafferrabile: la differenza creatrice. È il movimento che troviamo nell'ingranaggio più segreto della scrittura di sé, che rappresenta un'altra forma di traduzione meditante praticata da Risset, attivata anche attraverso l'esercizio dell'autotraduzione. Poiché

tradurre è disfare il tessuto. E tradurre se stessi, da una lingua all'altra, è strappo, perdita. Se ne esce decidendo: non calcare ciò che non si può calcare; proseguire, invece. Proseguire, cioè tornare un po' nell'officina dove il poema si è preparato. Non restituire, non ricostruire il medesimo. Ritrovarne forse, sotto le parole, l'intento segreto... (Risset 2011b, v)

Lo sforzo utopico consiste allora nell'accettare di disfare una configurazione di senso, non sapendo in anticipo cosa sia possibile guadagnare dalla sua “transmutazione”.

Epilogo: la traduzione sibillina

Di fronte alla necessità di dare una forma conclusiva al discorso, si può ripetere che la traduzione è per Risset un atto creativo, aggiungendo però che essa è anche un dispositivo di ascolto che attinge alla memoria poetica depositata nell'esperienza delle lingue. È una pratica che sconvolge l'idea ancillare di traduzione e sonda il rapporto fra scrittura e tempo, generando infinite possibilità per le costruzioni di senso. Si alza il sipario sul teatro espressivo della lingua. Si lascia percepire un lavoro sottile, quasi sempre sottratto alla vista: l'intreccio di nodi che forma il rovescio del tappeto testuale. "Refaire le parcours / lentement le tapis / du coup voyant l'envers / les nœuds / le dessin secret / – voyant trop". Nell'autotraduzione di Risset: "rifare il percorso / lentamente il tappeto / di colpo vede il rovescio / i nodi / il disegno segreto / – vede troppo" (Risset 2011b, 150).

Occorre intendere il pensiero della traduzione come un processo poetico e teoretico ancorato alla dimensione del vissuto, alla realtà psichica, all'esperienza muta del sogno e del déjà vu, all'infanzia e alle infinite diramazioni temporali che si estendono in profondità nel campo dell'esperienza umana. Ciò non vuol dire che il suo esito sia trionfale, né che sotto il velo della lingua siano disponibili elementi da prelevare e trapiantare in un altro corpo senza rischio di rigetto. Al contrario, l'orizzonte della traduzione è impregnato anche di tonalità luttuose, che vanno dalla coscienza della separazione incolmabile fra le lingue all'esperienza della rottura inevitabile del "legame musaico". Ma soltanto da questa prospettiva è possibile lavorare fra i margini del senso: l'invenzione avviene in uno spazio differenziale in cui significanti e significati, non potendo più coincidere, si scollano e impongono un ripensamento radicale del loro rapporto. La meditazione sul nesso memoria-poesia-traduzione non implica necessariamente la nostalgia per il legame perduto. Suggestisce piuttosto un'apertura al futuro, la possibilità di generare relazioni inedite dalla compresenza di percezioni contrastanti fra il familiare e l'estraneo.

Potrebbe essere utile evocare in conclusione, al posto di un concetto finale, un'immagine: la Sibilla di Cuma, personaggio della mitologia romana che ha attirato le attenzioni di Virgilio e Dante, ma anche di Benjamin, che la evoca nell'esergo al capitolo su *Baudelaire ou les rues de Paris* (Benjamin 1981, 156), e di Risset. La vergine misteriosa che risiede presso il lago d'Averno è la guardiana della soglia che separa e collega i mondi dei vivi dei morti. Non c'è bisogno di scomodare ancora Freud (1920) per notare come questa figura veggente rappresenti l'incarnazione stessa dell'intreccio temporale nell'esistenza umana: il passato sotterraneo di ciò che è sepolto dall'oblio, l'avvenire di ciò che non è ancora nato, il presente che vive in una tensione – spesso lacerante – fra queste due dimensioni. La giunzione fra l'ora, il non più e il non ancora.

La raffigurazione femminile di questa istanza profetica appare a Enea per indicargli il senso del suo cammino, l'importanza della sua traversata carica di futuro. Eppure la lettera della predizione sibillina, vergata su foglie inafferrabili, vola via lasciando l'eroe all'oscuro del disegno previsto per lui. Anche la traduzione ignora il suo importanza per il futuro, ma proprio per questo motivo genera possibilità di legare le lingue attraverso combinazioni inedite di suoni, strutture, tempi, ritmi e voci che le abitano silenziosamente. In questa "transmutazione", l'utopia del nuovo non è separabile dalla perdita del principio di equivalenza, così come il messaggio profetico della Sibilla non si può estrarre dalle foglie di palma che lo custodiscono e lo disperdono al soffio del vento: occorre reinventarlo (cfr. Ferrini 2017, 172). Possiamo

arrestarci di fronte a un'evidenza che, come spesso accade, rappresenta quanto di più difficile è da vedere, giacché si trova sotto gli occhi di tutti: l'energia che muove l'idea rissettiana della traduzione è invenzione di forme del tempo, epifania degna dell'infanzia, sospensione e meraviglia di fronte a una luce che si accende all'improvviso, "quand on la rencontre par hasard, à l'extérieur de soi, et qui dès lors devient tissu même, la musique imperceptible de l'existence" (Risset 2014, 16).

Bibliografia

- Arrojo, Rosemary. 1994. "Fidelity and the Gendered Translation". *TTR* 7, n. 2: 147-163.
- Benjamin, Walter. 1981. *Angelus novus: saggi e frammenti*. Traduzione di Renato Solmi. Torino: Einaudi.
- Berger, Anne Emmanuelle. 2018. "And Yet She Speaks! 'Italian Feminism' and Language". In *Another Mother: Diotima and the Symbolic Order of Italian Feminism*, a cura di Cesare Casarino e Andrea Righi, 237-276. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bonnefoy, Yves. 2007. "Le paradoxe du traducteur". In Jacqueline Risset. *Traduction et mémoire poétique*, 7-15. Paris: Hermann.
- Bonnefoy, Yves. 2015. "Pourvoyeuse d'être à venir", *Repères DoRiF* 1. Ultimo accesso: 19 Novembre 2019. http://www.dorif.it/ezine/ezine_articles.php?art_id=263.
- Bordin, Michele. 2014. "Latte e lingua: radici dantesche di un motivo zanzottiano". *Quaderni veneti* 3, n. 1-2: 293-305.
- Cixous, Hélène e Jacques Derrida. 2016 [1994]. *Lecture della differenza sessuale*. Traduzione di Daniele Garritano. Napoli: Artstudiopaparo.
- Dante. 1988. *La Divine Comédie. Le Purgatoire*. Testo a fronte, traduzione di Jacqueline Risset. Paris: Flammarion.
- Dante. 1990. *La Divine Comédie. Le Paradis*. Testo a fronte, traduzione di Jacqueline Risset. Paris: Flammarion.
- Dante. 2012. *Le Opere*, vol. III, *De vulgari eloquentia*. A cura di Enrico Fenzi. Roma: Salerno Editrice.
- Ferrini, Jean Pierre. 2017. "Jacqueline Risset in italiqes". In *Tradurre l'Europa: Jacqueline Risset da Tel Quel ai Novissimi a Dante a Machiavelli*, a cura di Francesco Laurenti, 171-175. Roma: Artemide.
- Freud, Sigmund. 1977 [1920]. *Al di là del principio di piacere*. Traduzione di Renata Colorini e Anna Maria Marietti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Galesne, Nathalie. 2015. "Jacqueline Risset, Assia Djebar: regards croisés". *Le courrier de l'Atlas*. Ultimo accesso: 19 Novembre 2019. <http://www.babelmed.net/article/3449-jacqueline-risset-assia-djebar-regards-croises/>.
- Hartley, Julia Caterina. 2015. "Reading in Dante et Proust". *MLN Comparative Literature Issue* 130, n. 5: 1130-1149.
- Kristeva, Julia. 1974. *La révolution du langage poétique*. Paris: Seuil.

- Laurenti, Francesco. 2011. "Preistoria di una traduzione. La 'Divine Comédie' francese di Jacqueline Risset (intervista)". *L'Alighieri. Rassegna dantesca* 37: 161-168.
- Meschonnic, Henri. 1982 (2009). *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*. Paris: Verdier.
- Muraro, Luisa. 1991. *L'ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti.
- Ortega y Gasset, José. 2001. *Miseria e splendore della traduzione*. Traduzione di Claudia Razza. Genova: il Melangolo.
- Parini, Ercole Giap. 2019. "Ortega y Gasset, la Sociologia, le Parole". *Comunicazioni sociali. Journal of Media, Performing Arts and Cultural Studies*. Online First. Ultimo accesso: 19 Novembre 2019. https://www.vitaepensiero.it/scheda-articolo_digital/ercole-giap-parini/ortega-y-gasset-la-sociologia-le-parole-001200_000056-369349.html.
- Prigent, Christian. 1982. "effacer traduire : poésie (Risset)". *TXT* 14: 46-47.
- Proust, Marcel. 1971. *Contre Sainte-Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges* et suivi d'*Essais et articles*. Paris: Gallimard.
- Rasy, Elisabetta. 1978. *La lingua della nutrice: percorsi e tracce dell'espressione femminile*. Roma: Edizioni delle donne.
- Risset, Jacqueline. 1984 [1982a]. *Dante scrittore*. Traduzione di Marina Galletti. Milano: Mondadori.
- Risset, Jacqueline. 1982b. "Jeu, 'poésie', Dante". Intervista di Christian Prigent. *TXT* 14: 54-57.
- Risset, Jacqueline. 1995. *Dante: une vie*. Paris: Flammarion.
- Risset, Jacqueline. 2007. *Traduction et mémoire poétique. Dante, Scève, Rimbaud, Proust*. Paris: Hermann.
- Risset, Jacqueline. 2011a. "L'Enjeu musaïque. Sur le traduire". *Revue de la Bibliothèque Nationale de France* 38, n. 2: 5-9.
- Risset, Jacqueline. 2011b. *Il tempo dell'istante, poesie scelte 1985-2010*. Torino: Einaudi.
- Risset, Jacqueline. 2014. *Les instants les éclairs*. Paris: Gallimard.
- Risset, Jacqueline. 2017. "Storia di una traduzione", trad. Marta Felici. In *Tradurre l'Europa: Jacqueline Risset da Tel Quel ai Novissimi a Dante a Machiavelli*, a cura di Francesco Laurenti, 31-39. Roma: Artemide.
- Rubino, Gianfranco. 2011. "Dante nel Novecento letterario francese". *Critica del Testo* 15, n. 3: 177-202.
- Sansone, Giuseppe Edoardo. 1990. "Dante francese e Dante spagnolo. Sulle versioni di J. Risset e A. Crespo". *Testo a fronte* 2, n. 3: 157-176.
- Santone, Laura. 2012. "Sui bordi del senso". In *I pensieri dell'istante, scritti per Jacqueline Risset*, a cura di Marina Galletti et al., 444-450. Roma: Editori Riuniti.
- Scialom, Marc. 1989. "La traduction de la Divine Comédie, baromètre de sa réception en France?", *Revue de littérature comparée* 63, n. 2: 197-207.
- Sollers, Philippe. 1965. "Dante et la traversée de l'écriture". *Tel Quel* 23: 12-33.
- Svolacchia, Sara. 2018. "Storia di una riscoperta: Dante, la Francia e Jacqueline Risset". *LEA* 7: 371-390.
- Van Geertruijden, Martine. 2011. "Le traduzioni francesi della Commedia nel Novecento". *Critica del Testo* 15, n. 3: 203-225.

Watt, Adam. 2013. "L'air de chanson: Dante et Proust". *La parola del testo* 17 n. 1-2: 101-110.

Sitografia

Vocabolario online Treccani. Ultimo accesso: 19 novembre 2019.
<http://www.treccani.it/vocabolario/trasmutare/>



Poétiques hétérolingues: le queering des Langues? L'exemple de Katalin Molnár

Amanda Murphy

Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle

murphy.ajm@gmail.com

Cet article prend pour objet l'articulation entre le fonctionnement des poétiques hétérolingues et la notion de queer. Il est dans les deux cas, question de contourner les schémas binaires et les catégories et de mettre en cause un essentialisme appliqué aux langues et aux cultures. Comme exemple qui permet d'illustrer les rapports entre ces notions, nous considérons les procédés poétiques à l'œuvre chez Katalin Molnár (1951-) lesquels consistent d'abord à *dévoiler* le caractère construit des Langues (entendues comme les institutions linguistiques et littéraires) pour ensuite *exhiber* (et revendiquer) le caractère fautif de la langue de l'auteure. Cette poétique possède par ailleurs un rapport intrinsèque à la traduction – ici conçue comme travail de différenciation à l'intérieur du même – qui appelle, en même temps qu'il résiste, au glissement vers d'autres langues encore, et ainsi oblige à penser non seulement un queering des Langues dans le texte premier, mais aussi du geste traductif.

Amanda Murphy est doctorante en Littérature comparée et membre du CERC (Centre d'Études et de Recherches Comparatistes) à l'Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle. Sa recherche porte surtout sur le multilinguisme en littérature, la traduction et la réception des œuvres entre les langues. Elle est également membre du comité de rédaction de la revue de Littérature comparée *TRANS*- et est actuellement A.T.E.R en anglais à l'Université Paris 1 – Sorbonne Panthéon.

On sait que la langue sert à décrire le monde, mais on ne sait guère qu'elle sert aussi à le manipuler (exercer une domination sur) méçi ! biensûr ! (Katalin Molnár 1996a, n.p.)

Introduction

La traduction et le genre comme prismes pour l'étude des textes littéraires ont en commun de nombreux éléments qui touchent avant tout à l'identité et à sa déstabilisation par la mise en avant de la différence. Le geste de la traduction comme l'impact du concept de genre – ou des études de genre, qui se définissent selon Michèle Riot-Sarcey comme « démarche critique qui vise à dévoiler la construction sociale de la différence des sexes et ainsi de saisir la dimension politique de la domination entre les hommes et les femmes » (Riot-Sarcey 2010, 14) – troublent l'essentialisme répandu dans la pratique des textes, que ce soit au moment de les lire, de les commenter, de les enseigner ou de les traduire. Ils troublent également – et c'est ce qui nous préoccupera surtout ici – un essentialisme appliqué aux langues qui les réduit à des entités (et des structures) fixes et désinscrit en quelque sorte, les traces du corps et de sa subjectivité, de son *oralité*¹.

Effectivement, il est, dans le cas du geste traductif et dans celui de penser le genre comme construction sociale, question du corps : le corps textuel et le corps réel, en toute sa spécificité, en mouvement et en transformation. Tout comme les études de genre, et spécifiquement le concept de queer, cherchent à penser le corps – ses représentations, ses inscriptions et son invisibilisation – en dehors des catégories binaires qui le réduisent, le corps textuel en traduction, et d'autant plus, les langues poétiques qui intègrent le mouvement de la traduction au sein d'un même texte ou langue d'écriture, peuvent également être pensées de cette façon. Ni dans une langue ni dans une autre, mais écrites *avec* plus d'une langue, les poétiques hétérolingues² constituent une voie royale pour considérer les articulations possibles entre traduction et genre ; c'est ce dont cet article fera l'objet.

Avec à la fois comme exemple et comme laboratoire pour penser ces articulations l'œuvre de Katalin Molnár (1951-), écrivaine hétérolingue par excellence, dans laquelle nous apercevons surtout le contact entre le français et le hongrois – qui déconstruit les deux langues de l'intérieur et ainsi met en péril la notion même de langue – et dans laquelle se repère également l'anglais, le latin, et peut-être d'autres langues encore, cet article visera à explorer à quel point le geste traductif – non pas comme passage d'une langue à une autre, mais comme travail de différenciation à l'intérieur du même – s'apparente à celui de queering (ou l'acte de queeriser³). Ceci

¹ L'oralité se définit chez Meschonnic comme « la manifestation d'une gestuelle, d'une corporalité et d'une subjectivité dans le langage » ; elle se situe là « où la littérature empêche le signe de passer » (Meschonnic 1990, 288).

² L'hétérolinguisme est un terme forgé par Rainier Grutman qui se définit comme « la présence dans un texte d'idiomes étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale » (Grutman 1997, 37).

³ Traduction de « queering » proposée par Sam Bourcier pour qui « queeriser » implique à la fois l'inscription d'une étrangeté (d'une défamiliarisation) et l'homo-érotisation (Bourcier 2018). Si nous emploierons dans cet article la traduction « queeriser », l'usage de la forme anglaise « to queer » (et sans

nous amènera dans un premier temps à appréhender les différentes manières dont la domination y compris linguistique peut être défaite par ce type de poétique qui, comme le queer, fonctionne selon une logique non-binaire, contourne la dualité du signe, et de ce fait, permet l'inscription d'un corps spécifique dans l'écriture. Cela nous amènera ensuite à ouvrir une réflexion sur le devenir de ce type de texte : Quelles conditions et quels outils sont nécessaires pour sa lecture ? Et comment traduire un texte – ou transformer un corps – qui se trouve d'emblée entre les langues et donc déjà en *transformance*⁴ ? Pour mener à bien la réflexion, nous tenterons nous-même une traduction, en fin d'article.

La L/langue : une construction

Avant d'entrer au cœur des points d'intersection entre l'hétérolinguisme et le queer à l'intérieur de la langue poétique⁵ de Katalin Molnár, il faudrait rappeler ce à quoi cette langue – et la pensée queere en littérature – se heurtent : la Langue, entendue comme institution érigée autour de normes linguistiques et littéraires,⁶ celle qui se veut identifiable en tant qu'entité – que les classiques jugeront *parfaite* et *achevée* –, mais qui en réalité ne se localise qu'en considérant ce qui s'écarte d'elle. En ce qui concerne la Langue française, on ne saurait souligner suffisamment l'importance de l'articulation historique entre les notions de langue, culture et nation, laquelle se manifeste en la volonté de défendre et de préserver quelque chose de propre et de délimitable qui se répand dans tout ce qui régit le marché de la culture y compris la littérature.

En effet, nul n'écrit ni ne lit en français sans connaissance ou traces (parfois inconscientes) des mythes qui l'entourent, notamment celui du *génie*, qui constitue, comme le souligne Marc Crépon, une puissante invocation identitaire nationale ou nationaliste et qui peut facilement virer au protectionnisme motivé par les phantasmes de la pureté, de l'homogénéité et de l'origine (Crépon 2005, 36).⁷ On ne saurait non plus oublier ceux de la *langue maternelle* qui mobilise une vision de la langue comme aussi naturelle que la mère en même temps qu'elle invoque une certaine autorité paternelle, et du *monolinguisme* dont l'aboutissement est l'hypothèse Sapir-Whorf : l'idée que chaque langue est intrinsèquement liée à une représentation du monde inconcevable en dehors de cette langue (Whorf 1964).

En plus de ces implications pour la littérature, cette vision de la langue a également de grandes implications pour la traduction : une pensée de l'équivalence soutenue par la métaphore du pont et du passage d'une rive (territoire et culture) à une autre. C'est aussi l'idée, mise en question notamment par Myriam Suchet, que ces mêmes rives sont bien distinctes et doivent être tenues à distance. La métaphore est belle mais s'avère inadaptée (Sofa 2019). Et si son congédiement est sans doute inconfortable pour certains, il est nécessaire pour rendre compte de la complexité du

italiques) au sein de la langue française est également intéressant car le syntagme en lui-même, par son intrusion dans la langue française, produit justement un effet de queering et devient ainsi performatif.

⁴ Terme employé par Barbara Godard et d'autres traductrices féministes pour décrire le mouvement de la traduction comme déplacement voire déformation en même temps que performance (Godard 1989).

⁵ Avec ce terme, il ne s'agit pas d'opposer poésie et prose ; la poétique sera ici conçue, en rappelant sa racine grecque (*poïésis*), en tant qu'activité créatrice.

⁶ Il ne faudrait pas oublier la coïncidence de l'émergence de la notion de littérature avec celle des langues nationales. Voir notamment Balibar 1990 et Gauvin 2004.

⁷ Voir aussi Meschonnic 1997.

fait littéraire, et d'autant plus de la littérature hétérolingue qui met en avant ce que d'autres littératures tentent de cacher. En partant de la reconnaissance de l'impossible passage net d'une langue à l'autre, et non pas de la distance mais du contact (plus ou moins visible, mais toujours présente) entre les langues, la traduction serait alors à penser comme un glissement sur un continuum d'altérité qui peut s'effectuer déjà au sein d'une « seule » langue ou d'un seul texte. Autrement dit, la traduction n'est jamais un fait accompli ; elle est un mouvement qui peut être présent même sans qu'il y ait « changement de langue ». Cette idée oblige à son tour à mettre en question l'autonomie des langues puisque celles-ci ont de fait toujours existées dans des relations de *colinguisme* et c'est d'ailleurs de ces relations qu'elles tirent leur force.⁸

Si tout écrivain doit s'interroger sur la langue qui convient pour dire, certains écrivains font preuve d'une conscience élevée de ces enjeux et les placent au cœur de leurs œuvres, non seulement au niveau thématique mais aussi au niveau poétique. Il s'agit de ce que Lise Gauvin nomme la « surconscience linguistique » – une « conscience de la langue comme espace de fiction voire de friction : soit un imaginaire de et par la langue » (Gauvin 2003, 19)⁹, une conscience donc du pouvoir aliénant de la Langue qui se traduit par la mise en cause, le subvertissement et la réappropriation parfois parodique¹⁰ de ses mécanismes. C'est le cas de Katalin Molnár qui créera son propre système d'écriture phonétique – qui se veut, dans une démarche militante, « prolétér » et « simpl » – adopté dans ses deux textes longs *Quant à je (kantaje)* (1996) et *Lamour Dieu* (1999). Celui-ci non seulement transcrit la prononciation de l'auteure, adopte une typographie qui reflète les accents d'insistance et module la taille du texte en fonction du volume de la parole, mais intègre aussi de nouvelles « règles » que l'auteure prendra ensuite plaisir à subvertir selon son gré. Plutôt que de chercher à se renforcer, le système molnarien cherche à se voir éclaté, notamment par la juxtaposition de diverses manières de parler « fransé » et divers éléments textuels tirés de nombreuses sources. Il s'agit non seulement de « créer sa propre langue »¹¹, mais d'inscrire celle-ci dans un contre-courant qui d'abord défait la pensée normative en *déshabillant* la Langue de ses fictions d'homogénéité, d'unicité, de génie, de clarté, de beauté qui pèsent sur l'individu, pour ensuite *exhiber* le travail de la différence.¹² À

⁸ Renée Balibar forge le terme de « colinguisme » pour désigner « l'association de certaines langues d'État dans un appareil de langues où elles trouvent leur légitimité et leur matière à exister » (Balibar 1985).

⁹ En travaillant également avec la notion de surconscience linguistique, Myriam Suchet évoque la différence externe (entre les langues) et la différence interne (différence d'une langue avec elle-même). Pour elle, « la 'surconscience linguistique' des textes hétérolingues les conduit en effet à mettre en abyme l'objet livre et à souligner l'importance de la littérature dans ce que certains linguistes appellent la *grammatisation* ou *l'institutionnalisation* de 'la langue' » (Suchet 2014, 42).

¹⁰ Linda Hutcheon souligne les manières dont les modalités des œuvres postmodernes fonctionnent avec la parodie afin de légitimer et subvertir ce qu'elles parodient : «Through a double process of installing and ironizing, parody signals how present representations come from past ones and what ideological consequences derive from both continuity and difference» (Hutcheon 1989, 93).

¹¹ Depuis Du Bellay et son exhortation à créer la langue, son « utopie linguistique », qui permettra avec le temps le développement d'une nation, nous retrouvons de nombreuses références, de Proust à Deleuze, au fait que c'est bien le rôle de l'écrivain de créer non seulement *la* langue, mais aussi « sa propre langue dans la langue, d'en déplacer les frontières et de les pousser au-delà des limites convenues » (Gauvin 2004, 34).

¹² Selon Suchet, « le 'travail hétérolingue' s'oppose à celle d'alternance codique' (en anglais '*code-switching*'), qui suggère que l'on peut passer d'une langue à une autre aussi sûrement qu'on allume puis éteint l'électricité, sans porter atteinte à l'identité des langues mises en jeu. [...] La notion de travail

partir de ces procédés, adoptés avec humour mais aussi en intégrant une position de victime feinte, la langue molnáríenne cherche à se stabiliser, à devenir système, si ce n'est que provisoirement, afin de parodier la conception de la Langue comme système fermé, maîtrisable et capable de représenter (ou fidèle à) la réalité.

Nous commençons déjà à voir des affinités entre les poétiques hétérolingues et la pensée queere dans le geste de dévoilement qui nous fait prendre conscience d'une domination là où d'habitude elle se cache – à l'intérieur de la langue –, ainsi que dans ceux de l'exhibition et de la revendication de la différence en dehors des catégories normées. Ce sont les deux pistes (parmi bien d'autres) que nous explorerons en détail à présent.

Le « moi fôtif »

Dans son article intitulé « Critically Queer » Judith Butler explique que « queer » constitue une interpellation qui induit de la honte chez le sujet ; il évoque le sentiment d'échec implicite dans l'attribution d'un genre qui sera ensuite l'objet d'une resemantisation militante qui le transformera en vertu (Butler 1993, 17-32). Similairement, la poétique de Katalin Molnár est traversée par un sentiment d'incertitude et d'échec face aux règles grammaticales et normes littéraires, conçues par l'auteure comme étant porteuses de violences systémiques. Dans le discours tenu par Molnár, mais aussi dans la manière dont il s'articule (dans sa performance¹³), on retrouve l'auteure hongroise en situation d'échec face à la langue française qu'elle commence à apprendre à l'école en Hongrie avant de venir vivre en France en 1979 à l'âge de 28 ans. Lorsqu'elle arrive en France, Molnár ne parviendra pas à perfectionner son français, mais basculera dans la confusion et l'incertitude quant à l'éventuelle maîtrise de cette langue, voire de toute langue. Elle sera en effet confrontée à la diversité des parlers du français en contraste à la rigidité grammaticale et syntaxique telle que la préconise la langue écrite. Lors de sa *Konfèrans pour lé zilétré*, elle dit :

[...] é kan chui venu an Frans, chparlè pa, chparlè peû, chparlè mal, toutfasson, chkonprenè trè mal skon me dizè mé kan chparlé, charplé kom Kornèy é Rassinn : « Ô kruèl souvenir de ma gloire passé ! Euvre de tan jour an un jour éffasé ! »¹⁴ Parske sété ègzaktèman sa : jariv an Frans avèk tou ske jé apri, le vieû fransè él latin é la gramèr é la litèratur é ke « amour » dvien féminin ô plurièl é patati é patata épui jariv an Frans é la, stupéfaksion total : mé il parl koi, sé janla? (Molnár 1999, 17).

permet de rendre compte de la manière dont les codes sont affectés par les forces qu'exerce la rencontre hétérolingue » (Suchet 2014, 111).

¹³ Traditionnellement employé surtout comme métaphore de la théâtralité, le terme « performance » est employé ici tel qu'il s'emploie depuis la « *performative turn* » en sciences humaines afin de penser les actions humaines (et les actes de langage), pratiques corporelles signifiantes, comme ancrés dans leurs contextes. En allant plus loin que les théories d'Austin et de Searle, la performativité chez Butler met l'emphase sur le caractère politique et sur le pouvoir constitutif de la performance dans la construction du sujet (Butler 2008).

¹⁴ Le choix de ces deux dramaturges canoniques de l'époque classique (Corneille et Racine) et de cette citation du *Cid* n'est sûrement pas arbitraire. Ici le geste de dénaturalisation de la langue va de pair avec la défamiliarisation de ses éléments constitutifs (noms propres, textes fondateurs). L'évocation du théâtre est également significative dans le sens qu'elle nous invite à penser au français oral et à la performance.

En réalité, cette expérience d'« incompréhension » semble réanimer un sentiment d'incertitude déjà vécu enfant à l'égard des variantes du hongrois parlées autour d'elle. C'est à partir du moment où elle arrive en France que cette conscience s'éveille et qu'elle en parle :

Je sui né an Ongri ou tou l mond, i konpri mé paran é mé frèr é ma soer é mé tant é mé zonkl é mé kouzèn é kouzinn é mé zami é tou lé zôtre zènkou parlè é écrivè an ongroa. J'é donk apri avèk eu le ongroa. Mè kèl ongroa ! Ma mèr, né d'un mèr ôtrichyènn, é été séparé d'èl a l'aj de du ou troa zan, é n'a plu parlé du tout pandan pluzyoer zané. Par la suit, *èl a toujours parlé oen ongroa ènsèrtèn é mal aksantué, oen peu kom unn nétranjèr. [...]* Pour surmonté sèt difikulté, èl se sèr régulyèrman dé tournur don ton napran l'uzaj ô parti komunist. Mon pèr pratikè ôssi sé tournur. Tou deu, manbr du parti é kadr fidèl du réjim an plas alor, lizè bôkou de litèratur idéolojik, suivè dé kour idéolojik ètsétéra. Mon pèr est issu d'un famiy ouvryèr (komm ma mèr d'ayoer) fezè ôssi dé fôt de lang ki ètè konsidéré kom inadmissibl par lé milyeu kultivé. *De sèt famiy é de se réjim j'é donk érité d'un trè grand ènsèrtitud kan ta la bonn fasson de parler é d'ékrir an ongroa é sessi malgré mé long zétud lèngouistik é litèrèr an lang ongroaz.* A sela s'ajout ké j'é étudyé le fransè depui l'aj de katorz an é sui devenu, plu tar, profèssoer de lang é de litèratur fransèz. Mè kel profèssoer ! Oen profèssoer ki n'a eu ôkoe kontakt, pandan katorz an d'étud, avèk lé zumèn ki parlè sèt lang. [...]. *J'é par konsékan ôssi unn trè grand ènsèrtitud kan ta la bonn fasson de parlé é d'ékrir an fransè.* (Molnár 1995, 2 ; nous soulignons)

De ce sentiment d'incertitude vécu, Molnár passera ensuite à une conception de la Langue elle-même comme incertaine, éclatée, et dont l'autorité est, aux yeux de l'auteure et dans ses œuvres, désormais ébranlée. L'auteure prendra comme point de départ de son œuvre littéraire l'affirmation de la nature nécessairement inadéquate, même fautive, de la langue puisque la Langue tant défendue s'avère dans son expérience instable, les normes n'étant que des constructions pouvant être approchées par ceux qui prétendent faire de « belles lettres », mais localisables uniquement dans des manuels de grammaire :

La langue, pas même la langue correcte, ne peut garantir, skimétarivé danlpasé, non [...]. Si l'on suppose que la justesse langagièrè est de reproduire, d'une façon plus ou moins fidèle, les phénomènes réels dans la langue, parske cètèribl ! la correction linguistique n'y est pour rien. (Molnár 1996a, n.p.)

En plus de ce discours tenu par l'auteure, on retrouve dans les œuvres (que nous hésiterions à appeler des « romans » en vue de la forme hétérodoxe qu'elles prennent) un sentiment de honte lié à l'humiliation subie à l'école notamment lors de la dictée, exercice scolaire français qui oblige à transcrire (en faisant passer par le corps) ce que dicte le professeur et ainsi met particulièrement bien en scène l'enjeu de la domination qui passe par la Langue :

brèf, jé fè dé zéfor toutafé konsidèrabl pour aprandr *sèt lang difisil 'onteûz'*, lé milié é milié é milié de petit boud papié avèk le mô fransè dun kôté é sa traduksion ongroiz de l'ôtr, non, jé toujours pa lotorizassion de dir 'traduksion nongroiz' kom on dit 'mon nonkl', épui tu tanmèrd avèk tou sé mô ki sressnbl, rakonté é rankontré, tu mè dé zanné pour lé distingué korèkteman épui toul rèst, brèf, on va pa pleuré sur son sor dans zunn konfèrans [...]. Parske la vrè istoir, sé a lunnivèrsité. Sa spas pandan lépok du ridôd fèr [...]. *ché pa kèl souvenir vous gardé dé dikté mé lé dikté de la seul Fransez a lunnivèrsité avèk tou lé pièj, apsoluman tou pour*

te fêr tombé dedan é pui avèk loblighassion dannonsé le nonbr de té fôt a ôt voi devan toulmond. (Molnár 1999, 16 ; nous soulignons)

Ici, l'apprentissage de la langue française est dépeint comme une tâche insurmontable, mais c'est surtout l'exercice de la dictée qui génère la honte par l'obligation « d'annoncer le nombre de fautes à voix haute devant tout le monde », geste d'auto-dénigrement qui sera ensuite récupéré et mis en scène dans les œuvres de l'auteure. Dans *Quant à je* (*kantaje*), les fautes faites à répétition sont reprises par l'auteure dans une série de six tableaux dans lesquels chaque faute est mise en regard avec sa « solution » et une « remarque ». Les questions liées au genre des articles (« un » et « une »), aux temps du passé, et aux fautes que l'on ignore faire sont particulièrement intéressantes (nous reproduisons les pages entières où se trouvent trois de ces tableaux) :



Figure 1 Molnár 1996b, *Quant à je (kantaje)*, p. 61.



Figure 2 Molnár 1996b, *Quant à je (kantaje)*, p. 83

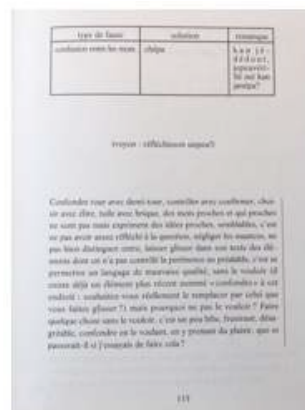


Figure 3 Molnár 1996b, *Quant à je (kantaje)* p. 115.

Dans *Quant à je* (*kantaje*), l'institution de l'école mais aussi celles de la littérature et de la poésie sont considérées complices dans cette domination, humiliation et honte infligées par la Langue en partie dû aux origines prolétaires et communistes de l'auteure-narratrice¹⁵, mais aussi dû à son genre, qui, en tant que femme et étrangère, affirme retrouver peu d'alliés dans le milieu littéraire. Molnár, cependant, ne cherchera

¹⁵ Nous ne pourrions malheureusement aborder toutes les dimensions de la domination vécue par l'auteure qui transparaissent dans ses textes. La question de classe notamment ne pourra être traitée ici.

pas à essentialiser le point de vue féminin mais le mettra en relief à travers les thèmes abordés stéréotypiquement féminins (les enfants, l'amour, les recettes de cuisine) en leur donnant le même traitement et la même valeur que les commentaires des textes savants ou canoniques, et à travers la position ironiquement prise de subordonnée, fautive ou victime face à la Langue, et même face aux « poètes » désignés à chaque occurrence avec le pronom personnel « ils ». On lit par exemple,

quant à je, des poètes très peur ai (de ceux qui connus par je sont du moins) et pour qui une famille sommes, la même famille sommes et ensemble la poésie défendre devons (ce que je avec ils jamais faire ne pourrais). (Molnár 1996b, 11)

En opposant le « je » et le « ils », Molnár ne s'inclut pas dans ceux qu'elle appelle « les poètes », même si elle présente *Quant à je (kantaje)* comme un « livre poétique » (Molnár 1996b, 116), la poésie, pour elle, est un phénomène qui traverse les genres. En même temps que l'exemple ci-dessus soumet la langue française à des déformations syntaxiques qui relèvent d'un calque du hongrois, elle choisit d'employer l'orthographe standard (et non son orthographe phonétique) et une belle police en italiques (et non la typographie molnarienne¹⁶) afin de subvertir la notion d'une belle langue poétique, qui se trouve malgré l'apparence, traversée par « l'incorrection ». Cet habillement du texte qui fait semblant d'être beau et de rentrer dans les catégories mais qui reste cependant profondément déformé par une présence étrangère parvient ainsi à agir tel le *drag* qui met en scène le théâtre qui nous est infligé quotidiennement par les catégories de genre. La question de la domination des Langues est ainsi intrinsèquement liée à la problématique de l'identité sexuelle que le queering permet de mettre en relief.

Déformée de l'intérieur et fautive aux yeux des institutions littéraires et linguistiques, l'œuvre molnarienne ne contestera pas pour autant son statut, elle l'intensifiera – comme fait le queer – afin d'en faire une vertu, une marque de l'extrême personnel qui permet l'individuation en tant qu'auteure de Katalin Molnár¹⁷. Puisque « skel ékri », peu importe la langue, ne peut être que « fôtif », autant l'exagérer :



Figure 4 Molnár 1996b, 31

¹⁶ La police du livre a été créée à l'aide d'un typographe cité dans les remerciements : « Cédric Scandella Typographe de ce livre et inventeur de la police de caractères baptisée dans le logiciel X-Press 3.32r2 'Exten-normal.bmap' mais que l'on surnomme, dans la vie courante, molnarienne » (Molnár 1996b, 238).

¹⁷ Le caractère « emphatiquement personnel » du discours molnarien est analysé dans Elisabeth Cardonne-Arlyck 2001, 305-17.

Face à la « névrose correctionnelle » (Molnár 1997, 125) des Français, mais plus généralement contre les institutions d'autorité – qui régissent également les rôles genrés –, Molnár sera toujours condamnée à « parler barbare » (Molnár 1996a, n.p.), comme le dit l'auteure, si bien que la seule alternative consiste à mettre en scène ou à exhiber de façon exagérée non pas sa distance d'une norme langagière ou littéraire, devenue non-localisable, mais sa différence.

Tout comme la notion de queer permet l'illumination du caractère construit du genre, comme le rappelle Butler quand elle explique que nous sommes tous des travestis (Butler 2005), des sortes de copies sans originaux, les poétiques hétérolingues comme celle de Molnár permettent l'illumination du caractère construit des Langues qui se veulent identifiables en tant qu'entités fixes ou patrimoines appropriables, agissant en tant que vecteurs de standardisation et d'effacement de la différence et renforcent la triade essentialiste Langue-Culture-Nation. Molnár, en revendiquant l'habillement de la langue – en parodiant les belles lettres et la « poésie » comme genre, mais aussi en réinscrivant la spécificité de son « Moi » débordant et excessif, expose et subvertit la domination véhiculée et masquée par la Langue. Son œuvre met en scène ce que les œuvres d'apparence monolingues tentent de cacher, à savoir la manipulation qui lui est inhérente. À ce propos Molnár dit, « On sait que la langue sert à décrire le monde, mais on ne sait guère qu'elle sert aussi à le *manipuler* (exercer une domination sur) méçi ! biensûr ! » (Molnár 1996a, n.p.; nous soulignons).

On ne pourrait pas en effet manquer de voir la manière dont le « Moi » s'impose dans l'image ci-dessus dont la police est la plus grande du livre. Cette inscription de l'extrême personnel qui passe par la langue ainsi que par l'espace de la page, s'effectue également par la manipulation explicite des textes de loi, comme pour parodier, en plus de la langue et la poésie, l'organisation de la société contrôlée historiquement par les hommes. Dans un des textes qui composent *Quant a je (kantaje)* – le livre prend la forme de ce que l'auteure nomme un « agrégat » – intitulé « *traitements de texte* », Molnár remplace notamment le mot « nation » par celui d'« individu », tout en commentant son geste, et ainsi expose le simulacre de la Loi, tout comme il lui a été exposé subitement lors de son arrivée en France :

Je copie ***la clause de la nation la plus favorisée*** et avant de continuer, la sélectionne et agrandis et mets en italiques et en gras. Ensuite la cherche sous forme insécable et la remplace. Essaye 'l'individu'. Ajuste la grammaire ce qui donnera : ***la clause de l'individu le plus favorisé.*** (Molnár 1996b, 156 ; Molnár souligne)

Dans cet exemple, l'intervention d'ordre typographique dans un texte est racontée en même temps que la nouvelle version du texte se trouve sous nos yeux, un exemple parmi d'autres de la performativité de l'écriture molnárienne qui, motivée par une volonté d'être transparente et démocratique (à prendre au second degré), fait, tant qu'elle le peut, ce qu'elle dit.

Si dans une première configuration, le sentiment d'incertitude se heurte à la certitude de la Loi, ensuite, c'est la Loi qui se voit déstabilisée par la certitude de la langue molnárienne dont l'affirmation et la prolifération deviendra combat personnel. On peut néanmoins se demander en quoi l'imposition de sa langue diffère de l'imposition des langues nationales. Comment cette langue résiste-t-elle à devenir Langue ? Et quelle portée émancipatrice, ou du moins démocratique, peut avoir une

œuvre d'une telle exigence ? De même que nous pourrions lire une contradiction entre la revendication d'une langue « prolétèr » et « simpl » et l'illisibilité assumée, il vaudrait mieux souligner le caractère ludique et proprement expérimental de son entreprise qui semble appeler à son tour à des lectures et des traductions tout aussi aventureuses. C'est en interrogeant alors le devenir de cette œuvre – notamment la manière de traduire une telle langue qui à la fois appelle et résiste à ce geste, ou du moins à une certaine conception de la traduction – que nous tenterons de répondre.

Le devenir du corps queer molnarien

Dans l'œuvre de Katalin Molnár on repère bien des similarités entre les procédés d'écriture hétérolingue et le fonctionnement du queer de sorte que l'on puisse postuler une telle œuvre elle-même comme un corps queer. C'est bien le *corps* du texte – sa lettre, son orthographe, sa typographie spécifique à l'auteure¹⁸ – qui portent les traces de l'étrangeté présente. Ni dans une langue ni dans une autre, ni dans un genre ni dans un autre, ce positionnement *entre* et l'instabilité qu'il invoque rappelle la mise en cause des catégories effectuée par le queer, et sur le plan des langues, semble, au premier abord, indiquer une vraie intraduisibilité. En même temps, les poétiques hétérolingues semblent paradoxalement appeler davantage à cette action car la traduction est déjà présente dans le texte premier que le mouvement entre les langues précède et excède à la fois.

Si la poétique molnarienne par sa manière démonstrative de s'imposer dans les textes peut paraître agressive voire autoritaire, c'est qu'il y a une réelle préoccupation militante néanmoins conçue dans une perspective qui se veut tournée vers l'autre. C'est en imposant sa langue pour éclater *la* Langue mais aussi, en étalant le savoir, et en remplaçant les textes canoniques et les ouvrages de référence (y compris des dictionnaires) par ses propres références que Molnár entend émanciper tous les opprimés, manipulés, soumis, tout comme elle. Il s'agit avant tout d'une profonde critique de l'univocité, d'une seule manière de dire, dont participe la traduction en tant qu'ouverture, continuation, ré-énonciation, voire appropriation du texte et de la langue d'écriture.

Cependant, si on affirme que l'œuvre de Molnár n'est pas écrite dans une langue quelconque mais entre les langues – qui, par leur contact, déstabilise, ou queerise, la notion même de langue – comment pourrait-on affirmer traduire vers une autre langue encore ?

Nous retrouvons une première piste de réponse chez Meschonnic dans l'idée qui forme la base de sa théorie de la traduction selon laquelle on ne traduit pas d'une langue à l'autre, on refait un *faire* (Meschonnic 1999). Ainsi, l'œuvre en traduction n'est pas une finalité mais une continuation. De même, on ne traduit pas ce que l'œuvre dit, mais ce qu'elle fait, sa *signifiance*, qui ne se soumet pas au régime binaire signifiant/signifié. Le *corps queer* serait alors à *queeriser* et le résultat à prendre non pas comme un aboutissement, mais comme un moment d'arrêt dans le flux du discours. On

¹⁸ L'orthographe phonétique et la typographie sont en effet des manières par excellence de mener à bout une tentative d'inviduation dans la langue puisqu'elles permettent de défaire même les lettres de l'alphabet des langues en question et d'imposer davantage la voix, unique à chaque individu.

ne doit plus chercher à sauter par-dessus du fleuve entre les deux rives devenues instables, car la lecture nous force déjà à nager dedans, et il faut poursuivre.

Le concept de queer lui-même semble par ailleurs pointer vers ce geste puisqu'il se définit en partie (s'il peut se définir) par sa résistance à l'essentialisation, et même à la localisation, et par sa capacité à performer cette résistance. C'est un concept qui ne s'arrête pas ; ou dans les termes de Butler, queer doit rester le site d'une contestation, le site de ce qui n'est jamais pleinement appropriable. L'auteure envisage d'ailleurs son projet poétique (et politique) de cette façon ; elle dit, « j'é toujours konsidéré sèt démarch kom *oen premyé pa vèr unn ékriter plu pèrmissiv é non kom oen naboutisman* » (Molnár 1995, 6, note 4; nous soulignons), raison de plus de se tourner vers son devenir.

L'œuvre de Molnár en tant que corps queer peut alors être appréhendée en toute sa spécificité sans réduire celle-ci à de l'intraduisible, puisque traduire ne signifie pas passer d'une langue à l'autre, mais prendre le relais d'une poétique, d'une oralité, autrement dit, faire corps avec elle en la performant, en y introduisant des éléments de sa propre subjectivité : en faire, dans les mots de Barbara Godard, une *trans(dance)form* (Godard 1989). Si cette manière de penser la traduction peut être appliquée à tout texte, la notion de performance semble d'autant plus pertinente pour ce type de poétique qui se déploie à travers un langage phonétique et ne se laisse découvrir pleinement qu'à la lecture à haute voix.

Une traduction queere¹⁹ du corps queer ne saurait traduire le signifiant ou le signifié ; elle ne saurait être sourcière ou cibliste ; et elle devra reprendre, subvertir, ce qu'elle traduit précisément parce que c'est ce que fait l'œuvre à traduire. Elle devra également se rendre visible : tout comme la langue molnáríenne se veut transparente dans ses manipulations, la traduction, elle aussi, doit l'être. En gardant en tête ces principes, tentons à présent une traduction de l'expression employé comme titre « Quant à je (kantaje) », une reprise et manipulation d'une expression « française » qui résume assez bien le fonctionnement de la poétique molnáríenne. Dans un premier temps, pensons les potentielles lectures de ce syntagme puisque la traduction est toujours d'abord lecture.

On songe en premier lieu à l'écart avec l'expression courante « quant à moi » qui, employée en début de phrase, indique que ce qui suivra relèvera de l'expérience ou de l'avis personnels de celle ou celui qui parle. Lorsque reprise par l'auteure, cette expression constitue une manière de montrer d'emblée que l'œuvre en question sera hautement personnelle et consciente de l'être. Cette expression peut par ailleurs également être employée comme nom : « On dit d'une personne qu'elle reste sur son quant-à-moi lorsque cette dernière met des distances entre elle et les autres » (Dictionnaire Internaute 2017). Cette deuxième définition n'est pas banale car elle renvoie à la distance que Katalin Molnár souhaite placer entre son œuvre – et surtout sa langue – et la Langue française comme institution y compris littéraire. Mais Molnár ne reprend pas simplement cette expression ; elle la déforme afin d'y introduire une étrange(r)été qui inscrit à la fois sa subjectivité. Ainsi, le pronom personnel « moi » est remplacé par « je », pronom qui partage sa phonétique avec le mot « jeu », rappelant la dimension ludique de ses interventions dans la Langue.

Ensuite, le syntagme « quant à je » est transcrit en langage phonétique pour devenir « (kantaje) », mais cette transcription ne supprime pas au syntagme premier,

¹⁹ Pour une réflexion développée autour de cette notion, voir Robert-Foley 2018.

elle s’y ajoute, comme pour mettre ce dernier face à un miroir réfractaire grâce auquel on se lirait autrement : « quant à je (kantaje) ». De même, le lecteur relit « la même chose » autrement et en même temps bascule sur un registre qui ne reconnaît pas la séparation des mots, celle-ci étant conçue chez Molnár comme une imposition artificielle, et ainsi comme un mécanisme de contrôle sur la fluidité de la parole. Chez Molnár, c’est, en effet, aux lecteurs comme aux traducteurs d’arrêter le flux du discours quand cela leur convient. Cette expérience de pensée qui consiste à sortir le langage du paradigme des mots (ou en tout cas, des mots recensés dans des dictionnaires) est de fait le fondement de l’œuvre molnárienne, car en déconstruisant les mots comme unités, on dénature la Langue. Si Molnár ne libère pas entièrement le langage de l’emprise de la Langue, elle permet au moins, par ce type de procédés, l’ouverture d’un espace dans lequel on peut écrire (ou transcrire), et par conséquent lire et traduire, *autrement*.

En menant alors encore plus loin notre lecture, car l’œuvre semble nous appeler à le faire, on pourrait relever dans le syntagme « kantaje » encore un autre élément significatif : la proximité avec le mot « contagieux » qui ne se repère qu’en lisant à haute voix et en modifiant légèrement sa prononciation. Ce ne serait pas étonnant d’apprendre que l’auteure ait songé à la résonance de son titre avec ce mot car le thème de la contagion des virus est traité dans *Quant à je (kantaje)* (Molnár 1996b, 90-4) ainsi que dans *Konfêrans pour lé zilêtré* (Molnár 1999, 29-33) et rappelle, dans son fonctionnement, le travail poétique de Molnár qui cherche à agir de même à l’intérieur de la Langue française.

Avant de nous tourner vers la traduction de ce syntagme en d’autres langues, visualisons ces gestes proches de la traduction (tout de même sans changer de langue) – ce queering de la Langue – sous la forme d’un glissement sur un continuum d’altérité (Suchet) :



Figure 5 Le mouvement de la traduction à l’intérieur de la langue molnárienne

En pensant ensuite à une traduction possible de ce titre vers l’anglais, on pourrait imaginer comme origine absente, ou norme contre laquelle inscrire sa poétique, l’expression « As for me » qui pourrait, puisque l’anglais comme le français possède deux pronoms personnels de la première personne, être transformée en « As for I ». Pour traduire l’effet d’oralisation produit dans « (kantaje) », on pourrait proposer une transcription de notre prononciation qui donnerait quelque chose comme « asforay ». Il s’avère que cette expression introduit un aspect significatif proche de la notion de « contagieux » dans le français, car on peut y lire, en redivisant les mots à notre façon, « as foray », le terme « foray » signifiant une incursion ou attaque soudain dans un territoire ennemi. « Foray » est également souvent employé (sur un registre assez soutenu) pour exprimer l’idée d’une première tentative (i.e. *It was his first foray in writing*), idée qui dote cette proposition d’un caractère ludique en le présentant comme une ébauche et donc, toujours à refaire.



Figure 6 Le mouvement de la traduction de la langue molnárrienne vers l'anglais

Avec cette traduction, on parvient à reproduire plusieurs éléments signifiants de ce syntagme tout en faisant allusion, comme le fait l'auteure, à notre propre incursion – par la performance de notre propre langue (*tongue*) – dans la Langue, en l'occurrence l'anglais. En revanche, cette proposition, cette « *foray* », dans une approche queere serait toujours à reprendre, à retordre dans d'autres sens, comme le rappelle la racine étymologique proto-indo-européen *terkw*: “*to turn, twist, wind*” (tourner, tordre, lover) qui le relie, comme le souligne Lily Robert-Foley à la traduction, ou du moins à la « version », *vertere* (tourner) (Robert-Foley 2018).

En retraduction vers le français, afin de continuer à *tordre*, donc, le mouvement de la traduction, « As for I (as foray) » pourrait alors devenir « Comme pour moi (comme incursion) » ou encore « Demande quatre œil (as forêt) », dans une lecture-traduction qui s'autorise, comme le fait Molnár elle-même, des déformations liées à la prononciation (« as » lu comme « ask ») ou des traductions littérales ou homophoniques (« foray » lu comme « forêt ») :

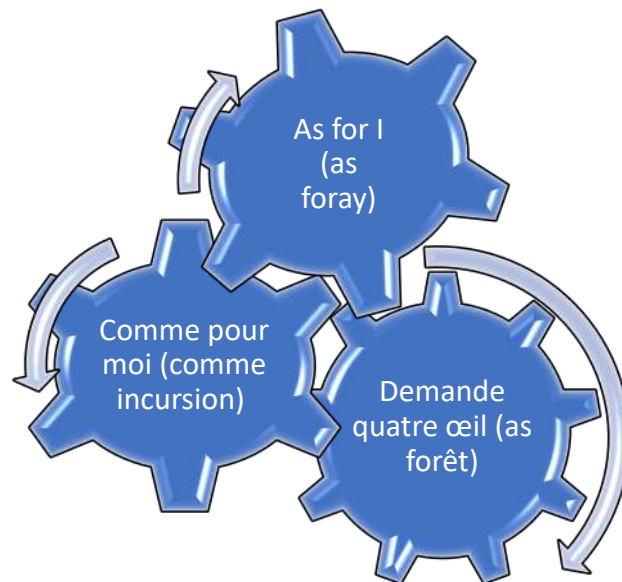


Figure 7 La variation continue de la traduction queere

Avec ces propositions, nous nous éloignons peut-être, au niveau du signifiant, du sens de ce titre choisi par l'auteure, mais nous nous rapprochons de sa *signifiance*, de son *faire* qui se caractérise par un travail de variation continue à l'intérieur de la langue poétique, et parfois à même le mot, de sorte à créer un effet défamiliarisant et imprévisible rappelant le fonctionnement du queer²⁰. En opposition aux « *fluent*

²⁰ Nous songeons à la « prévisibilité attendue » par la société en termes de sexualité telle qu'elle est présentée par Eve Kosofsky Sedgwick. Cette idée peut également être étendue à la traduction puisqu'il y a bien des manières d'être qui lui sont attendues, notamment en ce qui concerne la fidélité et ainsi la soumission à l'original.

translations » décrit par Lawrence Venuti comme visant à apparaître comme l'original²¹, ce sont ce que la traductrice féministe Susan Holbrook nomme des « *fluid translations* » voire des « *delirious translations* » (Holbrook 2005, 176-7), infidèles à la doxa (rappelons l'ouvrage de référence dans ce domaine, *Re-belle et infidèle/The Body Bilingual* de Susanne de Lotbinière-Harwood), mais justes dans leur contribution à la performance de la poétique. Puisque toute traduction est une sorte de déformation, autant l'exagérer.

De la mise à nu des mythes et artifices de la Langue à l'exhibition du corps queer textuel en tout sa singularité, le queering à l'œuvre chez Molnár ne cesse de montrer à quel point il est possible de fragiliser l'appareil idéologique de la Langue sans pour autant s'inscrire ailleurs que dans la langue elle-même. La traduction en tant que création de nouveaux textes serait alors le pas de plus – l'excès – et constituerait une des réponses possibles à l'appel de la poétique hétérolingue à rendre compte de la complexité des identités, celles des langues, et peut-être aussi celles des textes.

Bibliographie

Œuvres de Katalin Molnár

- Molnár, Katalin. 1995. *poèmesIncorrects et mauvaisChants-chantsTranscrits*. Paris: Fourbis et l'auteure.
- Molnár, Katalin. 1996a. « Dlalang ». *digest* (Revue de littérature générale) 96 (2) : ch. 25, n.p.
- Molnár, Katalin. 1996b. *Quant à je (kantaje)*. Paris: P.OL.
- Molnár, Katalin. 1997. « Diskusion ». *Poézi Prolétèr* 1, 1997, n.p.
- Molnár, Katalin. 1999. *Konfèrans pour lé zilétré*. Romainville: Al dante.

Références bibliographiques

- Balibar, Renée. 1985. *L'institution du français. Essai sur le colinguisme des carolingiens à la République*. Paris: PUF.
- Balibar, Renée. 1990. *Les français fictifs : le rapport des styles littéraires au français national*. Paris: Hachette.
- Bourcier, Sam. 2018. *Queer Zones : la trilogie*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Butler, Judith. 1993. « Critically Queer ». *GLQ* 1: 17-32.
- Butler, Judith. 2005. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, trad. Cynthia Kraus. Paris: La découverte.
- Butler, Judith. 2008. *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif*, trad. Charlotte Nordmann. Paris: Éd. Amsterdam.
- Crépon, Marc. 2005. *Le malin génie des langues*. Paris: Galilée.
- Dambre, Marc et Monique Gosselin-Noat, ed. 2001. *L'éclatement de genres au XX^e siècle*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- De Lotbinière-Harwood, Susanne. 1991. *Re-belle et infidèle/The Body Bilingual*. Montréal: Les éditions du remue-ménage.

²¹ « Fluent strategy erases signs of difference, performing radical acculturation with an end to promoting the concept of universality » (Venuti 1992, 180).

- Dictionnaire Internaute, « quant-à-moi », <https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/quant-a-moi/>, consulté le 30 juillet 2019.
- Gauvin, Lise. 2003. « Autour du concept de littérature mineure. Variations sur un thème majeur ». In *Littératures mineures en langues majeures*, sous la direction de Jean-Pierre Bertrand, Lise Gauvin et Laurent Demoulin, 19-40. Montréal: Presses Universitaires de Montréal.
- Gauvin, Lise. 2004. *La fabrique de la langue. De François Rabelais à Réjean Ducharme*. Paris: Seuil.
- Godard, Barbara. 1989. « Theorizing Feminist Discourse/Translation ». *Tessera* 6 (printemps): 42-53.
- Grutman, Rainier. 1997. *Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisme au XIX^e siècle québécois*, Saint-Laurent (Québec): Fides.
- Holbrook, Susan. 2005. « Delirious Translations in the Works of Nicole Brossard ». In *Nicole Brossard. Essays on her Works*, sous la direction de Louise Forsyth, 175-90. Ontario: Guernica Editions Inc.
- Hutcheon, Linda. 1989. *The Politics of Postmodernism*. London & New York: Routledge.
- Meschonnic, Henri. 1990. *La rime et la vie*. Paris: Verdier.
- Meschonnic, Henri. 1997. *De la langue française. Essai sur une clarté obscure*. Paris: Hachette.
- Meschonnic, Henri. 1999. *Poétique du traduire*. Lagrasse: Verdier.
- Riot-Sarcey, Michèle. 2010. *De la différence des sexes : le genre en histoire*. Paris: Larousse.
- Robert-Foley, Lily. 2018. « Vers une traduction queere », *TRANS-* 23, n.p.
- Sofo, Giuseppe. 2019. « Du pont au seuil : Un autre espace de la traduction », *TRANS-* 24, n.p.
- Suchet, Myriam. 2014. *L'imaginaire hétérolingue. Ce que nous apprennent des textes à la croisée des langues*, Paris: Classiques Garnier.
- Venuti, Laurence, ed. 1992. *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. London and New York: Routledge.
- Whorf, Benjamin. 1964. *Language, Thought and Reality*. Cambridge (Mass.): MIT Press.



The Conversion of Gendered Rhetoric in the Old English *Judith* poem

Kathryn A. Green

University of Louisville

Kagree04@louisville.edu

In the Latin *Book of Judith*, the eponymous heroine severs the head of the Assyrian General, Holofernes, inspiring victory in war, and is consequently hailed for “doing manfully” (*tu honorificentia populi nostri, quia fecisti viriliter*); yet, in the Anglo-Saxon *Judith* poem, the extant Old English equivalent (*werlice*) of this gendered Latin phrase does not appear, though it is used in reference to women elsewhere in the Old English corpus. How does the omission of this masculine expression reshape our understanding of Judith’s heroics?

In Anglo-Saxon England (c. 450-1066), a time when Latin biblical verse provided much inspiration for poets and distinctions between biological sex and categories of gender had not been made, an attempt at linguistic fidelity on the part of the poet often undermined the accomplishments of women characters in heroic roles. This paper will analyze the anonymous *Judith* poem from a gendered perspective exploring the manner in which the poet, who is thought to have drawn his inspiration from the Latin *Vulgate*, made linguistic changes that deemphasize the masculine traditions associated with heroism.

Through a textual analysis informed by feminist translation theory (Chamberlain, 1988; Simon, 1996; von Flotow, 2001), this paper will show how the *Judith* poet’s manipulation of specific gendered rhetoric builds the heroine’s agency and identity, transforming the female image of secondariness. I argue that while the Anglo-Saxon *Judith* poet, perhaps sensitive to the implications and difficulties inherent in certain words like *werlice* when applied to women, creates a shift of perspective. This shift is of great significance in that it neutralizes contemporary notions regarding biological sex/gender in the Anglo-Saxon poetic version of the story.

Kathryn A. Green, PhD., is a part-time lecturer in the Department of Comparative Humanities at the University of Louisville, Kentucky, in the United States. Her area of speciality is early medieval literature and culture. Research interests include Anglo-Saxon and early medieval European literatures; representations of women, gender, and sexuality in medieval literature; saints lives; and translation studies. She is currently working on a project that examines the rhetoric of deception in Old English poetry.

In Anglo-Saxon England (c. 450-1066 CE), a time when Latin biblical scripture provided much inspiration for poets,¹ and distinctions between biological sex and categories of gender² had not been made, an attempt at linguistic fidelity on the part of the poet could undermine the accomplishments of female literary characters in heroic roles. Perhaps certain Old English poets were sensitive to this linguistic concern. For instance, in the Latin *Book of Judith*, the eponymous Hebrew heroine severs the head of the Assyrian General, Holofernes, and is honored for “doing manfully” (*tu honorificentia populi nostril, quia fecisti viriliter*, 15:10-11),³ yet in the Anglo-Saxon *Judith* poem, inspired by the biblical story, the Old English equivalent of the Latin word “manfully” (*werlic*) does not appear. While it is understood, as Paul De Lacy reminds us, that “there was no real endeavor by the Anglo-Saxon translators to render a Scripture faithfully into their native language; rather, the Old English works are adaptations of the originals” (1996, 393),⁴ this particular change begs the question: How does the omission of this masculine expression (re)shape our understanding of Judith’s heroics?

I suggest that a textual analysis informed by modern feminist translation studies⁵ can assist in the investigation and contribute effectively to on-going discussions regarding the enigmatic aspects of the *Judith* poem: Judith’s morally ambiguous behavior in direct conflict with her goodness. Feminist translation, an inclusive term that covers studies of how gender has been translated in already published works, recognizes that gender in literature is a legitimate concern. Without the tools of this interpretive theory, audiences are at risk of overlooking gendered aspects of a text or oversimplifying ambiguities (Eschelmann 2007, 16); for example, considering the *Judith* poet’s Christian agenda without considering the Germanic, male-dominated, heroic tradition. Similarly, since the poet directly engages with issues of gender, as evidenced in the above linguistic example or in “his”⁶ tendency to consistently remind readers that Judith is a “woman” (maiden, *mægð*, 35a; woman, *meowle*, 56b; lady, *ides*, 340b brave lady, *ellenrof*, 146a),⁷ it is important that readers carefully note and consider the (un)gendering of his words, as the linguistic choices made by translators reveal much about attitudes regarding the cultural meaning of gender/sex of the time. By considering gender, this essay engages with an important feature of Old English

¹ The Old Testament was the primary source of inspiration of Anglo-Saxon literary production, comprising approximately one third of the extant Old English poetic corpus.

² Separation of sexual identity from social identity continues to be a central theme in women’s studies. Stacy S. Klein provides a helpful contrast: “The concept of gender as a cultural interpretation of sexed bodies, and sex, as a system of classification grounded in physiological differences between men and women” (2012). See also Butler 1990.

³ The *Vulgate* is the Latin source used in this essay. All Latin and modern English translations of the *Book of Judith* are from this source, edited by Swift 2011.

⁴ Others tend to agree: Zacher 2013, 34; Renoir 1962, 146; and Magennis 1995, 61, who refers to the trend as a “free reworking of the original.”

⁵ Feminist Translation Theory gained popularity in the 1970s-80s largely through the works of Canadian translators, such as Barbara Godard and Susanne de Lotbinière-Harwood, and as a result of two significant works on the subject: Sherry Simon (*Gender In Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*, 1996) and Luise von Flotow (*Translation and Gender*, 1997). “It initially was developed as “a method of translating the focus on and critique of ‘patriarchal language’ by feminist writers in Quebec” (von Flotow 1991, 72).

⁶ “The scholarly community assumes, with good reason, that the authors of the anonymous Old English and Anglo-Latin texts are male” (Dockray-Miller 2008, 10).

⁷ All modern English translations of the Old English *Judith* are those of Stephen O. Glosecki, in R. M. Liuzza 2014, 229-242. The Old English *Judith* version used is located in vol. 4 of *The Anglo-Saxon Poetic Records*, Elliott Van Kirk Dobbie, ed. 1953.

poetry, the “free reworking,” to borrow a phrase from Hugh Magennis, of the gendered rhetoric present in Old Testament narrative.

This essay examines how the *Judith* poet, perhaps sensitive to the implications and difficulties inherent in certain words like *werlice* when applied to women, facilitates a shift of perspective with his version of Judith’s story. I argue that the poet’s “conversion” of specific gendered rhetoric serves to build the heroine’s agency and identity. This shift is of great significance in that it neutralizes contemporary notions regarding sex and femaleness, converting the female image of “secondariness.”

Judith’s story is one of self-sacrifice: when her community does not rally to protect themselves from Assyrian military aggression, a Hebrew widow from Bethulia places herself in harm’s way by devising and executing a plan to protect herself and liberate her village currently under siege. Described as a holy and virtuous woman, Judith removes her widow garb, dresses up, and seduces her way into enemy camp. During a banquet, after the lusty and evil leader of the enemy army, Holofernes, gets inebriated and passes out in his tent, Judith decapitates him with his own sword and carries his head back to her village as a means of motivating the starving weakened population to war. Is she a premeditated killer or a pious woman without alternatives? This is one question that has drawn so many to her character.

Judith appears three times in the Old English corpus, as the fearless heroine of the anonymous poem under discussion here, as the subject of a homily stressing cleanliness and chastity written by a tenth-century abbot, Ælfric (955-1010 CE), and also in his letter to a nobleman called Sigeweard, where the heroine is touted for her military prowess and ingenuity.⁸ However, her reputation precedes her: Judith’s story originates in the Hebrew Bible – as well as in a variety of commentaries and explications of the biblical text – centuries before she appears in Anglo-Saxon England. One of the earliest known references is located in The First Epistle of Clement of Rome to the Corinthians, where she is noted for heroics undertaken “by the hand of a woman” (Clement, LV. I-LVI. I.).⁹ Because of Judith’s long written and oral history, contemporary audiences would likely have been familiar with her story before the poet wrote his Old English account.¹⁰

⁸ Ælfric of Eynsham, prolific writer in Old English of hagiography, homilies, biblical commentaries, and other genres, delivered his *Homily on Judith* to a group of nuns at Barking monastery in the late tenth-century. See S. D. Lee, 1999. It is extant in two fragmented manuscripts: Corpus Christi College Cambridge MS 303, and in the British Library MS Cotton Otho B.x, which came from the Cotton Library. The letter, also known as the “Treatise on the Old and New Testament,” is considered the earliest extended discussion of the Bible as a whole. See Magennis 2005.

⁹ The unknown author of the written biblical account is believed, by Carey Moore, to have been a Palestinian Jew writing around 135-104 B.C.E. who traces the tale itself to the Hasmonean period at the end of the reign of John Hyrcanus or the beginning of the reign of Alexander Jannaeus. See Moore 1985, 67. For a summary of various points of view, see Bruns 1967, 44-5.

Most patristic commentaries treat the *Book of Judith* as a spiritual allegory where her piety is emphasized: as a figure for Chastity (Jerome, Aldhelm, Ælfric), Humility (Fulgentius), or the Church (Isidore of Seville, Prudentius, Hrabanus Maurus).

¹⁰ In 1998, Griffith published a detailed comparison of the *Judith* poem with the *Vulgate* version, which, in addition to the omission of a large portion of the storyline, revealed a reduction in the number of characters and less speeches. He suggests that because of the extensive modification of the biblical text, the poet may not have worked from written sources basing his account on what he may have heard in church (1998).

The Anglo-Saxon poet's main source is believed to be some version of the biblical *Liber Judith*, most likely Jerome's Latin *Vulgate* or the *Vetus Latina*,¹¹ or some combination thereof. As we have it, the Old English *Judith* exists as the last of five texts bound into the famed *Beowulf* Manuscript, or Nowell Codex.¹² With questions still unresolved regarding the completeness of the poem, scholarship has placed heavy attention on the language used by the poet to look for answers. The conflicting perspectives are twofold: either the poem is complete as it is and the poet deliberately downplayed Judith's striking behavior, or it is a fragment of the original and how much is missing remains a mystery.¹³ In latter discussions, there has been some attention given to Holofernes' licentiousness which has led to the speculation of a missing seduction scene. However, to date, no textual evidence has been produced to prove either point of view.

Yet, it is worth considering that it is the ambiguities and narrative gaps found in *Judith* that call for a feminist translation reading of the poem, as well as other Old English texts where women appear, ones that rely on the enterprise of female characters. In his version, the *Judith* poet reframes certain traditional qualities of the female biblical heroine, problematizing conventional views of women in Old English poetry and maybe in society. Like many heroic women of the Bible, Judith relies on her wit, guile, and determination, all metaphorical "weapons" of the defenceless and powerless woman to achieve liberation. These traditional weapons of "women's warfare" may not appear exceptional; however, they act in direct conflict with established male authority. In addition to metaphorical weapons, biblical heroines tend to fit a paradigm, typically depicted as charming, beautiful, users of men, tricksters, doing man's work, and as morally ambiguous.¹⁴ Judith, who also physically and aggressively engages her male enemy, fits neatly into most categories of this model; however, we shall see how the model is disrupted in the Old English version. Feminist translation theory, according to Luis von Flotow, is less concerned with the final product and its fidelity than with the processes of reading and rereading (1997). Thus, another close reading of specific gendered terms associated with Judith has the potential to influence the conventional model of contemporary female heroism and, therefore, the male/female dichotomy. It is this process, then, that may help us to see women in history more clearly.

¹¹ Various translations of the Bible circulated in late antiquity. The earliest of these translations are collectively known as the *Vetus Latina*, or "Old Latin." In the fourth-century Jerome retranslated the Hebrew and Greek texts into the vernacular Latin of the day creating a "common version" (*Vulgate*), which gradually replaced most of the older Latin texts. See Lampe, 1994.

¹² Nowell Codex. Cotton Vitellius A. xv. London: British Library. It should be noted that the dating of Old English texts is speculative and based on educated assumptions regarding dialect, grammar, contentual markers, etc. Generally, it is believed that Old English works date from about the mid seventh-century to the Norman Conquest of 1066. Because of the *Judith* poem's unusual meter, it is thought to have been composed and written down in the late Anglo-Saxon period. See R. M. Liuzza 2014, 229 and Neil Ripley Ker 1957, 281.

¹³ There is good reason to question how much of the original poem is missing, if any. Because the extant text is written in three consecutive numbered sections (X, XI, XII), it seems reasonable to speculate that initial sections I through IX may be missing. Additionally, the first line of the poem begins mid-sentence. It has also been a contention that the last six lines of the poem were added at a later date, perhaps by an early modern hand.

¹⁴ For a more complete list of heroic females and their deeds in biblical scripture, and further discussion, see Collins, 2012.

Interpretations of the Old English *Judith* are generous and complex. In addition to her “manly” performance, she has been read as “seductress” (Cooper 2010, 170), “female warrior” (Klein 2012, 40, 42), “warrior of Christ” (Timmer 1966, 7), “femme fatale,” “gorgeous gorgon,” and a “good bad woman” (Margarita Stoker 1998, 24). As a consequence, Judith remains a temptress who uses feminine charms to overcome the enemy, as well as a chaste widow acting as a “fighting saint.”¹⁵ To show how the poet impacts this imagery, I focus on three recurring aspects that are historically and inextricably linked with women in literature, especially heroic women in biblical narratives: beauty, brightness, and manliness. I start with beauty.

“Beauty”

For decades, *Judith* scholarship has placed “beauty” on the traditional list of “women’s weapons” mentioned above. As Stacy S. Klein asserts, “Judith’s female beauty is not only reminiscent of weaponry but in fact *is* a kind of weaponry, in that it is Judith’s physical beauty that will tempt Holofernes and ultimately lead to his destruction” (2012, 47). Female beauty in heroic poetry and hagiography is often portrayed as the destructive force that leads to the downfall of a warrior. What follows is a discussion of how the poet converts Judith’s physical beauty, often perceived as a negative quality when closely associated with women, to luminosity, a more positive, gender-neutral feature.

Unlike other metaphorical armaments, beauty, in particular, makes a curious weapon in that it can only destroy if someone is responsive to it. In both the biblical and Old English versions of the story, Holofernes is drawn to Judith. In the *Vulgate*, it is clear that beauty plays a major role in his initial attraction. When she first encounters Holofernes he is “caught by his eyes” (*Captus est in suis oculis Holofernis*, 10:17), one of his officers stating “Who can despise the people of the Hebrews who have such beautiful women” (*Quis contemnat populum Hebraeorum qui tam decoras mulieres*, 10:18). The language of beauty is prevalent throughout the text: men find Judith “incomparably lovely” (*incomparabili decore omnium oculis*, 10:4), “admire her beauty” (*mirati sunt nimis pulchritudinem*, 10:7), and “wonder exceedingly at her beauty” (*quoniam mirabantur pulchritudinem eius nimis*, 10:14). Holofernes publicly declares that there is “not such another woman upon earth in look and beauty” (*Non est talis mulier super terram in aspect, in pulchritudine*, 11:19). Moreover, in Chapter 16, known as the canticle of Judith, we are told that Judith “weakened him with the beauty of her face” (*in specie faciei suae dissolvit eum*, 16:8). Holofernes, then, weakened and defenseless like the Bethulians, is completely under her beautiful spell. By contrast, I would argue, in the Anglo-Saxon poem the initial reason for Holofernes’ attraction to Judith is obscured.

The poem begins when Judith is brought to the rowdy banquet given by Holofernes on the fourth day of her stay in the Assyrian camp (chapter 12 in the *Vulgate*). All we can discern from the depiction is that Judith is present, somewhere near, and Holofernes is “sunk in wine joy” (*goldwine gumena*, 22a) and “drunk as death” (*deade geslegene*, 31b). Soon, Holofernes gives orders that Judith be “fetched and brought to his bedstead” (*ofstum fetigan to his bedreste*, 35b-36a). It can be inferred from Holofernes’ request that his intentions are to have sex with her, yet, there is no textual

¹⁵ B.J. Timmer observes Judith performing the deeds of “a fighting saint” (*miles Christi*; warrior of Christ) and refers to her as “a religious heroine” (1966, 7).

evidence to suggest that his attraction to Judith is due to her physical beauty: the poet provides no definitive clues as to why Holofernes selects Judith as a bedmate. Could she have been the only woman in attendance? We know of no other but her slave. The poet does tell us that Judith is well ornamented “circlets rich all ring-adorned” (*beagum gehlæste hringum gehrodene*, 33b-34c), perhaps implying she was dressed to attract attention, still, there is no perceptible language to warrant further inference.

One potential exception may be identified in line 14, where the poet employs the adjective *ælfscinu* (*ides ælfscinu* (14a) in reference to Judith. Bosworth and Toller translate this term as “shining like an elf or fairy, elfin-bright, or elfin beauty.” Liuzza translates it as “elf-lovely” (15a), noting that the word appears in one other Old English text where it is used in reference to Sarah, a woman of high rank and dangerous beauty, in *Genesis A* (Liuzza 2014, 232). Aaron K. Hostetter translates the word as “elf-brilliant” (Rutger’s on-line). The Dictionary of Old English (on-line, University of Toronto) translates it as “radiant or fair as an elf, beautiful; has also been understood as delusive as an elf (taking *scyne* as flickering) or divinely inspired.” Given that the poet uses no other terminology in an attempt to specifically affirm Judith’s beauty, and, therefore, as an instrument of warfare, I am inclined to agree with the latter translation. The poet’s application of a term meaning “divinely inspired,” seems more in line with the poet’s overall treatment of Judith; that is, as the “Shaper’s handmaid” (*scypendes mægð*, 82a), not necessarily a beautiful seductress.

“Brightness”

While it is true that gender plays a role that leads to Holofernes’ destruction, the poet downplays the female “seductive force” of beauty neutralizing it with adjectives indicative of a bright and shiny aura: she is “radiant” (*torht*, 43a), “bright” (*beorht*, 58b, 254b, 340b), “fair-faced” or “shining-cheek” (*blachleor*, 128a). Naturally associated with substances or objects like the sun and fire, bright light is also linked with Christianity and those “touched” by God and the Holy Spirit: “Moses did not know that the skin of his face shone because he had been talking with God” (Exodus 34:29). The contrast of light and darkness between metaphysical good and evil is common in both the Old and New Testaments. Light signifies God’s presence and favor: God made light (Genesis 1:3-4), God is light, and light also symbolizes God. Clarification is found in 1 John 1:5: “God is light and in him is no darkness at all” (RSV). Elsewhere in biblical narrative light is a metaphorical image of divine glory: “His brightness was like the light” (Habakkuk 3:4) and “the light dwells with Him” (Daniel 2:22), and so on. Objects associated with God also take on a fine sheen: Ezekiel’s vision of the divine chariot is a riot of brightness, flashing fire, shining jewels and gleaming metals, a description suggestive of the shimmering “ornaments” worn by Judith: she is “laden with bracelets” (*beagum gehlæste*: 36b), “covered with rings” (*hringum hehrodene*, 37a), and “adorned with gold” (*golde gefrætewod*, 171b).

Like Moses, Judith’s radiance is a symbol of her goodness and relationship with God. Her brightness is further intensified when compared with the rhetoric representing the evil Holofernes who is “lost in darkness” (*æfter hinside*, 117a). The heroine is described in glowing terms (*torht*, *beorht*, *blachleor*, *ælfscinu*). “Intensely with heart inflamed” (*pearle ys me nu ða heorte onhated*, 87a), Judith must travel into darkness to complete her task: Holofernes kept drinking until the “dark of night” (*nealæhte niht seo þystre*, 34a), when she severs his head sending him to “that darkest home” (*heolstran ham*, 121a) where he dwells forever.

Judith's glistening presence calls to mind images of spiritual ecstasy found in biblical stories of conversion and in Roman art. In the monotheistic tradition, Robert R. Wilson explains, that "in ecstasy the prophet becomes dissociated from his normal state and enters some sort of supra-normal relationship with God" (1979, 324); a process by which communication between the human and divine takes place. Early in the poem, Judith directly communicates with God through prayer: Judith prays: "inflare my heart!" (*hate on hreðre minum*, 94a); that is, with the fire of the Holy Spirit, so that she might "cleave the murder monger!" (*gehearwan þysne morðres bryttan*, 90a) and "promptly the Lord filled her with strength and zeal" (*þe hyne him to helpe secæð mid ræde ond mid rihte geleafan*, 96b-97a). To confirm for us her oneness with God, her sanctified status, the poet employs adjectives such as "holy" (*halig*, 56b, 260a) and "blessed" (*eadigan*, 35a), and refers to her as "God's handmaid" (*metode meowlan*, 261a). Hence, Judith's special, "supra-normal," relationship with God is indisputable.

The early Church Fathers spoke of spiritual ecstasy in association with conversion. Colleen Shantz's study of St. Paul's experience on the road to Damascus, points to the "details of light as a known component of religious ecstasy" (2009, 126). Act 9:3 describes Paul enveloped by a "heavenly light" (CCD).¹⁶ Given Judith's luminescence and her communion with God, it seems reasonable to speculate on Holofernes' attraction to Judith: perhaps one conclusion rests with the inability to turn away from a vision of God. This would confirm Judith's most formidable weapon as one of divine power, rather than earthly beauty. I might also suggest that the image of an ecstatic experience could help believers comprehend a single woman's slaughter of a highly skilled and experienced warrior general surrounded by an army. Moreover, it speaks to how we are able to reconcile her sin of murder and her good nature.

"Manliness"

Linguistic archetypes of the "manly" woman can be identified throughout the literary history of female warriors such as the Amazons of antiquity whose description in Old English appears in Orosius (I.x.29.14ff).¹⁷ Virgil's Camilla and Tacitus' account of the Celtic queen Boudica (c. 30–61 CE)¹⁸ can be viewed as reimagined examples of this literary construct. Virgil tells us that Camilla is "fearless on foot and armed like [a man] with a naked sword" (IX.839). Jóhanna Katrín Friðprikisdóttir describes the warrior woman and Swedish princess who prefers to be called *þornbjörg* (a masculine name) of the thirteenth-century *Hrólfs saga Gautrekssonar* ("The Saga of Hrolf

¹⁶ The Confraternity of Christian Doctrine (CCD), sometimes referred to as the "Douay-Confraternity Bible," owns the copyright on the *New American Bible, revised edition* translation.

¹⁷ Paulus Orosius (ca. 375–418 CE), student of Augustine of Hippo, was a Chalcedonian priest, historian, and theologian, wrote three books in his lifetime, the most important of which is considered the *Seven Books of History Against the Pagans (Historiarum Adversum Paganos Libri VII)*, which is a historical narration focusing on the pagan peoples from the earliest time up until Orosius' lifetime. King Alfred the Great (894–899 CE) produced an Old English version of the text. See Bately, 1980.

¹⁸ Boudica was married to Prasutagus, ruler of the Iceni tribe of East Anglia. As an independent ally of Rome, upon his death he left his kingdom jointly to his daughters and the Roman emperor who ignored his wishes and annexed the kingdom. During a show of force, Boudica is flogged and her daughters are raped. In retaliation, Boudica led a major rebellion that is rumored to have led to the deaths of an estimated seventy thousand Romans. She disappears from history shortly thereafter. Tacitus wrote of Boudica's vengeance. (Church and Brodribb 2009, 14.31, 35, 37).

Gautreksson”), who is proficient in military combat as well as domestic skills (2010).¹⁹ The inspiration for her character has been traced to “early Germanic peoples on the continent as well as to their Nordic relatives whose poetry and mythology presents divine female figures and identifies four images of human women: the warrior, the prophetess/sorceress, the revenger, and the inciter” (Jochens 1996, 3). Some of the notable attributes of these character types – independent, athletic, self-sufficient, and battle-skilled, adjectives traditionally ascribed to male heroes – can indeed be located in Judith. As a model of strength in the Anglo-Saxon world, Judith, is not a “manly” figure; rather she is afforded certain qualities of a heroic ideal, like Camilla and Boudica, which can mask her femininity but not change her biological sex.

Certain virgin saints too have been viewed as “manly.” Scholars have argued the “manliness” of a handful of literary females based on the comments of patristic and ecclesiastical authors, such as Ælfric, who is noted for writing: “If a woman is manly by nature and strong to God’s will, she will be counted among the men who sit at the table of God” (Clemoes 1997, 279).²⁰ Roy Gopa writes about the gendered traits of the protagonist in both Ælfric’s Anglo-Saxon *Life of St. Eugenia* as well as the Latin versions of her story. In the narrative, Eugenia assumes a masculine disguise in an effort to protect her chastity (an act that is not uncommon in the genre of saints’ lives).²¹ In the Latin *Eugenia*, the word *viriliter* is employed and is often translated into modern English as “manfully.”²² However, here the term is used metaphorically in the sense of “courageously,” not implying “manliness” (Gopa 1992, 5). As noted earlier in this essay, the *Book of Judith* also contains the word *viriliter*, which in some translated versions gets assigned the word “manfully. In the Old English poem, however, Judith is called brave and courageous several times, but never “manly.” Gopa also observes that in Ecclesiasticus the word *vir* is applied to both males and females who are “strong and discerning” (1992, 5).

Anglo-Saxon poets manipulate literary conceptions of female virtue and vice by reworking their biblical texts. While female characters pictured in these earlier works are largely founded on misogynistic views of women, as the originators and cause of all human sin, or “manly” views of women, the Old English *Judith* poet deliberately looks for ways to address and redefine Judith’s heroism. Chapter 15 of the *Vulgate* not only tells us that Judith “has done manfully” (*quia fecisti viriliter*, 15:11) but that Holofernes was slain “by the hand of a woman” (*per manum feminae*, 13:19), both loaded phrases that speak to certain acts of female heroism as the exception rather than the norm. As we have seen, however, the poet liberates Judith from this type of charged gendered rhetoric. The Old English *Judith* clearly remains a woman (*mægð*, *meowle*, *ides*), but the traditional, less desirable traits of her woman-ness are “translated” or “converted” to the more neutral vocabulary of heroics, which serves to elevate Judith

¹⁹ In the shorter version of the story, she is called Princess *þorbjörg* (Thorbjorg) which is not a masculine name.

²⁰ *Deah gif wifmann bið werlice geworht, and strang to Godes willan, heo bið þonne geteald to ðam werum þe at Godes mysan sittað* (ll.115-117).

²¹ For examples see Kitchen 1998; Brown 1988; and Schulenberg 1998.

²² Cassell’s Latin Dictionary, 5th ed., translates the adverb *viriliter* (*viriliter*, *virilius*, *virilissime*): “manfully, courageously, vigorously: Cic., Ov.”

from merely a female heroine to part of an emerging national identity, characterized by Christianity.²³

Anglo-Saxon poets saw Old Testament verse as an “influential basis for literary expression of nation building and self-identification” (Zacher 2013, 5). In the heroic literary tradition, men wield weaponry on the battlefield as a way of building self-worth and a reputation. It is during war that the hero demonstrates fealty to community and kingdom and earns legendary status. Anglo-Saxon men fight so poets will celebrate their exploits ensuring their eternal glory. Women, too, participate in the heroic tradition in a sort of “feminized” version of the custom, finding glory through a trove of metaphorical weapons – beauty, sexuality, wisdom, cunning.²⁴ However, by extensively curbing the language of Judith’s loveliness and sensuality, the poet places greater stress on her qualities accepted by contemporary audiences as heroic action – bravery, resolve, loyalty – not heroic action as performed by a woman or a man, but valiant behavior admired of both sexes in the secular and Christian worlds. Thus, in certain ways, the *Judith* poet’s intentional departure from literary conventions serves as an important mechanism for the cultural, political, and religious prefiguring of the present and future. The implication is that a new heroic ethos materializes, represented by Christianity and also by women.

“Conversion”

Feminist literary theory works to identify the sexism of a text in an effort to liberate women from the implied misogyny within the text and later by translators/interpreters that, whether inadvertently or purposefully, reproduce those prejudices. Translators, as Sherry Simon explains, “can [also] use language as cultural intervention, as part of an effort to alter expressions of domination, whether at the level of concepts, of syntax or of terminology” (1996, 8). Through a feminist translation reading of *Judith*, it has been established that the Old English poet “altered” certain gendered expressions associated with heroic women appearing in Latin and Anglo-Saxon texts. Thus far, I have used a variety of terms in an effort to accurately capture this activity – translation, adaptation, reworking, interpretation, conversion – in an effort to more effectively describe the process of “recasting,” to borrow a term from Renate Blumenfeld-Kosinski, the original text (2001, 17). Jacques Derrida, a major influence on the field of Translation Studies and translation theory in the twentieth-century, wrote about the term “translation,” defining it as the process by which a thing (i.e., meaning) is moved from one context to another without being changed, and argued for the term “conversion” as the process by which one thing is changed into another. In certain contexts, in the English language and perhaps in Latin, translation and conversion can be considered synonymous. Derrida writes that “all translation is a conversion: *vertere, transvertere, convertere*, as Cicero said” (2001, 184).²⁵ Because Anglo-

²³ In her 2004 essay, Janet Thormann argues that “representations of Jews and Judaism in Old English narrative poetry promoted the formation of an Anglo-Saxon national cultural identity” and points to other scholars who share her viewpoint (Niles 1993; O’Keefe 1990; Richardson 1999).

²⁴ Typically females were honored for attributes like wise counsel, bravery, and giving out treasure to loyal subjects, as opposed to physical strength during battle which is a key feature of male heroism for Anglo-Saxon poets. For example, in the *Beowulf* epic, Hrothgar’s wife, Wealhtheow, is remembered for giving Beowulf a neck-ring for his bravery (Dobbie 1953, 1215a-1216b), and Widsith honors Queen Ealhild in his poem (also known as *Widsith*) for passing out treasure; after Eormanric gives the poet a ring, she bestows upon him another (Krapp and Dobbie 1966, 88–98).

²⁵ For an interesting discussion of Derrida’s lecture, see Herzog 2014.

Saxon England was a time and place in history that was in the midst of transformation, when the Church was actively converting pagans, Derrida's term seems especially appealing.

Relating the image of religious conversion to both the *Judith* text and Judith the literary figure, marking Latin versions of Judith as the originals and "more gender-biased," and the Old English poem Christian and "less gender-biased,"²⁶ I offer the following brief examples to demonstrate some of the ways in which the poet converts Judith's ambiguous nature to that of faith and belief, core essentials of Christianity, which serves to build her agency in support of the new heroic ethos.

First, the text itself undergoes a conversion, from biblical Hebrew text(s) to a Christian text. As Zacher points out, "the poet systematically downplays the role of specific Jewish rituals and practices" (2013, 126).²⁷ For example, the poet replaces the name of the city and pilgrimage site of Jerusalem with the name Bethulia, calling it "their shining city" (*ðære beorhtan byrig*, 100:326a).²⁸

Second, the character of Judith makes a spiritual conversion from Judaism to Christianity. Her new chosen doctrine is expressly apparent when she declares her devotion to the "son of the Almighty" (*bearn alwaldan*, 84a), which is totally opposed to the theology of Judaism. Like Achior in the biblical story, who converts from paganism to Judaism,²⁹ Judith submits to the power of God and longs for her reward in heaven.

Third, Judith's act of murder, a so-labelled "manly" act, is converted to one of mercy. The people of Bethulia are ultimately saved by Judith's questionable behavior, the plotting against and slaying of Holofernes. For the Old English poet, as De Lacy notes, "the important thing is not the physical acts, but the mental state of having faith in God" (1996, 397). Judith states that "God in his might through this hand of mine" (*míhtig dryhten þurh mine hand*, 198a) murdered Holofernes. Therefore, Judith is carrying out God's will. This is telling. Although Judith appears the initiator of the exploit, praying and calling upon God for the potency and will to commit murder, we later find God is pleased and rewards her for the successful completion of the task and for her part in rallying the Hebrews to war and ultimate victory ("In the end there would be no doubt about the reward she's cherished so long"; *heohte soðne geleafan a to ðam ælmygtigan*, 344b-345a). Thus, it seems that it was not only Judith's plan to destroy the Assyrians and liberate the Bethulians but God's, whose recognition and appreciation of Judith serves to shift the onus and gravity of the "act" from Judith to Him, which under no condition can be fallible. Judith is therefore neither a murderous female, nor are her actions "manly," as God's messenger, Judith performs a selfless act to save others.

²⁶ I thank Lori Chamberlain ("Gender and the Metaphorics of Translation," 1988) for the phraseology.

²⁷ See also De Lacy (1996) for elaboration.

²⁸ See Marcus Jastrow and Frants Buhl's entry in the 1906 Jewish Encyclopedia: "The name 'Bethulia' is presumed allegorical, meaning perhaps 'Beth-el' (house of God), or it may be a word compounded of 'betulah' and 'Ja'" ("Yhwh's virgin"). Bethulia is, moreover, spoken of in a way to distinguish it decidedly from Jerusalem." *Jewish Encyclopedia*, s.v. "Bethulia," (JewishEncyclopedia.com, 2002-2011.)

²⁹ An Ammonite chief captain, who after giving a favorable report on the Israelites to Holofernes, was left bound in Israelite territory. When Judith later shows Achior the severed head of Holofernes, he "leaves the religion of the Gentiles he believed God and circumcised the flesh of his foreskin and was jointed to the people of Israel with all the succession of his kindred until this present day" (*Judith* 14:6-10).

Fourth, as Old English Old Testament poetry was largely created for didactic and spiritual purposes, the *Judith* text, then, may have served as a means of conversion for audiences of the Anglo-Saxon world. As mentioned above, the poem appears when the Church was still energetically converting pagans in Britain. Thus, poets likely understood the power of their work on Christianizing efforts. Of great importance is that men and women both were actively and equally welcomed to the new faith.³⁰ Women have also historically played a role in converting early pagans in Britain.³¹ Moreover, let us also remember the women in Anglo-Saxon audiences. Armed with a new, more gender-neutral image, the Old English *Judith* would have made a proper and powerful role model.

A final word on Judith's power. The extent to which Judith's influence moves outside of the Anglo-Saxon text is unknown. To be sure, the poet's vision of female behavior and what constitutes heroism cannot be read as a reflection of Anglo-Saxon society. As Stacy S. Klein observes, "Both hagiographic narratives and heroic poems are comprised of characters who do not encode the complexities of Anglo-Saxon people or their lives but rather the most entrenched stereotypes and social values. These texts were designed to convey spiritual, rather than literal truths, heroic ideals rather than realistic experiences, and they were probably meant to foster fervent inspiration rather than direct emulation." (2005, 162). The authority and lasting power of such texts has yet to be determined.

The *Judith* poem is clearly a "conversion," not an Old English "translation." Gendered aspects discussed in this essay are not the only gendered perceptions the poet removes from the text: matters of marriage, reproduction, children, caring for the home, all personal female issues, are also missing. Judith, therefore, is valorized not for her femaleness but rather for her actions on behalf of the community, a trope belonging to stories of national heroism. Judith's narrative exemplifies sacrifice and the power of one, a mere woman who overcomes a far superior enemy, not by fighting "like a woman," but by bravery and a willingness to step out of the crowd.

The significance of *Judith*/Judith's conversion warrants further consideration. The poet's attention to gender speaks to his role in the evolution of woman's place in literature and reminds us that, through these efforts, women had a positive impact on the great epic story of the Anglo-Saxons. *Judith*, as hero, assists in creating a new identity and belief about who and what Anglo-Saxons are.

As our feminist translation reading has shown, the neutralization of contemporary notions regarding sex and gender in the Old English *Judith* transforms the Anglo-Saxon female image of "secondariness" and helps us locate a female heroic that deeply enriches our appreciation of historical narratives. Examining the gendered rhetoric associated with Judith through this lens frees our interpretation from the ideological notions of what the text claims as woman-ness. It gives Judith a new identity, audiences a fresh vision of heroism, and another method for reading women's narratives together.

³⁰ "From the time that Christianity came to England men and women shared equally, not only in conversion to the new faith, but in the learning that accompanied it" (Fell 1984, 109).

³¹ In 595 C.E., when Pope Gregory I decided to send a mission to Britain to convert the Anglo-Saxons to Christianity, the Kingdom of Kent was ruled by the pagan, King Æthelberht, who marries a Christian princess, Bertha. One of Bertha's biographers states that Æthelberht, influenced by his wife, requested the Pope send missionaries (Stenton 1971).

Works Cited

- Ælfric of Eynsham. 1999. *Ælfric's homilies on Judith, Esther, and the Maccabees*, edited by Stuart D. Lee. <http://users.ox.ac.uk/~stuart/kings/>.
- Aldhelm. 1979. "The Prose De Virginitate." In *Aldhelm: The Prose Works*, translated by Michael Lapidge and Michael Herren, 59-135. Cambridge, U.K.; Totowa, NJ: D.S. Brewer: Rowan & Littlefield.
- Bately, Janet, ed. 1980. *The Old English Orosius*. Early English Text Society SS 6. Oxford: Oxford University Press.
- Blumenfeld-Kosinski, Luise von Flotow, and Daniel Russel, eds. 2001. *The Politics of Translation in the Middle Ages and the Renaissance*. Medieval and Renaissance Texts and Studies Series. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Brown, Peter. 1988. *Body and Society, Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Bruns, J.E. "Book of Judith." 1967. *New Catholic Encyclopedia*. New York: Catholic University Press. 44-5.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Chamberlain, Lori. 1988. "Gender and the Metaphorics of Translation." *Signs* 13.3: 454-72.
- Clemons, Peter, Ed. 1997. *Ælfric's Catholic Homilies, The First Series: Text*. Early English Text Society. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Sandra Ladick. 2012. *Weapons upon Her Body: The Female Heroic in the Hebrew Bible*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Cooper, Tracey-Anne. 2010. "Judith in Late Anglo-Saxon England." In *The Sword of Judith: Judith Studies Across the Disciplines*. Edited by Kevin R. Brine, Elena Ciletti, and Henrike Lähnemann. Open Book Publishers. <http://books.openedition.org/obp/999?lang=en>.
- De Lacy, Paul. 1996. "Aspects of Christianization and Cultural Adaptation in the Old English Judith." *Neuphilologische Mitteilungen* 97.4: 393-410.
- Derrida, Jacques, and Lawrence Venuti. 2001. "What Is a 'Relevant' Translation?" *Critical Inquiry* 27.2: 174-200.
- Dobbie, Elliott Van Kirk, ed. "Beowulf and Judith." *The Anglo-Saxon Poetic Records: A Collective Edition*. Vol. 4. New York: Columbia University Press, 1953.
- Dockray-Miller, Mary. 2008. "Old English Literature and Feminist Theory: A State of the Field." *Literature Compass* 5.
- Eshelman, David J. 2007. "Feminist Translation as Interpretation." *Translation Review* 74.1: 16-27.
- Fell, Christine. 1984. *Anglo-Saxon England*. Bloomington: Indiana University Press.
- Flotow, Luise von. 2001. *Gender in Translation: The Issues Go On*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Flotow, Luise von. 1991. "Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories." *TTR: traduction, terminologie, redaction* 4.2: 69-84.

- Flotow, Luise von. 1997. *Translation and Gender: Translating in the "Era of Feminism."* Manchester: St Jerome.
- Friðriksdóttir, Jóhanna Katrín. 2010. "Wisdom and Women's Counsel in Hrólfs Saga Gautrekssonar." *Hyggjin ok Forsjál*. 69–84.
- Glosecki, Stephen O. 2014. "Judith." *Old English Poetry: An Anthology*, edited by R. M. Liuzza, 229–42. Toronto: Broadview Press.
- Gopa, Roy. 1992. "A Virgin Acts Manfully: Ælfric's Life of St. Eugenia and the Latin Versions." *Leeds Studies in English* 23: 1–27.
- Griffith, Mark, ed. 1998. *Judith*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Herzog, Annabel. 2014. "Levinas and Derrida on Translation and Conversion." *Prooftexts* 34.2: 127–46.
- Hostetter, Aaron K. ed. 2017. "Judith." On-Line Rutgers's Anglo-Saxon Poetry Project. <https://anglosaxonpoetry.camden.rutgers.edu/Judith>.
- Jochens, Jenny. 1996. *Women in Old Norse Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Ker, Neil Ripley. 1957. *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon*. Oxford: Clarendon Press, art. 216. 281.
- Kitchen, John. 1998. *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender: Male and Female in Merovingian Hagiography*. Oxford University Press.
- Klein, Stacey S. 2005. "Centralizing feminism in Anglo-Saxon literary studies: Elene, motherhood, and history." In *Readings in Medieval Texts*, edited by David F. Johnson and Elaine Treharne, 149–65. Oxford: Oxford University Press.
- Klein, Stacey S. 2012. "Gender." *A Handbook of Anglo-Saxon Studies*, edited by Jacqueline Stodnick and Renee R. Trilling, 3–54. Chichester, West Sussex, UK: Wiley-Blackwell.
- Krapp, George Philip, and Elliott Van Kirk Dobbie, eds. 1966. "Widsith." *The Exeter Book. The Anglo-Saxon Poetic Records: A Collective Edition*. Vol. 3. 149–53. New York: Columbia University Press.
- Kruger, Stephen. 1998. "The Spectral Jew." In *New Medieval Literatures II*, edited by Rita Copeland, David Lawton, and Wendy Scase, 9–35. Oxford: Clarendon Press.
- Lampe, G. W. H. 1994. *The Cambridge History of the Bible, Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laski, Marghanita. 1961. *Ecstasy. A Study of Some Secular and Religious Experiences*. London: The Cresset Press.
- Liuzza, R. M. , ed. 2014. *Old English Poetry: An Anthology*. Toronto: Broadview Press.
- Lochrie, Karma. 1994. "Gender, Sexual Violence, and the Politics of War in the Old English *Judith*." In *Class and Gender in Early English Literature: Intersections*, edited by Britton J. Harwood and Gillian R. Overing, 1–20. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Magennis, Hugh. 1995. "Contrasting Narrative Emphases in the Old English Poem 'Judith' and Ælfric's Paraphrase of the Book of Judith." *Neuphilologische Mitteilungen* 96: 61–6.

- Magennis, Hugh. 2005. "Letter to Sigeward." In *The Literary Encyclopedia*. Vol.1.2.1.01: Anglo.
- Moore, Carey A. 1985. *The Anchor Bible Judith*. Garden City, NY: Doubleday.
- Niles, John D. 1993. "Locating Beowulf 'in Literary History.'" *Exemplaria* 18 5: 79-109.
- O'Keeffe, Katherine O'Brian. 1990. *Visible Song: Transitional Literacy in Old English Verse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renoir, Alain. 1962. "Judith and the Limits of Poetry." *English Studies* 43: 145-55.
- Richardson, Peter R. 1999. "Making Thanes: Literature, Rhetoric, and State Formation in Anglo-Saxon England." *Philological Quarterly* 78/1-2: 215-32.
- Schulenberg, Jane Tibbetts. 1998. *Forgetful of their Sex: Female Sanctity and Society ca. 500-1100*. Chicago University Press.
- Shantz, Colleen. 2009. *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simon, Sherry. 1996. *Gender in Translation: Cultural Identity and The Politics of Transmission*. London and New York: Routledge.
- Stenton, Frank M. 1970. *Anglo-Saxon England*. Vol 2 of *Oxford History of England*. Oxford: Clarendon Press.
- Stoker, Margarete. 1998. *Judith: Sexual Warrior: Women and Power in Western Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Swift, Edgar, ed. 2011. *The Vulgate Bible: Douay-Rheims Translation*. Vol. II, Part B, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tacitus, Cornelius. 2009. *The Annals*. Translated by Alfred John Church and William Jackson Brodribb. *The Internet Classics Archive*. Accessed Jan. 16, 2018. <http://classics.mit.edu/Tacitus/annals.html>.
- Thormann, Janet. 2004. "The Jewish Other in Old English Narrative Poetry." *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* 2.1: 1-19
- Timmer, B. J., ed., 1966. *Judith*. New York: Appleton Century Crofts.
- Wilson, Robert R. 1979. "Prophecy and Ecstasy: A Reexamination." *Journal of Biblical Literature* 98.3: 321-37.
- Zacher, Samantha. 2013. *Rewriting the Old Testament in Anglo-Saxon Verse*. London: Bloomsbury

Links

<https://anglosaxonpoetry.camden.rutgers.edu/judith/>. Last accessed 22 July 2019.

<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3228-bethulia>. Last accessed 21 January 2020.

https://www.litencyc.com/php/sworks_php?rec=true&UID=16740. Last accessed 22 July 2019.

<http://vulgate.org/>. Last accessed 19 July 2019.



Il ou Elle, un choix obligatoire dans la traduction du persan vers le français. Le cas du *Cantique des oiseaux*

Shabnam Jafarzadeh

IREMAM, Université Aix-en-Provence

Sh.djafarzadeh18@gmail.com

Comment traduire le genre des mots, quelles sont les implications du choix fait, ces questions n'ont été que relativement récemment soulevées en traductologie. Cet article a pour objectif de recenser les éléments et les critères avec lesquels le sujet traduisant choisit tel mot et donc tel genre. La difficulté du choix vient de la différence entre les langues : le persan, langue source, est grammaticalement non genré tandis que le français, langue cible, l'est. Au cours de cette transformation langagière, le sujet traduisant ne peut que mettre en exergue – consciemment ou inconsciemment – un genre (masculin ou féminin). L'ignorance de la question du genre dans la traduction pourrait aboutir à une mécompréhension du texte et à la reproduction de certains biais.

A la faveur d'une étude comparative de deux traductions françaises d'un texte classique persan (*Manteq ot-teyr* du poète persan du VI-VII^{ème} siècle, Farid Al-Din 'Attār), les raisons du choix du genre selon le sujet traduisant seront examinées. A cette occasion, nous aurons recours aux notions de « traduction féminine » et de « traduction masculine ». Cette dernière n'est guère employée, et son existence est donc invisible. Cet article a pour objectif de montrer comment la traductrice et le traducteur profitent du caractère non-genré grammaticalement du persan pour valoriser soit le masculin soit le féminin dans leur traduction.

Le choix du genre est normalement fondé sur des signes émis dans le texte source. Mais le français en tant que langue cible pourrait imposer un genre. Les sociétés source et cible jouent également un rôle important, de même que l'identité du sujet traduisant.

Shabnam Jafarzadeh est doctorante à l'université Aix Marseille au sein du Département d'études Monde arabes, musulmans et sémitiques (IREMAM) de la Faculté des Arts, Lettres, Langues et sciences humaines, sous la direction de Mme Homa Lessan Pezechki. Son champ de recherche actuel est les études de genre dans la traduction.

*Never is a translation
the responsibility of only the translator;
it is a collaboration.* (von Flotow 2012)

Introduction

Depuis que les études de genre se sont retrouvées en contact avec les études de traduction, les expressions « traduction féministe » et « traduction féminine » sont apparues et se sont développées. Ces expressions sont issues de la confluence entre les études de genre et la traductologie : elles suggèrent le lien entre certaines idées du féminisme, la linguistique, la sociologie, et la traduction. Les recherches dans ce domaine posent la question de la fidélité dans la traduction selon un nouveau point de vue. Historiquement, elles essaient de montrer le rôle spécifique et important des traductrices, ainsi que de la traduction comme un moyen efficace pour les femmes de se « présenter » dans le domaine de la littérature. En croisant diverses théories féministes qu'intéressent les questions de langue, notamment celles de Françaises comme Irigaray, Kristeva, et Cixous, on ne peut que constater l'importance de l'intersection du féminisme et de la traduction. On constate l'influence croisée de l'identité, du genre et de la culture sur la traduction (Sherry 2003).

Notons que la présence des femmes et de la féminité dans la traduction est étudiée selon différents aspects, ce qui n'est pas le cas des traductions faites par des hommes. Il manque l'expression « traduction masculine » à côté de celle de « traduction féminine ». Dans les autres domaines, pareillement, il manque des catégories consacrées au masculin ou à la masculinité.¹ On parle d'« écriture féminine », de « littérature féminine », de « langue féminine », mais pas d'« écriture masculine », de « littérature masculine », de « langue masculine », parce que l'aspect masculin est considéré comme dominant dès l'origine, et qu'il fonctionne comme la base, la référence. Les « normes » sont définies selon les caractéristiques de cet aspect. Par opposition, les catégories féminines sont supposées présenter des caractéristiques particulières spécifiques et différentes.

Eric Fassin écrit dans *Le Monde* : « les études sur les hommes ont longtemps été caractérisées par une invisibilité marquante » (Rousset 2018). C'est pour cette raison que les tentatives de montrer la masculinité et sa supériorité ne sont pas aussi visibles que les efforts des femmes et des féministes pour mettre en avant le féminin.

Par l'étude comparative de deux traductions de l'œuvre classique *Manteq ot-teyr* traduit du persan en français, cet article a pour objectif de montrer que la « traduction masculine », en général, a pour caractéristique de donner le « pouvoir » au genre masculin, en mettant en relief ce genre et en couvrant ou effaçant le genre féminin.

¹ Terme qui peut se justifier faute de celui de « masculinisme ». Il s'agit d'une nouvelle démarche qui a commencé il y a peu au Canada pour défendre les droits des hommes. Mais c'est à tort que le masculin est considéré comme « le neutre » et « de base ». Nous savons que le neutre dans la société patriarcale signifie la masculinité. Aujourd'hui, il faut l'étudier comme une catégorie particulière ayant ses propres caractéristiques.

Cette étude se consacre à l'analyse du genre de deux substantifs. L'un est *hodhod* qui a un équivalent dans la langue française (*la huppe*), et l'autre *Simorq*, nom d'un oiseau mythique, qui n'a pas d'équivalent.²

Notons d'emblée que les expressions « traduction féminine » et « traduction masculine » que nous utilisons n'ont que peu à voir avec le sexe du sujet traduisant. S'il est possible d'argumenter que le genre de la personne et ses préjugés peuvent expliquer ou entraîner tel ou tel choix, ce n'est pas le sujet de cet article. Le passage d'une langue non-genrée grammaticalement à une langue genrée nécessite une attention particulière du sujet traduisant : les raisons (certaines ou probables) des choix faits dans les traductions étudiées seront détaillées dans la suite de l'article. Enfin, cet article n'a pas pour but de porter un jugement de valeur sur la qualité des traductions, simplement de comparer et de tenter d'expliquer des choix de traduction.

Le genre, la langue, la traduction

Après avoir étudié la question du genre dans la littérature et l'écriture, les études féministes se sont aussi intéressées à la traductologie. Sont considérées comme les premières recherches dans ce domaine : l'étude des différences de traduction par les hommes et par les femmes, l'influence de l'identité du sujet traduisant, le rôle des femmes dans la société, etc. On pourrait aussi, comme je vais tenter de le faire, distinguer entre « traduction féminine » et « traduction féministe ». C'est là que la différence des langues au point de vue du genre, et sa prise en compte par la traduction, peuvent jouer un rôle important.

Le *Linguistic gender*, axe important dans les études du genre, est en effet bien développé. Il divise les langues selon leurs caractéristiques grammaticales en deux catégories : « les langues genrées » et « les langues non-genrées ».

La première catégorie concerne des langues ayant des caractéristiques grammaticales spécifiques selon les genres. Chaque langue possède ses règles propres. Cette caractéristique divise les langues genrées en plusieurs types. La présence du féminin et du masculin est indiscutable dans les langues genrées ; certaines utilisent aussi le neutre. La définition du genre grammatical pour certaines langues – et selon certain.e.s linguistes- est fondée sur le statut linguistique différencié accordé à l'opposition entre les animé.e.s et les non-animé.e.s.

Patrizia Violi (1987) dans son article « Les origines du genre grammatical » montre la complexité de ce sujet en présentant trois possibilités d'organisation dans les langues indo-européennes :³

1. Les langues à deux genres (masculin et féminin) comme toutes les langues romanes ;
2. Les langues à trois genres qui rajoutent le neutre au masculin et au féminin comme l'allemand, le grec, ou l'islandais ;
3. Les langues à quatre genres : le masculin, le féminin, le neutre et le genre commun pour désigner les masculins et les féminins ensemble comme dans le danois.

² Dans quelques textes, comme par exemple la préface de *La Conférence des oiseaux* (2010) (traduit par Hassan Alavi et Denise Duhamel) écrite par Didier Leroy, *Simorq* est présenté.e comme « le phénix persan ». C'est un sujet à débattre puisqu'il existe en persan un équivalent au Phénix : *Qoqnus*.

³ L'écrivaine dans cette partie n'étudie pas la branche des langues indo-iraniennes, l'une des branches principales des langues indo-européennes.

En dehors de cette famille indo-européenne, la question peut être encore plus compliquée, par exemple pour des langues comportant plusieurs genres comme le maung (une langue aborigène australienne) où 5 genres coexistent :

Maung has five genders whose choice is largely semantic. Gender I consists of names of male beings ; Gender II of names of female beings ; Gender III includes objects associated with the ground (except plants) ; Gender IV subsumes trees and their parts ; and Gender V includes vegetable foods, plants and realized through subject and object and items associated with housing. (Aikhenvald 2016, 54)

En revanche dans la deuxième catégorie, les langues non-genrées ne possèdent pas de genre grammatical pour distinguer le masculin et le féminin. C'est le cas pour le chinois, les langues finno-ougriennes, le géorgien, le japonais, le persan et le turc.

Mais le genre dans la langue ne se limite pas à la grammaire ; il est aussi influencé par le genre social (*social gender*) et le genre culturel. Dans l'ouvrage *La face cachée du genre*, issu des idées de Michard, il est écrit que « le langage et sa structure sémantique ne sont pas un produit neutre séparé des rapports sociaux de sexe » (Chetcuti and Greco 2012, 13). Ainsi, il faut être prudent avec l'utilisation de l'expression « langues non-genrées » car le genre est, d'une certaine façon, présent dans toutes les langues à travers les mythes, les symboles, les formes, les clichés sociaux etc.⁴

Comme nous l'avons montré brièvement, le genre dans les langues est un sujet compliqué. Croiser le linguistic gender avec la traductologie suscite des questions intéressantes. La traductologie, comme science multidisciplinaire, interagit fortement avec la linguistique. L'un des aspects de ce croisement consiste à étudier le processus de traduction entre des langues genrées et des langues non-genrées. Les choses sont alors beaucoup plus compliquées pour le sujet traduisant que s'il travaille entre deux langues également genrées.

Dans la traduction des textes depuis une langue non-genrée vers une langue genrée (et non l'inverse), le sujet traduisant joue un rôle important dans le sens où c'est lui ou elle qui décide, qui fait le choix du genre. Ceci n'est pas aussi simple qu'on le croit. Ce choix n'est pas toujours fondé sur une base grammaticale. Il vient plutôt de référents abstraits, historiques et même souvent d'interprétations personnelles sans qu'on puisse dire que le genre choisi soit forcément le plus approprié. Dans certains cas, on ne peut pas trouver facilement un équivalent dans la langue cible.

Auparavant, le sujet traduisant n'était pas aussi sensible à cette question qu'aujourd'hui, parce que le masculin comme genre « supérieur » ou genre « dominant » était considéré comme le premier et le meilleur choix. C'est encore parfois le cas aujourd'hui, lorsqu'on interprète le genre masculin comme le genre neutre, qui comprend à la fois le masculin et le féminin. Développer les études de genre dans la traduction sensibilise l'attention de certaines traductrices et traducteurs à ces questions.

Ici nous devons préciser la nuance entre les deux formules, « traduction féministe » et « traduction féminine », sans prétendre donner une définition absolument stable de cette distinction. Louise von Flotow, théoricienne majeure de ce domaine, utilise plutôt la notion de « traduction féministe » et parle des « féministes ». La « traduction

⁴ L'expression « langue non-genrée » est utilisée dans cet article pour faciliter la lecture; mais seule sa composante grammaticale doit être comprise.

féministe » comme le nom le montre bien est en lien direct avec le mouvement et la pensée féministes, ce qui se remarque, soit dans les textes qu'on choisit de traduire (comme les textes féministes, la littérature lesbienne...), soit dans les recherches liées à cette problématique. En expliquant le lien entre féminisme et traduction ou traductologie, von Flotow montre l'influence des mouvements sociaux sur la traduction :

Nous le proposons en partie comme démonstration de l'effet exercé par un certain contexte culturel et politique sur les pratiques de traduction et de recherche, démonstration qui soulignera combien la traduction, comme tout autre travail créateur, est marquée et déterminée par les mouvements sociaux ainsi que par la politique de son époque. (von Flotow, 1998)

Elle présente ainsi un ensemble de dispositifs ou de gestes pragmatic-théoriques permettant de caractériser une traduction comme féministe : la supplémentation (*supplementing*), la préface (*prefacing*), les notes de bas de page (*footnoting*) et le détournement (*hijacking*). Ceux-ci donnent l'occasion au sujet traduisant d'expliquer les raisons de son choix (pourquoi traduire par un féminin ?). Ce choix doit être justifié et même quelquefois défendu. Cela peut aussi être présenté comme une option idéologique. On en trouve une parfaite illustration dans l'introduction à *Letters from An Other*, écrite par Lotbinière-Harwood :

Lise Gauvin is a feminist, and so am I. But I am not her. She wrote in the generic masculine. My translation practice is a political activity aimed at making language speak for women. So, my signature on a translation means: this translation has used every possible translation strategy to make the feminine visible in language. Because making the feminine visible in language means making women seen and heard in the real world. Which is what feminism is all about. (Gauvin 1990, Cité par von Flotow 1991)

Comme on le voit, la traductrice présente d'abord son choix et son idéologie et ensuite les défend en expliquant son but.

Suite à cette explication, d'un autre point de vue, en considérant le rôle de la langue dans la traduction ainsi que la formation et l'inscription du *linguistic gender*, il est possible de trouver des sujets traduisant qui réfléchissent à cette question sans avoir forcément une attitude féministe. On aboutit alors à une « traduction féminine » qui résulte de l'approche linguistique ; mais comme dans le cas précédent, on ne peut pas ignorer le rôle de la société et celui de l'identité du sujet traduisant.

Le traducteur, la traductrice attiré.e par la question du genre dans la langue ou par celle des pratiques linguistiques dites inclusives pourrait traduire un texte (féministe ou non, écrit par une femme ou non) en insistant sur le genre dans la langue sans être forcément féministe. Ces deux expressions sont ainsi souvent utilisées de manière interchangeable bien qu'il existe de subtiles mais réelles différences entre elles comme nous l'avons vu.

Il résulte de cela que la « traduction masculine », ordinairement présentée comme neutre, pourrait et devrait être considérée comme relevant d'une problématique du genre de la traduction. Dans ce type de traduction, le concept de supériorité des hommes et du masculin est à l'œuvre : soit à travers la grammaire, soit, plus implicitement, à travers l'idée issue de la société patriarcale que la langue est « masculine ». L'utilisation et la présence de la forme masculine sont tellement

évidentes que le sujet traduisant n'éprouve pas la nécessité d'en expliquer la raison. En revanche, la traduction féminine faite pour des raisons semblables est fortement critiquée par ses opposants. Il y a des dépréciations critiques de la langue féminine, démasculinisée ou (re)fémnisée (selon les études et les propositions des linguistes-féministes), ainsi que des œuvres qui relèvent de l'écriture, de la littérature, et de la traduction dites "féminines". Parfois, les critiques sont tellement violentes que certaines autrices craignent d'être rangées dans ces catégories et se défendent en disant « je ne suis qu'un écrivain,⁵ qu'un traducteur, qu'une traductrice ». Des critiques de ce genre ne sont pas adressées à des œuvres ayant des caractéristiques « normales » (masculines) venant de l'idée patriarcale.

De toute façon, le choix du genre est un cas à étudier. Il peut être basé sur le contexte, sur l'image ou la connaissance de la société source ou cible par le sujet traduisant, sur les éléments langagiers de la langue source ou de la langue cible, etc.

Le genre adopté par défaut est le genre masculin sauf si on prouve le contraire. En d'autres termes, le masculin est accepté facilement mais en revanche, le choix du féminin demande une preuve ou une raison acceptable. Aucune de ces explications ne serait nécessaire si on acceptait la forme féminine comme un genre et non comme un genre 'marqué'. Les cas mentionnés dans la théorie de von Flotow ne sont pas demandés pour les traductions qui ont fait le choix de la norme de base, à savoir le « masculin ».

Initiation au persan

Le persan est une langue dont la longue histoire est faite de nombreux contacts avec les autres langues du territoire. Elle a été, comme toutes les langues, en interaction constante avec d'autres langues.

Le persan est issu de la famille indo-iranienne qui est elle-même une branche principale des langues indo-européennes. Il a connu trois étapes dans son histoire : celle du vieux-perse, celle du moyen-perse et celle du nouveau persan. Chacune de ces langues possède des caractéristiques particulières. Ya'qub Lays Saffāri, le fondateur de la dynastie des Saffarides, a reconnu, vers l'an 868, le persan comme la langue officielle du territoire perse :⁶ ce qui est le cas encore aujourd'hui (Abolghāssemi 1995 [1374], 43).

Dans le vieux perse, le nom et l'adjectif sont déclinés en huit modes. De même, il existait trois genres : masculin, féminin et neutre. En revanche, le pronom personnel était sans genre.

Nātel-Khānlari dans *L'histoire de la langue persane* (1374/1995), explique que ces genres-là étaient reconnus soit par la forme du mot soit par son utilisation en contexte. Il y avait des cas ayant une terminaison particulière, ainsi, par exemple dans un mot, qui se termine par « a » toutes les terminaisons changent dans les trois genres et même la racine change dans certains cas (Nātel-Khānlari 1374, 116).

⁵ Les mots « écrivaine » et « autrice » sont réapparus grâce aux efforts des féministes. Ils ne sont toutefois pas aussi courants que celui de « traductrice ». Cependant ils ne sont pas encore définitivement acceptés par tout le monde. Dans ce cas, pour montrer leur opposition à cette tendance, certaines écrivaines utilisent la forme masculine.

⁶ Après l'invasion du territoire perse par les califats arabes, l'arabe est longtemps restée la langue officielle. Mais grâce à la résistance des Iraniens, le persan a finalement survécu et est reconnu comme la langue du pays. Quoi qu'il en soit, l'influence de l'arabe sur le persan est indiscutable.

En passant du vieux-perse au moyen-perse, les nombres et les genres ont disparu, et sont restés absents du nouveau-persan. Aujourd'hui, le persan est connu comme une langue non-genrée grammaticalement. Le genre n'existe ni dans le vocabulaire ni dans la grammaire ; même pour désigner la troisième personne du singulier il n'y a qu'un seul pronom, /u/, pour désigner l'homme ou la femme et /ānhā/ pour les désigner au pluriel.

Certains mots suivent la dichotomie de genre femelle /mâle comme *morq* (poule) / *xorus* (coq), ou *zan* (femme) / *mard* (homme). Dans les cas où l'on est obligé de préciser le genre, cela est fait en ajoutant les mots *zan* (femme)/ *mard* (homme), *xānum* (madame)/ *āqā* (monsieur) pour les personnes comme par exemple « *xānum doctor* » (madame la docteure) « *āqā-y-e doctor* » (monsieur le docteur) et *nar* (mâle)/ *māde* (femelle) pour les animaux : « *Gāv-e nar* » (taureau) et « *Gāv-e māde* » (vache).

Lazard, dans sa *Grammaire du persan contemporain*, essaie de donner une présentation du persan en précisant la différence entre la langue familière et la langue soutenue. Rappelant que le genre n'existe pas en persan, il montre que les mots venus de l'arabe apportent avec eux leur grammaire : « Parmi les mots d'origine arabe, certains substantifs désignant des êtres féminins ont la forme arabe du féminin : *Maleke* « reine » (comparer avec *malek* « le roi »), *za'ife* « chétive, la petite » apostrophe adressée à une femme (comparer l'adjectif *za'if* « faible ») » (Lazard 1975, 53).

Il mentionne aussi implicitement, dans la partie consacrée au *Nombre des substantifs*, la question du genre, dans cette partie de la grammaire persane qui est affectée par l'arabe : « Le persan possède deux nombres, singulier et pluriel. Les substantifs au singulier ne portent aucune marque particulière : *Ketāb* « livre ». Le pluriel est indiqué soit par le suffix *-hā* ou le suffix *-ān*, soit, principalement dans les mots empruntés à l'arabe, par les procédés arabes de formation du pluriel. » (Lazard 1975, 53) Mais « [d]ans la langue littéraire, une partie des mots persans d'origine arabe forment leur pluriel selon les procédés arabes. Ces procédés se trouvent aussi parfois étendus à des mots qui ne sont pas d'origine arabe. 1) La désinence *-in* (pluriel masculin régulier en arabe) se trouve surtout dans le cas des substantifs qui sont originellement des participes arabes : *mosāfer* « voyageur », pl. *mosāferin* 2) La désinence *-at* (pluriel féminin régulier en arabe) se trouve surtout dans des substantifs d'origine arabe en *-e* ; la finale *-āt* se substitue alors à *-e* : *daraje* « degré », pl. *darajāt*, *kalame* « mot », pl. *kalemāt*. ... » (Lazard 1975, 56)

Corpus

Notre article est consacré à l'étude comparative de deux traductions d'une œuvre classique persane en poésie, *Manteq ot-teyr* (Le langage des oiseaux) de Farid Al-Din Mohammad ben Ebrāhīm 'Attār, poète du VI-VII^e siècle né à Nichapour dans le territoire perse. Il est surnommé 'Attār de Nichapour et signe de son nom de plume 'Attār, comme le veut la tradition littéraire persane. Shafi'i Kadkani (1387/2008) présente l'œuvre commentée en persan dans sa version la plus fidèle et décrit la vie de son auteur avec le plus de précision. Selon lui, de tous les poètes persan, la vie de 'Attār est la plus incertaine et la plus ambiguë. Les dates précises de sa naissance et de sa mort ne sont pas certaines.

Tous les ouvrages portant sa signature ne sont pas nécessairement son œuvre. On pense que beaucoup de poètes, soit à son époque soit après, ont essayé de profiter de sa

célébrité pour publier des œuvres sous le nom de ‘Attār. Dans une introduction écrite en prose et probablement vers la fin de sa vie, lui-même mentionne ses œuvres, ce qui a permis d’établir une liste certaine : *Elāhi nāme* (= *Xosro nāme*) (le livre divin), *Asrār Nāme* (le livre des secrets), *Mosibat nāme* (le livres des épreuves), *Manteq ot-teyr* (le langage des oiseaux), le *Divān* (recueil de ses odes lyriques), le *Moxtār Nāme* (« le livre du libre arbitre », recueil de quatrains) (Shafi’i Kadkani 1387/2008, 22-23).

L’ouvrage étudié ici est *Manteq ot-teyr*, traduit en français avec des titres et des adaptations différentes : *Le langage des oiseaux* (1863) traduit intégralement en prose par Garcin de Tassy ; *La conférence des oiseaux* (2002) par Manije Nouri-Ortega ; *La Conférence des oiseaux* (2008) adaptation théâtrale par Jean-Claude Carrière ; et *Le cantique des oiseaux* (2014) traduit intégralement en vers par Leili Anvar.

La première traduction de Tassy⁷ ainsi que la dernière traduction par Anvar ont été choisies comme corpus pour cet article. L’éloignement temporel et culturel entre ces deux traductions pourrait être à l’origine des différences notées dans le style et le traitement du genre, mais nécessiterait un traitement approfondi dans un article dédié pour déterminer exactement l’influence de la culture du temps sur la traduction. Notre étude portant strictement sur la différence de traitement du genre de deux mots-noms (hodhod et Simorq), ces différences culturelles seront mises de côté dans cet article.

L’histoire en bref

Cet ouvrage est classé dans la littérature mystique et soufie en vers avec 4724 distiques. L’histoire principale est complétée par de petites anecdotes pour les rendre plus compréhensibles.

Un jour, des oiseaux du monde entier se réunissent par milliers pour se choisir un roi. Parmi eux, *hodhod* (la huppe), l’oiseau préféré de Salomon, prend la parole et s’impose aux yeux des autres comme la guide de tous pour cette démarche. Ils décident d’aller à la recherche de Simorq qui a les capacités pour devenir leur roi et qui habite sur le mont Qāf⁸. Avant de partir, *hodhod* qui a des expériences et des connaissances, leur raconte les difficultés du voyage. Après l’avoir entendue, beaucoup d’entre eux abandonnent l’idée du voyage. Celui-ci inclut sept étapes spirituelles : le Désir, l’Amour, la Connaissance, la Plénitude, l’Unicité, la Perplexité, le Dénuement et l’Anéantissement.

A chaque étape, un grand nombre d’oiseaux renoncent au reste du voyage et d’autres meurent. A la fin, à la dernière étape, il ne reste que trente oiseaux. Il y a un jeu de mots dont ‘Attār a bien profité pour créer cette histoire. En effet, Simorq est composé de deux mots ‘Si’ et ‘Morq’. « Si » équivalent de trente, et « Morq » équivalent de « oiseau ». Donc *si morq* (les trente oiseaux), dans la dernière étape, celle de l’anéantissement, trouvent *Simorq*, à savoir eux-mêmes. « A ce moment, dit Corbin, dans le reflet de leur visage, les *Sî-morgh* (trente oiseaux) virent la face de l’éternelle *Sîmorgh*⁹. Ils regardent : c’était bien cette *Sîmorgh*, sans aucun doute, cette *Sîmorgh*

⁷ Il s’agit d’une traduction intégrale en prose, le traducteur n’a négligé aucun vers. Elle est la première traduction de cet oeuvre en français qui est publié en 1863. Le texte utilisé est la réédition publié en 2000 par Albin Michel.

⁸ Le nom d’une montagne dans la mythologie au Moyen-Orient. Elle passe pour entourer le monde et sa taille est telle qu’elle touche presque le ciel dont elle est séparée par la distance de la taille d’une personne.

⁹ Orthographe selon le texte de Corbin.

était bien ces *Sî-morgh*. [...] Il y avait deux fois Sîmorgh, et pourtant il n’y avait qu’une ; oui, une seule, et pourtant plusieurs. Celle-ci était celle-là ; celle-là était celle-ci. [...] » (Corbin 1999, 250).

Hodhod

Parce que *hodhod* a un équivalent précis en français, « la huppe », sa traduction est censée ne pas poser de problème : le mot doit être remplacé tout simplement par “la huppe”. Et selon la grammaire française, les adjectifs et les participes se rapportant à ce mot doivent adopter son genre. Mais nous allons voir que cela n’est pas aussi simple pour le traducteur parce qu’il n’a pas accepté le genre féminin dans tous les cas, et ce, à cause du rôle principal de cet oiseau dans l’histoire. En effet, selon nous, si la grammaire n’empêchait pas le traducteur de choisir le genre, le masculin aurait certainement eu sa préférence, comme le suggère l’attitude du traducteur envers le mot *hodhod*. Nous allons voir par une petite liste, les cas où la forme féminine est de fait ignorée ou remplacée par une forme masculine :

- remplacement de ‘la huppe’ par différents équivalents, supprimant la forme féminine. Par exemple « la huppe » est remplacé par « moi », malgré la mention de « *hodhod* » en toutes lettres dans le texte principal :

« Zānke mi naškeft az man yek nafas/ *Hodhodi* rā tā abad inqadr bas » (‘Attār et Shafi’i Kadkani 1387/2008, 263)

Tassy : « Puisqu’il ne pouvait se passer de *moi*, ma valeur est établie à jamais » (‘Attar et Tassy 2000, 48)

Anvar : « Ne pouvant un instant être loin de *sa huppe*/ Et cela, à jamais me suffit comme gloire » (‘Attār et Anvar-Chenderoff 2014, 84)

- utilisation du masculin pour « la huppe » quand il s’agit de marquer sa supériorité :

« Goft ey morqān manam bi hič raib/ ham barid-e hazrat-o ham peik-e qaib » (‘Attār et Shafi’i Kadkani 1387/2008, 263)

Tassy : « Chers oiseaux, dit-elle, je suis réellement enrôlée dans la malice divine, et je suis *le* messenger du monde invisible » (‘Attar et Tassy 2000, 47)

Anvar : « Chers oiseaux, leur dit-elle, je suis *la messagère*/ de notre Majesté et voix de l’invisible » (‘Attār et Anvar-Chenderoff 2014, 83)

- utilisation de formules particulières au lieu d’un mot féminin :

« Marhabā ey hodhod-e hādi šode/ dar haqiqat peik-e har vādi šode » (‘Attār et Shafi’i Kadkani 1387/2008, 259)

Tassy : « Sois la bienvenue, ô huppe ! toi *qui as servi de guide* au roi (Salomon), toi qui fus réellement la messagère¹⁰ de toute vallée [...] » (‘Attar et Tassy 2000, 47)

Anvar : « Sois bienvenue, ô huppe, *oiseau de la guidance*/ toi en chaque vallée messagère du Vrai » (‘Attār et Anvar-Chenderoff 2014, 77)

- usage de l'imparfait au lieu du participe passé, qui s'accorde en genre et en nombre¹¹ :

« Nāme-ye u bordam-o bāz āmadam/ piš-e u dar parde hamrāz āmadam » (‘Attār et Shafi’i Kadkani 1387/2008, 263)

Tassy : « Je portais ses lettres et je *revenais* ; j’étais *son confident* derrière le rideau » (‘Attar et Tassy 2000, 48)

Anvar : « J’ai porté son message et je *suis revenue*/ Auprès de lui je fus *la confidente* intime » (‘Attār et Anvar-Chenderoff 2014, 84)

Dans la traduction de Tassy, nous avons vu que le traducteur profitait de différents tours de langue pour réinscrire le masculin, malgré l’obligation venant de la grammaire d’utiliser la forme féminine. C’est pour cette raison que l’on peut considérer sa traduction comme une traduction masculine. Comme nous le savons, l’une des critères de détermination d’une « traduction féminine » est l’utilisation de formes féminines, dans les cas où c’est possible. Certains des cas mentionnés dans la traduction de Tassy, sont, aujourd’hui, des propositions présentées par les féministes-linguistes¹². Par exemple selon l’une de ces propositions, il est mieux de « bannir les mots et les expressions consacrées genrés » : au lieu de dire « l’homme de la rue », on peut le remplacer par « peuple », de même qu’on peut dire « collègue » au lieu de « confrère, consœur » (Borde 2016, 66). Ce que fait Anvar lorsqu’elle parle de « oiseau de la guidance » plutôt que d’utiliser la formule « qui as servi de guide ».

Certaines raisons expliquent probablement le choix du traducteur. Nous insistons sur « probablement » parce que l’emploi du genre masculin était tellement évident que le traducteur n’a pas trouvé nécessaire d’expliquer sa pratique. Mais auparavant, il faut connaître le rôle de *la huppe* dans cette histoire.

Hodhod (la huppe) a un rôle très important. D’abord, elle est présentée dès le début comme l’oiseau préféré de Salomon. Ils se parlent. Elle raconte même l’attention que Salomon lui prodigue :

Bā Soleymān dar soxan piš āmadam/ lājaram az xeil-e u piš āmadam
Harke qāyeb šod ze molkaš ey ajab/ u naporsid-o nakard ou rā talab
Man čō qāyeb gaštam az vey yek zamān/ kard har sui-i talabkārī ravān
Zānke mi naškeft az man yek nafas/ Hodhodi rā tā abad inqadr bas
(‘Attār et Shafi’i Kadkani 1387/2008, 263)

¹⁰ Tassy met *la messagère* au féminin uniquement dans la première partie, consacrée à la présentation des oiseaux. Les mentions suivantes sont au masculin.

¹¹ Chaque changement pris individuellement pourrait être justifié par le style du traducteur, mais l’amoncellement des exemples d’évitement du féminin en font un point difficilement discutable.

¹² Voir annexe numéro 1.

Salomon m'a choisie pour parler avec lui/et de toutes ses troupes, il m'a fait l'élue
 Lui qui n'envoyait pas chercher dans son royaume/ tous ceux qui s'absentaient ou
 venaient à manquer
 Un jour où je m'étais absente de sa cour/ Manda de toutes parts ses pages pour
 me chercher
 Ne pouvant un instant être loin de sa huppe/ et cela, à jamais me suffit comme
 gloire ('Attār et Anvar-Chenderoff 2014, 83-84)

Par ailleurs, *la huppe* est la guide des oiseaux pour arriver à Dieu ou au Bien-aimé divin qui, dans l'histoire, est représenté symboliquement par « le roi ». Les gens ayant cette responsabilité et ce niveau suprême sont nommés, dans le soufisme, « pir ». « Pir » adjectif, signifie « vieille ou vieux », mais dans le soufisme « pir » est utilisé pour quelqu'un qui a parcouru le chemin vers Dieu et qui a de l'expérience, un guide spirituel. Et donc il a des capacités pour guider les autres. En d'autres termes, il est devenu le maître spirituel. Il a des disciples (*morid*¹³). C'est le niveau le plus élevé dans le soufisme. La huppe est, d'une certaine façon, un.e *pir*. Elle a la capacité de guider des oiseaux parce qu'elle connaît le chemin et les difficultés :

Hole-i bud az tariqat dar baraš/ afsari bud az haqiqat bar saraš
 Tiz vahmi bud dar rāh āmade/ az bad-o az nik āgāh āmade
 Goft ey morqān manam bi hič raib/ ham barid-e hazrat-o ham peik-e qeib
 Ham ze hazrat man xabar dār āmadam/ ham ze fetnat sāheb asrār āmadam
 ('Attār et Shafi'i Kadkani 1387/2008, 263)

Elle (la huppe) portait la robe des fervents de la Voie/ sur sa tête brillait la
 couronne du Vrai
 Elle parcourait la Voie d'un esprit acéré/ elle savait séparer le bon grain de l'ivraie
 Chers oiseaux, leur dit-elle, je suis la messagère/ de notre Majesté et voix de
 l'invisible
 Je la connais, c'est sûr, au tréfonds de mon âme/ et en toute finesse, je sais tous
 Ses secrets ('Attār et Anvar-Chenderoff 2014, 83)

Pour être l'ami.e ou le compagnon/la compagne du prophète, il faut atteindre un niveau élevé, il faut être « pir ». Grammaticalement, le mot « pir » n'a pas de genre, mais selon l'usage et son interprétation dans les religions, il est possible de le consacrer seulement aux hommes. Ce cas ne se limite pas au soufisme, car, dans presque la plupart des religions, les hommes sont considérés comme supérieurs aux femmes. Dans ce contexte, ce sont les hommes qui ont des capacités pour guider les autres, pour reconnaître la différence entre le mal et le bien. Selon l'opinion régnante et courante, dans les religions, quelles qu'elles soient, les femmes n'ont pas le droit ou bien n'ont pas les capacités pour y arriver. Il n'est pas facile d'accepter que les femmes comme les hommes figurent tout près du prophète ou de Dieu, sans intermédiaire. Ce rôle serait réservé aux hommes.

Nous savons que ce regard vient des sociétés patriarcales où la moitié de la société, à savoir les femmes, se trouve occultée dans la plupart des domaines. Dans le soufisme, cependant, une femme pouvait devenir maîtresse spirituelle. L'article « Les femmes et

¹³ Un.e novice engagé.e dans l'illumination spirituelle par solouk sous la conduite d'un.e guide spirituel.le.

les manières du soufisme » (1388/2009) en parle plus précisément. On y lit la présentation de la première femme soufie, Rābee Adawiye, au deuxième siècle de l'Hégire. La présence des femmes soufies était tellement importante qu'à l'époque, un ouvrage¹⁴ présente la vie de 82 femmes par le soufi Mohamad Solmā¹⁵. Ce livre est l'une des sources anciennes sur le sujet. Avec une petite recherche on peut accéder aux sources qui présentent des femmes dans des domaines différents. Mais pour être guide spirituel, le genre masculin était tellement évident et courant qu'il n'y avait pas du tout de motifs de penser à la forme féminine.

En d'autres termes, la femme à ce niveau élevé est une exception et l'accepter n'est pas aussi simple et évident que pour homme. Ce choix de genre est donc justifiable par l'effort du traducteur de présenter un texte acceptable pour les lecteurs et lectrices dans la société cible. Dans *Le langage au féminin : les mots pour la dire*, les attentes sous-jacentes de la société concernant la façon dont les individus doivent incarner les rôles de femme et d'homme sont bien expliquées : « L'être, étiqueté « femme » ou « homme », en somme, tout le monde, pour répondre aux attentes de la société, se comportera donc en « femme » ou en « homme », verbalement ainsi que dans toutes ses attitudes » (Niedzwiecki 2000, 36). On pourrait donc dire que le traducteur, en accord avec les attentes de la société de son époque, a mis inconsciemment en valeur le masculin dans sa traduction malgré les contraintes grammaticales de la langue cible.

La langue française, en tant que langue cible, a elle-même connu une évolution spectaculaire en matière d'inscription et de fonctionnement des genres, dans le sens d'une masculinisation de ses formes et usages. Même si nous supposons que le choix du traducteur ne correspond pas à l'idée de la présence des femmes dans les religions ou à son image de l'Iran à l'époque où l'œuvre traduite a été écrite, la langue cible, le français, l'a sans doute aussi poussé, implicitement, à utiliser le masculin comme le genre correct. Nous connaissons l'idée selon laquelle le masculin l'emporte sur le féminin dans la langue française. Cette idée a pris valeur de vérité officielle quand elle a été consacrée par l'Académie française. Ce fut un acte réussi, permettant d'utiliser le biais du langage pour imposer la supériorité des hommes dans la vie réelle : « La masculinisation de la langue repose principalement sur deux axes : l'effacement de féminins désignant les professions nobles et la présence du masculin, voire sa métamorphose en genre générique » (Lessard and Zaccour 2017, 9). Par la suite, beaucoup de métiers ont perdu leurs terminaisons féminines, surtout les métiers nobles et intellectuels comme par exemple peintresse, philosophe, médecine, autrice... Eliminer des formes féminines en usage n'a pas été simplement le fruit d'une évolution naturelle de la langue. Un tel geste recèle l'idée de la supériorité des hommes et de l'infériorité des femmes ; Louis-Nicolas Bescherelle a ainsi affirmé qu'il faut utiliser la forme masculine des métiers nobles parce que « [...] ces mots n'ont été inventés que pour les hommes qui exercent ces professions » (Lessard and Zaccour 2017, 11). La masculinisation de la langue française a commencé vers le XVII^e siècle et a continué au XIX^e siècle ; même aujourd'hui, malgré les essais des féministes, cette tendance résiste. La supériorité du masculin dans cette langue demeure, et c'est pourquoi le traducteur a

¹⁴ *La présentation des femmes pieuses soufies* (325-412 Hijra) est écrit en arabe par Abou Abdol-Rahman-e Mohamad Ebn-e Hossein-e Solmā. Cet ouvrage est utilisé comme la source pour les écrivains après comme Jāmi. Il est traduit en persan par Maryam Hosseini.

¹⁵ Le souffi persan arabophone. Il faut noter que pendant longtemps, après l'invasion des Califats d'arabes, dans les territoires pers, la langue arabe était la langue officielle. Donc les œuvres pour une certaine temps sont écrits en arabe.

utilisé des formes masculines pour *la huppe* dans les situations importantes sur les plans symbolique et/ou narratif.

On pourrait même le justifier par la valeur générique ou universelle du masculin et non par l'argument de la supériorité. Aujourd'hui les opposants à la féminisation de la langue française, surtout dans le domaine des métiers, essaient de présenter le masculin comme un pronom « neutre » qui dans certains cas inclut les hommes et les femmes, tout simplement parce qu'ils considèrent que le masculin est non marqué. Le *président, l'avocat, le médecin...* sont soit masculin soit féminin. Mais il n'y a pas une liste précise de ces métiers pour savoir si les mots comme « messenger » et « confident » -qui ont aussi la forme féminine- peuvent rentrer dans cette liste. Or, dans le cas qui nous occupe, le traducteur a décidé de mettre au masculin tout ce qui relève d'une action importante, spirituelle, divine.

Simorq

Simorq est un oiseau fabuleux de la mythologie perse sans aucun équivalent dans la langue française. Trouver un genre pour *Simorq* est assez compliqué et discutable. Dans ce cas, même la grammaire n'est pas utile : en effet, c'est au sujet traduisant de choisir un genre. Dans quelques traductions, *Simorq* est utilisé sans article mais pour se référer à cet oiseau, que ce soit par les pronoms ou les concordances des participes passés et des adjectifs, il faut bien choisir entre masculin et féminin. Dans toutes les traductions du *cantique des oiseaux* en français, *Simorq* est traduit au masculin sauf dans la traduction récente de Leili Anvar qui l'a mis au féminin de même Henri Corbin, dans ses recherches philosophiques.

Quel est le rôle de *Simorq*? Au début de cette histoire, les oiseaux pensent à trouver un roi pour leur territoire :

Majma'ī kardand morqān-e jahān/ harče budand āškārā-o nahān
Jomle goftand in zamān dar ruzegār/ nist xāli hič šahr az šahriār
Čon bovad k eqlim-e mā rā šah nist/ biš az in bi šāh budan rāh nist
(‘Atṭār et Shafī'ī Kadkani 1387/2008, 262)

Tous les oiseaux du monde un jour se réunirent/Oiseaux de toutes espèces,
connues ou inconnues
Et se dirent entre eux : « Nul ne voit ni ne vit/ Aucun pays au monde sans un roi
à sa tête !
Pourquoi notre royaume n'a point de souverain ? / Il faut que cela cesse, nous en
sommes certains (‘Atṭār et Anvar-Chenderoff 2014, 82-83)

La huppe propose immédiatement *Simorq*, qui habite derrière la montagne Qāf :

Nām-e u Simorq soltān-e toyur/ u be mā nazdik-o mā zu dur-e dur
Dar harim-e ezat ast ārām-e u/ nist had-e har zafāni nām-e u
Sad hezāran parde dārad bištar/ ham ze nur-o ham ze zolmat piš dar
Dar do ālam nist kas rā zahre-i/ ku tavānad yāft az vey bahre-i
Dāyeman u pādešāh-e motlaq ast/ dar kamāl-e az-e xod mostaqraq ast (‘Atṭār et
Shafī'ī Kadkani 1387/2008, 264)

Son nom est la Simorq, la Majesté suprême/ Elle est proche de nous et nous sommes si loin
Elle repose au Sanctuaire de la gloire/Son nom est au-delà de ce que peut la langue
Plus de cent mille voiles recouvrent sa splendeur/ des voiles de lumières et des voiles de ténèbres
Dans les deux mondes, personnes ne pourrait prétendre/Avoir même un peu part à l'être de Simorq
Elle est, et pour toujours, Majesté absolue/ Submergée dans la gloire de sa magnificence ('Attār et Anvar-Chenderoff 2014, 85)

Ces vers font apparaître quelques caractéristiques de *Simorq* qui lui donnent un aspect surnaturel et supérieur. Il faut rappeler que *Manteq ot-teyr* est une histoire construite sur des symboles. Chaque oiseau est le symbole d'un caractère humain, ou, comme Simorq, le symbole de Dieu, une Idole. Le poète a utilisé le mot de 'roi' pour le décrire aux autres oiseaux.

La difficulté que le sujet traduisant rencontre dès le début est de choisir un genre pour Simorq. Pour certain.e.s, choisir le « masculin » est tellement évident qu'ils/elles n'en donnent même pas la raison. Cela vient d'abord, comme pour La huppe, de la religion. Dans ce cas-ci, la décision pourrait être facile puisque Simorq est bien présenté comme le symbole de Dieu. Dieu est désigné par le pronom « il » et au masculin dans la plupart des religions, dont le christianisme, et dans plusieurs langues, dont le français : « Dans le domaine religieux, écrit Luce Irigaray, Dieu est représenté comme étant de genre masculin et de généalogie masculine depuis des siècles » (Irigaray and Bers 1990, 12). De plus, la locution religieuse « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » inscrit fortement la masculinité, Jésus étant le Fils du Père. Il n'y a apparemment pas de place pour le doute quant au genre de l'Être suprême.

Dans cette perspective, le masculin se voit désigné comme le genre spirituel (dans le sens religieux du terme) ainsi que suprême. Et pourtant Leili Anvar, refusant cette certitude, entame un nouveau débat à propos de cette idée inviolable. Dans l'avant-propos qu'elle consacre à Simorq dans sa traduction, elle propose une autre interprétation d'après une caractéristique divine dans le Coran :

Si Dieu englobe toute chose, comme en atteste le Coran, Il contient aussi en Lui tous les contraires, comme en témoigne la division de Ses attributs : les attributs de Beauté (jamâl) et ceux de Majesté (jalâl), les noms qui renvoient à Sa douceur (lotf) et ceux qui désignent Son courroux (qahr). Il est autant féminin que masculin, et cela 'Attâr en témoigne tout au long du Cantique dans lequel l'Être aimé prendra tantôt le visage d'une femme, tantôt le visage d'un homme. ('Attār et Anvar-Chenderoff 2014, 20)

C'est ainsi qu'elle essaie de sortir la religion de cet aspect masculiniste, où les hommes ont colonisé le sommet. S'appuyant sur cette lecture, elle se permet de donner une nouvelle traduction de la locution islamique très connue¹⁶ « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux », au féminin : « Au nom de Dieu, Matrice de Clémence et de Miséricorde ».

¹⁶ Bismellāh-e ar-rahmān-e ar-rahīm.

Henri Corbin aussi se réfère à l'Évangile selon les Hébreux où Jésus dit « Ma mère l'Esprit-Saint » (Corbin 1999, 243), pour justifier la forme féminine de Simorq et donc 'La Majesté' dans son texte.

Selon certains, y compris Corbin, l'usage du mot « Shāh » (roi) dans cette histoire empêche d'emblée de penser à la forme féminine, malgré les justifications puisées dans la religion elle-même. Dire que le vocable « roi » est certainement masculin, puisqu'il existe la forme féminine, maleke (la reine), aboutit à choisir le masculin comme le genre le plus juste.

En jetant un coup d'œil au dictionnaire Dehkhodā - le plus important dictionnaire persan - on trouve la définition de ce mot et son équivalence au féminin :

- Maleke (la Reine), le mot qui vient de l'arabe mais courant en persan, signifie : la femme qui règne ou l'épouse du roi. L'équivalent en persan : Shāh bānu (Roi femme).
- Shāh, Pādeshāh (le roi) : (Dans Pahlavi, Shāh est utilisé. Son origine, en Sanskrit, « shās » dans le sens de « Régner », en Avesta, idem, « Sāster » de même origine.) : Ce qui règne sur un territoire.

Dans les autres dictionnaires importants et connus, *Frahang-e fārsi-e 'Amid et Farhang-e fārsi-e Mo'en*, il est rajouté aussi :

- L'origine. Puisque le roi par rapport aux autres gens est l'origine et dieu, on l'appelle : Shāh
- Tout ce qui est le meilleur de cette sorte dans l'apparence et dans le bien : Shāhrāh (roi des routes, « la route principale »)
- Une personne supérieure aux autres

Dans la comparaison de la définition des deux mots, nous voyons que, dans la définition de « la reine », le sexe est précisé (« une femme qui règne ») mais pour le roi, le dictionnaire emploie la formule « ce qui », qui ne désigne pas forcément « un homme ». Déjà cité, « Maleke » est un mot arabe entré en persan, contrairement au « Shāh » qui a sa racine dans l'Avesta.

Ainsi on voit dans *Le livre des rois* de Ferdousi, qui a essayé de faire renaître le persan – cet ouvrage est l'une des sources pour 'Attār-, que « Shāh » est aussi utilisé pour les femmes qui régnaient. L'exemple qu'on mentionne ici concerne la souveraineté de Homāi (la fille, l'épouse et remplaçante de Bahman). Le poète, Ferdousi, se réfère plusieurs fois à elle par le mot « Shāh » et non « Maleke ». On voit dans la version persane de ces vers ci-dessous, que figure l'expression *Shāh-e jahāndār* au lieu de la *reine, maîtresse du monde*.

Dans la version persane :

Fereste čo bād andar āmad ze jāy/ Biāvard yāqut nazd-e Homāi
Be *shāh-e jahāndār* nāme bedād/ šenide be-goft az lab-e Reshnewād
(Firdousi et Mohl 1976, 5:42).

Dans la traduction de Mohl : « Le messager partit comme le vent, porta à Homāi le joyau rouge, remit la lettre à la *reine, maîtresse du monde*, et répéta ce qu'il avait entendu des lèvres de Reshnewād » (Ferdousi et Mohl 1976, 5:43).

Leili Anvar concède que le mot « roi » est rarement utilisé pour les femmes mais, selon son usage dans plusieurs cas, il ne désigne pas « une figure purement masculine ». Il faut noter qu'il n'y avait pas beaucoup de femmes pour ce rang prestigieux mais le mot était assez courant pour les dirigeantes. Un autre exemple de cette plasticité du terme se trouve justement dans *Le cantique des oiseaux*. C'est une anecdote qui porte le titre « Le roi charmant » dans la traduction de Tassy et « La plus belle des reines » dans celle d'Anvar. Ce petit récit décrit la beauté unique d'un *roi* telle que personne n'ose *le* regarder. Sa beauté tuait les gens qui *le* regardaient et pour cela *il* portait toujours *une burqa* :

Gāh šabdizi borun rāndi be kuy/ *burqa*-i golgun foru-hašti be ruy
 Har ke kardi suy-e t̄t̄ān *burqa'* negah/ sar boridandaš az tan bigonah
 ('Attār et Shafī'i Kadkani 1387/2008, 282)

Tantôt sur son cheval, elle allait par les rues/ un *voile* couleur de rose lui couvrait
 le visage
 Mais si un malheureux regardait même ce *voile*/ on le décapitait tout innocent
 qu'il fût ('Attār et Anvar-Chenderoff 2014, 113)¹⁷

La présence du mot *burqa'* (*burqa*) suffit à nous orienter, de manière sous-jacente, vers la féminité de ce roi. La *Burqa* n'est réservée qu'aux femmes.

Nous avons vu, en étudiant le sens des mots « shāh » ou « Pādeshāh » ou leurs usages, que « roi » ne peut pas être considéré comme un empêchement pour attribuer un genre féminin au Simorq.

La raison la plus forte évoquée par Anvar pour défendre son choix vient de la racine de ce mot en Avesta. Comme nous l'avons déjà mentionné, en Avesta¹⁸ il y avait trois genres, masculin, féminin et neutre. *Saêna meregha*, l'équivalent de Simorq dans la langue avestique, rentre dans la catégorie des noms féminins. Elle est nommée plusieurs fois dans les ouvrages religieux de Zoroastre. Elle est aussi connue dans les épopées comme *Garshāsp nāme*, *šāhnāme* (Le livre des rois).

Parmi ses rôles dans la littérature épique persane, celui qu'elle a dans le *Livres des rois* est le plus important. Soulignons encore une fois que cet ouvrage fut une source importante pour 'Attār. Cela nous aide à lui attribuer, non seulement un genre, mais un sexe. Dans cette œuvre, Simorq a en effet des enfants et c'est elle qui a élevé Zāl.¹⁹ Ce rôle réduit la probabilité de la masculinité de Simorq.²⁰ En même temps il y a des hypothèses selon lesquelles *Saêna* (dans *Saêna meregha*) serait tiré du nom d'un

¹⁷ Pour lire les traductions de cette partie, voir l'annexe numéro 2.

¹⁸ L'une des langues de vieux-perse.

¹⁹ Zāl le fils de Sām, le guerrier et le héros mythique du territoire de Perse vient au monde albinos. Sām qui est triste et mécontent, l'abandonne au pied de la montagne. Simorq le prend pour nourrir ses enfants. Dans son nid, la pitié et son affection pour Zāl l'empêchent de le manger. Simorq l'élève.

²⁰ Dans l'introduction de la version persane, Shafī'i Kadkani fait une analyse de tous les oiseaux de cet ouvrage. Pour Simorq, l'une des anecdotes racontées provient d'un texte ancien écrit au VI^e siècle par un auteur contemporain de 'Attār. Dans cette anecdote l'histoire de Simorq à l'époque de Salomon est racontée. Comment elle s'est retrouvée seule et sans enfants, pourquoi personne ne la voit... Dans cette histoire elle est présentée définitivement comme *la mère*.

médecin célèbre²¹ qui était aussi l'un des premiers compagnons de Mazdisnâ. Se référant à ce médecin-religieux, certains insistent sur le caractère masculin de Simorq.

Dans la plupart des recherches en persan consacrées à Simorq, cependant, ainsi que dans les différentes œuvres où elle apparaît, son sexe est ignoré ; en effet celui-ci n'a guère d'importance et n'a pas de pertinence référentielle dans une langue non-genrée grammaticalement. Elle est connue comme un oiseau ayant soit des caractéristiques divines (dans les œuvres soufistes) soit des caractéristiques surnaturelles (dans les œuvres épiques). Un oiseau qui a la capacité de guérir, de prédire l'avenir, de parler aux êtres humains, et qui vit au sommet des plus hautes montagnes hors d'atteinte des humains.

Conclusion

D'après la théorie de von Flotow, la traduction de Leili Anvar pourrait être classée dans la catégorie des traductions féminines. En effet, il y a des notes de bas de pages qui justifient l'emploi du féminin, il y a également une introduction consacrée à Simorq qui explique ce choix. Nous trouvons que la forme féminine est le plus souvent utilisée de manière implicite et générale :

Anvar : «Tous les oiseaux du monde un jour se réunirent/ oiseaux de toutes espèces, connues et inconnues» ('Attâr et Anvar-Chenderoff 2014, 82)

Tassy : «Les oiseaux du monde se réunirent tous, tant ceux qui sont connus que ceux qui sont inconnus [...]» ('Attar et Tassy 2000, 47).

Et de la même manière, la traduction de Tassy pourrait être qualifiée de traduction masculine. Contrairement à la première qui est bien théorisée et bien développée, celle-ci, la traduction masculine, n'a pas été identifiée de façon précise. Il y a une loi et une idée non-écrites qui définissent le féminin : c'est ce qui n'est pas masculin. En d'autres termes, le masculin est le général et ce qui ne s'inscrit pas dans ce général est une catégorie particulière, il y aurait donc *la traduction* et *la traduction féminine*.

Garder à tout prix la forme masculine dans la traduction et la mettre en relief n'est pourtant pas anodin. Le traducteur a réécrit pour une société patriarcale, il a traduit un texte qui vient aussi d'une société patriarcale. Selon ses connaissances et selon sa formation langagière, il a consciemment choisi le masculin. Cela n'est pas, contrairement à la féminisation, pour lui donner de la valeur ou de la supériorité (le masculin ou la masculinité les ont déjà), mais plutôt pour produire une traduction correcte, conforme à la norme. De la même façon, dans la traduction féminine, on voit l'insistance de la traductrice à choisir et à exhausser la forme féminine. En revanche, elle ne peut pas exagérer dans l'utilisation de la forme féminine (dans le sens d'ignorer le masculin).

Dans cet article, nous n'avons pas voulu examiner les traductions pour dire laquelle est la meilleure ou la plus justifiée ou la plus correcte. Pour la traduction de Tassy, nous avons expliqué les raisons éventuelles de son choix et pour celle d'Anvar, nous avons voulu éclairer les raisons qu'elle a présentées brièvement dans son introduction.

Toutes les deux pourraient être correctes, au moins pour le cas de Simorq. La discrimination dans les langues n'existe pas intrinsèquement mais c'est l'utilisation des

²¹ Cette hypothèse selon laquelle son nom viendrait d'un médecin est aussi renforcée par son rôle dans *Le livre des rois* où elle donne plusieurs fois des conseils médicaux.

langues qui la cause, surtout pour les langues non-genrées grammaticalement. En choisissant la forme féminine pour parler de ce qui *guide* et pour désigner l'*Etre Suprême*, la valeur du masculin – qui s'est constituée pendant des siècles de domination patriarcale se fissure doucement.

Où l'on constate le lien entre la langue et le pouvoir.

Annexes

1) Voici le résumé de quelques propositions des féministes pour démasculiniser la langue française, tirées de *Tirons la langue* (pages 64-71).

- Bannir les mots et expressions consacrées genrées : « [...] Troquer les expressions problématiques contre d'autres qui ne le sont pas. » Par exemple : '*les êtres humains*' au lieu de '*les hommes*', '*panier de cours*' au lieu de '*panier de la ménagère*'...
- Utiliser d'autres formulations et/ou d'autres mots : comme par exemple :
« - le nom de la fonction (*En plus d'assumer les responsabilités de tuteur... En plus d'assumer les responsabilités de tuteurat...*) »
- Faire apparaître le féminin/les femmes : (re) féminisation des métiers, nommer la forme féminine quand il s'agit des groupes mixtes, l'accord de proximité par exemple « toutes sortaient les couteaux et les dagues qu'elles avaient affûtées ».
- Le féminin générique : en donnant « au genre féminin les attributs du genre grammatical dit « non marqué ». Ainsi, dès qu'une femme (ou du féminin) est présente elle « l'emporte » et l'on écrira donc « une femme et mille hommes sont venues » ».
- Le genre de la majorité : « tenir compte de la constitution genrée d'un groupe. Ainsi pour un groupe majoritairement de femmes, on pourra dire « nous sommes toutes réunies... »
- Le double marquage du genre : « [...] faire figurer à l'écrit, et parfois à l'oral, les deux marques du genre grammatical, la masculine et la féminine [...] »
- Le néologisme

2) La traduction de Garcin de Tassy

Le roi charmant

Il y avait un roi charmant et incomparable dans le monde de la beauté. La vraie aurore était un éclair de son visage, l'ange Gabriel une émanation de son odeur. Le royaume de sa beauté était le Coran de ses secrets, et ses yeux en étaient les versets par leur attrait. J'ignore si quelqu'un avait jamais eu la force de soutenir la vue de ce prince d'une beauté si accomplie. Quoi qu'il en soit, le monde entier était plein de sa renommée, et son amour se faisait ressentir violemment à toute créature. Quelque fois il lançait son coursier dans la rue, le visage couvert d'un voile rose ; mais à ceux qui regardaient ce voile, on séparait la tête du corps, bien qu'ils fussent innocents ; et à ceux qui prononçaient son nom, on coupait aussitôt la langue. Donc celui qui songeait à avoir des rapports avec lui livrait par là inévitablement au vent son esprit et son âme. En un seul jour il mourait un millier de personnes du chagrin causé par son amour. Voilà l'amour et son résultat.

Afin de voir manifestement la beauté de ce prince, on donnait volontiers sa vie, et l'on mourait, persuadé qu'il valait mieux mourir de passion pour le visage de cet être charmant, que de vivre cent longues vies loin de lui. Personne ne pouvait se résigner à la patience relativement à lui ; personne n'en avait la force. Les hommes périssaient à sa recherche ; chose étonnante ! ils ne pouvaient ni

supporter sa présence, ni se passer de lui. Toutefois, si quelqu'un pouvait soutenir un instant sa vue, le roi manifestait alors son visage ; quant à ceux qui n'avaient pas le courage de le regarder, ils se bornaient à avoir le plaisir de l'entendre. Personne n'était digne de lui, et tous mouraient le cœur plein du chagrin que leur causait son amour. Le roi fit faire en conséquence un miroir, pour qu'on pût y regarder indirectement son visage. On disposa convenablement le palais du roi, et l'on y plaça ce miroir. Le roi allait en haut du palais, et il regardait dans ce miroir ; son visage se réfléchissait alors dans le miroir, et chacun pouvait le voir. [...] ('Attar et Tassy 2000, 78-79)

La traduction de Leili Anvar

La plus belle des reines

Il était une fois une reine si belle / Qu'elle était sans pareille parmi toutes les beautés
 Le royaume du monde, son livre des secrets / Sa beauté en ce monde, un signe révélé
 Quelqu'un eut-il jamais le courage vraiment / D'abreuver son regard de sa vue ? je ne sais !
 Sa renommée causait le trouble et tumulte / La passion qu'elle suscitait débordait de tous
 Tantôt sur son cheval, elle allait par les rues / Un voile couleur de rose lui couvrant le visage
 Mais si un malheureux regardait même ce voile / On le décapitait tout innocent qu'il fût
 Ou bien il suffisait de prononcer son nom / Pour avoir sur-le-champ, las ! la langue arrachée
 Et si quelqu'un rêvait d'une union avec elle / il perdait sa raison et son âme en chimères
 En un seul jour parfois, mille amants rendaient l'âme / Car c'est cela l'amour et voilà où il mène !
 Celui qui aurait pu voir son visage sans voile / Aurait rendu le souffle, lacéré de chagrin
 Mourir de cet amour pour sa Face de Beauté / Valait mieux que de vivre cent vies prolongées
 Personne ne pouvait supporter son absence / Personne ne pouvait soutenir sa présence
 Dans ce désir mourait tout un peuple d'amants / Sans elle ne pouvant vivre, ni portant avec elle !
 Si quelqu'un l'avait pu contempler un instant / La reine aurait montré son visage sans voile
 Mais comme nul jamais ne pouvait soutenir / De la voir, il restait le plaisir de l'entendre
 Personne donc jamais n'était à sa hauteur / Et tous ainsi mouraient, le cœur gros de chagrins
 Alors la souveraine fit construire un miroir / Afin que dedans lui on pût la regarder
 On fit faire un palais splendide pour la reine / Et en face un miroir qui pût la refléter
 Elle s'y installe et du haut du palais / Regarde le miroir qui la réfléchissait
 Et dedans ce miroir brillait de mille feux / Son visage dont chacun pouvait voir un reflet. [...]
 ('Attār et Anvar-Chenderoff 2014, 112-13)

Références bibliographiques

- Abolghāssemi, Mohssen. 1373 (1994). *Tārikh-e Mokhtassar-e Zabān-e Fārsi* (Petite Histoire de la Langue persane). Téhéran : Bonyād-e Andishe hāy-Eslāmi.
- Abolghāssemi, Mohssen. 1374 (1995). *Rishe Shenāsi* (Étymologie). Téhéran : Ghoghous.
- Aikhenvald, Alexandra, A. IU. 2016. *How Gender Shapes the World*. First edition. Oxford Linguistics. Oxford, United Kingdom ; New York, NY, United States of America: Oxford University Press.
- 'Attār, Farīd al-Dīn et Leīli Anvar-Chenderoff. 2014. *Le Cantique des oiseaux*. Paris : Diane de Selliers.

- ‘Attār, Farīd al-Dīn et Mohammad-Rezā Shafi‘i Kadkani. 1387 (2008) [4^e. éd.]. *Manteq ot-teyr* (Le langage des oiseaux). Téhéran : Enteshārāt-e Andīše soxan.
- ‘Attar, and Tassy. 2000. *Le langage des oiseaux*. Ausg. 1. s.l: Albin Michel.
- Borde, Davy. 2016. *Tirons la langue: plaidoyer contre le sexisme dans la langue française*. Dépasser le patriarcat. Paris : les Éditions Utopia.
- Chetcuti, Natacha et Luca Greco, eds. 2012. *La face cachée du genre: langage et pouvoir des normes*. Paris : Presses Sorbonne nouvelle.
- Corbin, Henry. 1999. *Avicenne et le récit visionnaire*. Collection « Islam spirituel ». Lagrasse : Verdier.
- Firdousi, Abū-al Qāsem et Jules Mohl. 1976. *Le livre des rois*. Vol. 5. Collection Orientale. Paris : Jean Maisonneuve.
- Flotow, Luise von. 1991. « Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories ». *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction* 4.2 : 69–84. <https://doi.org/10.7202/037094ar>.
- Flotow, Luise von. 1998. « Le féminisme en traduction ». *Palimpsestes* 11 : 117-33.
- Gauvin, Lise. 1990. *Letters from Another*. Toronto, Canada : Womens Press.
- Irigaray, Luce et Rachel Bers, eds. 1990. *Sexes et genres à travers les langues: éléments de communication sexuée: français, anglais, italien*. Paris : B. Grasset.
- Lessard, Angela et Suzanne Zaccour. 2017. *Grammaire Non Sexiste de La Langue Française: Le Masculin Ne l'emporte Plus!* Collection Mosaïque. Saint-Joseph-du-Lac, Québec : Paris, France: M Éditeur ; Éditions Syllepse.
- Lazard, Gilbert, 1975. *Grammaire du persan contemporain*. Lille : Librairie C. Klincksieck.
- Manijeh Nouri-Ortega, « La Langue et La Littérature Persanes - Clio - Voyage Culturel » n.d. Accessed May 23, 2019. https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/la_langue_et_la_litterature_persanes.asp.
- Nātel Khānlari, Parviz. 1374. *Tārīkh-e Zabān-e Fārsi* (L’histoire de La Langue Persane). Téhéran : Simorq. Vol. 1–3.
- Niedzwiecki, Patricia. 2000. *Le langage au féminin: les mots pour la dire*. Collection La Noria. Paris : Castells.
- Oster, Corinne. n.d. « La traduction est-elle une femme comme les autres ? – ou à quoi servent les études de genre en traduction ? » Text. Accessed March 28, 2019. <http://revues.univ-tlse2.fr/lamaindethot/index.php?id=127>.
- Rousset Marion. 2018. « L’homme enfin inclus dans les études de genre », May 19, 2018. https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/05/19/l-homme-enfin-inclus-dans-les-etudes-de-genre_5301404_3232.html.
- Simon, Sherry. 2003. *Gender in Translation: Culture Identity and Politics of Transmission*. <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=179524>.
- Violi, Patrizia. 1987. « Les origines du genre grammatical ». *Langages* 21.85 : 15–34. <https://doi.org/10.3406/lgge.1987.1526>.
- Zeini et Jalāli Pandari. 1388 (2009). « Zanan va Seir-o Solouk-e Erfani (Les Femmes et Les Manières Du Sufisme) ». *Pajouhesh-Nāme-Ye Zabān va Adab-e Fārsi (Gohar-e Gouyā)* 3. 2: 21–50.



Critique and the Idea of Translation

Mena Mitrano

Ca' Foscari University of Venice

filomena.mitrano@unive.it

This issue of *de genere* invites us to reflect on the following question: How can translation contribute to the pursuit of a more inclusive culture that is invested in undoing hierarchies and favoring plurality? My article considers the metaphorical potential of translation for critique. It discusses the notion of translation as a movement of ideas across disciplinary borders, using as a case study the border between philosophy and theory as it is interrogated in the work and career of Fredric Jameson.

Mena Mitrano is a researcher at Ca' Foscari University of Venice. Her core interest is the intimate link between modernism and theory, and she has written on modernism, American literature, and theory/critical theory, including great women intellectuals like Gertrude Stein, Susan Sontag and Hannah Arendt. She is the author of *In the Archive of Longing: Susan Sontag's Critical Modernism* (Edinburgh University Press 2016), *Gertrude Stein: Woman Without Qualities* (Ashgate 2005), and the co-editor of *The Hand of the Interpreter: Essays on Meaning After Theory* (Peter Lang 2009). She is also the author of *Language and Public Culture* (Edizioni Q 2009). While completing a book entitled "The Life of Critique," at Ca' Foscari she has started a new project that aims at developing innovative contents for the Anglo-American Language classroom in a global and international perspective, taking up issues of language, pedagogy, and student success.

Only ideas which are a means of transport are my concern.
Susan Sontag, *Notebooks*

[...] *no philosophy can paste the particulars into the text.*
Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*

Translation as metaphor

Translation is not only a practice; traditionally, it has also been a powerful metaphor for critique. Already in the 1920s, Walter Benjamin drew a distinction between literary criticism, intended as the exegesis or commentary of individual texts, and critique. He proposed that critique “seeks the truth content of a work of art” and “commentary seeks its material content,” but argued that the “relation between the two is determined by the basic law of literature according to which the more significant the work, the more inconspicuously and intimately its truth content is bound up with its material content” (Benjamin 1996, 297). For Benjamin, the tie between truth and its material content is intimate yet barely legible: does the luster of truth (*Schein*) inside the text appear because of the text’s materiality or is the text’s materiality striking because of its truth content? Confronted with this “basic critical question,” Benjamin resorts to the metaphor of the paleographer “in front of a parchment whose faded text is covered by the lineaments of a more powerful script which refers to that text” (Benjamin 1996, 298), who therefore must repair into legibility a shadow text overpowered by another that appears more legible. Historical distance, says Benjamin (but we could add: all manifestations of distance whether historical, geographical, cultural), “prepares for (the) critique” of texts because it “increases their power” (298). In Benjamin’s passage the initial metaphor of the paleographer will be left behind, caught in a vortex of other metaphorical transformations, but it does make the point that the critical practitioner is interested less in the single components of a text and more in its life; she is less like a chemist before a “burning funeral pyre” and more like an alchemist interested in the flames and ashes of “what has been experienced” (Benjamin 1996, 298). From this perspective, Benjamin’s metaphorical treatment of critique applies to translation: both find their vocation in preserving the enigma of “what is alive” (Benjamin 1996, 298).¹

The position before what we might call the law of aliveness, which translation shares with critique, is especially manifest in recent work in the field. No longer conceived in terms of the production of the copy of a text in another language, no longer hinged on the dichotomy fidelity/betrayal, translation today essentially refers to a dynamic relation. It is thought of as a practice that produces difference and plurality, with the contact between texts being re-evaluated through notions of rewriting and extended authorship (Gentzler 2016). This shift makes us wonder about the extent to which recent turns within critique might have actually impacted on the idea of translation. We might think, for example, of the post-colonial erosion of the unevenness of cultures, and the ensuing debate on comparison as a core but problematic critical gesture (see Radhakrishnan 2013, 34–45). We might also think of

¹ In his essay on translation, Benjamin calls this critical enigma “translatability” (Benjamin 1996, 253–263).

the appeal of a variety of literary scholars and theorists to expanded categories of consciousness and agency (see Haraway 2016; Latour 1993; Margulis 1999; and Parrika 2012), as well as of the thriving field of world literature which is premised on the notion of culture as an incessant mixing of cultures (see Damrosch 2003). Moreover, the extent to which “postcritique,” in its efforts to find alternatives to poststructuralism and deconstruction, has impacted on translation theory remains open to investigation (see Felski 2015 and Anker and Felski 2017). Together, these strands cooperate to relocate us on a plane of extended relationality and convergences which throws into relief the productiveness of displacement, recontextualization and movement more generally for all sorts of literary practices. Some European-based scholars approach translation in terms of “migration” because it enables to gesture simultaneously toward intersemiotic migration from one media to another (and the migration of the collective imaginary across different media) and a broader view of thought and culture that is predicated on the circulation of ideas (see Guglielmi 2019). Recent work on translation, thus, highlights the points of intersection with critical thought, and translation seems aligned more than ever with the critical enterprise in its emphasis on difference and plurality as preconditions for doing justice to the complexity of texts.

Translation seems to have joined critique not only in asking the question of theory/praxis – “Can translation be a politically subversive gesture?” – but also in pursuing a more dynamic view of culture that is increasingly grasped as movement and circulation. Susan Sontag, who, like Benjamin, perceived a deep affinity between critique and translation, implicitly compared thinking to the process of translation when in a notebook entry she wrote: “Only ideas which are a means of transport are my concern,” suggesting that thinking makes itself felt as such at its most exciting only in the transfer from one context to another (Susan Sontag Papers, Box 128, Folder 5). On another occasion, she was more explicit in comparing thinking to the capacity to “mentally [...] move the world” (Sontag 2003, 286) which is afforded by the position of the thinker outside her native language and culture. Sontag feared for the exertion of this capacity if deprived of the experience of cultural “foreignness” or displacement (Sontag 2003, 286). If anything, today, Sontag’s concern has escalated. As both translation theorists and critical theorists engage the question of how ideas circulate, they find themselves immersed in a polylogue of languages and cultures that Susan Stanford Friedman has termed “planetary epistemology” (Friedman 2010, 474-5). When considered from the vantage point of gender, there is more to this phenomenon than the problem of the surfacing of new meanings and of their inscription in the larger horizon of planetary humanity. In other words, it is not only a question of how cultures adjust to an enhanced circulation of ideas and to the migration and transcoding of a collective imaginary in different media. The problem, which in itself may be said to have spurred new parallel perspectives in translation studies and critique, is the revision of our core lexicon across the disciplines. In the Humanities, key terms like subject, community, and identity have lost attractiveness precisely because they are no longer able to host an act of translation, especially when the thing to be translated is the self.

Theory and gender in transition/translation

Maggie Nelson's *The Argonauts* (2015), a celebrated genre-bending memoir about Nelson's relationship with her fluidly gendered partner as well as an account about pregnancy, desire, and sexuality, reminds us that writing subsists on the movement from the inexpressible to the expressible. From this perspective, Nelson may be said to return to Benjamin's enigma of the bond between materiality and truth – albeit in a Wittgensteinian key (Nelson 2014, 3-4) – when she speaks of the paradox that the inexpressible is contained in the expressed. The paradox makes her look “anew at unnameable things, at things whose essence is flicker, flow” (Nelson 2015, 4). Gender is one of these things, entangled in the act of thinking (can everything be thought?) and in that primordial act of translation that is naming. The autobiographical event of meeting and falling in love with someone whose public self-definition is “a butch on T” turns Nelson into “a study in pronoun avoidance” (Nelson 2015, 7). Harry neither rejects the gender assigned at birth nor prefers the other gender given through medical technologies. Transitioning between genders means embracing both; it is an affirmation of gender fluidity. Nelson's narrative declares its affiliation to a feminist theoretical legacy to intervene on it. She builds on Butler's position that “the *very formation of gender presupposes persons in a certain way*” (Nelson 2015, 15; italics in the original) to move beyond the traditional premise that gender relations exist in a hierarchical frame, or beyond the critical notion of gender as a paradigm of hierarchical relations. Far from representing gender as a dichotomic machine or a power dispositif, Nelson, like Benjamin's paleographer-turned-chemist before the flame and the ashes of what has been experienced, attempts to translate the self, in her own language (English), outside and beyond a series of ideological constraints, including the constraints imposed by rebellion against heteronormativity when this rebellion blocks rather than facilitates the transition of the inexpressible to the expressed.

When Nelson falls in love with Harry, she encounters, through the luster of gender, the problem of freedom. Constraints and limits become existentially condensed in the perennial discomfort originating in the cage of the body: “*I will never feel as free as you do, I will never feel as at home in the world, I will never feel as at home in my own skin. That's just the way it is, and always will be*” (Nelson 2015, 31; italics in the original). Gender renames the radical exilic condition of someone who, as Sontag would put it, cannot “move the world”; it is the term for a frozen transport of ideas.

Theoretical, philosophical and literary references make up the narrative of the personal love story in *The Argonauts*. Neither marginalia nor external sources, the beloved names listed on the side of the narrative outline a theoretical canon that is incorporated in the body of the text; their part of the conversation is often italicized in the same way that Harry's speech is italicized. For this reason, Nelson's critical theory has been singled out as an example of “autotheory,” to indicate a dialogue in the flesh with certain readings that transform into a practice of life, extending, continuing, and renewing the life of theory. Not by chance Nelson's title comes from “delectable” Roland Barthes who, in *Roland Barthes by Roland Barthes*, compared the lover who utters the phrase “I love you” to the Argonaut “renewing his ship during its voyage” (Barthes qtd. in Nelson 2015, 5). Nelson's title places Barthes at the beginning of a long line of theorists for whom the act of writing is close to the act of translation: literally because Barthes, a French critic, must of course first pass through translation

into English; metaphorically because his work foregrounds the quality of translatability: a being that is put in place and made to appear by and through ideas.

Highlighting the weave of self and theory, books like Nelson's invite further reflection on the idea of translation within the same language. Nelson's narrative relies on a transfer of ideas between disciplines, in particular between literary criticism and philosophy, and the movement simultaneously undoes gender understood as a matrix of hierarchical relations. In fact, this sense of gender begins to appear estranging, at the same time that the division of labor among disciplines also appears strange.

Far from being an assumed legacy, the movement across disciplinary borders is today under threat as the division of labor among the disciplines is newly being enforced by literary scholars and philosophers alike. In her influential article, "Reading Dialectically," Carolyn Lesjak quotes from the presidential address of renowned scholar and former president of the Modern Language Association, Marjorie Perloff, who concludes that "instead of lusting after those other disciplines that seem so exotic primarily because we don't really practice them, what we need is more theoretical, historical, and critical training in our own discipline" (Perloff qtd. in Lesjak 2013, 234). A similar issue, we might note, has been raised in the philosophical camp, where, as Graham Harman argues, "neo-Moderns" like Quentin Meillassoux are "enforcing [...] a division of labor" among the disciplines in order to "fend off" the dangers that arise from "the work of de-taxonomization" (Harman 2016, 234). These are signs of what Lesjak describes as "the increasingly conservative mood within literary criticism and its key theoretical gestures" (Lesjak 2013, 20), with the demand inside and outside academia "for reading literature, not theory" (Lesjak 2013, 20). We need to ask: What does "reading literature, not theory" mean? Is it possible to read literature without engaging ideas? Would texts like Nelson's be considered literature or theory?

Lesjak responds by returning to Fredric Jameson and arguing for the necessity of a revival of dialectical thought. Following up on the return to Jameson, the remainder of this paper singles him out as a case study of the metaphorical potential of translation within critique. The aim is neither of course to offer new insights into Jameson's work, an impossible task given the abundance of excellent literature on this theorist,² nor to revive dialectical thought. Translation, especially when it is conceived as a "hermeneutic relation," both interpretive and interrogative in that exposes and reveals the cultural and social conditions of source materials (see Venuti 2007), becomes enmeshed in the labor of critique, with the two converging on shared questions: How do ideas move? How do cultures adjust to the migration of ideas? It is in light of these questions that Jameson becomes an interesting case study because he devoted himself to the transfer of ideas across the disciplinary borders of literary criticism and philosophy, finding that it is productive of a third discourse: theory. Theory is the product of cross-disciplinary "translation" (he insisted on its difference from philosophy); as such, it functions outside compulsory rituals of truth linked to the authority of a discipline. When inflected as a mutual shaping of disciplines, translation, as we shall see with Jameson, becomes an important tool to reflect on the extent to which the individual critic's connection to the truth is guaranteed by the field of affiliation, by strategies of "institutional self-justification" (Jameson 2009, 9).

² The list would be too long. As a way of introduction, see Buchanan 2006; Irr and Buchanan 2005; and, more recently, Duncan 2017, which reconsiders Jameson's postmodernism after the affective turn.

Jameson's borderlands

Jameson's beginnings were premised on the neighborliness, within difference, of literary criticism and philosophy and on the understanding that this proximity always involves a kind of translation and transcoding. Critique (theory) comes from the enhanced reciprocity of the two discourses and from the movement between the two. In *Marxism and Form* (1971) he called this type of movement "learn[ing] to think dialectically" (x). Despite presenting the thing as a "relatively modest and straightforward" endeavor, Jameson actually inaugurates a new type of literary critic, the much maligned "theorist," who transfers other intellectual traditions, foreign to the US, to the Angloamerican tradition (Jameson 1971, xii). The transfer certainly implies the activity of translation from one language to another as ideas from German philosophy or French theory are set in motion and recontextualized along their Euroamerican trajectory, but Jameson is more interested in the overall "exciting" and "liberating" effect of geo-linguistic displacements because they hold the promise of taking criticism to a level beyond "sheer *opinion* only" (Jameson 1971, xi; italics in the original) and relocate the critic beyond "non-reflective thinking" (Jameson 1971, 307). Like Sontag, Jameson opts for a transport of ideas that ensures the mental ability "to move the world," extending that ability to the mission of criticism.

Boundaries and constraints lose their hold as the critic turns away from what Jameson calls "object-oriented activity," perhaps another way of suggesting thematic exegesis, while a sense of potentiality sets in: "It is, of course, thought to the second power: an intensification of the normal thought processes such that a renewal of light washes over the object of their exasperation, as though in the midst of its immediate perplexities the mind had attempted, by willpower, by fiat, to lift itself mightily up by its own bootstraps" (Jameson 1971, 307). The realization of a bridged vacuum separating criticism and thought is like "a breathlessness," comparable to "the sickening shudder we feel in an elevator's fall or in the sudden dip in an airliner" (Jameson 1971, 308). Jameson describes his position at the crossroads of criticism and philosophy as a "shock" experience that "recalls us to our mental positions as thinkers and observers" (Jameson 1971, 308). The critic's belonging to his discipline – literary studies – is enhanced rather than diminished. In the preface to *Marxism and Form*, he writes: "What follows is, however, not philosophy but literary criticism, or at least a preparation for literary criticism" (Jameson 1971, xi).

His interest in the cultural past and the mystery of signs leads Jameson to conceive of interpretation as co-terminus with translation when both are seen as variants of the hermeneutic relation. Signs beckon to us; they call us, converse with us; they speak to us like distant and foreign texts in a language that we must attempt to translate always in hostile circumstances. The "rival hermeneutic" that he proposes in *The Political Unconscious* (21) is a polemical alternative to poststructuralism with its proliferation of critical approaches: "the psychoanalytic or the myth-critical, the stylistic, the ethical, the structural" (Jameson 1981, 17). Unlike these other approaches, and unlike the fashionable notion of *écriture*, Jameson's hermeneutic does not shy away from a leap that must be taken, from a distance that must be bridged: it is a question of "respecting the specificity and radical difference of the social and cultural past while disclosing the solidarity of its polemics and passions, its forms, structures, experiences, and struggles, with those of the present day" (Jameson 1981, 18). History, or, as he calls it with Joyce, the "nightmare of history," meaning "the dizzying accumulation of violence and cruelty" (Jameson 2009, 550), demands that we treat texts as if they were

written in a language that we do not understand. He laments the fact that the “modern reader” turns away from “that dry and intolerable chitinous murmur of footnotes reminding us of the implied references to long-dead contemporary events and political situations in Milton or Swift, in Spenser or Hawthorne” (Jameson 1981, 34). The temporal distance is figured as a language barrier; the interpreter, like the translator, ought not to “desperately [...] brush away” the estranging murmur of “the cobweb of topical allusion” (Jameson 1981, 34). The rare word “chitinous,” a term from biochemistry, comes from “chitin,” the substance that makes up the exoskeleton of most insects; it is etymologically close to the word for marine mollusk; they both derive from the Greek word *χιτών*, meaning tunic. The past presses in a biological fold, issuing an almost hallucinatory call from all living beings; the resistance to this primordial murmur by the modern reader-translator is tantamount to the resistance to the unconscious. “The informing presence of society within art and language is all the greater when it is indirect and invisible,” writes Jameson (Jameson 1990, 188), returning us to the paradox of the inexpressible in the expressed, which had already concerned Nelson in her unsettling of gender earlier on in our discussion. Insofar as literary criticism deals with indirectness or invisibility, it is this paradox that prevents it from becoming *a* philosophy, that is to say, a conceptual concatenation and a fixed terminology.

For Jameson, literary criticism mends and repairs. Speaking of modernism, he argues that the critic’s task is “rather to demonstrate the ways in which modernism – far from being a mere reflection of the reification of late nineteenth-century social life – is also a revolt against that reification and a symbolic act which involves a whole Utopian compensation for increasing dehumanization” (Jameson 1981, 42). The reparative view helps him elaborate on the difference between the philosophical and the aesthetic, building on Adorno, who, with reference to the conceptual categories of the experience of “perception,” warned about “the illicit attempt to transform bodily immediacy into more ‘spiritualized’ and idealistic forms of abstract thinking” (Jameson 1990, 158). The movement between literary criticism and philosophy brings about another discourse that is “not philosophy” (Jameson 1971, xi); it brings into the light of translatability a critical discourse which specifically thematizes “a mind-oriented, philosophical dread, of what cannot in aesthetic experience or elsewhere, be philosophized” (Jameson 1990, 158). Tarrying in the gap between philosophy and literary criticism is the kind of criticism that he wished to introduce with the transfer of other traditions to the Angloamerican tradition. Critique or theory comes from the question of disciplinary borders; it is a not-philosophy: on the side of philosophy but different. In Jameson’s words: “the momentary and ephemeral act of unification in which we hold multiple dimensions of time together for a glimpse that cannot prolong itself into the philosophical concept” (Jameson qtd. in Lesjak 2013, 21).

What’s in a name? (Postmodernism)

But how does the question of an aesthetic that cannot be philosophized unfold in the rest of Jameson’s work? What does it mean that aesthetic experience cannot be philosophized? Does Jameson, in defending an alternative hermeneutic, have in mind the detail that escapes a conceptual system? Does he share with Gerald Bruns an understanding of interpretation that is premised on the observer’s “fascination with particulars” (Bruns 1992, 16)? Wouldn’t these particulars resemble Barthes’s notion of the *punctum* which, in his study on photography, marked the French theorist’s

transition from semiology, therefore system, to an *écriture* of lateral connections of which Jameson is suspicious because of its a-historical tendency to translate every kind of past into the present (Jameson 1981, 34)? When Jameson talks of theory as “a glimpse that cannot prolong itself” into philosophical armature, he also generalizes the figure of the critic, who sheds any special trait in favor of the more anonymous identity of “observer and thinker.” The vague identity allows for a new freedom to focus attention outward, toward what is given, in other words, the surrounding environment. As energies migrate from literature to other artefacts like buildings, the observed – or the given – buttresses the thinker, giving him words for something that cannot be a philosophical system. One of such words is “postmodernism.”

Architectural objects like the Bonaventure Hotel downtown Los Angeles, designed by architect and developer John Portman, afford the opportunity for grasping literary periodization in terms of transcoding. Modernism relied on “expressive correspondence”: the interior projects outward to the outside with “plastic lines” that change walls into an aesthetic pliant skin of the “realities within” (Jameson 1991, 135). But Jameson’s present speaks of the inverse procedure: it is the outside that transcodes the inside. The subjectivity of the critic is not immune to the procedure. Jameson’s postmodernism indicates a “condition,” suggesting the subjective alignment with and the unavoidable consent to the surroundings. It names the waning of introspection that Adorno had already remarked in relation to the late stage of industrial capitalism, when an “immense expansion of society” had brought on an epistemological disorientation, and the “conceptual shells that were to house the whole according to philosophical custom” had come “to seem like relics” (Adorno 2007, 3). Adorno himself knew that the introverted thinker was already an anachronism at the times of Goethe who talked of “seedy scholars feasting on subjective speculation,” but the culture industry represented the end-station for the introspective thinker, pushed to the outer border of “the phantasms of profundity” (Adorno 2007, 3; 17). He cautioned against such phantoms – at the bottom of profundity he could only see total domination – and advocated for an exodus that leaves philosophy to its incompleteness and its dependence on the outside. The desire coming from outside a discipline influences its constitution. The reciprocal binding of disciplinary inside and outside, of which philosophy and art are a paradigmatic example, not only accelerates the late capitalist exodus from introspection but is also, importantly, experienced as a fall—as a loss of method.

Jameson’s postmodernism retraces such a loss affectively. He presents it as a weave of “intensities,” somewhat recalling the language of Jean-François Lyotard’s *Libidinal Economy* (1993), but essentially he raises the question of the critic’s access to and transformation by a region of impersonal feelings that have become unanchored, “are now free-floating,” and “tend to be dominated by a particular kind of euphoria” (Jameson 1991, 16), all of which suggests the successful suspension of a familiar conceptual support. The word “postmodernism” functions as the placeholder for a “situation,” as Jameson writes, for a condition that amounts neither to ecstatic abandon nor to the surrender of any conceptual willed action. It names less a method for criticism and more a criticism of subjective involvement. Alien surroundings that nevertheless provide a desirable anchorage seem to yield the productive repeat of the exodus from introspection, when spatial estrangement and vertigo feel like a reawakened encounter with history as a symptom, that is to say, abridged in the extreme in the force of a materiality that overwhelms the observer. The architectural

object gives Jameson's observer the words to describe his condition, and what in *The Political Unconscious* was history's murmur and its call to be restored "to life and warmth" (Jameson 1981, 19) now becomes compressed in the objecthood of the building. The Bonaventure Hotel is a disorienting environment: it sends the critic plummeting into a spiritual space, in a Dantesque descent that is barely veiled, at the same time that it enables "cognitive mapping" (Jameson 1991, 51). The gate of the building is uncannily invisible, a sign that access is figured as dispersed, multiple sovereignty. There are three entrances, all of them "lateral and backdoor affairs" (Jameson 1991, 39). Vertical, hierarchical relations of power are altered in favor of a "populist insertion into the city fabric" (Jameson 1991, 39). In order to enter the visitor does not climb up but takes an escalator from the second floor down to the main registration desk (Jameson 1991, 39), admitted to a "minicity" that aspires not to be a part of the city but "rather its equivalent and replacement or substitute" (Jameson 1991, 40). The miniature sensation represents a different kind of warmth; as if in a fabled means of transport, the critic is admitted to "a new total space," with the transit restoring unexpectedly all the creative and theoretical possibilities of the beloved object of thought: the collective. Jameson records the auroral apparition of "a new collective practice" and touches again the object of thought: "A new mode in which individuals move and congregate, something like the practice of a new and historically original kind of hypercrowd" (Jameson 1991, 40).

He can then return to Marx: a true "dialectical view of historical development" would consist in "do[ing] the impossible, namely, to think this development [...] positively and negatively at once; to achieve, in other words, a type of thinking that would be capable of grasping the demonstrably baleful features of capitalism along with its extraordinary and liberating dynamism simultaneously within a single thought" (Jameson 1991, 47). Ascending and descending; we must "lift our minds," he had said in *Marxism and Form*. Yet, in that early work, the beginning of theory, the brand of literary criticism that is "not philosophy," was represented with the dread and elation of a descent, as when in flight. Resuming this strange feature of dialectical thought, now Jameson invents the "postmodern era" (Jameson 1991, 47).

In the reading of the Bonaventure Hotel, despite the "dramatic" descent into the "confusion of the place" (Jameson 1991, 43), the critic must steady himself, looking out, and, as the book (literature) and architectural object become part of the same space, he gains insight into the present and into "our minds": "So I come to my final point here that this latest mutation in space – postmodern hyperspace – has finally succeeded in transcending the capacities of the individual human body to locate itself, to organize its immediate surroundings perceptually, and cognitively to map its position in a mappable external world" (44). He can then go on and suggest that "this alarming disjunction can stand as the symbol and analogon of that even sharper dilemma which is the incapacity of our minds, at least at present, to map the great global multinational and decentered communicational network in which we find ourselves caught as individual subjects" (44). The point of arrival is the mind stalling: the glimpse that cannot prolong itself into the philosophical concept. Postmodernism is one of the ways (if not, at least in Jameson, *the way*) in which the observer's re-connection with the warmth of history is authenticated and, with that re-connection, the legitimacy of the critic. Jameson denies that postmodernism is an ideological fantasy; he affirms its historical reality defining "postmodern [...] space" as a "multinational" and "global" explosion of culture and giving the term periodizing power (49). The multinational

membrane that he describes, far from resembling a diasporic plane where centers and peripheries have been rearranged, seals hermetically another kind of murmur: while everything has become cultural, it also remains “untheorized” (48).

From method to moments

From the vantage point of Jameson’s work, theory appeared in response to the problem of truth certification within disciplinary fields: “the emergence of theory in the past years has seemed to offer a space outside the institutions and outside the rehearsal of such compulsory rationalizations, and it is the claims of theory (if not its achieved realities) which allow us to grasp the limits of philosophy as such, very much including dialectical philosophy” (Jameson 2009, 9). Thus, he grasps theory “as the perpetual and impossible attempt to dereify the language of thought, and to preempt all the systems and ideologies which inevitably result from the establishment of this or that fixed terminology” (9). Theory amounts to the suspension of two connected tendencies: the tendency of a disciplinary field to close into itself (“dereify the language of thought” (Jameson 2009, 9)) and the tendency to build conceptual systems that become esoteric terminology; it is vigilant about the rift between truth and method; it is the sentinel of that vacuum, and a protection against formalism. The mutability of its language is one of theory’s prime attributes, since this discourse born of the transport of ideas between literary criticism and philosophy aims at undoing terminologies to prevent a system or an ideology from being one, as Jameson remarks with regard to deconstruction: “Deconstruction is thus the very paradigm of a theoretical process of undoing terminologies which, by virtue of the elaboration of the terminology that very process requires, becomes a philosophy and an ideology in its own turn and congeals into the very type of system it sought to undermine” (Jameson 2009, 9).

Like dialectical thought, which is premised on the negation of “a common-sense empiricist view of reality,” theory treats “first impressions” as mental objects that, like the text in *The Political Unconscious*, come drenched in interpretations and incorporate them (Jameson 2009, 59). The metamorphosis of the literary critic into the literary thinker starts in the discomfort of a fragmented vision, required by the act of straining to see. Earlier in his work, Jameson had compared criticism to the sciences, speaking of “the thinking mind” that “remains cool and untouched, skilled but unselfconscious” and “is able to forget itself wholly in the content and problems offered it” (Jameson 1971, 45). At that time, he had spoken of “method”: “The dialectical method is precisely this preference for the concrete totality over the separate abstract parts” (Jameson 1971, 45). Later in his career, in *Valencies of the Dialectic*, he speaks of “moments.” While earlier on, the dialectic, which he defines as “that inveterate, infuriating perversity” whereby things as they are are negated and undermined, might have been easily confused with a philosophical system, later it means the discovery of the nuances of a first impression and “belongs to theory rather than philosophy”:

This is why the dialectic belongs to theory rather than philosophy: the latter is always haunted by the dream of some foolproof, self-sufficient, autonomous system, a set of interlocking concepts which are their own cause. This mirage is of course the afterimage of philosophy as an institution in the world, as a profession complicit with everything else in the status quo in the fallen ontic realm of ‘what is.’ Theory, on the other hand, has no vested interests inasmuch as it never lays claim to an absolute system, a non-ideological formulation of itself and its ‘truths’,

indeed, always itself complicit in the being of current language, it has only the never-ending, never-finished task and vocation of undermining philosophy as such, of unraveling affirmative statements and propositions of all kinds. (Jameson 2009, 59).

If theory offers “a space outside the institutions and outside the rehearsal of [...] compulsory rationalizations” (Jameson 2009, 9), and if all that we have said here about the metamorphoses of the critic in Jameson’s work is reasonable, then theory is also an I-experience, something similar to what Foucault calls “I-alethurgy,” meaning an attestation or an authentication of the truth via the words spoken on the basis of having been present (Foucault 2012, 48). In Jameson’s case, presence would regard his willingness to encounter history, much as Benjamin did, as symptom, in haunting images that keep the I of the observer and thinker tied to speech that must be restored (see Benjamin 2003).³

For Jameson, “the emergence of theory in the past years has seemed to offer a space outside the institutions and outside the rehearsal of such compulsory rationalizations” by which he means the rituals of truth verification (Jameson 2009, 9). These rituals jar with a modernity that Jameson’s theorist comes to perceive as an overwhelming multiplicity that is responsible for “ordering the chaos,” much as, through abstract thought and universals, the Greeks tried to “order the chaos of an older ‘pensée sauvage’” (Jameson 2019, 344).

The alien surroundings in which Jameson’s practitioner, charged with the task to “make time and History appear” (Lesjak 2013, 19), must reconstitute speech to something or someone, if only temporarily, do not refer solely to the distance of the cultural past and to the waning of its meaning for the present; rather, they extend to the very condition of speech. Speech itself always takes place in alien surroundings and is in need of translation all the time. Thinking and interpretation are always a traversal, a translation. The warmth of history, however, may ensure a more mitigated alienness; it may upkeep the literary critic’s self-authentication, the self-verification of his or her truth. On the basis of this problem, Jameson changed, erased, and re-invented the figure of the critic, a labor that the division of labor among disciplines would eclipse and render meaningless.

Works Cited

- Adorno, Theodor W. 2007. *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. New York, London: Continuum.
- Anker, Elizabeth and Rita Felski, eds. 2017. *Critique and Postcritique*. Durham and London: Duke University Press.
- Benjamin, Walter. 1996. “Goethe’s Elective Affinities.” Translated by Stanley Corngold. In *Selected Writings, Vol 1: 1913-1926*, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, 297-360. Cambridge Mass. and London: The Belknap Press.

³ I discuss the question of history as symptom in greater detail in “Voglia di realtà (Aura, storia, pensiero critico),” *Conrad, Eliot, Grass, Benjamin, Dresen, e le scenografie della memoria. Oltre l’Europa: storia e letteratura*, eds. Mario Martino and Antonella Gargano, forthcoming with Lithos, Rome.

- Benjamin, Walter. 1996. "The Task of the Translator." Translated by Harry Zohn. In *Selected Writings, Vol 1: 1913-1926*, Marcus Bullock and Michael W. Jennings, 253-263. Cambridge Mass. and London: The Belknap Press.
- Benjamin, Walter. 1996. "Letter to Florens Christian Rang." Translated by Rodney Livingstone. In *Selected Writings, Vol. 1: 1913-1926*, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, 387-390. Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press.
- Benjamin, Walter. 2003. "On the Concept of History." Translated by Harry Zohn. In *Selected Writings, Vol 4: 1938-1940*, edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings, 389-400. Cambridge Mass. and London: The Belknap Press.
- Bruns, Gerald L. 1992. *Hermeneutics: Ancient and Modern*. New Haven and London: Yale University Press.
- Buchanan, Ian. 2006. *Fredric Jameson: Live Theory*. London: Continuum.
- Damrosch, David. 2003. *What is World Literature?* Princeton: Princeton University Press.
- Duncan, Pansy. 2017. "Once More, With Fredric Jameson." *Cultural Critique* 97 (Fall): 1-23.
- Felski, Rita. 2015. *The Limits of Critique*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2012. *On the Government of the Living. Lectures at the Collège de France 1979-1980*, edited by Michel Senellart. New York: Picador.
- Friedman, Susan Stanford. 2013. "Why Not Compare?" In *Comparison: Theories, Approaches, Uses*, edited by Rita Felski and Susan Stanford Friedman, 34-45. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Friedman, Susan Stanford. 2010. "Musing Modernist Studies." *Modernism/modernity* 17, no. 3 (September): 471-499.
- Gentzler, Edwin. 2016. *Translation and Rewriting in the Age of Post-Translation Studies*. London: Routledge.
- Guglielmi, Marina. 2019. "Ripensare lo studio della traduzione: politiche, effetti, migrazioni." Presented at "Migrazioni: incontri tra lingue, letterature, arti e musica," Ca' Foscari University of Venice, Venice, 11-13 November.
- Haraway, Donna. 2018. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Harman, Graham. 2016. *Dante's Broken Hammer: The Ethics, Aesthetics, and Metaphysics of Love*. London: Repeater.
- Irr, Caren and Ian Buchanan, eds. 2005. *On Jameson: From Postmodernism to Globalization*. New York: SUNY Press.
- Jameson, Fredric. 2019. *Allegory and Ideology*. London and New York: Verso.
- Jameson, Fredric. 1990. *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*. London and New York: Verso.
- Jameson, Fredric. 1971. *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

- Jameson, Fredric. 1981. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jameson, Fredric. 2009. *Valencies of the Dialectic*. London: Routledge.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lesjak, Carolyn. 2013. "Reading Dialectically." In *Literary Materialisms*, edited by Mathias Nilges and Emilio Sauri, 17-47. New York: Palgrave Macmillan.
- Lyotard, Jean-François. 1993. *Libidinal Economy*. Translated by Iain Hamilton Grant. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Margulis, Lynn. 1999. *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York: Basic Books.
- Meillassoux, Quentin. 2008. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London and New York.
- Nelson, Maggie. 2015. *The Argonauts*. Minneapolis, Minnesota: Greywolf Press.
- Parrika, Jussi. 2012. *What is Media Archeology*. Cambridge: Polity Press.
- Radhakrishnan, R. 2003. *Theory in an Uneven World*. London: Blackwell Publishing.
- Sontag, Susan. 2003. "The Idea of Europe (One More Elegy)." *Where the Stress Falls*. New York: Vintage. 285-9.
- Venuti, Lawrence. 2007. "Adaptation, Translation, Critique." *Journal of Visual Culture* 6, no.1 (April): 25-43.

Archives

Susan Sontag Papers. Charles E. Young Library, Special Collections, UCLA.



Des métaphores de genre en traduction Vers un nouvel « imaginaire social »

Jane Elisabeth Wilhelm

Laboratoire d'études de genre et de sexualité, LEGS UMR 8238, France

janewilhelm@bluewin.ch

Le discours sur la traduction est caractérisé par une abondance de métaphores dans les différentes langues laissant entendre que la traduction est difficile à définir et résiste à la conceptualisation. Le recours à la métaphore en traduction, selon Jean-René Ladmiral, semblerait alors combler un déficit conceptuel et aurait pour fonction de déclencher une réflexion. Plus généralement, l'histoire de la traduction est traversée par une isotopie sexuelle et des métaphores liées au genre, telles que les « belles infidèles », ainsi que par des modèles sexistes décrivant l'acte du traduire, comme celui de Georges Steiner dans *Après Babel* intitulé « parcours herméneutique » (*hermeneutic motion*). On rejoint ici l'herméneutique philosophique dans le fait de donner un sens au monde symbolique, ainsi que la métaphore, qui est l'une des modalités des formes apparentées de l'expression symbolique. Le « paradigme de la traduction » sous sa forme d'*hospitalité langagière* de l'herméneutique de Paul Ricœur pourrait trouver un prolongement dans la traduction de la « langue étrangère » du patriarcat au sein du territoire de l'imaginaire de la « culture au féminin » évoquée par l'écrivaine féministe Nicole Brossard. Si les métaphores et les stéréotypes liés au genre en traduction s'imprègnent de l'imaginaire social de la domination masculine, l'« utopie » à laquelle nous convie Ricœur susciterait l'engendrement de représentations innovantes capables de renouveler la réalité. Le pouvoir de la métaphore, selon lui, est de proposer une autre vision du monde. Aussi les théoriciennes et les traductrices féministes invitent-elles les femmes à inventer de nouvelles métaphores de la traduction et de la production culturelle pour changer l'ordre social.

Jane Elisabeth Wilhelm est traductrice et titulaire d'un doctorat (Ph.D.) en littérature comparée de l'Université de Montréal. Elle a enseigné la traduction et la littérature, ainsi que la langue, la culture et la civilisation françaises ou anglaises dans plusieurs universités au Canada et en Suisse. Elle a été notamment chargée d'enseignement à l'Université de Genève et *Marie Curie Fellow* à l'Université Sorbonne nouvelle – Paris 3. Ses domaines de recherche sont l'histoire et les théories de la traduction, le genre en traduction, la traduction littéraire, la littérature comparée, l'herméneutique dans ses rapports avec la traduction, ainsi que l'interculturalité.

Ce que la pensée humaine a fait, la pensée peut le défaire.
 Françoise Héritier, « Ce que la pensée a fait, la
 pensée peut le défaire » (2019)

Le pouvoir de la métaphore

L'histoire de la traduction est caractérisée par une abondance de métaphores dans les différentes langues prenant la traduction pour objet, comme le montre notamment la base du *Trésor des métaphores de la traduction* (TMT) lancée par François Géral en 2014,¹ ou les articles du recueil édité par James St. André intitulé *Thinking through Translation with Metaphors* (2010). Le philosophe Hans Blumenberg a démontré dans ses *Paradigmes pour une métaphorologie* que les métaphores représentent un soubassement de la pensée, qu'elles donneraient ainsi forme et sens à la réalité, structurant un monde. La discipline de la *métaphorologie* est envisagée comme auxiliaire de la philosophie, la métaphore étant selon lui « moyen de *connaissance* », et le champ métaphorique s'ouvre alors sur l'horizon d'une anthropologie générale (Blumenberg 2006, 160, en italique dans le texte). Les métaphores qu'il qualifie d'« absolues » fonctionneraient comme des repères d'orientations, leur contenu déterminant une attitude (Blumenberg 2006, 24-25). Depuis la publication du livre de George Lakoff et Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (1980), les analyses illustrant une approche cognitive de la métaphore se sont multipliées et il est désormais admis que les métaphores ont une fonction cognitive et qu'elles structurent non seulement la langue et le discours, mais également notre système de pensée.

Dans le contexte traductologique, Lieven D'hulst affirme que si les métaphores sont présentées comme le substrat d'une pensée considérée « préscientifique » dans le discours sur la traduction, elles conservent cependant toute leur place et leur rôle dans les théories contemporaines (D'hulst 1992, 33-51, notamment 35). Pour sa part, Jean-René Ladmiral, constatant le rapport mimétique qu'entretient la traductologie avec les textes auxquels elle se rapporte, avance que « tout le discours traductologique ne serait qu'une vaste métaphore de la traduction » (Ladmiral à paraître, n.p.). Par ailleurs, Maria Tymoczko rappelle le rôle des métaphores dans le développement des champs disciplinaires informant des pratiques ou des stratégies (et notamment celui des « belles infidèles » ou du « cannibalisme » en traductologie), en citant les travaux de Theo Hermans, Lori Chamberlain et Else Ribeiro Pires Vieira à l'appui (Tymoczko 2010, 110). La métaphore est un phénomène *performatif* et c'est là l'un des aspects les plus intéressants pour nous dans une perspective de genre. Dans ses *Paradigmes pour une métaphorologie*, Hans Blumenberg écrit que la vérité des métaphores « absolues », et qui représenteraient selon lui « la totalité de la réalité dont on ne peut jamais faire l'expérience et que l'on ne peut jamais entièrement appréhender », cette vérité serait « d'ordre *pragmatique* » (Blumenberg 2006, 24-25, en italique dans le texte). Envisagées dans leur signification anthropologique, elle seraient des moyens d'avoir prise sur des processus opaques, « absolus ». Si le langage est une dimension structurante de la société et reflète la réalité, comme le soutiennent les féministes, le langage à lui seul ne conditionne pas notre vision du monde, selon Hans Blumenberg, car écrit-il, nous sommes déterminés d'une manière encore plus contraignante par des images.

¹ Trésor des métaphores de la traduction, Université Lumière Lyon 2 (<http://recherche.univ-lyon2.fr/tmt/>). Consulté le 15/12/2020.

Reconnaissant à l'instar de Blumenberg que le mode de pensée métaphorique est de l'ordre de la *connaissance*, mais de « connaissance incomplète », Jean-René Ladmiral ajoute qu'il est une forme de « pensée sauvage » (Ladmiral à paraître, n.p.).

Pour Paul Ricœur, la métaphore qui fusionne les deux termes d'une comparaison en un seul représente un dispositif de visualisation, la réduction d'un écart. Elle sollicite ainsi l'imaginaire et l'affectif par la surprise et un effet de choc ; c'est un télescopage entre deux plans de la réalité. L'utilisation de cette figure fait appel directement aux sens de l'auditeur ou du lecteur, suscitant l'imagination pour comprendre ce qui lui est présenté. La métaphore, écrit-il encore, a le « pouvoir 'd'informer et d'éclairer' » (Ricœur 1972, 102). En outre, les métaphores confèrent une qualité réaliste aux personnages de fiction, à la poésie ou à la conversation, offrant ainsi aux auditeurs ou aux lecteurs une nouvelle manière d'appréhender les choses, une autre vision du monde (Ricœur 1975).

Les métaphores de genre en traduction

Dans la profusion de métaphores en traduction, cette figure de rhétorique consistant à désigner un objet ou une idée par une autre liée en vertu d'une analogie, le plus souvent sous forme d'images, on trouve notamment celle du changeur de monnaie, implicite chez Cicéron, voire de la monnaie chez Montesquieu : « Les traductions sont comme ces monnaies de cuivre, qui ont bien la même valeur qu'une pièce d'or, et même sont d'un plus grand usage pour le peuple ; mais elles sont toujours faibles et d'un mauvais aloi » (Montesquieu 2003, 278). L'Abbé Delisle propose la métaphore de la copie du tableau, où la traduction est *mimesis* et sous-entend l'idée de fidélité, un concept qui traverse l'histoire de la traduction et qui est lié à la question de l'éthique. Aussi dans *De l'esprit des traductions* (1816), Mme de Staël écrit-elle que la fidélité en traduction ne consiste pas dans l'imitation, mais dans la faculté de faire revivre le génie créateur : « Traduire un poète, ce n'est pas prendre un compas, et copier les dimensions de l'édifice ; c'est animer du même souffle de vie un instrument différent. On demande encore plus une jouissance du même genre que des traits parfaitement semblables » (Staël 1838, t. II, 296). La métaphore du passeur, que l'on trouve surtout à partir du XXe siècle et que dénonce Henri Meschonnic comme « complaisante », est liée à celle de la mort et de la résurrection ou de la réincarnation (Meschonnic 1999, 17). Ainsi chez Edmond Cary : « Une œuvre d'art ne se découvre pas du premier coup et chaque traduction constitue une nouvelle lecture de l'original et une résurrection pour le poète » (Cary 1963, 37). Outre la métaphore picturale ou celle du miroir, on trouve encore les métaphores de l'envers de la tapisserie, du vêtement ou du costume étranger, du transport et du voyage, ainsi que celle de l'arc et de la flèche (avec l'idée de langue-source et de langue-cible). Le couple que forment l'original et sa traduction avec l'amour ou la passion au cœur de la relation amoureuse, inspirent d'autres métaphores, en particulier chez Valéry Larbaud : « Même dans nos rapports quotidiens avec l'œuvre que nous traduisons nous reconnaissons les conditions du couple humain : ou bien elle nous réduira en sa puissance, nous asservira, portera la culotte, et tout en nous abandonnant son corps nous refusera son âme » (Larbaud 1986 [1946], 94). Et encore : « Enfin, lorsque notre prise de possession s'est affirmée dans la transfusion du texte [...], – nous avons été promus au rang d'époux ; n'y a-t-il pas, dans nos rapports avec lui, dans nos soins et nos services, quelque chose de cette protection respectueuse, tendre et dominatrice qui préside aux relations du mari avec la femme ? » (Larbaud 1986 [1946], 93) Dans ces dernières descriptions, on relève la persistance d'un

vocabulaire sexiste et de nombreux stéréotypes liés au genre pour décrire l'acte du traduire qui traversent l'histoire de la traduction et qui révèlent la symbolique culturelle et sociale. On comprend dès lors tout l'intérêt d'une lecture féministe de la traduction (que ce soit dans l'examen du processus ou de sa production) pour l'analyse des pratiques au sein de la société patriarcale et des rapports de pouvoir ou de domination tels qu'ils s'inscrivent dans les textes et leur traduction.

Plus généralement, l'histoire de la traduction est traversée par une isotopie sexuelle, illustrée par la célèbre métaphore des « belles infidèles », et par des modèles sexistes décrivant l'acte du traduire qui ont été analysés par Lori Chamberlain dans son article important « Gender and the Metaphorics of Translation » (Chamberlain 2004 [1988]), 306-321). Elle résume ainsi les rapports entre la fidélité, le genre et la sexualité : « fidelity in translation has been consistently defined in terms of gender and sexuality » (Chamberlain 1998, 93). En examinant les métaphores utilisées pour décrire l'acte du traduire, elle démontre dans cet article comment les discours liés à la traduction sont des discours sexualisés qui contribuent, par là même, à reproduire les normes patriarcales. La métaphore des « belles infidèles », que l'on attribue parfois à Nicolas Perrot d'Ablancourt, est en fait un mot d'esprit de Gilles Ménage (1613-1692) laissant entendre que les traductions, comme les femmes, sont soit belles, soit fidèles (Simon 1996, notamment 10-11). La critique induite par la réflexion sur le genre en traduction a été développée à la suite de Lori Chamberlain par d'autres théoriciennes féministes, parmi lesquelles Sherry Simon, Rosemary Arrojo ou Susan Bassnett, dans la mesure où les images sexistes et sexuelles mises en œuvre dans le discours sur la traduction reposent sur des invariants anthropologiques et illustrent des schémas mentaux archaïques liés à la domination masculine. Les métaphores et les stéréotypes liés au genre sont des supports des représentations sociales. Sherry Simon résume ainsi toute la question dans *Gender in Translation* : « Because they are necessarily 'defective,' all translations are 'reputed females.' In this neat equation, John Florio (1603) summarizes a heritage of double inferiority » (Simon 1996, 1).

L'analyse du rôle des métaphores de genre en traduction nous permet ainsi de comprendre dans quel système symbolique nous vivons, de quelles représentations sociales nous dépendons : elle appartient au discours de l'hégémonie masculine dont il s'agit, pour une traductrice féministe telle que Susanne de Lotbinière-Harwood, de montrer les enjeux. Dans son livre intitulé *Re-belle et infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin*, elle s'insurge contre l'invisibilité des femmes dans la langue et, de ce fait, dans la société, et « vise ouvertement à subvertir l'ordre patriarcal qui réduit les femmes au silence » (Lotbinière-Harwood de 1991, 28). Au cœur de la lecture symbolique de la représentation du féminin et du masculin en traduction, on retrouve la constance d'une hiérarchisation où l'original est assimilé au masculin et la traduction subalterne au féminin, avec toute la question de la fidélité ainsi que celles de l'autorité et du pouvoir qui en découlent (cf. Wilhelm 2014 ; Arroyo 1994). Si la traduction est « un lieu de pouvoir », pour Susanne de Lotbinière-Harwood, celle-ci « représente un espace à investir, un pouvoir à exercer » en traduisant dans une perspective féministe (de Lotbinière-Harwood 1991, 12). La traduction participe alors pour elle au renversement de l'ordre social du patriarcat. Elle reprend ainsi la métaphore des « belles infidèles » de manière subversive : « Si les 'belles' du XVIIe étaient 'infidèles' aux œuvres d'origine au profit de leurs propres priorités, les 'rebelles' du XXe sont infidèles à la loi du langage patriarcal en ce qu'il nous interdit, nous, les femmes. » (de Lotbinière-Harwood 1991, 21) La fidélité doit alors être

repensée selon les modalités d'une fidélité à un projet d'écriture rendant toute sa place à la traduction et à la traductrice, et qui transforme les rapports hiérarchiques de subordination en se présentant comme un travail de collaboration avec l'auteur.

Le « parcours herméneutique » de George Steiner

Dans ce contexte, il convient de rappeler ici à titre exemplaire la description de la démarche de traduction que fait George Steiner dans *Après Babel* (1978 [1975]) sous le titre « Le parcours herméneutique » (*hermeneutic motion*), qui se veut universel et qui a eu une grande influence en théorie de la traduction (cf. Chamberlain 2004 [1988], 312; Robinson 2001). Cette représentation est inspirée, selon Steiner, du modèle de *L'anthropologie structurale* de Claude Lévi-Strauss avec, écrit-il, « les structures sociales recherchant l'équilibre dynamique à travers l'échange des mots, de femmes, des biens » ; les connotations de cette description relevant de l'imaginaire de la conquête sont clairement sexuelles (Steiner 1978 [1975], 277-283).² Notons au passage (et bien que Steiner n'y fasse pas référence) que la beauté évoquée dans la métaphore des « belles infidèles » est la principale valeur marchande des femmes dans un tel système. Ce modèle de traduction, illustrant une perspective masculine en évoquant l'interprétation – dont la traduction est une modalité – comme « mode d'attaque » (avec la référence à Heidegger), culmine pour Steiner dans un acte d'annexion. Les différentes étapes qu'il retrace comprennent l'« agression », l'« invasion et l'exploitation jusqu'à l'épuisement », la « possession charnelle », la « pénétration-annexion », le « transfert-appropriation » et l'« incorporation » de la démarche traductive telle que Steiner la perçoit et la décrit (Steiner 1978 [1975], 277-283). L'agression comme « mode d'attaque » et sa violence font ici écho à l'analyse que fait le sociologue Erving Goffman des métaphores liées au duel ou au combat de boxe à partir de ses observations de l'interaction sociale. Les métaphores, comme ce dernier l'a montré dans *L'arrangement des sexes*, jouent un rôle important non seulement dans le langage, mais également dans la vie sociale (Goffman, 2002). Il explique ainsi qu'en raison « du rôle que joue le combat comme source d'imaginaire et de stylisation des rapports entre les hommes, l'image de la domination sexuelle ou de la violence hante les rapports entre les sexes » (Goffman 2002, 90-91). Si pour nombre d'hommes, écrit-il, le fait d'établir une relation avec une femme peut être envisagée comme « une entrée en matière agressive », voire une « chasse » (Goffman 2002, 91), force est de constater cette conduite ici à l'œuvre dans la relation qu'entreprendrait le traducteur avec sa traduction, telle que décrite par Steiner. Dans une perspective de genre, ce modèle – si l'on peut dire « exemplaire » – en théorie de la traduction, qui se prétend universel, mais qui se situe en réalité d'un point de vue masculin, illustre pour Lori Chamberlain la constance de la violence au sein de la théorie de la traduction contemporaine : « Steiner's influential model illustrates the persistence of what I have called the politics of originality and its logic of violence in contemporary translation theory » (Chamberlain 2004 [1988]), 312).³ Sherry Simon,

² Cf. Wilhelm 2014, 168-171. Lori Chamberlain explique ainsi : « Steiner makes the sexual politics of his argument quite clear in the opening chapter of his book, where he outlines the model for 'total reading.' Translation, as an act of interpretation, is a special case of communication, and communication is a sexual act » (2004 [1988], 312). Amossy (2002, 129) cite l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* de Claude Lévi-Strauss qui définit la culture comme « un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion ».

³ Le modèle sexiste de George Steiner a été notamment évoqué par Rosemary Arrojo (1995, 67-75), à la suite de Lori Chamberlain. Sherry Simon, quant à elle, écrit dans *Gender in Translation* : « The

pour sa part, rappelle que les modèles universaux reflètent le plus souvent des figures de domination (Simon 1996, 166).

En évoquant l'idéologie comme légitimation de la domination, Paul Ricœur explique que pour se justifier, toute domination a recours à des idées susceptibles de passer pour universelles, la rhétorique étant la fonction du langage qui pourvoit à cette exigence (Ricœur 1984, 56). Il existe une relation entre la domination et l'art du discours persuasif, connue depuis Platon, nous dit-il, et qu'il explique en faisant appel à la sociologie de la culture. Aucune société ne fonctionne sans ce qu'il nomme un « symbolisme social » qui requiert une rhétorique du discours public pour persuader et qui devient idéologie, écrit-il encore, « lorsqu'elle est mise au service du processus de légitimation de l'autorité » (Ricœur 1984, 57). Et comment fait-on pour persuader et convaincre ? En sollicitant l'imaginaire et l'affectif par l'usage constant de figures et de tropes, en particulier celui de la métaphore, reine des tropes et procédé rhétorique doté d'un *pouvoir* argumentatif.

La référence explicite de Steiner au modèle plus général de *L'anthropologie structurale* de Claude Lévi-Strauss nous invite à nous tourner vers les écrits de Françoise Héritier, qui lui succéda à la chaire d'anthropologie au Collège de France et qui réfléchira à la hiérarchie entre les sexes. En s'attachant à l'analyse des rapports entre les hommes et les femmes et en mettant la question du pouvoir au cœur de sa recherche, elle soutiendra que la domination masculine est universelle, de tous temps et dans toutes les sociétés. « Le propre de l'anthropologie, écrit-elle, est de découvrir des invariants » ou ce qu'elle nomme aussi des « matrices » formant des cadres conceptuels, des structures ou des systèmes (Héritier 1999, 321-322). Il s'agit là de « réalités préexistantes » ou de « ces ensembles de signification les plus voilés, les plus enfouis, qu'il nous faut saisir : ces choses cachées fondamentales, qui sont derrière les apparences des comportements et des mots » (Héritier 1999, 322). Dans le dernier entretien qu'elle ait accordé avant sa mort en 2017, elle affirmera que les rapports entre les hommes et les femmes étant des constructions sociales, comme les études de genre l'ont démontré, il peuvent être modifiés (Héritier 2019, 57).

La traduction résistant à la conceptualisation, la métaphore déclenche une réflexion

Dès l'origine de son histoire en Occident, la traduction a été pensée selon l'opposition entre l'original et la copie ou la Lettre et l'Esprit, d'où la problématique de la fidélité (cf. la métaphore des « belles infidèles ») et de la trahison (exprimée par le célèbre aphorisme *Traduttore, traditore*). Le premier couple conceptuel au principe des questions traductologiques, l'opposition entre la Lettre et l'Esprit, se trouve ainsi dans l'Épître de saint Paul aux Romains (2,29 et 7,6) et dans le deuxième Épître aux Corinthiens (3,6). La question du littéralisme s'inscrit dans une problématique immémoriale qui remonte à Cicéron distinguant entre traduire comme un simple traducteur (*ut interpres*) et traduire comme un écrivain (*ut orator*), en récusant la pratique du « mot à mot » pour privilégier le *sens* dans le passage d'une langue à l'autre. Barbara Cassin, ainsi que les autres auteurs de l'article intitulé « Traduire » du *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, écrivent qu'en recourant au même verbe *transfère* « pour l'activité de traduction et la création de

model that Steiner provides is presented as gender-free, and yet the whole 'thrust' of Steiner's argument supposes the perspective of masculine sexuality» (1996, 29).

métaphores, Cicéron établit dans la langue le lien entre traduire et écrire » (Cassin, 2004, 1308). On voit donc ici clairement articulée la relation entre traduire et utiliser des métaphores dans la langue et la culture grecques.

L'opposition entre *sourciers* et *ciblistes* théorisée par Jean-René Ladmiral se situe au sein de cette généalogie et renvoie au problème de la Lettre et de l'Esprit : les *sourciers* seraient attachés au littéralisme, alors que les *ciblistes* entendent respecter le *signifié* d'une *parole* en tenant compte des modulations de transfert (Ladmiral, 2015, 3-67). On peut relever au demeurant le binarisme du clivage sourcier/cibliste présent en théorie de la traduction avec d'autres paires d'opposition conceptuelle bien connues : « équivalence formelle » et « équivalence dynamique » de Eugene Nida, « traduction sémantique » et « traduction communicative » de Peter Newmark, « traduction littérale » et « traduction ethnocentrique » d'Antoine Berman, ou encore les stratégies dites *domesticating* (*ciblistes* dans la terminologie de Ladmiral) ou *foreignizing* de Lawrence Venuti. Ce dernier souligne par ailleurs la portée politique et la question éthique du choix traductologique. Dans son livre intitulé *Les Belles infidèles*, Georges Mounin file la célèbre métaphore et oppose quant à lui la métaphore des « verres transparents » (qui donnent l'impression d'avoir été rédigés dans la langue-cible) aux « verres colorés », les traductions dites « mot à mot » ou celles qui procurent une sensation de dépaysement (Mounin 1955).⁴ Il convient encore de mettre en avant le *titre* même de l'œuvre du linguiste Georges Mounin, l'un des premiers théoriciens français contemporains de la traduction, qui illustre l'importance de la métaphore des *belles infidèles* pour toute réflexion sur la traduction, comme l'ont montré les théoriciennes féministes mentionnées précédemment, ainsi que Maria Tymoczko. Aussi Etienne Barilier, prenant le contre-pied de la célèbre métaphore en affirmant que « tout a été dit » sur la traduction, donnera-t-il pour titre *Les Belles Fidèles* à son « Petit essai sur la traduction » (Barilier 1990, 3).

Jean-Ladmiral suggère de voir dans la métaphore « un paradigme de la traduction », car celle-ci problématise ce qui lui paraît être la nature même de la traduction, à savoir le fait qu'elle soit indéfinissable et qu'elle résiste à la conceptualisation. Paul Ricœur dira lui aussi que la traduction est « théoriquement incompréhensible » (Ricœur 2004, 27 et 2016, 17).⁵ Ladmiral affirme que pour Antoine Berman, il semblerait « que la traduction appelle la métaphore », car toutes deux ont en commun le lieu de « l'entre-deux » (Ladmiral à paraître, n.p.). L'une des raisons de l'abondance de métaphores dans les différentes langues pourrait donc s'expliquer par l'absence de véritables définitions de ce qu'est à proprement parler la traduction. Si l'on en croit Jean-René Ladmiral, « la surabondance des métaphores semblerait combler un déficit conceptuel » (Ladmiral à paraître, n.p.). On comprendrait dès lors la nécessité du recours à la métaphore qui, selon lui, aurait pour fonction de déclencher une réflexion.

⁴ « Chez nous les traductions, comme les femmes, pour être parfaites doivent être à la fois fidèles et belles » (Mounin 1976, 145). Josée Kamoun, traductrice notamment de Philip Roth et de Bernard Malamud, a intitulé sa conférence au Centre d'études de la traduction de l'Université Paris Diderot le 15 octobre 2018 : « Verres colorés et verres transparents : quel français aujourd'hui pour un ange noir et juif de Harlem en 1950 ? ».

⁵ Nous indiquerons les deux éditions de *Sur la traduction* de Paul Ricœur : (Paris : Bayard, 2004), ainsi que la réédition revue (Paris : Les Belles Lettres, coll. « Traductologiques », 2016). La première édition est épuisée depuis quelque dix ans et nous donnerons les paginations des deux éditions.

La traduction comme herméneutique interculturelle

Ne faudrait-il toutefois pas tenter, et ce malgré tout, de définir la traduction en termes d'équivalence ou d'identité, comme cela a été si souvent le cas en théorie de la traduction ? (cf. Cronin 2006 ; Ladmiral 1995, 417). Paul Ricœur résume toute la difficulté dans un paradoxe qui, nous dit-il, est aussi un « dilemme » : « une bonne traduction ne peut viser qu'à une *équivalence* présumée, non fondée dans une *identité* de sens démontrable. Une équivalence sans identité. » Le dilemme du désir de traduire, écrit-il encore, est celui de « *fidélité/trahison* » (Ricœur 2004, 39-40 et 2016, 26-27, en italique dans le texte). Nous voici donc ramenés d'une part à la question de la fidélité, à savoir l'opposition entre la Lettre ou l'Esprit, et d'autre part à l'isotopie sexuelle et sexiste évoquée précédemment. Dans une perspective théorique, Lieven D'hulst rappelle qu'à mesure que le discours traductologique s'est inspiré de disciplines voisines, il a emprunté des concepts chargés d'une valeur métaphorique, parmi lesquels, écrit-il, « équivalence, système, structure, fonction, communication, transfert, modèle, norme, comportement, stratégie, protocole, etc. » (D'hulst 1992, 37-38). Nous voyons ici combien il est difficile de ne pas faire appel à des concepts ou à un langage métaphorique en parlant de traduction. Ne serait-ce pas, comme l'écrit Jean-René Ladmiral, que la traduction « renvoie à des enjeux beaucoup plus importants que nous n'avons coutume de le penser » ? Le *paradigme de la traduction* (pour reprendre l'intitulé de Ricœur) revêt pour ces deux philosophes et selon l'expression de Ladmiral, « une dimension *anthropologique* fondamentale qui en appelle à la philosophie, autant et plus qu'aux sciences du langage, voire à la littérature elle-même... » (Ladmiral 2015, 93, en italique dans le texte). Ce rapprochement avec l'anthropologie et l'ethnologie s'impose à nous dans la mesure où la traduction, pour Ladmiral comme pour Ricœur, est une *herméneutique interculturelle* (cf. Wilhelm à paraître, n.p.).

Paul Ricœur rappelle la condition originellement langagière de l'existence et de l'expérience humaine, à laquelle nous invite la traduction par l'exercice de l'hospitalité langagière. La traduction, associée à l'interprétation, pour ce dernier comme pour Umberto Eco, devient un paradigme herméneutique ou un modèle à penser. Dans *Finitude et culpabilité*, Ricœur écrit qu'« il n'existe nulle part de langage symbolique sans herméneutique ; là où un homme rêve et délire, un autre homme se lève qui interprète ; ce qui était déjà discours, même incohérent, rentre dans le discours cohérent par l'herméneutique. » Et il écrit encore : « Mais ce que le symbole donne, c'est à penser » (Ricœur, 1960, 325-326).

L'herméneutique peut se définir ainsi comme l'art ou la science de l'interprétation. Marc Angenot, dans son *Glossaire pratique de la critique contemporaine*, en donne la définition suivante : « En philosophie, discipline ayant pour objet l'interprétation des symboles. » Il cite alors Michel Foucault dans *Les Mots et les choses* : « Ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leur sens » (Angenot 1979, 92-93). Cette définition laisse entendre que les signes ou les discours ne sont pas transparents, pas plus que le monde auxquels ils renvoient, et qu'ils en appellent dès lors à une pluralité de lectures et, par conséquent, au travail d'interprétation. L'herméneutique, explique Jean Starobinski, concerne en premier lieu l'activité de lecture, de compréhension et d'interprétation des textes ou des paroles, mais elle s'applique à toutes les situations humaines dans la mesure où, nous dit-il en se référant à Paul Ricœur, tout discours signifiant « interprète la réalité » (Starobinski, 1987, 5-11 et en particulier 6). Ce dernier, s'inscrivant dans la tradition herméneutique en gardant la référence initiale à l'exégèse, à savoir l'interprétation des

sens cachés, donne la définition suivante dans *Le conflit des interprétations* : « J'appelle ici herméneutique toute discipline qui procède par interprétation, et je donne au mot interprétation son sens fort : le discernement d'un sens caché dans un sens apparent. » (Ricœur 1969, 26) Il propose de donner au concept d'interprétation la même extension qu'au symbole : « *l'interprétation, dirons-nous, est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale ;* » (Ricœur 1969, 16, en italique dans le texte). Les concepts de symbole et d'interprétation, pour Ricœur, sont ainsi en corrélation et il écrit encore que « l'herméneutique des modernes prolonge les interprétations spontanées qui n'ont jamais manqué aux symboles » (Ricœur 1960, 326). En évoquant les recherches de Françoise Héritier sur ce « semblable différent » que sont les deux sexes, Catherine Vincent rappelle que cette différence est « si essentielle à la vie qu'il a fallu convoquer tous les mythes, toutes les religions, pour tenter de lui donner sens », c'est-à-dire l'interpréter (Vincent 2019).

Si l'on fait appel à l'anthropologie, à l'instar d'un Jean Molino, on peut avancer que l'herméneutique en tant qu'interprétation des signes et des symboles est partout et depuis toujours, car tout demande à être interprété, les choses du monde comme ce qui relève du langage, et en particulier les textes (Molino 1985, 73-103). Les êtres humains ne s'exprimant que par symboles et par signes, pour Molino, herméneutique et sémiologie sont liées ; les relations sociales sont incarnées dans des formes symboliques et ces réalités symboliques font l'objet d'interprétation. Le travail de l'anthropologue, qui traite de symboles et de significations, est un travail d'interprétation. Aussi Ruth Amossy peut-elle donner comme définition de la culture héritée de l'ethnologie « l'ensemble des systèmes symboliques transmissibles dans et par une collectivité quelle qu'elle soit, les sociétés primitives y compris » (Amossy, 2002, 129). Pour l'anthropologue Françoise Héritier, la constante de la domination de l'homme sur la femme et de l'inégalité entre les sexes, qui traverse les millénaires et toutes les sociétés humaines, aurait été instauré dès l'aube de l'humanité par la symbolisation qui fonde l'ordre social à partir d'une *interprétation discriminatoire*, la différence anatomique et physiologique avec la reproduction sexuée qui sont à l'origine de notre système fondamental de pensée caractérisé par le principe de la dualité (Héritier 2002, notamment 14 ; cf. Wilhelm 2014, 182). Ce système d'oppositions, nous dit-elle, représenterait « une grille d'interprétation » à l'œuvre « aussi bien dans le discours scientifique que dans le discours naturel, qui englobe les genres, les sexes » (Héritier 1996, 20). On rejoint ici l'herméneutique dans le fait de donner une signification au monde symbolique et à la constance d'une hiérarchisation pour pouvoir comprendre le privilège du masculin en tant que construction symbolique.

Le lieu de l'herméneutique philosophique est le langage et le propre de la tradition herméneutique depuis Friedrich Schleiermacher, le père de l'herméneutique moderne ainsi que de la traductologie, est d'aborder la question de la compréhension, comprise au sens large de l'intelligence des signes, à partir du *malentendu*. On peut affirmer que toute la tradition herméneutique s'attache à relever le défi de l'incompréhension, à partir des textes d'abord, mais plus fondamentalement au sein même de la vie humaine et de l'existence. La traduction, pour Jürgen Habermas, comme pour Paul Ricœur ou Hans-Georg Gadamer, a valeur de paradigme pour l'herméneutique : « Cas limite de l'herméneutique en même temps que modèle de l'interprétation scientifique, écrit-il, la traduction révèle une forme de réflexion que nous mettons implicitement en œuvre dans toute communication au moyen du langage » (Habermas 1987, 187). Et il écrit

encore que la *compréhension* en herméneutique « ne s'articule que parce que la situation d'inter-compréhension se dérègle » (Habermas 1987, 190).

Une herméneutique qui s'attacherait au double sens et au sens multiple d'une expression ou d'un symbole ne peut que s'intéresser à la métaphore, qui est l'une des modalités des formes apparentées de l'expression symbolique. Ce qui caractérise le symbole, pour Ricœur, comme nous l'avons dit précédemment, c'est son pouvoir d'exprimer à l'aide d'un sens direct, primaire ou littéral un autre sens indirect, secondaire ou figuré, nous permettant alors de voir la réalité sous un autre jour. Le sens métaphorique, comme il le suggère, n'est pas seulement une énigme, « mais la solution de l'énigme » pour le lecteur, car ce que Ricœur appelle la « vérité métaphorique » (Ricœur 1975, 313) ne s'attache pas seulement à mettre en évidence des éléments qui peuvent paraître disparates, mais elle constitue une sorte de transfert et prolonge l'organisation effectuée dans un régime de la différence. L'herméneutique, le travail d'interprétation, fait ainsi intégralement partie du processus métaphorique. La métaphore est donc cet aspect du langage qui appelle l'herméneutique et c'est la raison pour laquelle Ricœur s'intéresse aux métaphores vives, qui sont des innovations sémantiques, plutôt qu'aux métaphores mortes ou déjà sédimentées, car les premières nous obligent à réfléchir en présentant une réalité nouvelle dont il incombe à l'interprétation de déployer les potentialités. Seules les métaphores vives, nous dit-il, « sont en même temps 'événement' et 'sens' » (Ricœur 1972, 99, en italique dans le texte). La métaphore, écrit encore Ricœur, est « le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions comportent de redécrire la réalité » (Ricœur 1975, 11). Jean Grondin explique que pour Ricœur, la métaphore vive a cette capacité d'« ouvrir un monde que nous pouvons habiter » en nous amenant par l'innovation sémantique « à voir le semblable à travers le dissemblable ». Seule l'herméneutique, dont la tâche est l'interprétation, écrit-il encore, nous permettrait de connaître comment la métaphore, en tant que discours, nous donne à découvrir une réalité inédite par le pouvoir de l'imagination (Grondin 2013, 92-93).

L'« hospitalité langagière »

Lors d'une leçon d'ouverture à la Faculté de théologie protestante de Paris en octobre 1998 intitulée « Le paradigme de la traduction », parue dans la revue *Esprit* en juin 1999 et publiée par la suite dans un recueil intitulé *Sur la traduction*, Paul Ricœur rappelle que la traduction ne pose pas seulement un problème pratique ou théorique, mais également un problème d'ordre éthique qui peut se résumer par ce qu'il nomme l'« *hospitalité langagière* » (Ricœur 2004, 43, et 2016, 29, en italique dans le texte). Celle-ci représente un modèle pour d'autres formes d'hospitalité qui lui sont apparentées. Si Ricœur ne s'est pas exprimé sur la question du féminisme, il convient cependant de rappeler qu'il n'a cessé de s'engager sur le front des problèmes de société, que ce soit au plan de l'exercice du pouvoir ou celui du rapport entre droit et pouvoir, notamment autour de la question de l'étranger et du réfugié. Le recueil intitulé *Feminist Explorations of Paul Ricœur's Philosophy* illustre la pertinence de nombreux thèmes de son œuvre, en particulier celui de l'hospitalité, pour la pensée féministe contemporaine (Halsema et Henriques 2016). Ricœur définit sa « visée éthique » comme « *la visée de la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes* » (Ricœur 1990, 202, en italique dans le texte). L'hospitalité renvoie d'emblée à la question de l'étranger, notamment dans la tradition biblique : la pratique de l'accueil de l'étranger, pour Ricœur, contribue à l'entretien d'un monde rendu plus ouvert et habitable pour le

plus grand nombre. L'étranger ou le réfugié doivent être perçus dans leur altérité, comme un « semblable », ni *même*, ni *autre*. La traduction est l'une des lignes de force de toute sa pensée et se présente sous la forme d'un *pari*, celui d'un universel à construire par des êtres humains diversement situés. « La traduction », écrit-il, « est la seule manière de manifester l'universalité du langage dans la dispersion des langues. » (Ricœur 1992, 107-116) Le renoncement à l'idéal de la *traduction parfaite* est « l'aveu de la différence indépassable entre le propre et l'étranger » (Ricœur 2004, 42 et 2016, 29). L'herméneutique de Ricœur s'inscrit ainsi dans une longue tradition philosophique qui remonte à l'Antiquité en s'attachant à renouveler l'ancienne dialectique du Même et de l'Autre (Ricœur 1990).

Qui a-t-il de commun entre la traduction et l'exercice d'hospitalité ? L'enjeu de la traduction est l'accueil d'un texte dans une langue et une culture qui ne sont pas celles d'origine, le traducteur assumant la fonction de *médiation* culturelle. Le fait qu'il existe de nombreuses personnes parlant plusieurs langues, des bilingues ou des polyglottes, pour Ricœur, atteste que si la traduction est « théoriquement incompréhensible », comme souligné précédemment, elle est « effectivement praticable » (Ricœur 2004, 27 et 2016, 17). Le seul fait que la traduction existe malgré la différence entre les visions du monde véhiculées par les diverses langues est bien la preuve que la compréhension entre les êtres humains ne saurait être insurmontable. L'autre aspect du problème de la traduction évoqué par Ricœur est celui de « la traduction à l'intérieur de la même communauté langagière », ou ce qu'il nomme « la traduction intra-langagière » (Ricœur 2004, 43, 26 et 2016, 29-30, 17, en italique dans le texte). Celle-ci s'avère nécessaire entre des personnes parlant la même langue, mais qui se réfèrent à des codes si différents que ce sont « des autres, des autres proches », une situation qu'il résume par l'expression « dire la même chose autrement – *autrement dit* », ce que fait le traducteur de langue étrangère (Ricœur 2004, 46, 45 et 2016, 31, en italique dans le texte). En ouvrant la question « des autres proches » sur « *l'émergence d'une culture au féminin* », il s'agit encore pour Nicole Brossard, romancière, poète et essayiste féministe, d'interpréter des codes, des signes et des échanges à partir de la problématique du sens (« *faire sens* ») et du non-sens que représente la culture patriarcale (Brossard 2007, n.p.).⁶ Les femmes parlent la langue étrangère du patriarcat « avec un *accent* », nous dit-elle, l'accent illustrant un écart par rapport à la norme : « nous sommes le plus souvent forcées d'adapter nos vies à la traduction simultanée que nous faisons de la langue étrangère » (Brossard 2007, n.p. ; en italique dans le texte). Elle écrit ailleurs dans un poème intitulé « Sociologie » : « *yet women have always survived/ dans une autre langue* » (Brossard 1989, 43, en italique dans le texte). Les personnes qui ont un accent déforment les sons, nous dit-elle encore, et lorsqu'elles s'expriment en langue étrangère, elles risquent de créer des malentendus. Si la traduction à l'intérieur d'une même communauté linguistique est possible, comme le rappelle Ricœur, pourquoi la compréhension et la traduction mutuelles entre des cultures différentes, entre le masculin et ce semblable proche qu'est le féminin, ne seraient-elles pas envisageables ? Le modèle proposé par Ricœur de « la traduction d'une langue culturelle dans une autre » (Ricœur 1992, 116) pourrait alors s'appliquer à la traduction de la « langue étrangère » du patriarcat dans « notre territoire imaginaire », celui de cette « culture au féminin » évoquée par Nicole Brossard (2007).

⁶ « De radical à intégrales » est le texte d'une conférence donnée à l'occasion du colloque « L'émergence d'une culture au féminin » à l'Université de Montréal, au Québec, en 1982.

En définitive, il en va de la figure de l'hôte, dont de nombreux commentateurs ont souligné toute l'ambiguïté dans la langue française, le mot désignant à la fois la personne qui reçoit dans sa demeure et celle qui est reçue ou qui séjourne en un lieu, ainsi que de l'étonnante parenté étymologique entre *hospes* (l'hôte) et *hostis* (l'ennemi) (Montandon 2004, 16). De cette parenté commune ambiguë d'ordre étymologique se pourrait-il que la figure de l'hôte soit celle d'un ennemi ? Il est vrai que dès l'Antiquité, l'étranger inspire crainte et angoisse, que ce soit de la part de celui qui reçoit, comme de celui qui est reçu, et Ricœur évoque à ce propos « la peur, voire la haine de l'étranger, perçu comme une menace dirigée contre notre propre identité langagière » (Ricœur 2004, 41 et 2006, 28). On trouve toutefois à l'origine des mots *hospes* et *hostis* le verbe *hostire*, qui signifie « traiter d'égal à égal », « compenser » ou « payer de retour », une invitation sémantique à la réciprocité du don (Grassi 2004, 35). Dans le terme d'*hospes* s'inscrivent aussi depuis l'Antiquité les pouvoirs et les devoirs du maître de maison à l'égard de l'étranger qu'il se doit de traiter et de considérer avec respect comme un égal. L'hospitalité, en vérité, a une dimension politique. Ricœur, pour qui la figure de l'étranger n'est pas celle d'un ennemi, développe la notion politique de responsabilité vis-à-vis de l'étranger, que ce soit le réfugié, le travailleur émigré, le demandeur d'asile ou le voyageur. L'étranger appelle à une nouvelle compréhension de soi par la confrontation à son altérité ; l'hospitalité impose des changements, que ce soit dans les codes ou les croyances d'un groupe, plus largement encore au niveau des stéréotypes et des représentations identitaires.

Vers un nouvel « imaginaire social »

Dans un texte intitulé « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », Ricœur met en jeu le concept herméneutique de *médiation* dans le champ de l'imaginaire social et politique. Il affirme qu'il faut poser en termes d'*imagination* la question de l'Europe à venir et propose trois modèles d'intégration permettant de conjuguer l'identité et l'altérité, à savoir la traduction, l'échange des mémoires et le pardon. Dans le geste d'hospitalité linguistique, écrit-il : « Il s'agit bien d'habiter chez l'autre, afin de le conduire chez soi à titre d'hôte invité. » (Ricœur 1992, 109) L'esprit de la traduction doit s'étendre, écrit-il encore, aux relations entre les cultures elles-mêmes, à leur contenus et à leurs repères de sens. La traduction, modèle de l'herméneutique, conduit ainsi Ricœur à une éthique de l'altérité. Dans le champ de « l'imaginaire social et culturel », il distingue alors deux pôles ou modalités de l'imagination individuelle ou collective, « l'idéologie » légitimant l'autorité et les pratiques existantes en contribuant à leur reproduction et « l'utopie », qu'il définit comme « un exercice de l'imagination pour penser autrement » et dont la fonction serait selon lui « de proposer une société alternative » (Ricœur 1984, 53-64, notamment 61). Si les métaphores et les stéréotypes liés au genre en traduction, ainsi qu'aux relations entre les genres, s'imprègnent de l'imaginaire social de la domination masculine, l'« utopie » à laquelle nous convie Ricœur susciterait l'engendrement de représentations innovantes capables de renouveler la réalité. L'écrivain Pascal Quignard, comme Jean-René Ladmiral et bien d'autres, se remémorant l'étymologie du mot en grec désignant le transfert ou le *transport*, exprime sa joie de voir affiché en lettres capitales le signifiant METAPHORA sur un camion grec de déménagement ; il suggère d'envisager la figure de la métaphore comme un véritable *déménagement*, « le transport de ce lieu ancien à un autre lieu futur, allant d'un univers connu à un univers inconnu » (Quignard 2015, 28 ; cf. Ladmiral à paraître). Aussi Lori Chamberlain nous

invite-t-elle à inventer de nouvelles métaphores pour changer l'ordre social de la domination du principe masculin :

As women write their own metaphors of cultural production, it may be possible to consider the acts of authoring, creating, or legitimizing a text outside of the gender binaries that have so far circumscribed women's work both inside and outside the academy. (Chamberlain 1998, 96).

Le *pouvoir* de la métaphore, pour Ricœur, est d'« ouvrir un monde » (Ricœur 1972, 112), un monde nouveau projeté par l'imagination ; il rejoint par là, dans l'exercice de *l'hospitalité langagière*, les aspirations des traductrices et des théoriciennes féministes de la traduction.

Références bibliographiques

- Amherdt, François-Xavier. 2006. « 'L'étranger' dans l'œuvre de Ricœur. » *Choisir* 561: 24-28.
- Amossy, Ruth. 2002. Article « Culture. » In *Le Dictionnaire du littéraire*, dir. Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala, 129-30. Paris : Presses Universitaires de France.
- Angenot, Marc. 1979. Rubrique « Herméneutique. In *Glossaire pratique de la critique contemporaine*, 92-9. Montréal : Éditions Hurtubise HMH.
- Arrojo, Rosemary. 1995. « Feminist, "Orgasmic" Theories of Translation and their Contradictions. » *TradTerm* 2 : 67-75.
- Arrojo, Rosemary. 1994. « Fidelity and The Gendered Translation. » *TTR* (Traduction, terminologie, rédaction) 7.2 : 147-63.
- Barilier, Etienne. 1990. *Les Belles Fidèles*. Lausanne : travaux du Centre de traduction littéraire de l'Université de Lausanne.
- Blumenberg, Hans. 2006. *Paradigmes pour une métaphorologie*. Traduction de Didier Gammelin, postface de Jean-Claude Monod. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Brossard, Nicole. 1989. *Installations (avec et sans pronoms)*. Trois-Rivières, Québec : Les Écrits des Forges.
- Brossard, Nicole. 2007. « De radical à intégrales. » <http://sisyphe.org/spip.php?article2252/>.
- Cary, Edmond. 1963. *Les grands traducteurs français*. Genève : Librairie de l'Université Georg & Cie S.A..
- Cassin, Barbara, dir. 2004. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris : Éditions du Seuil, Dictionnaire Le Robert.
- Chamberlain, Lori. 2004 [1988]. « Gender and the Metaphorics of Translation. » In *The Translation Studies Reader*, dir. Lawrence Venuti, 306-21. Londres et New York : Routledge, 2e édition.
- Chamberlain, Lori. 1998. « Gender Metaphorics in Translation. » In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, dir. Mona Baker, 93-6. Londres et New York : Routledge.
- Cronin, Michael. 2006. *Translation and Identity*. Londres et New York : Routledge.

- D'hulst, Lieven. 1992. « Sur le rôle des métaphores en traductologie contemporaine. » *Target* 4.1 : 33-51.
- Diez Fischer, Francisco. 2014. « L'hospitalité langagière. Paul Ricoeur et la question de la traduction. » *Esprit* 402 : 87-98.
- Géal, François. 2014. *Trésor des métaphores de la traduction* (TMT). <http://recherche.univ-lyon2.fr/tmt/>.
- Goffman, Erving. 2002. *L'arrangement des sexes*. Traduction d'Hervé Maury. Paris : La Dispute.
- Grassi, Marie-Claire. 2004. « Une figure de l'ambiguïté et de l'étrange. » In *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, dir. Alain Montandon, 35-46. Paris : Bayard.
- Grondin, Jean. 2013. *Paul Ricoeur*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Traduction de Rainer Rochlitz. Paris : Presses Universitaires de France.
- Halsema, Annemie et Fernanda Henriques, dir. 2016. *Feminist Explorations of Paul Ricoeur's Philosophy*. Londres : Lexington Books.
- Hénaff, Marcel. 2006. « 'La condition brisée des langues' : diversité humaine, altérité et traduction. » *Esprit* 323-324 : 68-83.
- Héritier, Françoise. 2019. « Ce que la pensée a fait, la pensée peut le défaire. » Propos recueillis par Véronique Radier. Hors-série de l'*OBS* no 102 intitulé « Peut-on échapper à la domination masculine ? » (27 juin) : 57.
- Héritier, Françoise. 1999. « Les matrices de l'intolérance et de la violence. » In *De la violence II*, 321-43. Paris : Éditions Odile Jacob.
- Héritier, Françoise. 2002. *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris : Odile Jacob.
- Héritier, Françoise. 2002. *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris : Odile Jacob.
- Ladmiral, Jean-René. 2004. « Lever de rideau théorique : quelques esquisses conceptuelles. » *Palimpsestes* 16 « De la lettre à l'esprit : traduction ou adaptation ? ». Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle : 1-25.
- Ladmiral, Jean-René. 1995. « Traduire, c'est-à-dire... Phénoménologies d'un concept pluriel » *META* 40.3 : 409-20.
- Ladmiral, Jean-René. 2015. *Sourcier ou cibliste. Les profondeurs de la traduction*. 2^e édition revue. Paris : Les Belles Lettres : 3-67.
- Ladmiral, Jean-René. A paraître « Rhétorique, métaphores et traduction. » Actes du Colloque de Lyon de mai 2017 à Arras: Artois Presses Université.
- Lakoff, George et Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago : Chicago University Press.
- Larbaud, Valery. 1986 [1946]. *Sous l'invocation de Saint Jérôme*. Paris : Éditions Gallimard.
- Lotbinière-Harwood, Susanne de. 1991. *Re-belle et infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin. The Body Bilingual. Translation as a Rewriting in the Feminine*. Montréal : les éditions du remue-ménage/Women's Press.
- Meschonnic, Henri. 1999. *Poétique du traduire*. Lagrasse : Verdier.

- Molino, Jean. 1985. « Pour une histoire de l'interprétation : les étapes de l'herméneutique. » *Philosophiques* Vol. 12, no 1 (printemps) : 73-103.
- Montandon, Alain (dir.). 2004. *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures.* Paris : Bayard.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. baron de. 2003. *Lettres Persanes.* Édition de Jean Starobinski. Paris : Éditions Gallimard, coll. « folio classique ».
- Mounin, Georges. 1955. *Les Belles infidèles.* Paris : Cahiers du Sud.
- Mounin, Georges. 1976. *Linguistique et traduction.* Bruxelles : Dessart et Mardaga.
- Oster, Corinne. 2013. « La traduction est-elle une femme comme les autres ? – ou à quoi servent les études de genre en traduction ? » *La main de Thôt : théories, enjeux et pratiques de la traduction*, Université Toulouse Le Mirail 1 « Genre et traduction » .
<http://revues.univ-tlse2.fr/lamaindethot/index.php?id=127>.
- Quignard, Pascal. 2015. « En suivant un camion de déménagement sur les routes de Grèce. » In *Le Parcours du comparant . Pour une histoire littéraire des métaphores*, dir. Xavier Bonnier, 27-32. Paris : Classiques Garnier.
- Ricœur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations.* Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 2006. « La condition d'étranger. » *Esprit* nos 323-324 (mars-mai) : 264-275.
- Ricœur, Paul. 1960. *Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal.* Paris : Aubier, Éditions Montaigne.
- Ricœur, Paul. 1984. « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social. » *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* 2 : 53-64.
- Ricœur, Paul. 1972. « La métaphore et le problème central de l'herméneutique. » *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 70.5 : 93-112.
- Ricœur, Paul. 1975. *La métaphore vive.* Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 2004, 2016. « Le paradigme de la traduction. » In *Sur la traduction.* Paris : Bayard ; In *Sur la traduction.* Paris : Les Belles Lettres.
- Ricœur, Paul. 1992. « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? » In *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, dir. Peter Koslowski, 107-116. Paris : Cerf.
- Ricœur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre.* Paris : Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- Robinson, Douglas. 2001. « Hermeneutic Motion » In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, dir. Mona Baker, 97-99. Londres et New York : Routledge.
- Simon, Sherry. 1996. *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of transmission.* Londres et New York : Routledge.
- Staël, Madame de. 1838. *Œuvres complètes de Madame la baronne de Staël-Holstein.* Paris : Firmin-Didot et Treuttel et Wurtz, 1838.
- St André, James, dir. 2010. *Thinking through Translation with Metaphors, Thinking Through Translation with Metaphors.* Manchester, U.K., et Kinderhook, NY, USA : St. Jerome Publishing.
- Starobinski, Jean. 1987. Avant-propos à *L'Herméneutique* de Friedrich Schleiermacher intitulé *L'Art de Comprendre*, 5-11. Genève : Labor et Fides.

- Steiner, George. 1978 [1975]. *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*. Traduction de Lucienne Lotringer. Paris : Éditions Albin Michel.
- Tymoczko Maria. 2010. « Western Metaphorical Discourses Implicit in Translation Studies. » In *Thinking through Translation with Metaphors*, dir. James St. André, 109-143. Manchester, UK., et Kinderhook, NY, USA : St. Jerome Publishing.
- Vincent, Catherine. 2019. « Il était une fois deux sexes. » *Le Monde*, le 3 août 2019.
- Wilhelm, Jane. 2014. « Anthropologie des lectures féministes de la traduction.» *TTR Traduction, terminologie, rédaction* 27, 1 : 149-188.
- Wilhelm, Jane. « La traduction comme une 'herméneutique en acte' » (à paraître).



Traduction et traduction culturelle

Joana Masó
Universitat de Barcelona
maso@ub.edu

This paper discusses the difference between translation and cultural translation. Boris Buden, after Homi Bhabha and Judith Butler, explores the notion of cultural translation as “the process by which the excluded within the universality is readmitted into the term [...]. Cultural translation—as a ‘return of the excluded’—is the only promoter of today’s democracy.” In the discussion of the democratic understanding of cultural translation, whereby subjects problematize forms of (in)equality, we should ask ourselves to what extent cultural translation differs from what we have traditionally understood as translation. Following Pascale Casanova, the classical logic of translation can be understood as a logic of value whereby the struggle for the accumulation or annexation of cultural capital—from one nation or language to another—takes place. The history of the process of translation-accumulation, of the translation of value between cultures, cannot be confused with what we have called cultural translation. As cultural translation allows us to establish a distance from, on the one hand, ‘ethical discourses’ of translation (Tiphaine Samoyault) and, on the other, from the legacy of the national paradigm (Pascale Casanova), we may be able to imagine new genealogies of translation which draw on the performative paradoxes of feminist lives and voices instead of drawing on the legacy of national logics.

Joana Masó is senior lecturer in French Literature at the Universitat de Barcelona, and researcher at ADHUC—Research Center for Theory, Gender, Sexuality, and UNESCO “Chair Women, Development, and Cultures”. She has translated critical and philosophical texts within the contemporary French tradition by Hélène Cixous, Jacques Derrida, Catherine Malabou, and Jean-Luc Nancy, and has published articles and editions about some of these authors. Among her works, she has edited the texts by Jacques Derrida on arts and aesthetics, *Penser à ne pas voir: Écrits sur les arts du visible 1979-2004* with G. Michaud (La Différence, 2013), and *Les Arts de l'Espace. Écrits et interventions sur l'architecture* (La Différence, 2015).

I

Autour de 1906 le dramaturge et romancier catalan Juli Vallmitjana (1873-1937) commence à fréquenter les Gitans de Barcelone et écrit des brèves pièces de théâtre autour de leur modes de vie. Après des études à l'école de beaux-arts La Llotja, ami et collaborateur des peintres Ricard Canals, Isidre Nonell et Pablo Picasso, il renonce à sa formation artistique. Il se rend de plus en plus régulièrement aux quartiers gitans de la ville où il guide aussi ses amis peintres. C'est ainsi que les pièces de théâtre et les romans de Vallmitjana, tout comme les tableaux de femmes gitanes dépeintes par Nonell et Picasso, ont été la prolongation de leurs trajets et leurs promenades, du temps vécu entre ces deux Barcelones et ces deux bohèmes. Il a joué ainsi un rôle de médiateur non seulement avec la représentation picturale du modernisme catalan de l'époque mais surtout entre l'écriture théâtrale et la culture des populations gitanes, traditionnellement conçue comme agraphe ou allographe — ou bien dépourvue d'écriture à proprement parler ou bien toujours écrite par l'intermédiaire d'autres. Mais la singularité des pièces de théâtre de Vallmitjana tient surtout à son apprentissage du caló, variante catalane du romani, auprès de ces communautés barcelonaises. Et ceci parce que ses *fictions catalanes* sont aujourd'hui la seule archive écrite du vocabulaire caló du début du XX^e siècle, renversant des rapports hiérarchisés entre les capitaux culturels, ainsi que leurs économies de la représentation : le partage entre ce qui est digne d'être gardé, digne d'être parlé, dit, dans l'espace littéraire, et ce qui ne l'est pas, au cœur des représentations appauvries des populations gitanes à travers des conventions folkloriques nationales. Le grand renversement a été ainsi celui de la langue sur la scène théâtrale. Il ne s'agissait pas chez Vallmitjana de faire parler les Gitans ou de parler *des* Gitans en langue catalane, au début du XX^e siècle au moment même où se prépare le projet de normativisation du catalan. Il s'agissait plutôt de traverser la langue vécue comme propre — le catalan — d'une écoute autre — celle du caló. De la rendre étrangère au moment même où elle se fixait, et ceci par son intérieur exclu. À la différence des éditions publiées en papier de ces pièces qui présentaient déjà au début du siècle des glossaires dans lesquels on donnait les traductions catalanes du lexique caló dont se servaient les personnages, les mises en scène au théâtre plaçaient le spectateur dans une position d'écoute sans traduction. Le spectateur de l'époque, contemporain des premières avant-gardes historiques, ne connaissait pas le sens de ces mots *étrangers* mis en scène au théâtre. Il les écoutait sans que personne ne les traduise, bien qu'il finissait par *comprendre* grâce au contexte et à la performance des acteurs.

La non-traduction située au cœur de la représentation permettait d'entendre ce, ceux et celles, qu'on n'entendait ni dans l'imaginaire collectif ni dans l'espace littéraire. Elle rendait également possible l'expérience de leur condition d'étrangers et au commun et au littéraire, sans renoncer à une lisibilité autre, par d'autres voies. Le choix de la non-traduction permettait alors de mieux écouter — d'entendre des sons pas encore écoutés dans l'espace littéraire moderne — et de comprendre autrement — à travers les corps sur scène, à travers les visages, les gestes et les mouvements. La non-traduction devenait par là une pratique familière du trouble à plusieurs titres : en illuminant le manque d'égalité des rapports entre des langues, des cultures, des représentations et des sujets elle produisait un nouveau savoir — la première archive du caló écrit — et une nouvelle généalogie — une littérature mineure, la catalane, brouillant l'opposition entre l'écrit et le parlé, entre ce qui peut être inclu et ce qui doit être exclu de l'espace de la représentation, et qui à la différence des grandes littératures

fait le pari d'inscrire les Gitans dans l'espace littéraire avec leur langue *sans tradition littéraire* (Vallmitjana et Masó 2017).

Plutôt que par des questions d'équivalence et d'adéquation du sens, la scène de la non-traduction ainsi comprise est concernée par les sujets, par le problème de la transmission et des généalogies qui transforment les représentations pauvres des non-représentés dans l'imaginaire collectif. Plutôt donc que le problème du sens dans sa forme classique — restitution, rapport à l'original, fidélité ou trahison —, c'est la question des sujets susceptibles de participer de l'élaboration du sens qui est portée par la traduction. La non-traduction permettant ici d'accueillir les non-représentés en produisant des nouvelles formes de contiguïté politique dans nos récits collectifs. C'est dans ce sens que ce choix de la non-traduction fait partie du vaste ensemble de choix politiques qui dessinent *la traduction* comme un champ culturel où se joue l'espace des possibles pour les collectifs pauvres en représentation. En tant que champ culturel forgé dans le contexte de l'anthropologie des cultures en contact (Burke et Po-Chia Hsia 2007), la traduction culturelle permet de faire émerger comment les champs culturels sont-ils peuplés, dépeuplés, repeuplés, par quels sujets et par quelles hiérarchies et conflits culturels.

C'est ainsi qu'en reprenant les propos de Judith Butler et d'après Homi Bhabha, Boris Buden a pensé la *traduction* culturelle comme « le retour des exclus [...] instrument capable de promouvoir la démocratie. Elle repousse ses limites, amène des changements sociaux et ouvre de nouveaux espaces d'émancipation. » (Buden 206) Certes, dans son essai « Universality in Culture », Butler a non seulement réfléchi à « la scène contemporaine de traduction culturelle » comme celle qui « commence avec la supposition qu'un énoncé n'est pas identique à travers tous ses énonciations. N'ayant pas le même sens partout, il est devenu la scène même d'un conflit. » Elle y pense plus précisément ce conflit porté par la traduction culturelle comme une dynamique d'énonciation démocratique susceptible de politiser l'écart entre les sujets autorisés et les sujets désautorés à prendre la parole. La pratique de la traduction culturelle impliquant dès lors la question du sens dans la mesure où elle pose le problème des sujets qui peuvent prendre la parole dans les discours et récits collectifs, qu'ils soient littéraires, médiatiques, politiques, savants (Butler 1996, 49-50) :

The task of cultural translation is one that is necessitated precisely by the performative contradiction that takes place when one with no authorization to speak within and as the universal nevertheless lays claims to the terms. Or perhaps more appropriately phrased, the extension of universality through the act of translation takes place when one who is excluded from the universal, and yet belongs to it nevertheless, speaks from a split situation of being at once authorized and deauthorized (so much for delineating a neatly spatialized 'site of enunciation'). That translation is not the simple entry of the deauthorized into de authorized, whereby the former term simple alters its status and the latter domain simply makes room for what it has unwittingly failed to accommodate. If the norm is itself predicated on the exclusion of the one who speaks, one whose speech calls into question the foundation of the universal itself, then translation on such occasions is to be something more and different than an assimilation or an existing norm. The kind of translation that exposes the alterity within the norm (an alterity without which the norm would not assume its borders and 'know' its limits) exposes the failure of the norm to effect the universal reach for which it stands, exposes what we might underscore as the promising ambivalence of the norm. The failure of the norm is exposed by the performative contradiction

enacted by one who speaks in its name even as the name is not yet said to designate the one who nevertheless insinuates his or her way into the name enough to speak 'in' it all the same. Such double-speaking is precisely the temporalized map of universality's future, the task of a postlapsarian translation the future of which remains unpredictable.

La caractérisation butlérienne de la traduction culturelle comme la contradiction performative par laquelle les exclu.e.s de l'universalisme ne renoncent pas pour autant à s'en réclamer en le troublant dès l'intérieur semble ici s'inscrire non pas tant dans une généalogie qui puise dans l'anthropologie du contact entre cultures, mais dans l'histoire des femmes et du féminisme. Sa pensée de la traduction culturelle comme cela même qui permet d'illuminer ce *double-speaking* — parole double par laquelle le discours performatif et paradoxal *des exclu.e.s ne les exclut pas* de la discussion sur les contours de l'*universel* —, est héritière de la généalogie des féministes françaises telle que l'historienne états-unienne Joan W. Scott l'a tracée en 1996 dans son essai *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*. En reprenant la formule d'Olympe de Gouges, auteur de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* de 1791, « une femme qui n'a que des paradoxes à offrir » (Scott 1998, 20), Joan Scott fait du paradoxe le trope conceptuel qui articule dans la Révolution Française la pensée de l'égalité entre individus — qui exclut les femmes du suffrage *universel* — et la pensée de la différence des sexes. C'est ce paradoxe comme étant la figure qui permet *de distinguer et d'enlacer* l'universalisme republicain et la différence, *d'opposer et de penser ensemble* l'universel et ceux et celles qui ne peuvent pas y être assimilé.e.s, que Butler (1996, 49-50) semble élaborer comme l'une des scènes majeures où se nouent la traduction culturelle et ce qu'on peut appeler la non-traduction : tout ce, tous ceux et toutes celles qui résiste.nt à être *traduit.e.s comme tel.le.s*, qui ne se laissent pas *traduire* et qui, dans cette résistance à la traduction, produisent d'autres formes d'appartenance dessinant des nouveaux contours du tout. Traduction culturelle et non-traduction orientant ici les problèmes de *la traduction* vers des corps et des sujets.

Dans cet échec de traduction qui ne bannit pas pour autant de l'*universel* ainsi que dans sa conceptualisation de la contradiction performative, Butler semble hériter de la force pensive du paradoxe chez Olympe de Gouges dont Joan Scott retenait l'éloquence de « l'insoluble » et « la créativité poétique » : « L'usage courant [du mot paradoxe] conserve des traces de ces sens formels et esthétiques, mais il emploie surtout ce mot pour désigner une opinion qui bouscule l'orthodoxie (littéralement, le paradoxe s'oppose à la *doxa*), c'est-à-dire qui est contraire aux idées reçues. Le paradoxe prend le contre-pied de la position dominante en insistant sur ce qui l'en différencie. » (Scott 1998, 21). Reprendre du débat sur l'universalisme et l'histoire des féministes françaises la force pensive du paradoxe et ses contradictions performatives c'est travailler à partir des effets troublants de l'insoluble plutôt qu'à partir d'une pensée affirmative ou simplement revendicative. C'est se tourner vers une généalogie féministe plutôt que vers une généalogie nationale de la traduction qui poserait d'emblée la question des rapports entre les langues et leurs capitaux culturels. C'est aussi prendre une voie autre de ce qui a été appelé le tournant éthique de la traduction et qui accorde un privilège à la rhétorique de l'étranger.

Tiphaine Samoyault a signalé à quel point le discours contemporain autour de la traduction a longuement favorisé les débats autour de l'hospitalité, l'expérience et l'accueil de l'étranger dans une éthique de la traduction qui peut aller de la critique de

l'ethnocentrisme à l'urgence de la reconnaissance et l'éloge de la diversité et de la pluralité, en passant par une généralisation positive et de la traduction comme de l'impossibilité de traduire. En reprenant des mots clés et des noms propres de ce moment éthique de la traduction — l'ouverture, le dialogue, le décentrement, la négociation, la localité, la pensée située, le métissage, Antoine Berman, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Umberto Eco, Lawrence Venuti, parmi tant d'autres —, Samoyault conclut sur une critique du « discours euphorique » sur la traduction, sur son « positivisme creux » comme « lieu consensuel d'un dépassement des discours identitaires » (Samoyault 2016). Certes, les pensées de la traduction sont pour nous aujourd'hui dans l'imaginaire collectif le lieu d'un dépassement des monolinguismes culturels et philosophiques, promettant un élargissement toujours possible des limites de l'énonçable, du dicible, du pensable par le biais de la différence et du différent. C'est dans ce contexte que la traduction a pu apparaître comme une pratique anti-hégémonique. Est-ce pour autant ainsi qu'on doit conclure sur le consensus acritique, euphorique, et les discours politiquement corrects autour de la traduction ? On peut également se demander si ce que Tiphaine Samoyault dénonce comme faisant partie du consensus contemporain autour de la traduction, d'un côté, et la traduction culturelle qui s'inscrit dans la continuité du litige français porté par les féministes républicaines et la difficulté et la résistance à être traduit.e.s, de l'autre, partagent un même héritage et une même politique de la différence. On peut se demander si *la traduction éthique et la traduction culturelle solidaire des politiques de la non-traduction* font une seule et même politique de la traduction. Quelles continuités, quelles discontinuités au fond entre la traduction et la traduction culturelle ?

II

La question de l'étranger au cœur de la traduction semble répondre à une histoire précise de la traduction : la traduction ancrée dans les logiques nationales. Avec Pascale Casanova dans son essai *La langue mondiale. Traduction et domination*, on peut lire la logique classique de la traduction comme une logique de la valeur où se joue la grande bataille pour l'accumulation ou l'annexion des capitaux culturels d'une langue à l'autre, d'une nation à l'autre. Que ce soit à travers les propos de Walter Benjamin cités par Casanova quand il décrit l'œuvre durable des romantiques allemands consistant à avoir annexé à la littérature allemande l'antiquité qui lui manquait à travers la traduction valorisante des grands auteurs grecs et latins, ou à travers « le principe d'abondance » d'après Antoine Berman implicite dans toute traduction, Pascale Casanova fait de la dialectique entre les logiques nationales et les nations étrangères portée par la traduction une dialectique qui met la production de valeur dans son centre : « On a souvent décrit la dévaluation automatique de chaque traduction et on a cherché à chaque époque à la supprimer : soit — depuis le Moyen Âge jusqu'au XVIème siècle — en rassemblant plusieurs mots synonymes ; soit en 'oubliant' l'original ; soit en respectant, plus qu'il n'est de mise, la loi de la 'fidélité'. » (Casanova 2015, 14 et 75ss) Dans cette logique de production de la valeur dans l'incorporation des textes étrangers que Casanova appelle « traduction-accumulation », les principes de fidélité et de liberté en traduction (*traduttore traditore*) dessinent l'histoire de la traduction comme une histoire entre cultures dominantes et cultures dominées : des cultures dominées — qui doivent faire preuve de fidélité dans leur accueil des grandes littératures — et des cultures dominantes — qui peuvent se permettre *la liberté de la trahison* comme dans les célèbres traductions françaises, *infidèles*, de Shakespeare par

Pierre Letourneur au XVIII^{ème} siècle : des traductions que les contemporains décrivaient comme des traductions *à la française*, « désinvoltes » et/ou « ethnocentriques ». Antoine Berman dans *La traduction et la Lettre ou L'auverge au lointain*, Roger Zuber dans *Les « Belles infidèles » et la formation du goût classique* et Marc Fumaroli dans *Les abeilles et les araignées*, parmi d'autres, ont étudié différents moments de l'histoire de l'infidélité ou de la liberté en traduction comme un exercice de domination. Ils ont notamment réfléchi à l'invention de la traduction libre et de celles qu'on a appelées au XVII^{ème} siècle en France *les belles infidèles* à un moment où la littérature française s'affranchissant du latin et de ses modèles a pu penser la traduction mot à mot comme un « esclavage » ou un « asservissement », et la traduction « infidèle » comme une traduction émancipée, libérée. Et ceci au point de condamner chaque langue et chaque littérature à jouer un rôle assigné dans cette circulation générale entre traduction valorisante et domination, telle que Pascale Casanova l'a étudiée aussi dans *Des littératures combattives. L'internationale des nationalismes littéraires*.

L'accueil de l'étranger dans les débats autour de la traduction et son tournant éthique semble ainsi voué à rester tissé, pris, dans cette trame nationale et dans la dialectique des dominants et des dominés qui lui est propre. Il semble difficilement pouvoir faire l'économie d'une discussion sur la valeur inégale et/ou inégalitaire des capitaux culturels et des littératures nationales en termes d'enrichissement, appropriation ou compensation. Cette histoire de la traduction qui est une histoire de la valeur ne semble pas se confondre avec cet héritage autre de la traduction qu'on a nommée ici traduction culturelle et qui puise dans les paradoxes performatifs des vies et des voix féministes. Telle que retracée par Joan Scott et Judith Butler, cette *traduction* culturelle s'oriente vers une discussion qui doit pouvoir toujours rester ouverte sur les in/exclu.e.s de l'universalité et reste par là historiquement associée aux politiques de l'égalité :

The futural articulation of the universal, however, can happen only if we find ways to effect cultural translations between those various cultural examples in order to see which versions of the universal are proposed, on what exclusions they are based, and how the entry of the excluded into the domain of the universal requires a radical transformation in our thinking of universality. [...] This translation will not be an easy one in which we reduce every cultural instance to a presupposed universality, nor will it be the enumeration of radical particularisms between which no communication is possible. (Butler 1998, 51)

Si cette *traduction* culturelle qui boit de l'expérience de la non-traduction et de la non-inclusion est conçue ici comme faisant partie d'une dynamique démocratique impliquant des corps et des vies c'est qu'elle n'y est plus destinée à porter le débat de la restitution, de la fidélité et de l'original. L'une des références majeures de cette pensée de la *traduction sans original* étant le texte de Walter Benjamin « La tâche du traducteur », que Joan Scott prenait comme référence de départ de son texte présenté dans le cadre de la journée de travail tenue à Paris sur les politiques minoritaires et les mouvements sociaux en 1998 : « 'Une traduction vaut-elle pour les lecteurs qui ne comprennent pas l'original ?' » Bien sûr, on répondra d'emblée : si l'on comprenait l'original, il n'y aurait pas lieu de traduire. Pourtant, Benjamin met en question l'évidence de cette réponse en discutant l'idée qu'une traduction se fonde sur l'équivalence entre deux langues, sur la copie fidèle d'un texte original. » (Scott 1993) « La tâche du traducteur » introduit en 1923 la traduction des *Tableaux parisiens* de

Baudelaire qui, comme *Le Spleen de Paris. Petits poèmes en prose*, présentent des poèmes et des brèves fictions traversés par l'une des grandes obsessions baudelairiennes : la présence muette des exclus du grand projet de l'égalité dans le Paris de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

L'un des récits baudelairiens du *Spleen de Paris*, « Les yeux des pauvres », semble associer de manière à la fois politique et énigmatique la traduction comme problème — l'incommunicable, l'imperméable —, la présence de ceux.lles à qui la parole n'est pas donnée et le projet égalitaire des Lumières. Il s'agit de récits énigmatiques au sens d'insolubles, et politiques au sens ranciérien du terme, là où ils permettent d'éclairer « les fictions qui déterminent le partage des conditions sociales en déterminant le partage des temps et des espaces, des positions et des capacités », ainsi que « contribuer à construire en écart et en opposition aux fictions dominantes d'autres mondes communs avec d'autres modes de répartition des places et des rôles, d'autres capacités de voir, sentir, parler et agir. » (Rancière 2016) Le poème est encadré par une double référence au problème de *la traduction de la pensée*. Il s'ouvre par une longue variation sur le motif de l'écart, de la différence et de l'imperméable concernant la compréhension et les pensées communes : « Ah ! vous voulez savoir pourquoi je vous hais aujourd'hui. Il vous sera sans doute *moins facile de le comprendre qu'à moi de vous l'expliquer* ; car vous êtes, je crois, le plus bel *exemple d'imperméabilité* féminine qui se puisse rencontrer. Nous avons passé ensemble *une longue journée qui m'avait paru courte*. Nous nous étions bien promis *que toutes nos pensées nous seraient communes* à l'un et à l'autre, et que nos deux âmes désormais n'en feraient plus qu'une ; — un rêve qui n'a rien d'original, après tout, si ce n'est que, *rêvé par tous les hommes, il n'a été réalisé par aucun*. » (Je souligne). Le poème en prose commence en nous prévenant — avant même de pouvoir avoir accès à l'intrigue qu'il nous propose de lire —, qu'il sera plus facile de la raconter que de la comprendre, que l'interlocutrice du poème y restera exemplairement imperméable et que dans cette intrigue qui suivra rien ne sera peut-être ce qui semble être — ce qui avait l'air d'être long paraissait court et peut-être inversement — ; enfin, il nous est rappelé que le rêve des pensées communes reste depuis le commencement un rêve irréalisable. Les mots de la fin signalent à mode de conclusion le cadre dans lequel reste prise l'intrigue racontée, celui de la pensée incommunicable : « Tant il est difficile de s'entendre, mon cher ange, et tant la pensée est incommunicable, même entre gens qui s'aiment ! »

On peut se demander d'emblée pourquoi ces préambules. Pourquoi ces cadres de sens nous exprimant le souci de la traduction et le constat de l'intraduisible, l'absence de pensées communes « même entre gens qui s'aiment » et qui peuvent se haïr aussi : « vous voulez savoir pourquoi je vous hais aujourd'hui ? » disait le poème en ouverture à celle qui apparaît bien dans le déroulement du poème comme l'« amour » du narrateur — « mon amour », « mon cher ange », dit la fin du poème. Qu'est-ce qu'elle nous explique cette intrigue moderne — intrigue plus facile à expliquer qu'à comprendre —, contemporaine en 1860 des constructions bourgeoises du Paris sous le Second Empire et de la nouvelle industrie culturelle des grandes Expositions Universelles, pour que le souci de la traduction nous soit ainsi d'emblée signalé ? Pourquoi la précaution de la traduction impossible nous guide-t-elle dans cette scène où le narrateur avec son amour qu'il haït, assis dans une moderne terrasse parisienne, se sent « un peu honteux » de leurs verres et de leurs carafes plus grands que leur soif face à la présence des yeux des pauvres ?

Le soir, un peu fatiguée, vous voulûtes [vous, mon amour] vous asseoir devant un café neuf qui formait le coin d'un boulevard neuf, encore tout plein de gravois et montrant déjà glorieusement ses splendeurs inachevées. Le café étincelait. Le gaz lui-même y déployait toute l'ardeur d'un début, et éclairait de toutes ses forces les murs aveuglants de blancheur, les nappes éblouissantes des miroirs, les ors des baguettes et des corniches, les pages aux joues rebondies traînés par les chiens en laisse, les dames riant au faucon perché sur leur poing, les nymphes et les déesses portant sur leur tête des fruits, des pâtés et du gibier, les Hébés et les Ganymèdes présentant à bras tendu la petite amphore à bavaoises ou l'obélisque bicolore des glaces panachées ; toute l'histoire et toute la mythologie mises au service de la goinfreterie.

Droit devant nous, sur la chaussée, était planté un brave homme d'une quarantaine d'années, au visage fatigué, à la barbe grisonnante, tenant d'une main un petit garçon et portant sur l'autre bras un petit être trop faible pour marcher. Il remplissait l'office de bonne et faisait prendre à ses enfants l'air du soir. Tous en guenilles. Ces trois visages étaient extraordinairement sérieux, et ces six yeux contemplaient fixement le café nouveau avec une admiration égale, mais nuancée diversement par l'âge. [...] Non-seulement j'étais attendri par cette famille d'yeux, mais je me sentais un peu honteux de nos verres et de nos carafes, plus grands que notre soif. (Baudelaire 1975)

Cette intrigue, le titre nous le disait déjà en enlaçant les yeux et les pauvres, reprend à la lettre et dans sa polysémie les grands enjeux du projet des Lumières : d'un côté les yeux, le regard, en tant que vieilles métaphores du penser, de la spéculation (du latin *speculum*, *miroir*), du théorique (du grec *theorein*, à la fois *voir* et *penser*), la métaphoricité de la lumière comme émancipation par le savoir ; de l'autre, la pauvreté comme le revers de ce grand projet égalitaire et la crise de confiance dans le progrès matériel. Car dans le poème les lumières sont d'abord des lumières matérielles associées maintenant au progrès de la consommation : la terrasse d'un boulevard neuf montrait ses « splendeurs inachevées », « le café étincelait », « le gaz lui-même y déployait toute l'ardeur d'un début », il « éclairait de toutes ses forces les murs aveuglants de blancheur, les nappes éblouissantes des miroirs, les ors... ». Dans ce champ sémantique de la lumière qui parle si haut viennent s'opposer *les yeux* des pauvres qui *parlent* sans disposer des mots : « *Les yeux* du père *disaient* : « Que c'est beau ! que c'est beau ! on dirait que tout l'or du pauvre monde est venu se porter sur ces murs. » — *Les yeux* du petit garçon : « Que c'est beau ! que c'est beau ! mais c'est une maison où peuvent seuls entrer les gens qui ne sont pas comme nous. » — Quant *aux yeux* du plus petit, ils étaient trop fascinés pour exprimer autre chose qu'une joie stupide et profonde. » (Je souligne) La présence de cette « famille d'yeux » est là, comme l'a écrit Jacques Rancière, pour que « le consommateur attablé y trouve, s'il est poète, l'occasion de méditer sur ce qui se partage et ne se partage pas de ce que les yeux voient, de chaque côté des cloisons de verre. Tel est en effet le trésor nouveau qui s'offre à la poésie quand s'ouvrent les fenêtres derrière lesquelles se protégeaient les tourments des âmes d'élite et que la rue donne aux riches comme aux pauvres le spectacle des jouissances des autres. » (Rancière 2017, 37)

Savoir ce qui se partage et ne se partage pas, nous prévenaient les mots d'ouverture et de fin — « le rêve des pensées communes » et « l'incommunicable » —, était la question depuis laquelle l'intrigue prenait sa forme insoluble. Devant l'éloquence des regards muets des pauvres, le narrateur s'adresse à son amoureuse qu'il aime et qu'il hait : « Je tournais mes regards vers les vôtres, cher amour, pour y lire *ma*

pensée [italiques dans le texte] ; je plongeais dans vos yeux si beaux et si bizarrement doux, dans vos yeux verts, habités par le Caprice et inspirés par la Lune, quand vous me dites : ‘Ces gens-là me sont insupportables avec leurs yeux ouverts comme des portes cochères ! Ne pourriez-vous pas prier le maître du café de les éloigner d’ici ?’ Tant il est difficile de s’entendre, mon cher ange, et tant la pensée est incommunicable, même entre gens qui s’aiment ! » Ce qui peut être communiqué, partagé, et entre des semblables et entre des non-semblables, telle semble être la question posée par Baudelaire comme question qui traverse la scène moderne héritière des discours sur l’égalité. Et ceci par le biais des sujets pauvres — pauvres en représentation, pauvres en tant que sujets d’énonciation, comme sujets de parole. C’est ainsi que dans son livre *Scènes d’aumône. Misère et poésie au XIXe siècle*, Anne-Emmanuelle Berger se demandait « d’où viendrait cet intérêt particulier des poètes pour la pauvreté » pour pouvoir poser chez les paupérogaphes français le lien entre « la fortune littéraire de la misère » et le *littéraire politique* moderne qui ne va pas sans rappeler le paradoxe de l’énonciation féministe autour de 1789 : « Cet intérêt pour les laissés-pour-compte ou les exclus de la civilisation et de l’économie modernes, et ce, dès l’époque dite romantique de la poésie, indique quelque chose sur le statut social et culturel de celle-ci, mais aussi sur son imaginaire de la création, et, partant, sur la nature du ‘sujet’ lyrique moderne. » (Berger 2004, 19 et 43)

III

Ce détour par les écritures modernes des pauvres en représentation et leur manière de peupler l’imaginaire de la création — pauvres, prostituées, chiens, veuves chez Baudelaire, femmes et esclaves chez Olympe de Gouges, Gitans chez Juli Vallmitjana — semble illuminer une généalogie de *la traduction* qui cherche à faire de la pauvreté politique des (non-)représentés le litige du sens à écouter. C’est depuis cette généalogie des écritures modernes que ce qu’on a appelé *traduction culturelle* semble pouvoir inscrire des corps, des vies et des existences dans une histoire de la traduction qui avait longtemps privilégié une économie du propre et de l’étranger, du soi et de l’autre, de l’accumulation et de l’appauvrissement du capital culturel, des dominants et des dominés, de la fidélité et de la trahison, de la liberté et de la sujétion. Et ceci en faveur d’un rapport à la traduction qui permet de penser en prenant en compte les contextes d’énonciation, les mots, les silences et les discours, les différentes formes d’adresse, d’assignation et d’interpellation qui sous-entendent de manière plus ou moins explicite la traduction. Poser ainsi l’ensemble de ces questions semble pouvoir éloigner d’un rapport annexionniste à la culture pour orienter la pratique de la traduction vers une dynamique démocratique qui ne peut être qu’en dispute. C’est ainsi comprise que *la traduction* culturelle semble orientée à partager un bout de son chemin avec l’histoire des femmes, le féminisme et les études de genre.

Références bibliographiques

- Baudelaire, Charles. 1975. *Oeuvres complètes*, vol. I, éd. Claude Pichois. Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade.
- Berger, Anne-Emmanuelle. 2004. *Scènes d’aumône. Misère et poésie au XIXe siècle*. Paris : Honoré Champion.

- Burke, Peter et Ronnie Po-Chia Hsia (éds.). 2007. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge UP.
- Butler, Judith. 1996. « Universality in Culture », Martha C. Nussbaum et Joshua Cohen (éds.). *For Love of Country*. Boston : Beacon Press.
- Judith Butler. 1996. « Universality in Culture », Martha C. Nussbaum et Joshua Cohen éds., *For Love of Country*. Boston : Beacon Press.
- Casanova, Pascale. 2015. *La langue mondiale. Traduction et domination*. Paris: Seuil.
- Rancière, Jacques. 2017. *Aux bords de la fiction*. Paris : Seuil.
- Scott, Joan W. 1998. *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, tr. fr. de Marie Bourdé et Colette Pratt. Paris : Alban Michel.
- Vallmitjana, Juli et Joana Masó (éd.). 2017. *Teatro de gitanos y de la vida*. Seville : Athenaica.

Sitographie (dernière date de consultation des sites : 21 décembre 2019)

- Buden, Boris. 2006. *La traduction culturelle: pourquoi elle est importante et par où commencer*, tr. fr. Lise Pomier, <http://eipcp.net/transversal/0606/buden/fr.html>
- Rancière, Jacques. 2016. « Les métamorphoses de la fiction » https://www.canal-u.tv/video/universite_toulouse_ii_le_mirail/les_metamorphoses_de_la_fiction_jacques_ranciere.21573
- Samoyault, Tiphaine. 2016. « La traduction agonique ». <https://www.atlas-citl.org/les-videos-du-printemps-de-la-traduction-2016/>
- Scott, Joan W. 1993. « La traduction infidèle ». *Vacarme* 3.9 : 89-94 <https://www.cairn.info/revue-vacarme-1999-3-page-89.htm>



Karl Heinrich Ulrichs: riscoprire il pioniere del movimento di liberazione omosessuale nella biografia di Hubert Kennedy.

Hubert Kennedy, *Ulrichs*, Massari, Bolsena 2005, 383 pp.

I moti di Stonewall del 1969 sono spesso considerati come l'evento da cui ha avuto origine il moderno movimento di liberazione omosessuale. Se è vero che quel coraggioso atto di resistenza alle forze dell'ordine ha segnato un punto di svolta nella storia dei diritti lgbt, è altrettanto vero che i semi da cui sarebbe germogliata questa rivoluzione culturale furono gettati circa cento anni prima. Padre del movimento gay, lesbico e trans è considerato Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895), giurista e studioso tedesco che per primo approcciò il tema con un metodo scientifico e si pronunciò pubblicamente contro un articolo del codice penale che puniva le relazioni omosessuali. Hubert Kennedy, matematico e attivista statunitense, ha raccolto vita e scritti del pioniere dei movimenti di liberazione in una dettagliata biografia che permette al lettore di riscoprire i primi passi delle teorie che nell'Europa dell'Ottocento avrebbero permesso a migliaia di persone, oggi, di amare liberamente.

Giovanni Baiocchetti è laureato in Lingue e Culture per la Comunicazione e la Cooperazione Internazionale all'Università degli Studi di Milano, dove collabora con il Centro di Ricerche Interuniversitario sulle Americhe Romanze. Dal 2016 è giornalista pubblicista.

Le celebrazioni del cinquantenario dai moti di Stonewall hanno fatto segnare numeri da record per i *pride* del 2019, dalle parate più conosciute fino alle città di provincia, anche italiane. I fatti del giugno 1969 al bar Stonewall Inn di New York sono conosciuti per aver dato inizio al moderno movimento di liberazione omosessuale: infatti l'ennesima irruzione notturna della polizia nel locale non fu accolta passivamente, ma innescò una serie di reazioni, scontri violenti e manifestazioni di solidarietà; le schermaglie durarono alcuni giorni e segnarono l'inizio dell'emancipazione di massa delle persone lgbt+. New York, tuttavia, non era l'unica città al mondo in cui proteste ed eventi per rivendicare la liberazione sessuale avevano luogo in pieno clima sessantottino (Armstrong e Crage, 2006). La storia dei diritti lgbt, infatti, aveva avuto inizio oltre cento anni prima di quel punto di svolta spesso considerato a torto come l'evento da cui tutto ha avuto inizio.

“Padre del movimento gay, lesbico e trans” (Consoli 2005) è infatti considerato il tedesco Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895), un interessante e poco noto personaggio che può vantare alcuni primati nella storia dei diritti omosessuali. L'unica biografia completa ed esaustiva su Ulrichs è stata pubblicata nel 1988 a Boston dallo studioso statunitense Hubert Kennedy, già professore di matematica e noto ricercatore di storia dell'omosessualità (l'edizione italiana tradotta da Roberto Cruciani è stata pubblicata nel 2005 da Massari¹). Con dovizia di dettagli e fonti e ampie citazioni, Kennedy espone vita e scritti del “pioniere del moderno movimento gay”²; decisamente importante, soddisfacente ed esaustivo per uno studio accademico della storia delle teorie lgbt, il testo può invece risultare a tratti denso di dettagli per una lettura di piacere che dovrebbe comunque risultare molto gradevole per lo stile scorrevole e le ampie citazioni che portano il lettore ad empatizzare con Ulrichs.³

Sebbene stabilire le paternità sia spesso operazione non facile, si può certamente affermare che il giurista di Aurich per primo abbia applicato il metodo scientifico alle teorie sulla natura dell'*uranismo* (il termine, coniato da Ulrichs, ebbe inizialmente successo per lasciare il posto, in un secondo momento, al più fortunato *omosessualità* dell'ungherese Kertbeny). Tra il 1864 e il 1865, Ulrichs pubblicò una serie di cinque libretti in cui ipotizzava l'esistenza di un “terzo sesso”⁴ (Kennedy 2005, 82-92) che, se letta oggi, alla luce dei progressi che la scienza ha fatto, può far sorridere: secondo Ulrichs rientravano in questa categoria quelle persone con corpo maschile e anima femminile, peraltro ignorando in un primo momento l'esistenza dell'omosessualità

¹ L'edizione italiana non è tradotta dalla più scarna biografia del 1988 ma da una successiva edizione tedesca rivisitata del 2001. La quantità di approfondimenti presenti nell'edizione tedesca è evidente già dall'importante aumento del numero di pagine: 383 rispetto alle precedenti 240.

² Tradotto dal titolo della prima edizione dell'opera, del 1988: *The life and Works of Karl Heinrich Ulrichs, Pioneer of the Modern Gay Movement*.

³ Le citazioni possono arrivare anche a far divertire il lettore, come nel seguente racconto di uno spettacolo di danza cui Ulrichs aveva assistito in teatro:

Poi apparve una coppia affascinante con delle nacchere, un bell'uomo nel fiore della gioventù e la sua partner altrettanto graziosa. La coppia attirò gli occhi di tutti. Anche i miei. Gli occhi degli altri erano catturati dalla vista della danzatrice, i miei dal suo compagno. Avrei potuto baciarlo all'istante e abbracciarlo. Ero talmente affascinato da lui che dopo lo spettacolo non potei esimermi dall'esprimere al direttore quanto mi fosse piaciuta la danza straordinariamente bella del giovane... Il direttore ridendo spiegò: “Il danzatore in realtà non è altro che una ragazza travestita”. Aprendo una porta laterale, egli addirittura me la presentò. Improvvisamente mi ritrovai curato da tutto il mio desiderio (Ulrichs, 1864, in Kennedy, 2005, 57).

⁴ Espressione già usata da altri autori prima di Ulrichs, ma con accezioni molto diverse.

femminile. L'esistenza di un terzo sesso, ossia di individui i cui cromosomi sessuali o organi genitali non siano pienamente definibili come maschili o femminili, è, in realtà, ampiamente documentata nella letteratura scientifica contemporanea e ufficialmente riconosciuta dalle leggi di molti paesi occidentali. Sebbene le teorie odierne sul terzo sesso siano cosa ben diversa dall'ipotesi avanzata da Ulrichs, è interessante riscoprire nella linearità e nella freschezza dei suoi scritti i primi passi dell'emancipazione sessuale oggi in pieno *boom*, ad esempio quando egli sostiene, già da ragazzo, che il suo è un desiderio naturale e che dunque ha il "diritto di soddisfarlo" (Kennedy 2005, 89). Proseguendo con la lettura, è possibile apprezzare le scoperte e i mutamenti della teoria di Ulrichs, che, sul finire della sua vita, arriverà ad ammettere l'esistenza di stadi "intermedi" di omosessualità, come pure si può apprezzare il suo stupore nel constatare l'esistenza di *urninghi* con corpo e anima maschili (Kennedy 2005, 291-2), una deduzione comprensibilmente rivoluzionaria che a tutt'oggi ancora non trova piena accoglienza nella società.

La biografia di Kennedy raccoglie estratti da tutte le principali pubblicazioni dello studioso tedesco, accompagnati dal racconto della sua vita. È possibile affermare che Ulrichs detenga anche altri primati, come quello di essere stato la prima persona di cui si abbia notizia ad aver fatto pubblicamente *coming out* in epoca moderna,⁵ oppure quello di esser stato il primo ad affermare l'esigenza della nascita di un movimento per la promozione dell'equità di diritti per gli omosessuali, che effettivamente prese corpo due anni dopo la sua morte, nel 1897 (Kennedy 2005, 143-4). Oltre a presentare in maniera esaustiva la vita del pioniere Ulrichs, il testo fornisce una panoramica dei personaggi e delle teorie che nell'Europa dell'Ottocento si interrogavano sulle inclinazioni sessuali diverse dall'eterosessualità. Leggendo il libro si scopre ad esempio di uno scambio epistolare in cui Marx ed Engels deridono Ulrichs ed altri personaggi che iniziavano a battersi per una causa "estremamente contro natura" (Kennedy 2005, 204).

Il lettore italiano, poi, può apprezzare la parte conclusiva del racconto, relativa agli ultimi anni di vita dello studioso in Italia (1880-1895), all'epoca considerata un'avanguardia in Europa per aver decriminalizzato la sodomia nel neonato codice Zanardelli. Dopo anni di pellegrinaggio, Ulrichs si stabilì all'Aquila, dove "l'aria pura di queste montagne ha rinvigorito la sua povera salute e curato i suoi spiriti depressi" (Kennedy 2005, 303); nel capoluogo abruzzese, Ulrichs trovò la 'protezione' del marchese Niccolò Persichetti e poté dedicarsi alla redazione di una rivista di studi sulla latinità di nome *Alaudae* che poteva vantare un elevato numero di abbonati anche fuori dai confini europei e una lettrice d'eccezione, la regina Margherita di Savoia. Sempre all'Aquila Ulrichs si spense nel 1895.

Nell'appassionata introduzione al libro, Massimo Consoli, noto attivista italiano scomparso nel 2007, riporta le pagine di un suo diario aquilano in cui racconta l'emozione di aver rinvenuto la tomba di Ulrichs nel 1988, fino ad allora interamente coperta di erbacce (Consoli 2005, 12). Consoli era sorpreso di come gli aquilani nulla sapessero riguardo alla presenza di un personaggio così illustre nel cimitero cittadino. Ad oggi, sebbene una parte della popolazione sia a conoscenza dell'esistenza di questa figura, è ancora sorprendente notare come Ulrichs rimanga uno sconosciuto per buona

⁵ Nel 1867, in occasione di un congresso di giuristi a Monaco di Baviera, Ulrichs, con il "cuore" che batteva "all'impazzata" (Kennedy 2005, 172), manifestando in un intervento pubblico la propria inclinazione sessuale, chiese ai suoi colleghi di battersi insieme a lui per l'abolizione di un articolo del codice penale che incriminava l'omosessualità.

parte dei cittadini aquilani, ad eccezione di alcuni gruppi di attivisti e studiosi che si adoperano per valorizzarlo. Più in generale, in un periodo storico in cui l'Italia colleziona scarsi risultati nelle classifiche mondiali sul riconoscimento dei diritti lgbt+, la lettura dei racconti entusiastici dei viaggi di Ulrichs lungo lo "stivale" e delle gratificazioni che egli riceveva anche a livello istituzionale⁶ dovrebbe lasciare al lettore il piacere della scoperta di un mondo tanto affascinante quanto poco noto di chi ha gettato le basi per permettere oggi, a milioni di persone, di vivere liberamente il loro amore.

Bibliografia

- Armstrong, Elizabeth and Suzanna Crago. 2006. "Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth." *American Sociological Review* 71.5 (October): 724-51.
- Consoli, Massimo. 2005. "Introduzione." In Hubert Kennedy *Ulrichs*. Traduzione di Roberto Cruciani, 7-21. Bolsena: Massari.
- Kennedy, Hubert. 2002. *Karl Heinrich Ulrichs, Pioneer of the Modern Gay Movement*. San Francisco: Peremptory Publications.
- Kennedy, Hubert. 2005. *Ulrichs*. Traduzione di Roberto Cruciani. Bolsena: Massari.

⁶ Meno di un anno prima dalla sua morte, Ulrichs fu nominato membro dell'Accademia Pontoniana dell'Università di Napoli (Kennedy, 332). Al suo funerale, all'Aquila, parteciparono tutte le autorità cittadine (*idem*, 336).



**Simone Ghiaroni, *Il disegno selvaggio*, Meltemi, Roma,
2019, 252 pp.**

Giulia Paganelli

giulia.paganelli83@gmail.com

Giulia Paganelli è un'antropologa, esperta di comunicazione visuale e osservatrice dell'utilizzo dei social network tra Modena, Praga e Boston. Ha partecipato a conferenze sulla descrizione discorsiva del corpo femminile e della sua rappresentazione grafica nelle pubblicità moderne invitata dall'Università di Harvard, continuando a collaborare, però, con realtà ben più piccole e indipendenti dall'Accademia. Tra i suoi interessi di ricerca figurano la raffigurazione dei corpi femminili nei processi di stregoneria europei del XVI e XVII secolo, la comunicazione visuale contemporanea, il *femvertising*, l'applicazione dell'osservazione partecipante al marketing e alla comunicazione pubblicitaria visiva.

Davanti a una scuola d'infanzia, avvolto dal vociare dei bambini e assorto in dubbi metodologici, Simone Ghiaroni inizia la sua osservazione partecipante con un argomento, il disegno infantile, tanto sfuggevole quanto rilevante e una serie di domande semplicemente complesse a cui dare risposta: qual è il significato che i bambini attribuiscono ai propri disegni? Come vengono usati per comunicare tra loro e con gli adulti? Come è possibile usare i disegni per compiere azioni nel mondo reale? Qual è la relazione tra la produzione di immagini e il contesto socio-culturale nel quale l'azione del bambino è situata?

Distolta la penna da estetiche primitiviste e valutazioni psico-cognitive, l'attenzione dell'autore si posa con sguardo relativista sull'utilizzo spontaneo e utilitaristico di questo strumento di comunicazione, così *mainstream* tra i bambini, facendo emergere i modi peculiari con cui un disegno agisce nel contesto sociale. Partendo da un utilizzo sempre più affinato della mano e dello strumento, manifesto di uno sviluppo psicomotorio e identitario di sé stesso e degli altri rispetto a sé, attraverso il disegno il bambino comunica la propria identità, si mette in relazione col contesto sociale in cui è inserito, produce partendo dall'immaginazione un ambiente ludico e relazionale al tempo stesso, crea-contratta-consolida relazioni sociali.

Il disegno – la sua circolazione – viene interpretato attraverso una rilettura antropologica del *Saggio sul Dono* di Marcel Mauss. Alla luce dell'esperienza su campo, il disegno donato è realizzato dal donatore e non implica alcun contro-dono. Il donatore, infatti, dona inscritto nella relazione di amicizia tra mittente e destinatario, senza l'implicazione di ricevere a sua volta. Questa asimmetria del disegno come dono e contro-dono è da investigare nell'identità del primo donatore che resta al destinatario come significante della loro relazione. E così, quando il disegno diviene un dono transitivo che può essere negato o accettato, le regole sociali del gruppo emergono ridisegnando il rapporto tra primo donatore e destinatario e inserendo un elemento intermediario che pone la questione, fondamentale, dell'analisi del disegno come dono all'interno delle dinamiche di un gruppo generante una rete di scambi identificativi del soggetto, del gruppo e del movimento che questo disegno impone alle dinamiche relazionali: «il valore di legame, la memoria dei rapporti personali tra le persone coinvolte nello scambio rimane, insieme al riferimento al donatore, nell'oggetto e nella coscienza dei partecipanti» (pp. 118).

Diventa, dunque, urgente per cogliere il significato del grafismo infantile, valutarne le condizioni di produzione e comprenderne l'uso all'interno del gruppo. Un lavoro complesso, che richiede pazienza e cura metodologica per trattare con mani delicate la complessità e il significato di quel fiore selvaggio che è il disegno dei bambini.



**Sara Taylor, *The Lauras*, William Heinemann, London, 2016,
304 pp. (trad. it. *Il contrario della nostalgia*, Minimum Fax,
Roma, 2018, 295 pp.)**

Marco Petrelli

Università di Bologna-Università di Torino

marco.petrelli2@unibo.it

Marco Petrelli è professore a contratto di Lingua e letteratura Anglo-Americana nelle Università di Bologna e Torino. Ha pubblicato vari saggi in riviste italiane e internazionali su autori quali Cormac McCarthy, William Faulkner, Sara Taylor e Stephen King; sulle *graphic narratives* nordamericane, e sulla politica statunitense contemporanea. La sua prima monografia, *Paradiso in nero: spazio e mito nella narrativa di Cormac McCarthy*, è in pubblicazione presso Aracne editrice. Tra i suoi interessi di ricerca figurano la letteratura e la cultura del sud statunitense, il gotico americano, il postmoderno, la geocritica e il fumetto. Collabora con *Il manifesto* come critico letterario.

Seguendo le orme lasciate dalla stagione del tardo modernismo, la letteratura contemporanea del Sud statunitense sembra trovare nelle scritture femminili i suoi interpreti più interessanti. Le lezioni fondamentali di Flannery O' Connor, Eudora Welty e Toni Morrison (inserita in questa lista per il tono e l'oggetto dell'opera più che per mera appartenenza geografica) sono state studiate, assorbite, rielaborate e aggiornate al *milieu* del Terzo millennio da autrici originali ed efficaci quali Jesmyn Ward, C.E. Morgan e Sara Taylor. Quest'ultima in particolare, con solo due romanzi all'attivo, si è dedicata a un notevole lavoro di rilettura e decostruzione di alcuni dei motivi più celebri delle *Southern Letters*.

Il suo esordio, *The Shore* (tradotto in italiano come *Tutto il nostro sangue* da Nicola Manuppelli per Minimum Fax), è un esperimento narrativo che, radicato nella tradizione del *Southern Gothic* e del realismo sociale degli Appalachi e delle aree a questi afferenti da un punto di vista culturale e storico (chiara l'influenza, tra gli altri, di Dorothy Allison, Breece D'J Pancake e Chris Offutt), mette in primo piano l'oppressione sistemica delle donne nella cultura cavalleresco-patriarcale del Sud, attraverso un'indagine che va a toccare alcune delle problematiche più attuali di questa regione quali la crisi dell'industria e la piaga endemica della tossicodipendenza. Contrariamente al noto (e discusso) *Hillbilly Elegy* di J.D. Vance, un saggio autobiografico pesantemente viziato da una prospettiva sulla regione che non sarebbe errato definire colonialista ed egemonica – la ricetta di Vance per il rilancio economico e sociale dei *poor whites* è pericolosamente vicina agli stereotipi logori dell'intraprendenza e dell'autosussistenza *yankee* – Taylor, pur non lesinando dettagli sulla decadenza umana e materiale di questo strato sociale da sempre negletto (quando non apertamente deriso e marginalizzato), mostra una prospettiva più raffinata e cosciente che, se non acquista mai i toni di un vero e proprio trattato, resta uno degli affreschi più notevoli dell'America profonda dei primi decenni del ventunesimo secolo. Notevolissima, e non potrebbe essere altrimenti, la cura nella trattazione delle figure femminili, che, nel contesto già spettrale del gotico meridionale, acquistano tutta la dolorosa concretezza di fantasmi costretti al silenzio e alla sottomissione da una lunga tradizione di uomini inutilmente (e iperbolicamente) crudeli e violenti. Se già William Faulkner in romanzi quali *The Sound and the Fury* e *Light in August* aveva dimostrato un'attenzione perlomeno inusuale al ruolo soffocato delle donne all'interno di un Sud ancora preda di gerarchie familiari e di genere pressoché immutate dall'epoca della vuota ginolatria (così la definiva W.J. Cash in *The Mind of the South*) tipica dell'*Old South*, che trasformando la donna in una figura angelicata pseudo-stilnovistica la privava di qualsiasi concreta agentività, *The Shore*, attraverso una saga familiare allargata lunga più di due secoli, pone al centro l'assenza e l'impotenza della donna meridionale facendone uno spettro tanto silenzioso quanto assordante.

L'indagine sul genere viene ulteriormente approfondita dal lavoro successivo, *The Lauras*, portato nel nostro paese sempre da Minimum Fax, nella traduzione di Assunta Martinese, con il titolo *Il contrario della nostalgia*. Alex, adolescente della Virginia, viene strappata al suo letto nel cuore della notte dalla madre e condotta in un lungo viaggio *on the road* che ripercorre le tappe della vita inquieta di quest'ultima. Ho scritto "strappata" e "condotta", ma la declinazione utilizzata opera sul personaggio una normatività del tutto assente nel testo. Lungo tutto il romanzo, infatti, il genere di Alex non viene mai rivelato, e anzi, i dubbi sull'identità del* protagonist* forniscono vari spunti narrativi per altrettanti momenti di abusi fisici e psicologici che, nella loro spontaneità disturbante, compongono un sottotesto di pericolo costante che fornisce

alla storia una dimensione di violenza tanto latente quanto inesorabile. Lungi dall'essere semplicemente un esercizio di virtuosismo tecnico (tra l'altro molto meno arduo in inglese che in italiano, e da questo punto di vista il lavoro di Martinese è da lodare per cura e precisione), il silenzio sul sesso (e sull'orientamento sessuale) di Alex porta la politica spettrale già presente in *The Shore* in un ambito raramente affrontato nelle lettere del Sud. Dorothy Allison, attivista LGBTQ, con *Bastard out of Carolina* ha prodotto forse il primo romanzo apertamente intersezionale della tradizione meridionale, e con *The Lauras*, vicino al testo di Allison in quanto atipico (anche se non autobiografico) *Bildungsroman*, Taylor fornisce un notevole apporto a questo ambito.

Con il rifiuto a definirsi, che, proiettandosi al di fuori della dimensione prettamente testuale va ad alimentare in maniera cosciente anche la curiosità del lettore, Alex scardina le tradizionali nomenclature di genere, divenendo una sorta di funzione metanarrativa utilizzata per testare e forzare i limiti della forma letteraria. Se il romanzo è infatti chiaramente ascrivibile alla tradizione odepórica nordamericana (e in particolare a quella derivata dall'esempio di Jack Kerouac e dalla cinematografia della *New Hollywood*), la forma della narrazione è un pretesto che apre a livelli ulteriori particolarmente significativi quando letti in relazione al contesto letterario e culturale del Sud. Il nomadismo dei protagonisti, infatti, oltre a rappresentare un momento di rottura nei confronti della famiglia tradizionale, nucleare e stanziale, del *Dixie*, va necessariamente pensato in ottica geocritica e psicogeografica affinché riveli la forte carica revisionista di Taylor.

Il concetto di *sense of place* (che si potrebbe tradurre, non senza qualche approssimazione, con "spirito del luogo") è da sempre un elemento di definizione identitaria imprescindibile per il Sud statunitense. Questa forte connessione con il territorio, che deriva in parte dall'innegabile caratterizzazione regionalistica della letteratura di quest'area e in parte dall'attaccamento alla terra come risposta reazionaria al capitalismo industriale e alla smaterializzazione del reale a opera del mercato, è, come dimostra efficacemente Martyn Bone in *The Postsouthern Sense of Place in Contemporary Fiction*, un costrutto storico-culturale in forte crisi a seguito della fluidità trasversale addotta dalla stagione del postmoderno. Ma, se romanzi quali *The Moviegoer* di Walker Percy fotografano l'uomo del Sud in una condizione di doloroso sradicamento esistenziale, sospeso tra la necessità di recuperare sovrastrutture culturali vinte dal tempo e l'impossibilità a riconoscersi ancora in quelle metanarrazioni ormai logore, le dissonanze cognitive implicite in questa condizione sono trattate da Taylor piuttosto come una fruttuosa possibilità di riscrivere e riscrivere i rapporti umani e sociali in una prospettiva che sia finalmente (e autenticamente) liberatoria.

La ricerca di sé tradizionalmente collegata alla narrativa di viaggio, e ulteriormente sottolineata dagli aspetti più propriamente afferenti al romanzo di formazione presentati nel testo, si distacca nettamente dalla tradizione proprio per la decisione, rimarcata più volte nel romanzo, di *non volersi definire*. Se già il microcosmo sociale composto da Alex e sua madre è, indirettamente, un attacco alla narrativa *on the road*, tendenzialmente fatta da uomini ed espressione di un'inquietudine che sembrava appannaggio esclusivo del maschio statunitense (esempio lampante in questo senso è il già citato Kerouac), *The Lauras*, decidendo di non chiudere la storia ma di consacrare il personaggio principale a una vita di potenziale movimento incessante, abbraccia con serenità la possibilità di esistere al di fuori di qualsiasi struttura normativa. Il paradosso solo apparente di trovare un equilibrio stabile nell'instabilità perenne al di

fuori dell'ordine tradizionalmente legato alla società del Sud, costruito sulla terra e sulla famiglia, rende questo romanzo un prezioso e interessante passo in avanti della letteratura del meridione americano. In questo senso, i titoli scelti per la traduzione delle opere di Taylor nel nostro paese appaiono particolarmente adatti a descrivere l'evoluzione dello sguardo dell'autrice nei confronti della cultura di appartenenza. Se *Tutto il nostro sangue* presenta tanto il concreto sangue versato dalle vittime femminili dell'oppressione maschile quanto l'impossibilità a esistere e definirsi a prescindere dal legame costrittivo del sangue familiare, *Il contrario della nostalgia*, riferendosi al frequente *Unheimlich* esistenziale trasmesso dal romanzo contemporaneo del Sud, celebra lo sradicamento quale condizione di assoluta libertà. Una completezza che non deriva, banalmente, dall'abbandono di strutture sociali castranti e coercitive, ma piuttosto dall'acquisizione di una prospettiva *postsouthern* che, abbracciando la dimensione geografica e identitaria, muove nella direzione di un'umanità genuinamente nuova e, ancora più importante, finalmente rigenerata dal peso invalidante della storia.

de genere

Rivista di studi letterari, postcoloniali e di genere
Journal of Literary, Postcolonial and Gender Studies



<http://www.degenere-journal.it/>

@ Edizioni Labrys -- all rights reserved

ISSN 2465-2415

Silvia Antosa, Mirko Lino (a cura di). *Sex(t)ualities. Morfologie del corpo tra visioni e narrazioni*. Milano-Udine: Mimesis, 2018. 233 pp.

Sofia Torre

sofiatorre.3.4@gmail.com

Sofia Torre è laureata in Mass Media e Politica. È socio fondatore dell'associazione culturale The Bottom Up e scrive per alcune testate online, fra cui *Il Tascabile*, *The Vision*, *L'Indiscreto* e *SexTelling*. Si occupa soprattutto di *gender studies*: ha partecipato a *Primule*, catalogo d'arte femminista e a *UGO Unidentified Gabbling Object* (2019).

Secondo Nietzsche, il sistema sessualità configura una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti. Siamo di fronte a un concetto storico, labile, aleatorio: il risultato di un modo di produrre significato, che in base all'utilità e a chi giova viene continuamente analizzato, riconsiderato e trasformato. Basta pensare a quella che a lungo è stata ritenuta l'unica sessualità legittima: quella eterosessuale, monogama e unilaterale dall'uomo verso la donna, con il suo coronamento e la sua unica possibilità di sfogo nel matrimonio. Il sistema sessualità, però, erode al suo interno il proprio monolitismo concettuale: il messaggio può cambiare il sistema. In quest'ottica, scrive Carla Locatelli in *Dalla sessualità alla sess(t)ualità*, primo saggio di *Sex(t)ualities*, raccolta di saggi edita da Mimesis nella collana Media/Eros e curato da Silvia Antosa e Mirko Lino, ci si può spiegare il passaggio critico e cognitivo da un'idea di sessualità al singolare a un'idea di sessualità al plurale. Le sess(t)ualizzazioni modificano le valenze semantiche culturali del sistema sessualità, dall'esplicitazione all'allusione metaforica la relazione fra corpo, società e sesso è ogni volta diversa, sconnessa, irricognoscibile. L'intreccio di immagini, narrazioni e tecnologie costruiscono una sorta di "sexorama" culturale fatto di talk show, serie tv, programmi televisivi, ma anche videogame, esperienze di cybersex e portali online. Il sesso circuita una fitta rete di discorsi e contraddittori, veicola e pone problematiche di ordine etico. Cosa non è lecito quando (quasi) tutto è possibile? Cosa comporta una sessualità facilmente riscattabile come merce? Una ridefinizione dei limiti e del senso di sé, sembrano affermare i sette saggi di cui si compone *Sex(t)ualities*.

Il discorso sulla sessualità rinegozia le geometrie di genere, sia nelle esperienze cinematografiche e seriali che nel variegato e divisivo universo del porno. Per molti, il porno è una parte piacevole della vita quotidiana, sulla quale non porsi troppe domande. Per alcuni, si tratta di uno stratagemma per portare alla ribalta identità fluide, soggettività altrimenti taciute, identità ai margini, minoranze in cerca di autodeterminazione. Altri lo definiscono come un meccanismo di oggettificazione e sfruttamento sempre meno mascherato, atto a perpetuare la schiavitù del genere femminile e una visione completamente falsata e maschio-etero diretta dell'attività sessuale, senza possibilità di capovolgimento o di riscatto. Il porno, secondo le critiche femministe antisex, appare sempre terribilmente binario, differenziato senza sfumature fra ciò che è desiderio maschile e che non può essere desiderio femminile e ciò che non viene mostrato, il desiderio delle donne, appunto. Se il desiderio maschile è tradizionalmente rappresentato come un animale selvatico, una vampata, una volontà inarrestabile riassunta nell'atto di pretendere, rivendicare e volere subito, quello femminile appare, invece, come una forma di resa, un domestico soccombere ai sentimenti che, a giorni alterni, può portare al sesso. Per molto tempo, l'uomo maschio bianco etero cis è stato l'unico agente razionale nella rappresentazione della sessualità, l'unico a desiderare davvero e a cui spettasse legittimamente il piacere. Lo sviluppo di Internet e delle tecnologie digitali fa sì che sia possibile aspirare a nuove rappresentazioni pornografiche, caratterizzate da una forma di apertura sessuale in grado di andare oltre il prodotto infelice dell'ansia di appagare un protagonista maschio bianco etero cis. Il porno, da questo punto di vista, svolge una funzione importantissima: rende finalmente visibili le identità marginali. In particolare, i produttori del cosiddetto porno alternativo, che sfoggiano orgogliosi atteggiamenti militanti, sono un esempio di come quello da alcuni additato come "sfruttamento" o "problema di ordine etico" possa diventare un vero e proprio manifesto politico.

Giovanna Maina, in *Cum on my Tattoo*, racconta la produzione di porno alternativo come una costruzione di progetti identitari, un importante veicolo di espressione e autoimprenditorialità per performer donne fino ad allora in ombra. Comunità non eteronormate, con un occhio di riguardo a poliamorosi e amanti del fetish, si riappropriano delle nozioni stereotipate della pornografia e riescono così a trasgredire alle norme sociali. La sessualità esce dalla sfera del privato, diventando un agire collettivo, politico. Sperimentare la sessualità significa mettere in gioco il proprio desiderio, lanciando il proprio immaginario oltre l'ostacolo, creando un "noi" con le comunità fino a quel momento in ombra. Il cybersex e il porno sono occasioni di emancipazione dai canoni prestabiliti, da raggiungere disincarnandosi dal proprio genere, di sovvertire tramite esperienze sessuali estreme. *Cumback Pussy 31*, di Dale Jordan e Dion Gianrusso, vede la disposizione sincopata di *throat fucking*, *anal gaping*, *ass-to-mouth*, *deep throat*. L'obiettivo, scrive Enrico Biasin in *The Paradox of the Visible*, è quello di decostruire la consuetudinaria scansione protocollare e temporale sessuologica eteronormativa orientata lungo l'asse eccitazione-preliminari-penetrazione-orgasmo maschile. In *Load Sharing 2*, di Jonni Dakko, le convenzioni del modello androcentrico sono messe in discussione da sperma e saliva, marcatori di significato. Il seme dell'eiaculazione maschile si mescola al liquido della salivazione femminile, riconfigurando l'atto sessuale in una sintesi che prende drasticamente le distanze dal ruolo tradizionale del sesso, quello riproduttivo.

I materiali sessualmente espliciti si modellano su una serie di premesse di ordine semantico e normativo. Le discipline mediche, la trattatistica confessionale e quella moralistica traslano il significato del termine osceno dal piano politico religioso a quello esclusivo della sessualità, identificando così nella pornografia un oggetto meritevole di censura. Anche un settore consistente del femminismo, fa notare Enrico Biasin in *The Paradox of the Visible*, sceglie di privilegiare la posizione del divieto. Il motivo non è tanto la presunta devianza dell'espressione sessuale quanto la peculiarità degli apparati che lo guidano e ne determinano gli assetti produttivi. Quella del sesso, scrive Ann Russo (126), è infatti un'industria definita primariamente tramite gli interessi economici e di potere sociale di maschi bianchi e capitalisti, che non può offrire alle donne il controllo sui propri corpi e sulle proprie esistenze. In quest'ottica, l'attivismo femminista antipornografia pone grossi limiti al soggetto femminile, che vede imprigionato nella macchina pornografica annientatrice, inerme e impossibilitato a incidere secondo una propria progettualità sulle dinamiche culturali, tecnologiche ed economiche. La pornografia e le sue esemplificazioni mediali hanno una matrice eterosessuale di subordinazione, sono il mezzo materiale per sessualizzare le diseguaglianze, formano un'istituzione della violenza di genere. Il medium pornografico si fa agente maschile e mascolinizzato della pratica oppressiva condotta all'indirizzo della pratica femminile.

Il tema dell'annichilimento della donna e delle sue soggettività da parte delle strutture oppressive della comunicazione mediatica è il perno di quella corrente femminista che della sua posizione intransigente sulla pornografia ha fatto la sua bandiera. Tuttavia, nota Biasin, i dati raccolti mostrano che non è possibile identificare nessuna prova della relazione fra eccitazione sessuale e incitamento all'aggressione. La pornografia, anche nella sua accezione più patinata, è diventata un capro espiatorio facile, conveniente e flessibile per problemi dei quali non è assolutamente responsabile. Il compito degli studi sul porno, scrive Linda Williams (125), è fornire gli strumenti per una comprensione dei materiali espliciti così facilmente reperibili. La

legittimazione della pornografia in quanto oggetto di analisi poggia parimenti sul carattere diversificato della sua offerta produttiva e sulla dimensione politicamente desueta della polemica femminista, per cui il cambiamento di paradigma avviene sempre nell'alveo del disegno patriarcale e il porno non è in nessun caso da considerarsi una completa conquista. Eppure, il corpo che produce e che consuma è anche un corpo *che desidera*, persino nell'alveo patriarcale.

I testi pornografici acquistano una loro identità e moltiplicano la loro presenza nei canali di consumo, inglobando il carattere multiforme e sperimentale del sesso anche in materiale non specificatamente *per adulti*. È il caso del rapporto fra eros e thanatos nella sessualità maschile del cinema horror, dove sesso, violenza e morte sono legati e soggetti ad articolate compenetrazioni, con un retrogusto spiccatamente politico. Scrive Mirko Lino in *Schermi Necrofili* (145-6) che l'attenzione a un osceno corporeo che si fa tragico ritorna nei momenti in cui le istituzioni politico-sociali entrano in crisi e le tradizionali strutture di genere rischiano di essere destabilizzate. La massiccia produzione di *torture porn film* nel cinema post 11 settembre 2001 è la dimostrazione di come il desiderio di rappresentare dolore e vulnerabilità a livelli quasi morbosi sia un modo di esorcizzare la tensione sociale in un clima politico angosciante. La sessualità, in questo caso, è un medium, un significante, un sintomo di altro.

Secondo McLuhan (11), l'interazione fra sesso e tecnologia è mossa, da un lato, dall'avidità curiosità di esplorare ed allargare il dominio del sesso per mezzo della tecnica meccanica, dall'altro di possedere la macchina in modo sessualmente gratificante. Il corpo intercetta una serie di stimoli utili a rovesciare il concetto di "osceno", delineandone nuovi limiti, scavalcandoli, a volte persino cancellandoli in nome di qualcosa di più dell'utile. Come afferma Giulio Iacoli in *Corpi improduttivi* (72-3), la società risponde al desiderio e al corpo dissonante dove vede una minaccia al futurismo riproduttivo e all'ordine costituito, catalogando come *contro natura* e *illecita* la sessualità. È anche grazie al porno che è possibile catalogare la sessualità come categoria storica e sociale, con un'intrinseca associazione con il potere e soggetta a classe, genere, razza e nazionalità.

Generalizzare su quello che gli uomini e le donne vogliono, non vogliono o potrebbero volere non porta da nessuna parte. I nostri desideri non bastano a definire la nostra vita e nemmeno il nostro genere, ma possono contribuire a forgiare un nuovo senso di comunità, come accade per la comunità BDSM studiata da Luca Zenobi in *Dal processo Von Cleef alla trilogia di Olga*, o per rivendicare la nostra unicità rispetto a un possibile futuro automatizzato. In *Intelligenze artificiali incorporate*, Federica Timeto (205-6) sostiene che la performance di umanità della macchina non rappresenta mai un umano generico e universale, ma mette in atto specifiche categorie della differenza. La norma bianca, occidentale ed eterosessuale è destinata a sottrarsi alle relazioni di alterità che l'attraversano finché non verrà riconfigurata con un immaginario nuovo, che possa essere non pienamente codificabile.



This 2019 issue of de genere, dedicated to the intersection of gender and translation, comes out on the eve of the by now (in)famous Brexit, Britain's exit from the European Union. While this event appears to have no immediate relevance for the contributions included here, the idea of translation as a battleground among different views of the world, but also as fostering cultural solidarity, mixing and exchange, is bound to resonate with the current debate. We therefore heartily thank our guest editors, Anne Emmanuelle Berger and Giuseppe Sofo, for deciding to publish with our journal and for taking up the challenge of editing an issue in three different languages. Hence here you will find contributions in Italian, French, and English – European but also, crucially, colonial and hence world languages, which are put in dialogue with one another without having necessarily to conform to a singular idiom or even, as Berger makes a point of mentioning in her introduction, to a standard version of each language.

Given that this is an issue on translation, it may sound paradoxical that we do not provide translations of each contribution in at least one common language. Leaving the methodological issues aside, one of the things emerging from all articles is that translation is hard work, and work that is rarely paid its due, in more than one sense. And while academic publishing retreats more and more behind paywalls that are increasingly prohibitive especially for scholars without a permanent paid position, de genere is proud, in its fifth year, to remain free and completely open access, and to leave the only opacity to the multiple languages in dialogue in this and – we hope – in future issues.

Cover image: Tansy Hargan, artist, educator, landscape architect. @palimpsestparade