

L'humanisme de l'autre langue

François Paré
University of Waterloo

*en mémoire de Robert Dickson,
poète et traducteur*

Une subtile expropriation

Traduire n'est pas un jeu d'enfant ! Et pourtant, comment ne pas y voir dans toutes les cultures écrites l'archétype d'une activité de déchiffrement au cœur de l'apprentissage ? Parce qu'elle confère une nouvelle transparence au texte de départ dont elle cherche à résoudre l'énigme fondamentale, la traduction semble nous ramener aux premiers temps de la lecture, au moment où la phrase, dans l'inintelligibilité de son mystère, offre au regard de l'enfant sa douce matérialité. Dans son désir de joindre le passé et le présent, le traducteur lutte contre les conventions linguistiques et les inégalités historiques inscrites dans les langues qui se joutent devant lui, sans pouvoir échapper entièrement à l'emprise des lieux communs et aux processus d'évacuation du sens qu'ils enclenchent. En aval comme en amont, les textes naissent donc *quelque part*. Et c'est de ce *quelque part* qu'il faut rendre compte.

Traduire suppose encore que les langues et les cultures se déploient en polysystèmes ouverts et interdépendants. C'est pourquoi il faut s'assurer que le geste traductif porte sur ce qui, dans la langue de départ et dans la langue d'arrivée, est de l'ordre du frontalier ? De ce *quelque part* parfois imprécis et allusif se constitueront les éléments d'une résistance. Si la traduction autorise une recherche acharnée de l'adéquation entre deux systèmes linguistiques et stylistiques, cette opération reste aussi profondément motivée par les mécanismes d'expropriation subtile du sens dont elle est très souvent le théâtre, surtout dans les langues de moindre diffusion. Elle soulève alors ce que Georges Mounin appelle, dans les premières pages de *Linguistique et traduction*, « le problème des franges individuelles des mots » (Mounin 1976 : 28). Bien qu'il soit en quête de « la coïncidence essentielle des significations » (Mounin 1976 : 29), le traducteur provoque, selon Mounin, des effets de distanciation et d'occultation qui attirent l'attention sur les points de résistance et les marginalités discursives dont toutes les textualités sont porteuses. Dès 1957, Mounin s'oppose explicitement à la mécanisation de la traduction, car il voit dans l'utilisation de la machine un effacement de ces franges qu'il juge essentielles au respect des

différences culturelles et linguistiques. C'est bien dans son traitement des marges plus opaques du texte que la pratique traductrice rejoint symboliquement, par le biais de l'apprentissage de la lecture, le décodage des signes lexicaux, syntaxiques et morphologiques chez l'enfant.

Bien qu'il ne soit pas sans soulever certains problèmes pratiques, ce positionnement théorique servira de contexte aux quelques réflexions que je propose maintenant sur l'humanisme de l'autre dans le champ du traduire. Pratique de l'hybridité et affirmation de la différence, la traduction appartient à un humanisme paradoxal. « Le langage est en nous et nous sommes dans le langage », écrit Edgar Morin dans un beau passage de sa *Méthode 4*. « Nous faisons le langage qui nous fait. Nous sommes dans et par le langage, ouverts par les mots, enfermés dans les mots, ouverts sur autrui (communication), fermés sur autrui (mensonge, erreur), ouverts par les idées, enfermés dans les idées, ouverts sur le monde, fermés au monde » (Morin 1974 : 172). Le geste du traducteur désigne donc, dans ce contexte, l'ambiguïté constitutive de la culture dans son double rapport avec la différence.

Cela dit, il n'y a pas de traduction sans processus de « transfert » (Kaiser-Cooke 2004 : 61). Cette *dislocation* graduelle – pièce par pièce – du sens et sa reconstitution toujours supposée dans l'apparente continuité du texte traduit, confèrent à la pratique traductrice sa valeur cognitive particulière et son importance pour la dimension spatio-temporelle de la culture. Sans être une « canonisation de l'Autre » (Lambert), ce transfert est une mise en relief des lieux d'instabilité qui, des marges jusqu'au centre, résident au sein des échanges et des rapports humains. C'est là que se négocient – notamment dans les cultures minoritaires plurilingues – les univers de référence et les « processus de défamiliarisation » (Kaiser-Cooke 2004 : 203) en cours dans la traduction.

Il me semble donc, dès le départ, que l'acte traductif représente, à l'échelle des textualités, un combat contre ce que Paul Ricoeur nomme avec nostalgie « l'épreuve de la défiguration dans la durée » (Ricoeur 2005 : 188). À ce titre, la traduction s'inscrit dans les mécanismes de filiation qui permettent à la culture de transcender l'espace-temps et de se perpétuer hors d'elle-même. Elle a tout à voir avec le mélange de refus et d'acceptation qui caractérise généralement les rapports avec les autres. La perspective du texte traduit permet d'anticiper la limite du pouvoir exceptionnel que les institutions culturelles, surtout dans les sociétés hégémoniques, impartissent aux figures de la ressemblance.

C'est dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas qu'il nous faut encore chercher le cadre conceptuel qui permet de lier plus strictement traduction et identité culturelle. Dans *L'humanisme de l'autre homme*, un livre crucial paru en 1972, Levinas cherche à saisir la présence de l'autre devant soi et l'impact de ce face-à-face sur la constitution d'une identité ouverte aux différences. Pourquoi cet autre de la rencontre est-il d'abord marqué par une politique du refus ? De quelle manière cet écueil de la non transparence peut-il être évité ? À première vue, l'opacité revêche de l'interlocuteur, résistant symboliquement à toute traduction, invoque la subtile détresse de ne pas pouvoir mettre fin à la différence qui sépare et qui interdit. Voilà que cette incompréhension se fige en un comportement durable, sans que puissent jouer les mécanismes traductifs qui permettraient l'échange. Plus tard, c'est la nécessité absolue du geste traductif qui s'imposera comme seul capable de surplomber les différences sans pour autant les radier.

Pour Levinas, le scandale de l'indifférence devant le visage épiphanique de l'autre, la non-réponse à son appel, constitue en soi une réponse, immorale certes, mais une réponse tout de même : « Autrui qui se manifeste dans le visage, perce, en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait » (Levinas 1999 : 51). Chez Levinas, l'antériorité de la différence – l'adverbe *déjà* si fréquent dans ses écrits en atteste – préfigure justement le geste traductif, c'est-à-dire celui de révéler par une nouvelle forme ce qui se manifestait déjà et qui vibre dorénavant par la lumière de son absence. La traduction sera ainsi ce qui illumine une figure textuelle donnée, dont la présence, en filigrane, s'annonçait *déjà* comme substance à traduire. En fin de compte, l'acte traductif reviendra à « dévêtir » le texte des traces de son origine.

Cultures minorisées et logiques du doute

Dans le cas des cultures minorisées auxquelles je m'intéresserai maintenant plus précisément, les notions de traduction et de « transfert » soulèvent des problèmes théoriques importants. En effet, de quelle structure de domination le geste traductif relève-t-il ? Chez Levinas, les langues en présence ne semblaient jamais faire obstacle. Leur traductibilité était acquise du fait même de la rencontre avec l'autre, car elle transcendait l'idée de différence. Or cette transcendance est justement ce qui échappe radicalement aux cultures minoritaires et aux relations polysystémiques qu'elles engendrent au jour le jour. Plurilingues parce qu'elles ont été forcées depuis toujours de l'être, les minorités linguistiques ne voient pas

nécessairement les bénéfiques de la traduction : accessibilité des textes, ouverture au monde, lectorat accru. Dans leurs rapports avec la société dominante, ces cultures ont une conscience exacerbée du texte traduit, car sa possibilité même invoque indirectement leur vulnérabilité dans l'histoire.

Comment ne pas voir alors que tout « transfert » entre les langues devient le signe d'un effacement de la langue de départ, de son assimilation problématique à l'*autre* langue ? Pourquoi faudrait-il récidiver en ces lieux hybrides du contact et de l'intégration ? En effet, les minoritaires, on le sait, n'ont pas besoin qu'on traduise pour eux. Et leur culture, si souvent elle-même traduction de la culture dominante, semble être au quotidien le produit d'une douloureuse secondarité linguistique que le geste de traduire ne viendrait que raviver. Le geste transfuge tire alors sa légitimité de l'étanchéité des codes en présence, ou plutôt de leur fragilité identitaire perçue avec désir et suspicion. Nous sommes dans l'entre-deux, espace du sujet colonisé oscillant entre deux langues, proposé par Assia Djebar dès 1980 dans *Femmes d'Alger dans leur appartement*. Cet espace de réécriture où se trouve réinterprété le texte autre – mais pas n'importe lequel, celui du colonisateur ! – permet de mettre en scène, provisoirement, un sujet capable de médiation et d'assumer la multiplicité des codes qui sont à demeure en lui (Horváth 2007 : 38).

En outre, les cultures minorisées entretiennent un rapport extrêmement difficile avec l'écriture et indirectement avec la traduction, car écrire et traduire (départager les codes) ramènent inévitablement au code normatif de la langue d'origine et à l'angoisse sourde et permanente qu'il suscite. Partout le livre pose problème, soit qu'il se révèle être le signe de la dépossession de la langue, de son érosion progressive et de son effacement éventuel, soit qu'il confirme indirectement la marginalité de la collectivité par l'exclusion dont il fait l'objet dans l'institution culturelle. Comment les sociétés minorisées, issues de migrations successives, façonnées historiquement et culturellement par cette mouvance, pourraient-elles se réclamer de la permanence de l'écrit ?

Une conscience excessive de la vulnérabilité de la langue conduit les minoritaires à considérer le code linguistique comme un instrument rigide et intolérant qui participerait du jeu même de l'hégémonie et introduirait ainsi un profond sentiment de censure au sein de la psychè collective. Plus que le colonisé chez qui la langue du colonisateur est perçue comme une déchirure du tissu identitaire, les minoritaires tendent à concevoir leur langue comme synonyme d'une éviction vécue de l'intérieur même du code linguistique. Pour eux, la

norme invoque une pureté des codes qui n'existe pas dans la réalité. C'est contre cette puissante fiction de la grammaire qu'ils s'insurgent, souvent envahis par un malaise profond. Ressentant cet écart avec douleur, ils cherchent pourtant à en déjouer le sens historique et à confondre sur la place publique la pureté attribuée au code linguistique. Cet état des choses est à la fois pour eux une garantie de liberté et une terrible contrainte.

Sur le continent nord-américain, les cultures minoritaires – canadienne-française, amish, portoricaine, amérindiennes, haïtienne – n'échappent guère à ces tensions. Partout, il existe des sociétés et des cultures interstitielles dont la vitalité est aujourd'hui fort compromise. Certes, au cours de leur histoire, ici même comme ailleurs dans notre monde façonné par les colonisations successives, ces collectivités ont su tirer de leur position marginale une étonnante force de résistance et ont pu élaborer des stratégies d'accommodement et d'hybridation qui, plus que jamais, les propulsent à l'avant-plan des flux identitaires actuels. Du même souffle, ces cultures interstitielles ne peuvent que réverbérer le plus souvent l'épuisement de leurs récits propres et de leurs stratégies d'authenticité. Elles se mettent alors à anticiper leur disparition éventuelle, tant leur désir de singularité peut sembler à la fois nécessaire et aléatoire.

En apparence, bien qu'il ait été le produit de profondes politiques d'émancipation, l'espace culturel nord-américain n'aura su produire, par exemple, qu'une saisissante propension à la conformité à l'aune de laquelle toutes les logiques traductives restent suspectes. Depuis les attentats du 11 septembre 2001 à New-York, du reste, ces tensions ont souvent permis de légiférer et de restreindre l'expression des différences individuelles et collectives au nom de la sécurité publique. En aucun moment, bien entendu, les autorités gouvernementales n'ont tenté de censurer ouvertement les différences linguistiques s'exprimant dans l'espace public nord-américain. Cependant, ces dernières années, la peur généralisée entretenue par les gouvernements au sein des populations n'a pu qu'accroître la méfiance envers toutes les formes de l'altérité et renforcer les tendances à la conformité culturelle et linguistique.

Cependant, contre toute attente, aux abords de cette grande unanimité souhaitée, des ensembles névralgiques continuent tant bien que mal de s'organiser, pour en désigner les points de ruptures et la théâtralité. Aucune permanence ne les motive. Ils sont habités jusqu'au cœur du quotidien par l'imaginaire du silence final. Présences archétypales de la variation au sein des processus récurrents qui

configurent le temps et l'espace, ces sociétés du passage constituent l'anamnèse d'une série de déplacements inauguraux où se sont succédées d'abord l'irruption inquiétante de la différence, puis inévitablement sa dispersion petit à petit à même les ensembles continentaux plus grands. Ainsi une fuite en avant et un refus viscéral de la transcendance de l'histoire collective sont devenus leurs modes d'exister et de progresser, en dépit de la fragilité foncière de leur implantation dans la modernité sociopolitique nord-américaine.

Issues de périodes de migration ou de transbordement plus ou moins longues, ces collectivités fragmentées et souvent minorisées offrent aujourd'hui des zones diffuses d'ombre et de lumière et défient les figures de la suspicion. Elles ne parlent pas d'une même voix et l'unanimité ethniciste qu'on leur prête souvent est fondée sur une perception erronée de leurs rapports diversifiés avec le discours dominant. Mues par des pulsions de confluence et de désertion, elles conservent, à leur insu, cet imaginaire du déplacement traductif qui leur a donné naissance et qui signale leur fragile résistance dans l'histoire. Collectivités striées par des stratégies de « transfert » et d'assimilation, elles ne cessent de convoquer, au sein des sociétés actuelles, un imaginaire de la dévolution linguistique qui structure leur présence au monde et qui constitue pourtant leur plus grande faiblesse. Si elles ont peur de la traduction, signe de leur impuissance à occuper les grands espaces circulatoires de l'écriture, l'acte traductif reste néanmoins la condition de leur rayonnement parmi les cultures du monde.

Aux deux extrémités du processus traductif, le texte suscite ainsi ses lieux de migration et de passage. Peut-être faut-il voir dans certains choix stylistiques du traducteur l'évocation de lieux mémoriels en voie de disparition, comme si l'espace mis à l'écart ouvrait sur la profondeur ironique du passé et sur l'angoisse de son effacement. Voilà ce que, dans son ouvrage sur le nomadisme et la pensée errante, Michel Maffesoli appelle la « peur de l'état naissant » (Maffesoli 2005 : 45), inscrite dans la constitution même de la vie en collectivité. Or c'est justement cette « peur de l'état naissant » que le geste de traduire met en œuvre et surmonte, comme si, par l'acte d'interprétation qu'il suppose, il permettait d'imaginer la transposition du sujet fragile dans le code même de sa transfiguration dans l'autre. Nulle affirmation collective ne saurait être justifiée intellectuellement, sans une telle mise en relation avec la précarité de la différence. « Tentation de la rupture » (Dumont 1968 : 61), la traduction correspond en quelque sorte à cette « culture seconde », définie par Fernand Dumont dès 1968 dans *Le lieu de l'homme* : culture de la reconstruction, de la « stylisation » et de la connaissance (Dumont 1968 : 44-45), elle est celle qui rompt à

chaque fois avec « l'illusion fondamentale de l'homogénéité du temps, de l'espace et de mon être » (Dumont 1968 : 61). La traduction fait œuvre de différenciation et, en cela au moins, elle informe la diversité culturelle et peut renverser les hégémonies historiques.

Derrière les structures d'uniformisation mises en place par les sociétés contemporaines se manifestent enfin des « pulsions d'errance » : « L'errance, de ce point de vue, serait l'expression d'un autre rapport à l'autre et au monde, moins offensif, plus caressant, quelque peu ludique, et bien sûr tragique, reposant sur l'intuition de l'impermanence des choses, des êtres et de leurs relations » (Maffesoli 2005 : 37-38). Cette description d'une modernité plus tangentielle, qui trouve à intervenir aux jointures des grands systèmes hégémoniques mis en place par l'Occident, fait contrepoids aux formes plus conventionnelles de l'ordre spatio-temporel que nous associons toujours à l'expansion territoriale et au progrès.

De la crainte de disparaître surgissent donc des formes insoupçonnées de résistance et d'affirmation. Au sein des cultures minorisées, le geste traductif, à la fois ouverture et menace, relève de ce curieux paradoxe. Dans *La contemplation du monde*, Maffesoli avance encore l'idée que les sociétés démocratiques actuelles, issues de la modernité industrielle, penchent de plus en plus vers des formes renouvelées de la solidarité. Dans la mesure où elles redéfinissent et surtout relocalisent les identités, ces tendances « peuvent être plus ou moins spectaculaires, elles peuvent emprunter le canal des médias, ou, au contraire, se vivre, en catimini, dans la vie quotidienne. Elles n'en sont pas moins des éléments importants de la sociabilité de base » (Maffesoli 1993 : 14). En dépit des forces de dispersion qui les habitent – ce sont aussi des forces de dissémination ! –, les collectivités minoritaires, ici comme en Europe, interrogent au jour le jour les liens de solidarité et les facteurs de désolidarisation qui charpentent leurs interactions avec les autres, de même que leur compréhension de la différence et de l'indifférence.

La marche transversale vers l'autre

Enfin, le texte en traduction se donne à lire comme un signe parmi d'autres de l'existence même de la collectivité traduite; on pourrait dire qu'il participe de la même théâtralité et du même artifice que le texte de départ. Rien n'est pourtant simple, car la valeur symbolique accordée au geste traductif et à l'objet traduit lui-même attire l'attention sur la vacuité de l'institution et sur la fragilité des

échanges qui y ont cours. Partout, les petites nations et les collectivités minoritaires cherchent à s'adresser au monde en leur nom propre. Pourquoi devraient-elles alors compter sur la médiation de la traduction ? En effet, il faudrait pouvoir tenir compte des rapports d'inégalité entre les langues et de la répression dont de nombreuses langues sont victimes aujourd'hui. Traduire ne revient-il pas à occulter la différence au nom de la différence même ? Étrange tension ! Une œuvre littéraire en occitan *se* perd-elle à être traduite en français ? Qu'arrive-t-il au recueil poétique en innu ou en irlandais lorsqu'il cède sa place infiniment restreinte à un livre en traduction qui finira par se substituer à lui ?

Dans *La culture au pluriel*, Michel de Certeau note que le bris de l'isolement condamne trop souvent les cultures minoritaires à l'insignifiance : « Les repères traditionnels (linguistiques, coutumiers, familiaux) s'éloignent, s'effacent, se perdent quelquefois : l'usage de la langue propre se localise en des activités marginales, il devient périphérique, parfois s'éteint. Cet évanouissement rend difficile, quelquefois impossible ou angoissante, l'identification » (De Certeau 1993 : 127). Ces propos d'une remarquable justesse ne doivent pourtant pas nous décourager. Certes, il se peut que le texte d'arrivée, soutenu par les possibilités de diffusion permises par une langue dominante, tende, en effet, à effacer et même à faire disparaître le texte de départ, qui ne serait plus dès lors qu'un reflet ironique de l'exiguïté culturelle et linguistique dont il est issu. Du même souffle, la traduction offre, on ne saurait le nier, une valeur ajoutée qui joue pleinement dans le relais des transmissions vers d'autres cultures et d'autres langages. Tout le monde sait qu'une œuvre traduite en anglais dispose d'une longueur d'avance sur les autres quand il s'agit d'en assurer la traduction et la diffusion dans d'autres langues plus transversales. L'anglais sert alors de passeport universel.

Cependant, on ne saurait laisser aux cultures dominantes le soin de déterminer seules ce qui devrait être traduit en priorité. L'humanisme de l'autre n'est jamais mieux servi que par soi-même. . . Il est clair que les collectivités minoritaires et les petites nations doivent travailler de concert pour faire en sorte que les œuvres soient traduites d'une langue de moindre diffusion à l'autre. Il leur revient d'accaparer avec détermination leur part de la présence symbolique tant en Amérique qu'en Europe, et de profiter le plus possible de la complexité de l'acte traductif, de ses liens étroits avec l'univers médiatique et avec la circulation ouverte du patrimoine écrit de l'humanité. Certains ensembles culturels ont fait des pas importants dans cette direction. Au nord et au sud de l'Europe, des mécanismes ont été mis en place afin d'assurer la traduction transversale des œuvres littéraires. Dans la zone balte, l'Eesti Institut (Institut

estonien) et le Centre balte de littérature et de traduction sur l'île de Gotland en Suède convoquent à chaque année une rencontre multilatérale des traducteurs et traductrices dont le travail, on l'espère, assurera la diffusion des œuvres littéraires en traduction estonienne, lettonne, lituanienne, polonaise, suédoise et autres (Rangey 2003 : 34-35). Sur le pourtour nord de la Méditerranée, des forums de concertation ont lieu depuis une dizaine d'années visant la traduction des œuvres en corse, en maltais, en sarde, en sicilien, en croate, en albanais et en grec. Ces projets n'ont pas encore donné de résultats fulgurants, on s'en doute, mais ils reflètent une prise en charge relationnelle de l'espace traductif, en contestant implicitement ses liens avec les langues de grande circulation.

En Amérique du Nord, les traductions transversales restent plutôt rares. Elles résultent avant tout d'initiatives individuelles. Il suffit de songer, par exemple, à la traduction en français par Robert Dickson du roman de l'écrivain ojibway Tomson Highway, *Kiss of the Fur Queen* (*Champion et Ooneemeetoo*, 2004), ou encore aux traductions par Daniel Poliquin de certaines œuvres romanesques anglo-québécoises, dont celles de Matt Cohen. Aux États-Unis, l'expérience de la dramaturge navajo Rhiana Yazzie confirme qu'il est possible, dans des circonstances précises, de concevoir l'acte traductif comme l'affirmation de rapports transversaux nouveaux entre langues et cultures frontalières. En effet, traduite en espagnol pour le festival de Tampico au Mexique en 2004, la pièce de Yazzie a pu acquérir une dimension continentale, bien au-delà du territoire de la nation navajo. De telles initiatives individuelles témoignent néanmoins des limites extraordinaires imposées à la traduction dans ce vaste espace culturel nord-américain où l'altérité est rarement représentée comme venant de l'intérieur des frontières anglo-dominantes.

Dans *Humanisme de l'autre homme*, Emmanuel Levinas associe la diversité des cultures à la reconnaissance ontologique de l'autre dans sa différence. De cette pluralité fondamentale des sociétés actuelles émanerait une conscience ravivée des particularités, des transferts et des mutations qui trament à chaque jour la matière changeante des langues et des cultures, et l'ensemble des significations communes : « L'ethnographie la plus récente, la plus audacieuse et la plus influente », conclut Levinas, « maintient sur le même plan les cultures multiples. L'œuvre politique de la décolonisation se trouve ainsi rattachée à une ontologie – à une pensée de l'être, interprétée à partir de la signification culturelle, multiple et multivoque » (Levinas 1999 : 33-34). Dans le contexte d'un humanisme ouvert « à l'inépuisable richesse de son événement » (Levinas 1999 : 30), le geste traductif participe pleinement au renouvellement des rapports

sociopolitiques entre les cultures, qu'elles soient dominantes, dominées ou entre les deux.

Traduire est un geste de fidélité au texte de départ et à l'idée même d'une origine perceptible et linguistiquement représentable. Mais cette fidélité n'est pas suffisante. Elle doit en réalité être déjouée par l'acte traductif lui-même, dans la dérive qu'il impose aux signes. Une solidarité attentive à la fragilité des différences, si facilement occultée, surtout ici en Amérique, doit aussi se manifester, comme si l'acte traducteur, par sa transversalité ou, si l'on préfère, son horizontalité radicale, représentait la possibilité d'un dialogue désentravé avec l'histoire. Dans un texte éloquent où elle évoque la difficulté pour la traductrice anglo-canadienne de témoigner de ce qui la sépare de la culture québécoise, alors même qu'elle cherche à la traduire, Agnès Whitfield inscrit le geste traductif dans le contexte plus vaste d'un humanisme ouvert aux identités en déplacement :

Il n'y a pas de langue sans écueils, les mots frayent leur chemin en dehors de nous, avec un passé que nous ignorons et des décodages qui nous dépassent. Il n'est pas facile d'assumer tous ces autres que nous sommes, de poser les gestes qui s'imposent pour rééquilibrer ce tissu mouvant d'identités et d'altérités qui nous constitue (Whitfield 2000 : 115-116).

Bien sûr, personne ne se fera d'illusions. À elle seule, la traduction ne saurait corriger les inégalités héritées non seulement des régimes d'oppression, mais aussi – et bien plus souvent – des migrations et des itinérances identitaires. Au moment de traduire l'œuvre, le traducteur fait face à la disparition que son geste entraînera inévitablement. Approche ambiguë, la traduction illumine ce qu'elle nomme. Elle est un faire-valoir pour cette figure du *déjà*, cette présence du fait accompli qu'est le texte de départ.

Dès lors, faire disparaître est un geste de lumière, mettant en avant une concertation inattendue du sens. Cet horizon de la transformation finale, tous les peuples minoritaires, toutes les collectivités des marges, le pressentent avec angoisse et avec force. L'objet est traduit, il n'est plus un, il n'est plus seul. L'indifférence est fracturée par le transitoire. Pourquoi a-t-il fallu mettre en mouvement la langue ? La réponse est à la fois simple et complexe : parce que nul ne peut laisser la langue et la culture communes, si révocables soient-elles, se désolidariser du monde. Parce que, malgré les distorsions et les simplifications, traduire signifie fracture et transfiguration de l'indifférence.

BIBLIOGRAPHIE

CERTEAU, Michel de (1993), *La culture au pluriel*, Paris, Éditions du Seuil.

DUMONT, Fernand (1968), *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Éditions HMH.

HORVATH, Miléna (2002), « Une poétique de l'entre-deux : figures de l'intermédiaire dans l'écriture d'Assia Djebar », *Présence francophone*, n° 58, 28-39.

KAISER-COOKE, Michèle (2004), *The Missing Link: Evolution, Reality and the Translation Paradigm*, Francfort et Berlin, Peter Lang.

LAMBERT, José (1995), « Translation, or the Canonization of Otherness », in Andreas Poltermann (dir.), *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureler Text*, Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung, Berlin, Erich Schmidt, 160-178.

LEVINAS, Emmanuel (1999), *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972; Le Livre de Poche.

MAFFESOLI, Michel (1993), *La contemplation du monde*, Paris, Le Livre de Poche.

MAFFESOLI, Michel (2005), *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris, Éditions du Seuil.

MORIN, Edgar (1977), *La méthode. 4. Les idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Éditions du Seuil.

MOUNIN, Georges (1976), *Linguistique et traduction*, Bruxelles, Dessart et Mardaga.

RANGEY, Øyvind (2003), « Translators in the Middle of the Baltic Sea », *Estonian Literary Magazine*, n° 16, printemps, 34-35.

RICOEUR, Paul (2005), « L'autorité du texte et le lien communautaire », *Esprit*, n° 313, mars-avril, 187-190.

WHITFIELD, Agnès (2000), « Douleur et désir, altérité et traduction : réflexions d'une 'Autre' d'ici », *Francophonies d'Amérique*, n° 10, 115-125.

YAZZIE, Rhiana (2006), « The Art of Translation: Native American Theatre in the Global Community », *Native Peoples*, 14 mars, disponible sur Internet: www.nativepeoples.com.