

Anthony Pym

## Lecture de la frontière spartiate

Post-print of : Pym, A. (1986). Lecture de la frontière Spartiate, *Noesis*, 3, 46-54.

*Comment pourrions-nous vivre ici, quitter notre pays, nos lois  
et les hommes pour qui nous avons entrepris, volontairement,  
un aussi long voyage dans l'intention de mourir pour eux ?*

Ici sur la frontière entre l'acquis et l'exil, au seuil d'une extranéité permanente, les paroles de deux Spartiates nous renvoient au conflit de toute frontière.

Vaincus, invités à demeurer chez le Satrape persan, les voyageurs donnent à celui-ci une réponse dont la fierté, logique mais aussi perverse, a retenu l'attention de plus d'un penseur. Pour Jacobi, l'appel des Spartiates à leur propre culture ne saurait que compromettre leur liberté en tant qu'individus : « ils font appel seulement à des choses matérielles et à leur attachement à ces choses ». <sup>1</sup> Hegel, bien sûr, fut en plein désaccord. Pour lui, les Spartiates avaient toutes les raisons de se vanter de leur identité culturelle, car « Jacobi donne à ce qu'il y a de plus vivant, à la patrie, au peuple, aux lois, le nom de choses ... ». <sup>2</sup> Et les sociétés, les attachements culturels, devraient être avant tout vivants.

On pourrait sans doute s'étonner que ces paroles prononcées sur la frontière se soient ainsi inscrites dans une discussion sur la nature des ensembles sociaux.

Ce débat est d'ailleurs toujours en cours. D'un côté, Durkheim a fondé la sociologie moderne en reprenant justement la réification rejetée par Hegel : sa première règle méthodologique, n'était-elle pas qu'« il faut considérer les faits sociaux comme des choses » <sup>3</sup>? D'un autre côté, E.P. Thompson a fait parler une ouvrière anglaise qui, répondant à une sociologie plus moderne encore, a déclaré, de façon bien spartiate : « Je ne suis pas une espèce de CHOSE! ». <sup>4</sup> Puis, plus proche de Hegel, Lukács s'est servi des Spartiates pour souligner que les faits sociaux sont à la fois objectifs et vivants, rationnels et individuels, car « à la beauté éthique il faut les deux aspects ». <sup>5</sup> De même, Tertulian a cité l'anecdote spartiate afin de défendre Hegel contre des critiques adorniennes : « l'idée hégélienne du 'tout' ne semble pas exclure ici le caractère ouvert de la totalité ». <sup>6</sup> [47]

Voilà donc que nos citations en reviennent à une question de frontières, remettant en cause la fermeture apparente de ces ensembles—sociétés, cultures qu'on prétend séparer par des lignes. On dit que toute société est vivante, ouverte et donc à frontières floues. Mais comment décrire alors les lignes qui continuent à faire, sur le terrain, leur travail de démarcation ? Voici Hegel encore plus proche de l'« ouverture » spartiate:

Est-ce qu'on ne voit ici que la subjectivité de l'expérience, du sentiment, d'un attachement ? C'est justement pour exprimer leur dédain du Satrape que les Spartiates

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel: *Erste Druckschriften*, in *Werke II*, Francfort, Suhrkamp, 1970, p. 386.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> E. Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 15.

<sup>4</sup> E. P. Thompson: *The Poverty of Theory*, New-York, Monthly Review Press, 1978, p. 152.

<sup>5</sup> G. Lukács: *Le jeune Hegel*. Tome 2. Paris, Gallimard, 1981, p. 21.

<sup>6</sup> N. Tertulian, « Appunti su Lukács, Adorno e la filosofia tedesca », in Almàsi et al.: *Il marxismo della maturità di Lukács*, Naples, Prismi, 1983, p. 207.

lui parlent de l'expérience et de l'attachement qui lui sont propres comme à eux, et qu'ils opposent leur essence à sa subjectivité sous la forme d'une subjectivité.<sup>7</sup>

Cette phrase bien hégélienne étale une pensée à la fois éthique et stratégique. Dans un premier temps, dit Hegel, les Spartiates ne partagent pas la subjectivité du Persan : ils la dédaignent, ils ont leur culture à eux, leur différence primaire s'est inscrite dans une frontière linéaire. Cela étant, Hegel veut aussi que la culture des Spartiates soit pour eux ce que la culture du Satrape doit représenter pour un Persan. Évocatrice d'un rapport universel entre individu et patrie, cette symétrie reste pourtant tactique : les Spartiates ne l'impliquent que pour convaincre l'autre d'une différence antérieure. Hegel parvient ainsi, au stade final de sa phrase, à tirer une sorte de subjectivité à jamais moralisante. Tel serait l'esprit apte à reconnaître à la fois la différence d'origine et la culpabilité d'un Satrape qui, en voulant imposer *sa* subjectivité, se méprend sur ce qui est propre aux voyageurs vaincus.

L'analyse hégélienne atteint sans doute une certaine « ouverture », voire une certaine « beauté éthique ». Je crains pourtant que le passage passe outre ce qu'il y a de plus troublant, de plus vivant, sur la frontière. En acceptant comme donnée la différence primaire, Hegel n'accepte-il pas en même temps la primauté pourtant fautive d'un rapport d'égalité ? De même, en formulant une symétrie stratégique, ne retient-il pas un universalisme manifestement illusoire ? Et pour finir, en voulant souveraine la fierté spartiate, ne reproduit-il pas, au moins comme idéal, la culture qui appartient du souverain, incarnée et concentriquement en place grâce à la présence du Satrape ? Tout se passe comme si deux sociétés de puissance égale se regardaient ici à travers un espace vide, un *no man's land*, qui ne peut qu'être éliminé, comme une voyelle superflue, dans le domaine de l'esprit. En fait, Hegel veut que l'extériorité concrète, base de toute asymétrie réelle, n'ait rien à voir avec le royaume de la vérité : « Dans la réalité finie, dit le philosophe, les déterminations qui correspondent à la vérité existent les unes en dehors des autres, de sorte qu'on se trouve en présence d'une séparation de ce qui, selon la vérité, est inséparable ».<sup>8</sup> Or il semble bien que les Spartiates – stratèges, exilés, voyageurs – aient été séparés du Satrape. Qu'ils aient dû ensuite s'approcher de son trône n'implique pas qu'ils jouissent à jamais de la [47] même souveraineté. Ils ne sauraient définir leur culture à partir d'un centre, d'un droit de propriété, d'un rapport symétrique extensible à tous les hommes de toutes les patries. Voyons de nouveau leur appel à un attachement singulièrement asymétrique : « notre pays, nos lois, et les hommes pour qui nous avons entrepris, volontairement, un *aussi long voyage...* ». N'est-ce pas en fonction d'un déplacement voulu—créé et reconnu comme unilatéral—que les Spartiates mettent en valeur ce qui leur est propre ?

Pour le souverain, la frontière fait de sa culture une propriété centrée. Pour les voyageurs, cependant, pour ceux qui se trouvent en situation profondément décentrée par rapport aux sièges du pouvoir, la frontière n'est jamais une ligne immuable. Elle est vécue comme chose vivante, comme une limite constituée, engagée et franchie à partir de la distance.

\* \*  
\*

Le problème est général. Presque toutes nos sciences humaines suivent les Satrapes, hégéliens ou pas, en faisant des frontières autant de garanties de souverainetés présupposées. Si deux sociétés doivent se mettre en rapport, il faut bel et bien, semble-t-il, qu'une ligne les distingue l'une de l'autre. Pourtant, il est rare que ce principe méthodologique corresponde à

---

<sup>7</sup> Hegel, *ibid.*

des souverainetés réelles et durables. Quelle serait alors la base véritable de ces lignes apparemment si indispensables ?

On accepte volontiers que les démarcations changent avec l'histoire et que leurs divers niveaux de définition n'aient jamais fourni exactement les mêmes découpages de l'espace-temps. On devrait aussi consentir que ces changements et décalages ont eu pour cause historique un flux incessant de déplacements tels que celui des Spartiates. Les voyageurs, grâce au développement des moyens de transport, ont eu de plus en plus d'impact. Au fur et à mesure que se sont multipliées les conquêtes, les colonisations, les échanges de marchandises et de main d'œuvre, les conjonctures imaginaires de « climat, race et milieu » homogènes et concentriques se sont montrées d'impures mosaïques que l'on ne saurait contraindre de façon linéaire. On pourrait, bien sûr, regretter le déclin apparent des harmonies impériales : « La ruine de l'empire romain, dit Rousseau, les invasions d'une multitude de barbares, ont fait un mélange de tous les peuples, qui a dû nécessairement détruire les mœurs et les coutumes de chacun d'eux ».<sup>8</sup> On pourrait même se réfugier à l'abri de frontières de permanence naturelle, telles que celles de l'Île Saint-Pierre. On sait bien que pour faire face aux mélanges historiques, on a toujours eu recours aux fronts nationaux de résistance active : « L'homme de caractère, dit encore Hegel, doit s'appliquer aux intérêts réels du milieu où il reste et où il se sent chez lui ».<sup>9</sup> Une telle solidarité éthique, en tel attachement de l'individu à sa société propre, rendrait vivant tout patrimoine et morte toute frontière. Si seulement l'histoire n'avait pas projeté les insulaires à la rencontre de rochers errants.

Il est arrivé un temps, après l'âge des grands moralistes, où les déplacements [48] sont devenus si complexes, les nationalismes si problématiques, que l'on a regardé la frontière dans une optique tout autre. Les lignes qui auparavant avaient souligné des serments d'allégeance, de valeurs éthiques, commencèrent à se revêtir de contre-valeurs morales. Regardant vers l'hétérogénéité nord-américaine, Valéry s'est plaint que « la ligne tracée sur la carte et sur le sol qui constitue une frontière résulte d'une suite d'accidents consacrés par des traites ».<sup>10</sup> Le défaut historique ne résidait plus dans les franchissements, mais dans l'existence même de la frontière. Une nouvelle rationalité, celle d'une culture internationale, d'une solidarité transculturelle, allait supplanter la substance des patries dépassées. La nouvelle solution serait d'ailleurs aussi générale que le problème à résoudre.

Les amateurs de cet optimisme critique pourraient bien imaginer absurdes les frontières inscrites, par exemple, dans une revue bilingue, ou encore celles que l'on évoque dans les colloques internationaux. Que certains le vantent d'une identité culturelle incommunicable, que l'on ne se comprenne vraiment pas, cela a de quoi surprendre dans un âge où des rides raisonnables doivent être les seules lignes valables. Or quoi de moins raisonnable que les sourires d'une solidarité imaginaire qui cache toute inégalité réelle ? Les drapeaux internationaux se dressent toujours chez les Satrapes. Et les cultures vaincues ne peuvent qu'y rester, converties en guides touristiques, en musées, en choses. Retournons donc à la frontière. Recherchons de nouveau ces absurdités que peuvent peut-être fonctionner comme lignes de défense. Non plus contre le mélange décadent—richesse, à vrai dire, du siècle dernier—, mais contre un tourisme plus moderne, contre ce manque de lieu dont il convient de citer le nom en langue internationale : le *placelessness*.

Cela fait des années que je cherche à me réconcilier avec la frontière. Ayant écarté, plus calmement que je ne l'ai fait dans cet exposé, les fausses logiques de la linéarité présupposée, de la souveraineté garantie, de la symétrie universelle, j'ai dû aussi rejeter l'isolement individualiste, le patriotisme aveugle et le cosmopolitisme moderniste. La

---

<sup>8</sup> J. J. Rousseau: Résumé de la Querelle», in *Œuvres complètes*, tome 1, Paris Dupont, p. 180n.

<sup>9</sup> Hegel: *Esthétique*, tome 1, Paris, Flammarion, 1979, p. 149.

<sup>10</sup> P. Valéry: « L'Amérique, projection de esprit européen », *Œuvres complètes*, tome 1, Gallimard, Pléiade, p. 987.

difficulté n'est pas de simple nostalgie : il n'est pas question, au moins pour les Spartiates, d'un retour au lieu de naissance. Ils sont à l'étranger pour toujours, c'est-à-dire pour mourir. D'ailleurs, on le sait, les lieux de naissance ne permettent pas de retour, tout *destierro* étant en même temps *destiempo*. Malgré les commentaires, le problème reste toujours à résoudre. Je dois demeurer sur la frontière, même dans mon île natale, à jamais mal intégré aux milieux et aux langues qui m'entourent. Fait plus grave, les progrès technologiques qui sont les transmissions instantanées de voix, d'images, d'écrits, ces vrais progrès sembleraient sublimer le dilemme, reproduisant simultanément le même et l'autre, abolissant mes frontières comme si une homogénéité planétaire avait d'ores et déjà annulé tout sentiment d'identité spécifique.

Une pensée de la frontière doit donc répondre aux progrès globaux. D'une façon globale ? Dois-je devenir universaliste pour répondre à une invitation universaliste ? Mais je triche là-dessus. En repartant du côté des Spartiates, en voulant remettre tout en mouvement, je me repose sur la distance. Et la distance, quoique partout, est accentuée chez moi, ou plutôt loin de chez moi, à tel point que l'on a pu écrire sous le signe de sa tyrannie l'histoire de mon pays.<sup>11</sup> Mais c'est d'une position quelque peu privilégiée, en gardant mes distances, que je prétends relire l'histoire des frontières.

\* \*  
\*

S'il est vrai, comme l'a pensé Poincaré, que « les sensations par elles-mêmes n'ont aucun caractère spatial »<sup>12</sup>, il nous faudrait produire d'emblée ce qu'il doit y avoir de plus matériel et de plus extérieur à l'esprit. Le penseur d'un tel paradoxe semblerait se vouloir si souverain qu'il n'entrerait jamais en communication avec l'autre, et qu'il ne ferait que recevoir passivement les choses qui lui arrivent d'ailleurs. Pour éviter de pareils simulacres de mort, il suffit d'admettre la possibilité d'une connaissance pratique de l'espace-temps. Comme les Spartiates, nous sommes tous des êtres déplacés. Nos connaissances du monde extérieur peuvent donc relever d'une conscience du mouvement. Et parmi ces connaissances, celle qui nous intéresse ici porte directement sur un aspect du mouvement, à savoir la distance.

Effectivement, pour tenir compte de l'espace-temps entre deux points, voire pour postuler l'existence de ces points en tant que tels, je dois d'abord me soumettre à des déplacements concrets. Ou bien je voyage d'un point à l'autre (animal ambulante, je ne cesse de vieillir), ou bien le point au-delà de mes sensations se manifeste en messages qui se déplacent vers moi (animal moderne, je suis envahi de tous les côtés par les signaux d'êtres éloignés de mon petit domaine). Aussi, en reconnaissant la distance comme l'espace-temps traversé au cours d'un déplacement (c'est une définition de départ), je suis amené à assumer l'espace-temps comme condition matérielle du déplacement. On pourrait se douter de son caractère spatial—doute d'ailleurs sans importance dans le présent contexte—, mais non de la réalité de cette première distance, dite matérielle, qui n'est plus la voyelle superflue d'une « absence mutuelle ».<sup>13</sup> Poursuivons cette réalité.

Je reçois du courrier. Soudain là, ces objets ne me porteraient que leur présence s'ils ne me donnaient aussi des nouvelles des ailleurs antérieurs. Les messages pourraient, bien sûr, nommer un point d'origine : tel livre me dit le nom d'un auteur, une ville et une date de parution. Mais ces indices, souvent fictives, risquent de confondre la matérialité d'un

---

<sup>11</sup> Voir G. Blainey: *The Tyranny of Distance: How distance shaped Australia's history*. Melbourne, Sun Books, 1966.

<sup>12</sup> H. Poincaré: *Des fondements de la géométrie*, Paris: Chiron, 1899, p. 2.

<sup>13</sup> Telle est la distance sous la plume de Baudrillard : *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, p. 62.

déplacement actif avec les découpages implacablement nominaux d'un espace-temps abstrait et passif. Une citation des différences entre, par exemple « 41,23N, 2.11E : 1200, 17.12.85 » et « 40.24N, 3.41W ; 1812, 17.12.85 », ne dit rien, ou presque, de la fatigue, de la joie, peut-être du désespoir, du facteur essentiel, du voyageur affranchi, du conférencier missionnaire, qui, au volant de leur voiture, ont traversé toute une série de malheurs culturels. Entre le départ et l'arrivée, petit à petit, tout a changé : paysages, langues, architectures, prix, sons, odeurs... Aucun douanier, mais cet [50] exemple a pourtant eu une histoire conflictuelle : « Entre Catalunya i Castella, dit l'*Avenç* de 1892, hi ha en tot més distància que la geogràfica ».<sup>14</sup> Cette distance-ci n'est évidemment pas une question de quantités naturelles et fixes. Elle s'est produite en fonction de forces, humaines et mécaniques, dépensées pour faciliter, ou pour empêcher, le passage d'un point à l'autre. Les Spartiates, pour constituer leur frontière devant le Satrape, ont investi leurs forces dans un « aussi long voyage ».

Nous abordons ici la distinction essentielle entre distance matérielle et distance culturelle. Pour les sujets émetteurs ou contrôleurs des forces en jeu, la distance se manifeste comme une série de résistances au libre passage. Nul doute que l'espace-temps se fait ainsi sentir comme un ensemble de contre-forces matérielles. Mais il a aussi que chaque changement de milieu culturel sera ressenti comme une résistance d'origine humaine. Il est évident que ce deuxième genre de résistance dépend de l'existence du premier. Mais rien ne donne à croire que les deux niveaux soient en rapport constant ou proportionnel. Des milliers d'années de déplacements ont rendu plus faciles certains mouvements, empêchant certains autres. Les quantités géographiques ou chronologiques ne constituent plus des guides aux distances culturelles. Quel que soit l'espace-temps en cause, un Anglais peut se faire comprendre plus facilement en Australie qu'il ne le fera en France : sa perception de soi sera moins mise en question, la stabilité de ses messages sera moins menacée. Car deux siècles de colonisation ont déjà mis en branle les forces—souvent brutales—nécessaires pour réduire les distances auparavant si vastes.

Existe-t-il donc une sorte de mécanique ou d'économie qui régit le fonctionnement des distances culturelles ? Le coefficient de transmission qui recense la dégradation des luminosités initiales, ou encore la diminution de rentabilité qui découle du transport de marchandises, ces principes-là pourraient-ils s'appliquer aux distances qui ne sont plus naturelles ? Certes, ces analogies sembleraient valoir pour deux cas limites. Il se peut, en premier lieu, que des résistances culturelles réduisent certaines valeurs sémantiques à tel point qu'un message en mouvement n'est plus reconnaissable en tant que tel. Combien de tableaux regardons-nous sans les voir, ignorants du fait que leur durée, nullement gratuite, est aussi un mouvement ? Ainsi, certaines communications succombent à une sorte de frontière wittgensteinienne, au-delà de laquelle elles se taisent, sans lumière, sans bénéfice. Et certaines autres cherchent à s'anéantir : les Spartiates voyagent, nous l'avons vu, dans l'intention de mourir. Ou bien, dans le cas contraire, les forces investies peuvent être augmentées à tel point qu'un message particulier condamne à l'ombre tout autre message qui lui fasse concurrence. Après tout, l'intention des Spartiates est aussi de faire mourir d'autres voyageurs. Cela étant, entre ces deux cas limites, la grande majorité des processus interculturels semble peu respectueuse des lois physiques ou commerciales. Car les cultures détiennent une singulière capacité de s'adapter aux résistances, de se mélanger entre elles, et de faire déplacer leurs messages même après des [51] transformations importantes. Les vainqueurs, on le sait, emportent les trophées. Et les messages ainsi privilégiés deviennent l'objet de nouvelles forces, de nouveaux déplacements, en sorte que ni l'écroulement des empires, ni les déserts de grottes sans souverain, ne mettent fin à leur capacité de se faire entendre. De l'adaptation peut aussi dépendre la survie du voyageur : Alexandre de

---

<sup>14</sup> *L'Avenç*, Barcelone, IV (1892), ii, p. 62

Macédoine, devenu lui-même un souverain persan, n'a-t-il pas su incorporer des résistances afin de se lancer plus loin dans la distance ?

Adaptation, transformation, traduction, ces possibilités d'un grand *tertium datur*, entre la mort et la domination, représentent notre seul moyen de connaître les frontières culturelles. Toute nouvelle de l'extériorité, tout ce que nous savons des mondes en dehors de nos propres sociétés, de nos propres cultures, de nos propres langues, tout cela nous parvient ainsi. D'ailleurs, ces multiples traversées et retraversées ne révèlent pas seulement des au-delà à jamais incertains, mais aussi et surtout les traces des résistances parcourues.

Il arrive ainsi que ces adaptations mettent en relief le fait que chaque genre de transmission a ses propres aires de transformation. Les paradigmes esthétiques, par exemple, ne changent pas automatiquement en fonction des ruptures politiques. De même, on n'attend pas que l'élargissement ibérique du Marché commun implique que les Français aillent faire coucher les Espagnols à dix heures du soir. Au demeurant, ces décalages constants entre divers niveaux forment des zones de crise, sites où les résistances s'accrochent les unes aux autres. De telles zones, déterminées par des points à tous les niveaux, reconstituées selon chaque traversée, permettent que les lisières deviennent lieux, et qu'on lise ainsi la frontière à partir de la distance.

Et les lignes ? Si tout n'est en vérité qu'une affaire de zones, de résistances et d'adaptations à petits pas, toujours au pluriel, comment expliquer le fait qu'on pense encore les frontières comme autant de lignes ? Le procédé paraît assez simple : prendre les points de transformation les plus forts, les plus problématiques, les lier avec un crayon les uns aux autres, et voilà qu'on en tire une frontière linéaire. Quoique logiquement postérieurs aux tensions des zones, de tels jeux ne sont aucunement oiseux. Car les champs de résistance exposent l'esprit humain à la distance comme à un passage d'incertitude, de trouble, de perte d'identité.

Les vraies transformations ne seront jamais faciles à accepter. Aussi on dresse, de façon artificielle et partiellement arbitraire, ces murs symboliques qui, franchissables, doivent résoudre en catastrophe les tensions de plus grande intensité. Tout comme la distance entre enfance et maturité se formalise autour de rites de passage, les zones dans lesquelles les langues se contaminent manifestent aussi les lignes de ce que Weinreich a appelé des « fidélités linguistiques »<sup>15</sup>. Ce n'est pas un hasard si le peuple le plus dispersé du monde, le plus déchiré par les distances, se construit des frontières au nom d'une fidélité exceptionnelle aux rites les plus anciens. Même en l'absence de lignes matérielles, l'esprit veut se déclarer d'un côté ou de l'autre. Et c'est là que commencent les logiques binaires.

C'est certainement selon l'axe du temps qu'on évoque le plus aisément [52] l'épaisseur serpenté de cette époque bâtarde. La textualité historique est lourde de mélanges. Miroirs obscurs, les palimpsestes des écrits homériques ou bibliques nous portent la lecture de leurs interprétations successives, parlant comme la poussière qui annonce l'arrivée de l'étranger. Dans le temps, comme le savait Spengler, « l'écriture est le grand symbole de la distance ».<sup>16</sup> Mais la gramme retrouve aussi des résistances dans le temps de la réalisation. Tant que l'on la raffine, que son poids devient électricité ou ondes, ses distances tendent au synchronisme de l'espace. Les vitesses du progrès pourraient ainsi nous faire croire que les résistances n'existent plus, que chaque Spartiate est à la fois chez lui et chez les Satrapes. Comment y répondre ?

Qu'on cesse de ressentir l'immensité et l'effroi des distances matérielles, c'est peut-être un acquis. Mais que cela entraîne forcément la disparition des distances culturelles, rien de moins évident. Tant que j'ai à choisir ma demeure, tant que l'esprit humain veut s'entourer

---

<sup>15</sup> U. Weinreich: *Languages in Contact: Findings and Problems*, La Haye Mouton, 1970, pp. 99-102.

<sup>16</sup> O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, tome 2, München Beck'sche Verlag, 1927, p. 180.

de lignes artificielles, la distance se manifestera en résistances. Là-dessus, les derniers modernistes n'ont rien compris. Je lis des choses étonnantes à ce sujet. Tel architecte veut que l'espace n'existe plus, que la distance ne soit plus un facteur important, que les problèmes de Mexico soient aussi ceux de Soweto ou de Paris. Tel autre chercheur veut que tout se contourne autour des surfaces lisses et cachées des ordinateurs, que tout soit déjà vitré sous le couvert de l'anonymat, et que tout cela puisse être une source de jouissance perverse. Ces chroniqueurs ne font appel qu'aux choses !

Et bien, je vous écris sur ordinateur. Si vous aviez le même, j'aurais pu vous envoyer par téléphone les étapes successifs de ce texte : les premières ébauches faites à Boston, quelques notes prises à Calaceit, une version universitaire achevée à Paris, et puis cette étape nullement définitive—il reste une traduction à faire—qui résume un regard vers l'Afrique depuis une plage australienne, les magasins de Singapour, les foules et le musée de Karachi. Oui, cet écrit sur silicone a bien parcouru ses distances. Quand vous aurez le même, je pourrai vous parler sur le vif des attachements des autres. Car, un multipliant les traversées, en détemporalisant les rapports internationaux, une lecture vraiment progressive devrait révéler encore les résistances et donc les distances culturelles. Au lieu des lignes souveraines, on en reviendra aux Spartiates.