

La migration des signes

Abdellatif CHAOUITE *

Au-delà du "problème" ou de la "thématique" qu'il est incontestablement, l'interculturel est un "art de vivre". Un art de vivre exigeant qui appelle à faire usage de sa "liberté" au cœur même des prédestinations d'essences culturelles. Horizon d'une nouvelle sémiotique, l'interculturel est de ce fait subversif des transcendances et fatalités mono-identitaires.

À vec l'ère de la modernité et, plus encore, de ce qu'on appelle la post-modernité, les topographies identitaires collectives se bouleversent, s'ouvrent et ouvrent pour ainsi dire entre elles plus qu'une simple et nouvelle saison des migrations des signes. Tel semble être le mouvement ou l'aventure en cours, que les résistances mêmes qu'ils suscitent semblent confirmer. Les limbes de l'entre-deux élargissent leurs espaces et déconstruisent un peu plus chaque jour le logos des entités et des identités "Unes". Se pourrait-il que ce mouvement redessine peu à peu la topographie de l'entendement humain ?... L'exhortation du philosophe : "Faites rhizome et non pas racine, ne plantez jamais !" (1) semble l'annoncer...

Evoquons ici seulement deux déploiements liés à cette ère : la transfrontalisation grandissante des signes et de leurs porteurs — biens, images, hommes et systèmes symboliques — et l'individualisation comme refondation critique des sujets au croisement des espaces symboliques qu'ils (et qui les) traversent. Plus que jamais, c'est toute l'*anthropologie* qui ainsi se dialectise : elle doit penser l'entité-diversité, non point comme anti-modèle ou anti-forme l'une de l'autre mais comme le modèle ou la forme structurelle même... Ces deux déploiements de la "moderne modernité" déplacent en effet les sites de l'être et rendent anachroniques ou, pour le moins, problématiques bien des repères et bien des ponctuations des "sagesse" anciennes. Ainsi, par exemple, "il faut donc déplacer le dictum hindou qui dit : ton Nom propre est ton destin, en ne considérant plus la question de l'identité comme une fatalité divine, fixée à un centre et à une origine, mais en faisant jouer le Nom propre selon le cristal du texte : ce miroitement de l'être se transformant, se combinant au feuillettement du sens." (2).

* Rédacteur en chef *Ecarts d'identité*

Réinterprétations

"Ton Nom propre est ton destin" est l'exemple même de ces "pensées de l'identité" qui "estiment qu'il y a une primauté de l'original (qui ne peut être que divin) et de la création (humaine), un monde d'essences préexistantes et constituées qui rend aléatoire pour ne pas dire dangereuse toute tentative de traduction" (3). Or, l'inédit est que ces pensées de la "fatalité divine" ne captent plus l'identité dans leur seule transcendance (le Nom propre ne transforme plus le hasard de la naissance en destin), ne constituent plus le seul empire soumettant tout signe à son unique emprise. L'identité succombe à d'autres forces d'attraction. Forces immanentes de dévoilement , de "feuillettement" de ce qui est inscrit dans les plis du sens, ses zones d'ombre, ses dimensions cachées voire ses "déraisons", combinées à des forces de "transformation" et de transgression. Ce sont, aujourd'hui l'ensemble de ces forces qui constituent la tension vitale même de toute "identité", son essence paradoxale : sa forme subjective, individuelle ou collective, est celle de "la différence avec soi" (4) ...

Transgression par exemple des frontières internes et externes du Nom propre. Qu'est-ce que cela peut être ? Cela peut être mille et une digressions, mille et une fictions possiblement inscrites dans le "cristal" du Nom propre comme autant de lignes de fractures discrètes , de lignes de fuite ou de romans généalogiques. Si chacun pourra reconnaître dans les ratés ou les trébuchements de son système propre ou privé ce qui pointe de ces fictions ou s'aveugler dessus —"Les répétitions... plaisent au destin" disait Borges (5) — c'est parfois l'histoire factuelle elle-même, quand elle est faite de déplacements et d'exils, qui vient bousculer les limites du Nom propre ou larguer ses amarres — quand, le retranscrivant, elle lui fait perdre ou lui rajoute certaines caractéristiques et, ainsi, le déplace en déplaçant son destin... Quand le cours ordinaire et ordonné de l'Histoire s'agitait ainsi ou bifurque de son lit à la recherche d'autres horizons, il connaît comme un moment d'incandescence faite d'incertitude, d'affolement, parfois d'ivresse ou de fête. A l'extrême, cela peut jeter dans le malheur, quand le destin se vit perdu avec la perte même des lieux de mémoire et d'ancrage, quand le régime des signes est pris dans les rets imaginaires d'une fidélité circulaire et despote, soudant hermétiquement ses formes et contenus, ou encore quand la rencontre d'autres signes fait effraction et installe dans le "dedans" un "corps étranger

interne" qui dérange son sentiment d'unité. La clinique nous dévoile là-dessus comment la vérité d'un sujet peut se trouver et désaccorder avec la réalité factuelle, comment ce désaccord peut installer un désarroi, un trouble de et dans cette réalité... A d'autres niveaux également, notamment idéologique, cette incandescence affole, quand une *doxa* impersonnelle vient occuper l'identité historique personnelle par une identité "divinisée", figée dans l'intemporalité, autrement dit médusée, paralysée dans la fascination devant le trou ou l'abîme originaire qui porte toute identité. Fascination sur laquelle se greffe —avec quelle facilité— les signifiants de la haine, de l'Autre et de l'Autre-en-soi... Pourtant, ce "temps qui accomplit dans l'âme d'étonnantes opérations" (Saint Augustin), s'il ouvre le cours ordinaire des signes sur son extraordinaire, sur l'étrangeté d'autres signes, c'est en charriant ses propres traces, ses archives ou les signes de sa propre source vers ceux-ci. C'est en croisant le propre ou l'approprié et le différent qu'il creuse son sillon dans le potentiel de la migration... Ces croisements, on le sait depuis Herkovits, sont des "réinterprétations" : "Processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes" (6). Chaque signe, à l'occasion donc de cette rencontre avec l'étrange et à partir de sa double charge ou de sa double valence d'identité et de différence, est susceptible de redéfinir (et de se redéfinir par) le signe hôte. Disons que l'on peut entendre ces réinterprétations comme des sortes de re-mise en scène des signes dans de nouveaux scénari (de nouveaux enchainements signifiants). Inévitablement ici, les sujets porteurs sont amenés à jouer de nouveaux rôles (ou à élaborer des "stratégies"). Meilleurs, pires ou de faux-semblant, cela dépendra autant du scénario (les principes du lieu qui régissent le rapport à l'Autre) (7) que de la position d'être soi-même acteur ou simple figurant (de son destin ?)... Ce qu'il y a de sûr, c'est que ces croisements subvertissent la logique —ou la métaphysique— de l'idéalisation linéaire et homogène de l'appartenance. Ils réintègrent dedans l'élément exclu qui la définit : l'écart type ou le différentiel qui fait que tout "corps" centré identitaire (centration qui est une fonction créatrice de l'illusion de l'invariance dans le temps) ne l'est que par le mixte ou l'alliage des décentrations identificatoires qui en sont à la base. Tout corps se disant Moi ou Nous est en effet un construit ou un précipité identificatoire continuellement hanté par ses "visiteurs" (8). Que ceux-ci surgissent du cercle de la tribu des pairs, du ciel, de la terre

ou d'en-dessous, ils déposent dans ce corps leurs signes et celui-ci les rassemble en leur donnant visage.

Un art de vivre

Questions de croisements donc par delà des lignes frontières, de dé-placements de signes fondateurs, du lieu de leur fondation et de leur fondement vers d'autres lieux et d'autres fondements. Questions qui, immuablement, mettent et remettent en question toute divinisation (sacrée ou profane) de l'origine, ce donné-construit que l'intuition poétique nous incite à méditer ainsi : "Nous naissons, pour ainsi dire, provisoirement, quelque part ; c'est peu à peu que nous composons, en nous, le lieu de notre origine pour y naître après coup et chaque jour plus définitivement" (R. M. Rilke). Le lieu, c'est-à-dire l'ensemble des systèmes symboliques qui transforment l'espace en un lieu d'ancrage, comme le Nom propre, contient dans sa "composition" un *telos*, un destin, un "définitivement" construit après coup... La migration par contre éclaire la divinisation de l'origine qui peut être enfouie dans cette composition. Elle éclaire en tout cas l'aporie de sa quête : celle-ci ne rencontre jamais qu'une "origine" dérivée puisque à chaque fois "Le constituant est reconstruit à partir du constitué, ou en tout cas à partir d'un processus constituant qui n'est pas originaire mais dérivé, et c'est là bien sûr l'aporie définitive de toute quête des origines" (9). La migration se dévoilerait-elle ainsi comme le fondement de tout fondement ? Comme l'acte originant ou l'acte générique de toute entité devenant identité par oubli de sa propre dérivation, de sa propre "différence avec soi" ?...

Plus précisément, la rencontre issue de la migration des signes est une scène du dialogue et de l'échange possibles et cette possibilité même pose et impose sa réalisabilité sur des dimensions aussi bien statutaires que pratiques. Le statut même de ce dialogue de et dans la différence ressort d'un ordre plus radical que celui d'une "communication" habituelle, d'une communication dans le même registre symbolique, par le fait que ce qui est à "mettre en commun" ne relève plus de pré-déterminations inconscientes que l'on pourrait dire mécaniques, cachées mais partagées. Ici, les corps de signes en dialogue, s'ils sont liés chacun à ses référents, sont en même temps, potentiellement et intrinsèquement, relativement "libres" de référents d'essence communs. Il s'agit bien de référents d'essence, de mémoires ou d'*habitus* (le Nom propre, le lieu, les mythes originants...) dont ils font signes et non

de référents d'existence ou de référents pragmatiques qui déterminent également l'expérience du dialogue (relations de domination, d'inégalité, de répression, de rejet...). Cette "liberté", réalisée par la différence des référents d'essence, est ce qui rend possible le passage, la migration ou le saut, du "destin" au "projet" d'une construction de soi avec l'autre. L'espace *inter* est un espace qui pose les identités dans la rencontre comme entités "libres", libres de faire entendre leur différence. Plus exactement sans doute, les entités dans l'espace *inter* sont en même temps des entités de références et de différences, en même temps référencées et disponibles dans leurs différences. On retrouve là le couple antinomique semblable-différent qui à la fois fonde l'éthique de l'option *inter* et en constitue la tension. Le regretté C. Camilleri considérait que "tout l'équilibre de l'interculturel repose sur la gestion correcte de ce couple, de l'antinomie semblable-différent. A défaut, on aboutit aux deux perversions symétriques et solitaires : l'humain qui "allégé" des singularités, se convertit insidieusement en un universel lointain, anonyme et oppresseur ; le différent qui, délié de l'essence humaine, devient le support d'une échelle des peuples représentant les "stades" de l'humanité (10) ... En cela, l'espace *inter* est d'une grande et double exigence : l'exigence de la reconnaissance de cette liberté-différence et l'exigence de l'hospitalité de cette liberté-différence. Je ne peux entrer véritablement en échange avec l'autre Signe si je ne me fais pas d'abord violence, si je ne fais pas d'abord violence à ce qui est en moi et à partir de moi *telos* pour faire place à l'autre Signe, si je ne le reçois pas d'abord. C'est à la condition de cette inconditionnalité qui est un "art de vivre" avec la différence (A. Khatibi) que l'expérience de la rencontre peut véritablement avoir et faire *lieu*. C'est-à-dire être cet événement où l'autre signe fait sens en moi, me "réinterprète", m'enchante en me révélant les autres chants possibles de moi-même. Cette liberté d'une référence commune ne veut pas dire pour autant face-à-face nu, dualité enfermée uniquement dans l'alternative "tolérer ou tuer" —maintenir dans l'externalité ou dissoudre— ce qui est la logique toujours frôlée voire "assumée" par toute représentation de la pureté identitaire (quel que soit le contenu façonnant l'identitaire)... En fait, la "composition" du lieu *inter* comme espace de rencontre et de dialogue est en soi une composition de la tierceté, un tiers-lieu. Le triangle liberté-différence-échange qui le caractérise est cela même qui fonde la loi qui le gouverne, la loi de l'hospitalité. La loi de l'hospitalité ne rend pas seulement possible l'être-ensemble et le dialogue avec la

différence, mais l'expérience de l'hétérogène comme horizon de sens... Ce qu'il y a d'incommensurable au fond dans cette expérience de la différence c'est qu'elle laisse surgir d'une certaine manière les deux parties "homologues". Nous sommes, moi et mon interlocuteur, mes signes, mes insignes et les siens, mon nom et son nom positionnés dans une sorte de rapport de correspondance : librement interpellés par *de* l'autre... Nous sommes pareillement confrontés à l'épreuve de l'étranger, c'est-à-dire à l'épreuve de nos limites, de nos prédestinations et prédéterminations. Nous pouvons refuser de les transgresser évidemment, c'est-à-dire refuser la part de liberté fondée, avant toute "essence", par notre "existence". Auquel cas, c'est l'image divinisée du moi qui tient lieu de ce que je suis et ce miroir-là ne peut que me renvoyer ou me refouler, à chaque fois que je frôle les limites, vers le centre de mon moi divin — là où Dieu reconnaît toujours les siens comme dit l'adage —, loin de tout étranger. *Loin* : c'est sans doute cet éloignement qui définit véritablement les tentations xénophobes. Ce n'est pas l'altérité qui définit pour le xénophobe le visage de l'Autre mais son éloignement interprété comme "déviance" : "Du point de vue du racisme, il n'y a pas d'extérieur, il n'y a pas de gens du dehors. Il n'y a que des gens qui devraient être comme nous, et dont le crime est de ne pas l'être" (11) ... L'épreuve de l'étranger suppose, par contre, une sorte de traversée du miroir, une transgression de mon image divinisée à la rencontre de l'autre et de l'autre en moi. Elle me dé-centre. Cela suppose probablement une sorte d'attitude ou de capacité paradoxale : être en attente de l'in-attendu, ce à quoi nos *noms*, jamais bien prononçables que par *nous-mêmes* et "toujours intraduisibles", ne nous prédisposent pas aisément... Autrement dit, cette capacité n'est pas donnée, elle n'est un donné ni naturel ni "culturel" mais plutôt un extraordinaire défi, un "cap" à définir et maintenir. Un défi qui suppose l'accès à un positionnement de rupture de "la clôture du sens" (12) psychologiquement et institutionnellement responsable des adhésions/identifications à des corps de croyances divinisées. Elle suppose une "déhiscence interne" qui rend possible une distance à l'égard de l'institution de ses propres signes comme aune de toute l'humanité...

Traduction

L'épreuve de l'étranger est une épreuve de "déconstruction". Epreuve de différence de signes, de noms et de langages, de transgression et d'hospitalité... Elle est épreuve de traduction. Epreuve de *réception*

de l'autre mais aussi *épreuve* de confrontation avec le traduisible et l'intraduisible de l'autre. Comment répondre de cette dette ? Comment ne pas trahir ce qui m'est confié à traduire ? Et est-ce même possible de traduire sans trahir, sans "réinterpréter" ? De l'autre, il y a en effet ce que je peux traduire et il y a ce que je ne peux que transcrire — ré-inscrire ou ré-écrire — dire au plus près de la manière dont il le dit. Ce que je peux comprendre — prendre avec — sans pour autant m'approprier dans "ma" langue. Traduire autrement dit, n'est pas phagocytter l'autre ni le rendre translucide mais l'accueillir dans sa propre opacité, y compris à lui-même, l'accueillir dans *sa* propre différence à soi, dans ce qui est impropre et inappropriable par lui-même de son propre héritage et de sa propre mémoire ou dans ce qui le déborde de ses propres signes. L'accueillir autrement dit encore, dans son nom (intraduisible) et dans son innommé, dans ce qu'il m'offre et dans ce qui se retient de lui, dans ses signes et dans les détours de ses signes. Il n'y a peut-être pas d'hospitalité, ni de traduction sans ce risque : recevoir l'autre dans son style, irréductible en tant que tel à ses formes lisibles et traductibles... Ce recevoir-là est ce qui rend la migration de l'autre possible. Il est recevoir-accompagnement de cette migration au-delà de son évenementialité brute, dans sa trajectoire essentielle. Là réside la chance d'une rencontre et la possibilité d'un cheminement ensemble. En cela, l'espace *inter* peut être un espace de production, de création et d'autocréation et non de simple reproduction et juxtaposition d'entités mêmes et pleines uniquement d'elles-mêmes. Position engageante qui nécessite un mouvement ou une migration internes, une sorte de saut topographique réalisant une double opération : de déterritorialisation (chacun de son lieu) et de retriterritorialisation (chacun dans le lieu *inter*). Cette opération transmua le mouvement spatial brut en mouvement temporel dynamique. L'un contient logiquement l'autre, certes mais ne le réalise effectivement qu'à la condition d'une vraie rencontre, d'une traduction et de ce qu'elle suppose.

Risquons un exemple. L'immigré maghrébin, cet être dit et nommé arabe à partir d'une clôture du sens, d'une mystification monogénéalogique — discours de la pensée d'Etat et de la religion d'Etat — qui le prédestine et le prédétermine comme porteur d'un seul corps de signes, d'un système linguistique à partir duquel il est nommé arabe : la langue arabe. Cette langue arabe met à sa disposition un lexique riche qui peut traduire au plus près les signes qui désignent le statut de sa

présence dans la langue d'accueil, le français (étranger, migrant...). Or, cet immigré-là, quand il a, lui, à désigner son expérience, a moins recours à la précision de ce lexique qu'à sa périphérie. Le mot courant, le mot de prédilection populaire pour parler de l'émigration-immigration est *Kharidj*, ce qui signifie Dehors. Le migrant maghrébin n'"émigre" pas, il va dehors, il sort (*Dehors* et *Sortir* sont forgés à partir de la même racine KhRJ). Dehors de quoi ? Sortie de quoi ? Dehors et sortie de ce qui fait lieu, de ce qui retient (le point de jonction de toutes les forces à partir duquel tout a lieu), du lieu divinisé de l'adhérence. Il conviendrait de relire au moins le demi-siècle de l'immigration maghrébine du travail en empruntant les traces de cette ligne imaginaire du Dehors... Rencontrer en tout cas l'immigré maghrébin, c'est le recevoir dans ce détournement des signes de sa migrance, dans cette déterritorialisation. Le recevoir ainsi, c'est le rencontrer dans son aventure inouïe et par là-même rendre possible une reterritorialisation dans un inter-lieu. Par contre, l'"accueillir" seulement dans le "système" immigration (A. Sayad), c'est-à-dire dans la logique des besoins (de main d'œuvre et de travail) et de l'instrumentalisation à partir de ces besoins, c'est maintenir — voire verrouiller — l'extranéité du Dehors, c'est en interdire l'accès et la possibilité d'une reterritorialisation. C'est, autrement dit, en faire un non-lieu, un trou dans lequel l'immigré ne peut que "tomber". Tomber dans un dehors : cela pourrait être un genre de drame ontologique. On est loin là de la rencontre, du dialogue et de la réinterprétation des signes. On est dans la figure tragique du "choir", de la chute dans le Réel insignifié, dans la nudité et la défaite des signes, dans l'impensable... Cet impensable ne construit pas un lieu de rencontre mais plutôt un espace imaginaire où les corps "nus" ou chus se transforment en corps-poubelles, réceptacles des projections des angoisses et éventuellement de la haine, de la clôture du sens de l'autochtone, se vivant menacé dans cette clôture... Au fond, la clôture du sens se nourrit de cet imaginaire premier du corps clôturé dans et par sa peau. Ce retournement (J.-P. Valabrega) d'une fantomatique corporelle première dans une mythologie ou une fiction seconde du lieu, transforme les liens d'appartenance au lieu en une appropriation ou en une propriété de ce lieu et en éloigne tout corps ou tout signe autre. Imaginaire de l'unité, de la fonction-centre d'autant plus incapable de se concevoir dans la multiplicité que la condition de réalisation de celle-ci est moins un rajout de termes, une excroissance (conception de la multiplicité qui obéit encore à l'imaginaire de

l'unité) qu'une sorte de "circoncision" : le retranchement du spéculaire ou du double-même. Rien de plus difficile que de se défaire d'Un Dieu ou d'Un Corps (une nation, une langue, une culture, une race, une histoire, une universalité...). Seul un lieu "circoncis" (*circumcidere* : couper autour) peut réaliser cette possibilité à la fois d'une centralité signifiante et d'une ouverture intérieure ou d'une hospitalité à l'écart, au détour et à la différence. Possibilité comme étant le propre même de ce qui le définit comme lieu... L'inter-lieu ne serait pas dans ce sens un simple entre-lieux mais le lieu de l'inter, le lieu de l'entre, au double sens prépositionnel et verbal : décrivant l'*entre* de l'écart, invitant à *entrer* avec ses écarts et créant à partir de ces écarts une "nouvelle sémiotique"...

Peut-être qu'à ne pas trop vite en détourner l'attention, reconnaîtrait-on là l'enjeu de ce qu'on appelle aujourd'hui le lieu-Ville, un concentré de dérives ou de migrations de signes et de territoires, une suite ou une variation continue d'opérations de déterritorialisations/reterritorialisations, un lieu "circoncis" pourrait-on dire... A condition que ce lieu-Ville s'affranchisse des tentations de délimitations frontalières internes, de topographies-réserve aussi bien géographiques que sociales, et s'objective comme ensemble de cadres concrets et abstraits (territoriaux, juridiques, politiques...) formalisant les représentations du rapport à construire avec soi et avec l'autre.

- (1) G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Les Editions de Minuit, 1980, p. 36
- (2) A. Khatibi, *La blessure du nom propre*, Ed. Denoël, 1974, p. 13
- (3) F. Laplantine. La logique identitaire et les étrangers... *revue de L'ARA*, N° 43, Lyon, Hiver 98.
- (4) J. Derrida, *L'Autre cap*, Les Editions de Minuit, 1991, p. 16
- (5) J. L. Borges, *L'auteur et autres textes*, Gallimard, 1982, p. 55
- (6) M. J. Herskovits, *Les Bases de l'anthropologie culturelle* (1948), Payot 1952
- (7) jamais loin du fantasme où ces principes "s'approprient les figures et les fonctions du père et de la mère" dans leurs rapports au citoyen, soumettant par là l'étranger à des dispositifs et conditions particulières (H. Joly, *La question des étrangers*, Ed. Vrin 1992).
- (8) A. De Mijolla, *Les visiteurs du Moi*, Ed. Les Belles Lettres, 1981.
- (9) J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, 1970, p. 19
- (10) Réflexion critique sur la formation à l'interculturel. *Les Cahiers de l'ADRI*, 93-94
- (11) G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux*, p. 218
- (12) C. Castoriadis in *Le Monde*, 9 janvier 1999