



HAL
open science

Traduire l'intraduisible

Pierre Lassave

► **To cite this version:**

Pierre Lassave. Traduire l'intraduisible. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2009, 147, pp.9-19. 10.4000/assr.21307 . halshs-03912414

HAL Id: halshs-03912414

<https://shs.hal.science/halshs-03912414>

Submitted on 12 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Traduire l'intraduisible

Pierre Lassave



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21307>
DOI : 10.4000/assr.21307
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2009
Pagination : 9-19
ISBN : 978-2-7132-2217-7
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Lassave, « Traduire l'intraduisible », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 147 | juillet-septembre 2009, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21307> ; DOI : 10.4000/assr.21307

Pierre Lassave

Traduire l'intraduisible

Si tout langage est acte de traduction, alors l'impossibilité théorique de traduire dont nous prenons connaissance et acte ne peut avoir pour nous que la signification qu'ont par la suite, dans la vie même, toutes les impossibilités théoriques de ce genre, repérées à ras de terre : dans les compromis « impossibles » et nécessaires dont bout à bout le fil s'appelle « vie », elle va nous donner le courage de la modestie qui d'elle-même exige non pas la chose reconnue impossible, mais celle nécessaire donnée à tâche.

Franz Rosenzweig¹

Les religions dites révélées entretiennent depuis l'origine des relations complexes avec la langue et l'écriture. La légende biblique de Babel illustre ainsi tout à la fois l'utopie et l'orgueil d'un idiome unique et transparent, le drame de la dispersion des langues sur la terre, mais aussi l'espoir d'un échange renouvelé entre les hommes grâce à leurs parlars différents. La Pentecôte évangélique en donne la réplique avec l'esprit des langues qui vient aux apôtres. Il est encore commun d'opposer un certain christianisme, qui n'a que la langue de l'autre pour se dire au monde, à un certain islam qui prend le Coran comme héritage d'autant plus absolu que son Verbe est incréé, irréductible à toute humanité. Pour le premier, la lettre même risque de tuer l'esprit ; pour le second, la parole divine est indissociable de la langue de sa révélation. À travers les tensions entre sources sacrées et parlars profanes, les traditions religieuses ont fait du langage une pomme de discorde interne en même temps qu'un moyen de s'affirmer et de se distinguer entre elles. L'histoire théologique de l'islam est ainsi riche de débats contradictoires sur la nature éternelle ou temporelle du texte coranique, et celle du christianisme ne l'est pas moins, à travers le processus de canonisation biblique et son rebut de livres apocryphes et hérétiques mis à l'index. Là même où, comme dans la voie bouddhique, l'écriture n'est qu'un « moyen habile »

1. Franz Rosenzweig, « L'Écriture et Luther », (1926), in *L'écriture, le verbe et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », (trad. Jean-Luc Evrard), 1998, p. 56.

d'accès à la libération de soi, des pèlerins chinois des premiers siècles de notre ère ont pourtant donné leur vie pour retrouver les sùtras authentiques du maître de sagesse.

La formation des empires a toujours été accompagnée d'intenses mouvements d'imposition, de résistance et d'hybridation linguistiques. L'islam a fait de sa langue sacrée un moyen de conquête. La Vulgate latine a atteint le Nouveau Monde dans des caravelles chargées de mousquets. Mais la rencontre des missionnaires avec les civilisations lointaines a transformé le regard sur l'autre. Contre les exclusives de l'Inquisition, les évangélistes de l'Amérique espagnole ont promu les langues locales en même temps qu'ils se sont heurtés aux Conquistadores en prenant la défense des peuples autochtones. Les orientations théologiques entre ordres religieux n'ont pas été neutres à cet égard : des franciscains ont pu s'opposer un temps à leurs frères dominicains sur les voies et moyens linguistiques de leur mission : les premiers prônant l'imposition des termes sacrés aux païens qu'il fallait « arracher au diable », les seconds cherchant à les traduire dans les langues indigènes dont la subtilité portait la marque de leur humanité². Les jésuites sont sans doute allés le plus loin dans l'indigénisation du christianisme en assimilant les langues, les us et les coutumes les plus étrangères à Rome³. La fameuse « querelle des rites » sur l'opportunité de rendre le culte à Confucius témoigne de l'opposition qu'ils rencontrent à cet égard dans l'Église du XVII^e siècle.

Le primat paulinien de l'esprit sur la lettre a paradoxalement revalorisé les parlars menacés jusqu'à les transformer à terme en langues durablement équipées d'alphabets, de grammaires et de dictionnaires. L'histoire apostolique est riche de ses fleurons linguistiques comme l'alphabet arménien, issu de la traduction biblique par le moine Mesrob Machtotz au IV^e siècle, ou la langue slave, forgée par les missionnaires byzantins Cyrille et Méthode, au IX^e siècle. Les missions en pays colonisés des temps modernes amplifient le mouvement dans les contrées de grande diversité culturelle comme l'Afrique (sur près de six mille langues recensées dans le monde, près de deux mille se parlent sur le continent africain). La contribution des missions à l'établissement des langues véhiculaires, qui ont par la suite servi les indépendances nationales, a également eu comme effet de ricochet, du côté des populations islamisées, la remise en cause du dogme du Coran intraduisible⁴. En Afrique orientale, il est symptomatique que la première transcription du livre saint des musulmans en kiswahili, langue véhiculaire, provienne d'un missionnaire chrétien et qu'elle a incité les cercles confrériques locaux à se doter à leur tour de traductions concurrentes sous le contrôle de

2. Jesús García-Ruiz, « El misionero, las lenguas mayas y la traducción », *Archives de sciences sociales des religions*, 77, 1992, pp. 83-110. Pour le versant aztèque : Christian Duverger, *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris, Seuil, 1987.

3. Inès G. Županov, « Mission linguistique : l'indigénisation du Verbe en pays tamoul (XVI^e-XVII^e siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, 103, 1998, pp. 43-65.

4. Cf. *Christianity and the African Imagination, Essays in Honour of Adrian Hastings* (D. Maxwell, I. Lawrie, eds.), Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2002.

lettrés autorisés (*alim*), lesquelles vont servir la diaspora swahilophone dans le monde⁵. À la diglossie langues sacrées-profanes, s'ajoute l'hétéroglossie des dialectes locaux, des langues nationalisées, de celles des anciennes administrations coloniales et de celles, aujourd'hui, des nouvelles organisations internationales⁶. De la sorte, avec le mouvement de « troisième mondialisation », qui se caractérise par une intensification des mobilités et des échanges entre cultures, la *translatibility* devient une thématique centrale de la connaissance des faits religieux contemporains, comme l'a avancé l'africaniste Lamin Sanneh⁷. L'auteur établit, en effet, une corrélation entre la propension à traduire les textes sacrés et l'acculturation des religions aux diverses sociétés dans lesquelles ses fidèles migrants séjournent. C'est la thèse, fort discutée d'ailleurs, de l'*indigenization* des religions.

Le philosophe Paul Ricœur lui fait indirectement écho en montrant comment la traduction sert le projet d'une humanité commune sans briser la pluralité des langues et des cultures⁸. Si dans l'absolu babélien les langues sont irréductibles entre elles, chacune ne contient pas moins des propriétés transférables aux autres permettant pratiquement leur échange, leur apprentissage et leur transformation. « Phénomène d'équivalence sans identité », la traduction cumule et concilie depuis toujours de multiples héritages : le corpus bouddhiste japonais doit autant au chinois qu'au sanscrit originel ou son avatar pali ; les bibles modernes doivent autant à la Vulgate latine de Jérôme (IV^e siècle) qu'à la Septante grecque (III^e siècle avant J.-C.) et à la Massore judaïque (X^e siècle). Seul prix à payer de ces innombrables transferts et hybridations : faire son deuil de toute correspondance parfaite entre l'origine et la destination. Mais deuil de l'identité et de l'origine grâce auquel, selon le philosophe, l'irréparable des dommages subis et infligés entre les peuples au XX^e siècle peut être surmonté. Manifestement, la traduction passe là d'une opération linguistique à un impératif éthique où le sens figuré du mot s'ancre précisément dans son sens propre⁹. Il revient sans doute aux sciences sociales de préciser et de décrire cette dialectique, en particulier ici sur le terrain des héritages religieux.

5. Roman Loimeier, « Translating the Qur'an in Sub-Saharan Africa: Dynamics and disputes », *Journal of Religion in Africa*, 35-4, 2005, pp. 403-423 ; Jean-Claude Penrad, « L'intangible et la nécessité. Arabe et kiswahili en islam d'Afrique orientale », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 124, 2009, pp. 27-45.

6. Rajeshwari V. Pandharipande, « Ideology, authority, and language choice. Language of religion in South Asia », in *Explorations in the Sociology of Language and Religion* (T. Omoniyi, J. A. Fishman, eds.), Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2006, pp. 141-164.

7. Lamin Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, Orbis Books, coll. « American Society of Missiology », 13, [1989] 2008.

8. Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.

9. Le dictionnaire Robert détermine deux sens majeurs : 1. Général : « Transférer » (traduire quelqu'un en justice...) ; 2. Linguistique : « Faire que ce qui était énoncé dans une langue le soit dans une autre, en tendant à l'équivalence sémantique et expressive des deux énoncés ». Ce second sens devenu commun se décline en plusieurs variantes métaphoriques : « exprimer », « transposer », etc.

Le linguiste Roman Jakobson distinguait à cet égard trois niveaux de traduction : l'intralingual (reformulation dans la même langue), l'interlingual (sens commun du mot), et l'intersémiotique (de l'oral à l'écrit, de la parole au geste, de l'écriture au dessin, etc.)¹⁰. Tout texte sacré dans son énonciation et sa transmission procède plus ou moins de ces trois niveaux de traduction : la parole des esprits, des dieux, des prophètes ou des sages fut longtemps transmise de bouche à oreille avant d'être fixée par écrit ; on a déjà entrevu combien les livres saints donnent lieu au transfert d'une langue à l'autre ; à chaque lecture ils ne se donnent pas moins à la reformulation, ne serait-elle que confidentielle.

Les descriptions et les réflexions qui composent ce numéro se centrent précisément sur ces transferts linguistiques en laissant en marge les expressions picturale, musicale ou gestuelle pourtant si présentes dans la pratique religieuse. Ces dernières ne sont réintroduites dans l'enquête que lorsqu'elles éclairent la nature rituelle des textes en question. Cette attention à la langue rapproche notre dossier des *Translation Studies*, champ interdisciplinaire émergent dans le monde¹¹. L'espace francophone le traduit depuis quelques années sous le terme de « traductologie », corps de connaissances alliant la description des expériences de traduction littéraire à la construction de théories plus ou moins normatives¹². Les diverses contributions qui suivent ne résultent pas d'un programme de recherche spécifique qui serait le volet religieux de la traductologie. Elles répondent seulement à un appel direct et exploratoire de la rédaction visant à réunir des travaux dispersés sur ce thème mais partageant entre eux quelques points de vue communs. D'abord, l'idée que la traduction se donne comme analyseur des phénomènes religieux, notamment contemporains. Ensuite, le fait de suivre la ligne de crête entre le décryptage interne des opérations linguistiques et la détermination des logiques d'acteurs qui président aux expériences de traduction. Enfin, un même souci de convergence entre disciplines du texte et du contexte, entre thématiques religieuse et littéraire.

On ne s'étonnera guère que la traduction de la Bible, à différentes époques et sous différentes latitudes, occupe le devant de la scène. Elle est à cet égard un

10. Roman Jakobson, « Aspects linguistiques de la traduction », in *Essais de linguistique générale*, (trad. Nicolas Ruwet), Paris, Éditions de Minuit, 1963, pp. 71-86 [« On Linguistic Aspects of Translation », in R. A. Brower, (dir.), *On Translation*, Cambridge, Harvard University Press, 1959, pp. 232-239].

11. Le premier colloque des *Translation Studies* s'est tenu à l'Université catholique de Louvain en 1976 : J. Holmes, J. Lambert, R. van den Broeck, (dirs.), *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies*, Louvain, Acco, 1978 ; il a été suivi par le lancement, en 1989, d'une revue : *Target, International Journal of Translation Studies*, (G. Toury et J. Lambert, dirs.). Cf. également *Routledge Encyclopedia of Translations Studies*, (M. Baker, ed.), Londres, Routledge, 1998.

12. Inès Oseki-Depré, *Théories et pratiques de la traduction littéraire*, Paris, Armand Colin, coll. « U-Lettres », 1999 ; Michael Oustinoff, *La traduction*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que-sais-je ? », 2003. Deux collectifs récents : « Traduction et mondialisation » (J. Nowicki, M. Oustinoff, coords.), *Hermès*, 49, 2007 ; *Translatio : le marché de la traduction à l'heure de la mondialisation*, (G. Sapiro, dir.), Paris, CNRS Éditions, 2008.

leader mondial incontesté : le Nouveau Testament a été traduit en deux mille trois cents langues et la Bible complète en trois cent cinquante. Côté francophone, on dénombre cent quarante versions complètes depuis celle de Lefebvre d'Étaples en 1530, dont soixante-dix catholiques, soixante protestantes, quatre juives, cinq interconfessionnelles et six non confessionnelles. Nicole Gueunier (pp. 21-39) remet en perspective cette évolution en Europe en montrant combien la Renaissance et le XX^e siècle ont été deux moments particulièrement innovants. Au XVI^e siècle, les nouvelles traductions latines qui concurrencent la Vulgate, puis les versions en langues nationales, ouvrent la Bible à la société laïque. À la fin du XX^e siècle, les versions non confessionnelles se multiplient offrant matière à expérimentation littéraire tandis que les nouvelles entreprises œcuméniques intègrent plus largement le langage sécularisé. Cette histoire littéraire confirme que c'est souvent dans les espaces intermédiaires, lieux d'exil, de dissidence et de réforme, que sont nées les traductions les plus marquantes. Mis en sûreté par l'Électeur de Saxe au château de la Wartburg, Luther a, dans cette cache, forgé la langue allemande moderne en entreprenant de traduire le Nouveau Testament pour ses contemporains. La King James Version a emboîté le pas pour la langue anglaise, faisant du corpus biblique le *Great Code* de la littérature universelle. Il est significatif que la France, pays de séparation entre les Églises et l'État, ait été le plus tardif à mettre sa langue à l'épreuve des sources hébraïque, araméenne et grecque. C'est paradoxalement à la faveur de la sécularisation accélérée d'après-guerre que cette langue se distingue aujourd'hui par sa créativité en la matière comme en témoignent diverses traductions qui honorent la pluralité des sources bibliques en démultipliant leurs cibles publiques. Ainsi l'ambivalence entre un projet vaguement missionnaire et une expérimentation purement littéraire, loin d'être un frein, semble avoir été le moteur du succès médiatique de la récente « Bible des écrivains » (Bayard, 2001) ¹³.

L'affinement historique et littéraire de la critique biblique depuis plus d'un siècle livre aujourd'hui les moindres « fils du texte » au crible de débats herméneutiques qui ne peuvent être sans effet sur la traduction. Marc de Launay (pp. 41-59) part ainsi de quatre versets de la Genèse longtemps tenus parmi les plus obscurs à l'approche de l'épisode du Déluge (Gn, 6,1-4). Ces versets évoquent l'union charnelle de géants (*nephilim*) fils de Dieu avec les femmes des hommes, un temps de domination des hommes surpuissants (*gibborim*) sur la terre. L'analyste y voit moins l'effet détonnant d'un placage d'éléments mythologiques mésopotamiens (épopée de Gilgamesh), comme toute une tradition universitaire y invite, qu'une charnière figurative voulant signifier le passage des générations perdues de demi-dieux aux générations d'après le Déluge sauvées par Dieu. Si cette étude ne tire aucune conclusion normative, hormis l'examen qu'elle fait de l'état actuel des bévues sur un nœud discuté de la Genèse, elle

13. Pierre Lassave, « Sociologie de la traduction : l'exemple de la "Bible des écrivains" », *Cahiers internationaux de sociologie*, CXX, 2006, pp. 133-154.

montre cependant que le traducteur ne peut pas ne pas s'interroger sur la nature du réseau sémantique et sémiotique dans lequel le moindre verset s'insère et joue un rôle. Les figures de style que cette analyse exemplaire décrypte s'inscrivent dans la matrice hébraïque qui les suscite et qu'il s'agit également de reconnaître.

Dans cette perspective, Michael Oustinoff (pp. 61-80) sort un peu de l'oubli les réflexions de Jakobson à propos de la fixation du slave par la traduction biblique de Cyrille et Méthode (IX^e siècle). Dans la lignée de « l'hypothèse Sapir-Whorf », issue de Humboldt, selon laquelle chaque langue crée sa propre vision du monde, Jakobson révèle (dans *Selected Writings: Early Slavic Paths and Crossroads*, à ce jour non traduits en français) comment l'œuvre traductrice des missionnaires byzantins a transposé de façon créative la matrice grecque dans le monde slave en unifiant par là même une langue issue des anciennes « sagesse barbares ». Il n'en va pas seulement des phonèmes, mais aussi de la graphie (alphabet glagolithique devenu cyrillique) qui fixe l'identité slave face au latin et du rythme même de l'énonciation qui a fait la magnificence de la liturgie orthodoxe. La traduction s'impose dès lors comme tiers arbitre entre deux matrices ou deux champs de force agissante (*energeia*). Le second souffle qu'elle redonne aux sources, tout en régénérant leur cadre d'accueil, donne lieu à un « original second » (Henri Meschonnic) plus ou moins consacré par la postérité.

L'histoire culturelle des missions chrétiennes des temps modernes, à l'origine de la formation des langues nationales, révèle une suite d'arrangements plus ou moins durables sur une scène aux multiples dimensions, tout à la fois théologique et politique, locale et globale. Ce sont les missionnaires britanniques protestants (London Missionary Society) qui ont alphabétisé ou latinisé la langue malgache au début du XIX^e siècle en gagnant la confiance du roi Radama 1^{er} comme le montre Noël Gueunier (pp. 81-103). Mais cette inscription linguistique dans le temps national, à la faveur de la traduction biblique, résulte de compromis initiaux plus ou moins explicites entre les missionnaires au fait de la pluralité des sources et leurs collaborateurs « indigènes » au fait des subtilités de la langue d'accueil. Compromis qui ont résisté aux diverses conjonctures, d'abord le gouvernement français et les missions catholiques, ensuite l'indépendance du pays et une mosaïque d'Églises rivales. La langue écrite et parlée d'aujourd'hui porte la marque de cette histoire dans deux directions : celle d'un moyen de communication laïque émaillé d'expressions bibliques, celle des traductions confessionnelles qui jouent de leurs différences dans un marché des biens de salut en concurrence.

Alors que la traduction malgache du dieu biblique a un temps oscillé entre Zanahary, « Créateur du monde », et Andriamanitra, « Seigneur qui embaume », Claudia Mattalucci (pp. 105-123) décrit les choix, à cet égard, des Pères Blancs dans la région des Grands Lacs en Tanzanie. Dans ce territoire bantou marqué par la religion initiatique kubandwa, la recherche d'un équivalent vernaculaire au nom divin s'est heurtée à l'alternative entre Nyamuhanga, divinité suprême et légendaire, et différents noms attribués aux multiples esprits des lieux. C'est

finalement un troisième terme, Mungu, qui l'a emporté parce qu'à la fois issu du kiswahili véhiculaire et moins chargé de tradition légendaire. Cette gestation s'étale sur près d'un siècle, laissant entrevoir l'évolution de la doctrine missionnaire. À la fin du XIX^e siècle, la théologie de la révélation primitive selon laquelle le Créateur aurait déposé sa semence spirituelle en chaque être humain fonde la quête d'une correspondance directe entre le nom de la divinité africaine suprême et celui du dieu chrétien. La prise en compte croissante de la diversité locale de croyances par les missionnaires et les ethnologues (les premiers se confondant souvent avec les seconds) a remis en cause cette théologie généreuse mais fondamentalement ethnocentrique. Dans le même temps, la thèse d'une « cosmologie africaine typique » (Robin Horton) distinguant les « esprits mineurs » de l'« être suprême » a été révisée au contact de nombreux panthéons dépourvus de divinité souveraine. Le choix véhiculaire final accommode l'irréductibilité du dieu chrétien à la plasticité des esprits qui émanent des particularismes païens.

Mais comme le montre Philippe Chanson (pp. 125-145), sur le terrain antillais, un tel accommodement n'existe que dans le malentendu sans lequel il ne peut avoir lieu qu'en étant réciproque. Ici en effet le regard s'inverse : c'est le conteur créole qui convoque et traduit le « Bon Dieu » des colons sur la scène d'histoires ironiques. « Papa-langue de l'Oralité » (Patrick Chamoiseau), le conteur renverse l'ordre du monde, à la nuit tombée, pour tenir l'esprit des esclaves en éveil après une abrutissante journée de labeur. Champion du détour, il clame la parole des dominés tout en ayant l'air de donner la parole aux dominants. Dans sa bouche, le « *Bondié* » chrétien à l'air débonnaire n'en reste pas moins patron de plantation disposant de la vie de ses sujets. Morale du conte, « Rien n'est plus fort que le Bon Dieu ! » (« *Arien pa fô passé Bon Guié !* » en Guyane) renvoie tout à la fois à un témoin de l'histoire coloniale, à une figure du catéchisme, à un trait folklorique, à une tournure de conversation aussi enjouée que fataliste. L'équivoque se fait efficace quand l'équivalence ne peut être que relative.

Avec le Coran, toute équivalence entre la langue de la Révélation et les idiomes des peuples infidèles relève de l'impensable et de l'interdit. Mais, si toute une tradition théologique fait durablement obstacle à la traduction du Livre inimitable, les péripéties de la propagation de l'islam ont ouvert une brèche entre principes et pratiques. Dès l'origine, les gloses coraniques et les récits édifiants de la vie du Prophète se multiplient dans les langues des contrées conquises et diverses traductions interlinéaires du texte révélé apparaissent sous couvert d'« essais d'interprétation » à l'intention des musulmans non arabophones (persans, turcs, etc.) Le choc des empires musulman et chrétien sera déterminant. Très tôt, l'Occident chrétien se dote de traductions du Coran pour réfuter les inepties du faux prophète. Dans son histoire des traductions françaises du Coran, Sylvette Larzul (pp. 147-165) prend comme point de départ la traduction latine de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, exécutée par le clerc anglais Robert de

Ketton dans l'Espagne du XIII^e siècle, carrefour de pensée entre Europe et Méditerranée. L'auteur montre que les progrès du commerce et de la diplomatie avec les pays du Levant au XVII^e siècle font naître les premiers corans en langue française. Par la suite, l'esprit déiste et de tolérance du XVIII^e siècle, puis la conquête éclairée du Maghreb au XIX^e siècle donnent lieu à des traductions moins apologétiques, plus exactes et plus ouvertes à la reconnaissance de la légitimité de l'islam. Les traducteurs ne sont plus des clercs qui travaillent avec des documents de seconde main mais des interprètes d'ambassade familiarisés avec les lettrés musulmans qu'ils fréquentent sur place. Au XX^e siècle, l'entrée en lice des philologues orientalistes puis des islamologues d'origine musulmane jette de nouveaux ponts qui mériteraient d'ailleurs d'être mieux connus.

Francesco Zappa (pp. 167-186), nous ramenant sur le terrain africain où la parole du Coran cohabite aujourd'hui avec les langues postcoloniales et vernaculaires, met à jour les interférences croissantes entre elles bien au-delà des exclusives traditionnelles. Il décrit notamment l'aventure du wahhabite malien al-Hâjj Modibo Diarra (né en 1957) qui depuis une vingtaine d'années traduit Coran, Sunna et divers traités théologiques ou juridiques en langue bambara, idiome local devenu langue véhiculaire au Mali. Cette entreprise originale dépasse les audaces de l'interprétation orale en bambara dans les écoles coraniques puisqu'elle fait circuler la traduction écrite à travers tout un réseau de librairies, à Bamako notamment, et d'organisations non gouvernementales financées par les Pays du Golfe. On peut y voir un effet de la concurrence interreligieuse qui sévit sur le continent africain, mais aussi une certaine évolution de l'islam contemporain qui accepte de relativiser ou de neutraliser son code linguistique pour raffermir le sens de son message dans une arène de croyances disputées. Il reste à vérifier auprès des lecteurs, comme le souligne l'auteur, dans quelle mesure cette attention renouvelée au sens n'est pas entravée par les puissances du signe qui laissent les esprits du substrat culturel préislamique s'infiltrer dans la traduction.

Le linguiste et traducteur Henri Meschonnic récuse cette division abstraite entre signe et sens en plaidant pour leur dépassement dans une « poétique du rythme » qui donne toute sa place à l'acte de « signifiante », mouvement de la parole dans le discours¹⁴. Mais la difficulté de traduire cette « chaîne du continu corps-langage », masquée par le dualisme du signifiant et du signifié, s'accroît considérablement lorsque les sources s'avèrent aussi lointaines et polysémiques que les textes védiques composés en sanskrit, autre « langue parfaite ». Texte sacré des plus traduits au monde après la Bible, la Bhagavad-Gītā, dialogue métaphysique chanté entre le prince Arjuna et le dieu Krishna au cœur de l'épopée du Mahabharata, est l'exemple même de l'intraduisible « énergie divine faite son » (*sabda-brahman*). Revenant sur les « avatars » indiens et occidentaux de

14. Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999 ; *Un coup de Bible dans la philosophie*, Paris, Bayard, 2004.

sa traduction, Orsolya Németh (pp. 187-207) précise d'abord que la langue parfaite se lit comme une partition musicale dont le sens relève de chaque interprétation. Le moindre mot renvoie à de multiples significations au gré de la prosodie. Bien que texte non canonique au sens strict du terme, la Bhagavad-Gītā a conquis son autorité védique grâce à l'interminable conflit des interprétations qui l'ont accompagné de l'origine à aujourd'hui. Des spéculations védantiques à l'exégèse historique, le chant résiste en renvoyant toute tentative de traduction à son époque et à ses présupposés. À l'instar des versets bibliques ou coraniques, il y a autant de Bhagavad-Gītā-s qu'il y a de traducteurs puis de lecteurs. *Scriptura sacra (...) aliquo modo cum legentibus crescit*, « l'Écriture sainte, d'une certaine manière, grandit avec ceux qui la lisent » : la célèbre maxime de Grégoire-le-Grand (VI^e siècle) n'a pris aucune ride.

Dans la religion hindoue, l'avatar est l'incarnation terrestre d'une divinité (Vishnou principalement). Le français courant emploie parfois le mot à contre-sens pour désigner une mésaventure. À l'inverse de cette acception péjorative, les sūtras du Bouddha peuvent être pris comme de lointains avatars de la pensée védique, mais qui ont perdu tout horizon divin. Bien que ravalée au rang de simple « moyen habile » (*upaya*) d'accès à la délivrance, la parole de l'Éveillé n'a pas moins fait l'objet de transcriptions canoniques dans les « trois corbeilles » (*Tripitaka* : *Sūtras*, « sermons » ; *Vinayas*, « règles » ; *Abhidharma*, « doctrine »). Longtemps différée, en Corée à cause de la dynastie confucéenne puis de la colonisation japonaise, la traduction du Tripitaka (version chinoise) dans la langue nationale a commencé dans les années soixante et s'est poursuivie jusqu'en 2001. Bernard Senécal (pp. 209-227) retrace l'histoire de cette réhabilitation du bouddhisme en Corée du Sud en montrant que ses développements récents rencontrent la concurrence des évangélisations catholiques et protestantes du pays. Dans cette conjoncture, le célèbre « Sūtra de l'Estrade », retrouvé il y a un siècle dans un manuscrit chinois du IX^e siècle, copie d'une tradition remontant au « VI^e Patriarche Huineng » (VII^e-VIII^e siècles), a fait l'objet d'une traduction en 1987 qui a eu un grand retentissement. Elle est l'œuvre du Vénérable Sōngch'öl (1912-1993) qui a atteint l'Éveil et marqué le pays par ses positions intransigeantes, notamment son retour radical à la doctrine du subitisme. Éveil subit et définitif s'opposant à la perspective gradualiste par laquelle la libération résulte d'un exercice progressif. Résolument sourcière et aux ellipses fascinantes, cette traduction porte la marque ultime d'une vie méditative et solitaire. Sa popularité a déclenché, depuis lors, une série de traductions concurrentes ou adverses, notamment historico-critiques et universitaires. L'autorité du texte retrouvé par le Vénérable fait ici système avec une doctrine intransigeante, plus proche des coups d'État des généraux que des évolutions de la démocratie représentative et du savoir rationnel.

Ce dernier cas coréen qui clôt le dossier illustre nettement le paradoxe d'un « original second » qui s'impose et retient le temps au cœur d'une tradition qui pourtant dénie toute permanence et vénération accordée au texte, simple véhicule

sur la voie de l'Éveil. La traduction du Coran en bambara a parallèlement offert le cas de figure inverse du même paradoxe : pour survivre au temps, le texte inimitable s'aventure et se redistribue dans les langues qu'il rencontre en marchant.

Le temps des sociétés plurielles et des identités circonstancielles active inexorablement cette dialectique du fixe et du mobile. La sécularisation comme l'indigénisation des témoins de la parole de vérité ou de sagesse renvoient ainsi à des processus de réappropriation et de recomposition où la diversité culturelle ne trouve pas meilleur vecteur de son expression et de son redéploiement que dans la dynamique ouverte du signe propre à toute langue. Le conteur créole, « Papa-langue de l'oralité », fait ici figure de virtuose du jeu de signes qui retourne le sens des codes. « Rien n'est plus fort que le Bon Dieu ! » circule dès lors comme trait d'esprit dont les différents degrés de signification varient au gré des situations. Le choix médian de Mungu comme nom de Dieu par les Pères Blancs en Tanzanie, à mi-chemin entre un des génies du lieu et une divinité légendaire, table également sur la dynamique véhiculaire. Mais il n'en est pas moins choix sous contrainte ou par défaut comme toute inscription de la parole dans la langue qui l'articule et la transmet autant à soi qu'à l'autre. « Langue parfaite », le sanskrit nous rappelle que la moindre inflexion de voix fait basculer le sens, comme le papillon déclenche la tempête. Il manque sans doute à notre dossier les larmes et le sang que les déplacements de signe ont fait couler dans l'histoire des textes sacrés. Initiateur de la King James Version, William Tyndale ne fut-il pas brûlé en 1535 pour avoir, entre autres déplacements, traduit *caritas* par *love* ? Certes, les évangélistes ont généreusement sauvé et promu les langues et les cultures du monde entier, mais la traque du Diable n'a-t-elle pas, entre autres dommages collatéraux, fait disparaître la littérature pictographique de l'Amérique précolombienne dans les autodafés ?

L'équivoque inhérente à tout acte de traduction (*traduttore, traditore*) se donne comme le prix à payer pour que les différences entrent en relation d'échange, que l'être ensemble n'implose pas et que le monde ne se réduise pas à ses murs ou ses clôtures. Art de l'approximation, la traduction se cultive précisément dans les failles et les trêves de l'éternelle guerre entre les demi-dieux (*gibborim* ?) L'histoire urbaine est riche de ces lieux intermédiaires où les traducteurs activent le creuset des cultures : à Bagdad au Moyen Âge, les savants chrétiens au service du calife ont inscrit les catégories ontologiques de la philosophie grecque dans l'idiome arabe ; leurs équivalents juifs de Cordoue traduisent Aristote de l'arabe vers l'hébreu et le latin, renouvelant par la suite la théologie chrétienne occidentale¹⁵. La cour, l'ambassade ou la mission forment à cet égard des hauts lieux comme nous l'avons noté pour les premières traductions françaises du Coran et celles de la Bible à Madagascar. Mais l'ermitage montagnard du Vénérable Söngch'öl et le village où al-Hâjj Modibo Diarra se ressourcent rappellent également que toute traduction s'éprouve dans le décentrement.

15. Roger Arnaldez, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1993.

Ce numéro exploratoire n'a pas la prétention de combler le manque de coordination des connaissances sur les liens entre les expériences de traduction et les mondes religieux. Le présent dossier d'études de cas sur des traditions différentes et à diverses époques soulève cependant quelques questions générales qui mériteraient d'être approfondies.

À peine effleurée dans notre dossier, la « traduction intersémiotique » comme dit Jakobson, c'est-à-dire le passage et l'échange entre le texte et la voix, la parole et le geste, le chant et la danse, demeure, en effet, une question vive qui rejoint la problématique classique du lien entre rite et mythe. Quant au niveau de « traduction intralinguale » ou de reformulation, il reste également en arrière-plan alors que les traditions religieuses sont singulièrement riches d'expériences de par leur constitution mémorielle, des sources canoniques aux œuvres missionnaires en passant par les commentaires théologiques et les témoignages spirituels. Ainsi que Michel de Certeau l'a montré, la « fable mystique », qui à partir du XVI^e siècle, chemine en Europe dans l'écart entre la tradition ecclésiale et l'esprit scientifique ne se donne-t-elle pas comme chaîne de traduction à travers laquelle l'altérité est condition d'intelligibilité et la perte source d'amour ? Ses « pratiques traversières qui tracent dans le langage le transit indéfini d'écritures » passent ainsi par la biographie des illuminés ou le poème, « aussi pluriel que la voix dont les inflexions et les accents disent, à une attention amoureuse, plus de choses que les phrases formées. »¹⁶

Si pour l'analyste chaque œuvre de traduction littéraire se comprend dans son contexte, la nature transcendantale de la matière ici en jeu ne conduit-elle pas à reconnaître les traits de sa qualité intraduisible, à l'instar, par exemple, de la différence de régime d'énonciation et de vérité entre un poème et un article scientifique ? Certes, l'analyse d'un processus traductif conduit à s'attacher à la mise en équivalence dynamique entre deux matrices langagières qui doivent leur existence respective à leur séparation. Mais l'attention aux « équivoques efficaces » qui s'ensuivent ne détourne-t-elle pas le regard des conflits indépassables qui minent toute tentative de rapprochement ? Enfin, la mouvance transnationale actuelle des croyances, des traditions et des communautés religieuses en contexte sécularisé ne peut qu'accroître le niveau de concurrence entre les foyers et les styles de traduction. Les lignes de force et de fuite qui s'en dégagent restent encore largement à discerner. Face à l'hétéroglossie ambiante et à l'enchevêtrement des réseaux, la focalisation sur les traducteurs, transfuges dérangementants ou intermédiaires arrangeants, ouvre au moins ici une voie.

Pierre LASSAVE

EHESS-CNRS, Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux - Paris
lassave@ehess.fr

16. Michel de Certeau, *La fable mystique I (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987, pp. 27 et 410. Sur les prolongements de ce programme : Pierre-Antoine Fabre, « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne : perspectives de recherche », *Recherches de science religieuse*, 97-1, 2009, pp. 33-51.