



Annexion et décentrement

par Adriana Colombini Mantovani

Objet de cette brève réflexion sont les simples concepts d'annexion et de décentrement. L'*annexion* est l'attitude spontanée à tout être vivant de rapporter à soi-même tout objet qu'il rencontre; dans ce sens la connaissance se fait sur des idées préconçues et le jugement qui précède la communication ne peut pas être spontané. Il va de soi que dans ces circonstances il ne s'agit pas d'une connaissance véritable, mais d'une connaissance soumise à des idées admises d'avance sans attendre l'épreuve de l'expérience, ce qui interdit une *rencontre* authentique. Le *décentrement* est l'attitude complémentaire à la première. Si celle-ci est à voir comme une réaction instinctive de défense, le décentrement, en revanche, fait réfléchir que l'Autre bien que vraiment différent de nous, n'est pas pour cela un ennemi, ou quelqu'un qu'il faut tenir à distance. Se décentrer signifie réduire peu à peu la distance en essayant de comprendre l'Autre dans sa complexité, son extériorité, ses habitudes, sa façon de s'exprimer, son histoire et le milieu d'où il arrive. On s'aperçoit alors que tous ces concepts peuvent être résumés dans un seul, *communication*, c'est à dire *traduction de l'autre*. Dans notre monde globalisé, des hommes différents pour race, religion, coutumes ont la possibilité de se rencontrer et cette rencontre n'est pas toujours heureuse. La peur inspire le plus souvent les pensées et les actions de ceux qui arrivent, mais aussi de ceux qui devraient les accueillir. L'hôte sacré, resté dans les témoignages de la littérature grecque et romaine, s'il peut avoir encore aujourd'hui des retentissements dans l'esprit des certaines jeunes gens vivant l'optimisme de la rencontre paraît ne plus signifier grand-chose à bien d'autres personnes.



Toutefois, il serait souhaitable que l'identité de celui qui arrive et de celui qui accueille se renouvelle jour après jour, dans la confrontation et la relation, l'identité n'étant pas, heureusement, statique, mais dynamique. Lorsque l'on étudie un texte, on dit qu'on essaie d'en reconnaître tous les fils qui composent ce "tissu"; de la même façon le monde globalisé devrait reconnaître les fils de différentes couleurs et épaisseurs des réalités humaines et les utiliser pour créer un agréable tissu d'idées et d'engagements communs.

A l'appui de cette thèse de l'engagement tout un réseau de références critiques me paraissent se proposer comme d'elles-mêmes: Lévi-Strauss (1960) et sa confiance absolue dans une connaissance directe de "l'autre", Berman (1999) écrivant sur "l'auberge du lointain", Meschonnic (1999), qui affirme que "lorsqu'il y a un texte il y a un tout", en se référant à la merveilleuse complexité d'un sujet dans l'histoire, Ricoeur (2008), qui réfléchit sur l'hospitalité linguistique.

Dans une des interviews proposées par le film *Lévi-Strauss par lui-même*, le sociologue s'arrête à montrer comment l'altérité va se démultipliant à l'instar des moyens de communication et des moyens intellectuels de communication¹, et comment par contre, la tendance ethnocentrique subsiste encore, en dépit des efforts de la sociologie, de l'ethnologie et de l'anthropologie pour démontrer que toute civilisation est à étudier de l'intérieur si on veut la comprendre et, en même temps, la respecter.

Après une vie d'études et d'enseignement en France et aux Etats Unis, membre de l'Académie française, Lévi-Strauss choisit de commencer par parler de lui-même, en manifestant sa préoccupation à propos de l'organisation des ressources.² Une manière, celle-ci, de mettre en évidence le problème des rapports réciproques, mais aussi de tous avec un environnement de plus en plus usé.

Je ne peux pas dire que je me sens particulièrement à mon aise dans le siècle où le hasard m'a fait naître et que la manière dont il évolue ne me donne pas à penser ; que, sinon moi même, mais mes descendants s'y sentiront davantage à leur aise que moi. J'ai le sentiment qu'un monde qui tend à devenir surpeuplé, là même d'ailleurs où il ne l'est encore, parce que la densité même de la population se trouve démultipliée par l'accélération des moyens physiques de communication et des moyens intellectuels de communication, enfin, le fait que nous avons tendance à devenir de plus en plus des consommateurs et des consommateurs boulimiques des richesses qui nous entourent, qu'il s'agisse des richesses concrètes de l'univers que nous détruisons en les consommant ou des richesses intellectuelles que nous

¹ Pour Lévi-Strauss la communication est à la fois un phénomène physique et symbolique. Tout ce qui circule entre les hommes (biens, paroles et personnes) peut être considéré comme un fait de communication et traité comme tel.

² La responsabilité est une idée qui revient souvent dans les propos de Lévi-Strauss, avant tout par rapport à la planète dont les ressources ne sont pas infinies; et à ce propos il fait remarquer que, à la différence des populations dites "civilisées", les populations tribales interdisent la chasse au delà des besoins de subsistance.



absorbons avec une intensité et une rapidité beaucoup plus grande que nous ne parvenons à les renouveler.³

En suivant ses souvenirs, on s'aperçoit que depuis toujours il a été sensible au problème de la connaissance de l'autre. Ainsi qu'il le rappelle lui-même, sa première expérience de l'Étranger est

de partir enseigner dans un pays, qui me paraissait alors extrêmement exotique, le Brésil (...) de voir ce qui m'apparaissait le plus étranger à moi-même, le plus distant, c'est-à-dire l'intérieur, c'est-à-dire les populations indigènes. (...) Ce que je pouvais faire c'était profiter des périodes de congé universitaires pour aller sur le terrain. (Boutang, Chevally 2008)

Sur le terrain, comme prônent les ethnologues américains: quatre mois, une approche difficile aux lieux habités par les populations dont il s'intéressait et, enfin, il arrive au village. Là-bas, il comprend que les huttes ne sont pas construites au hasard.

On s'est trouvé (...) en présence d'un village qui était au bord de l'eau et qui était un spectacle étonnant, parce que les Bororo sont un morceau de roi pour des ethnologues, en ce sens, qu'ils ont une organisation sociale très très compliquée, qui se trouve entièrement inscrite dans le plan du village. C'est un grand village circulaire avec au milieu une hutte beaucoup plus grande que les autres, qui est la maison des hommes, le club masculin où les célibataires dorment, où les hommes mariés travaillent, parce que c'est une société matrilineaire. Les huttes familiales appartiennent aux femmes et les hommes, par conséquent, habitent chez leurs femmes, ils ne sont chez eux que dans leur club central et en plus de ça chaque hutte ou groupe de huttes appartient à un club particulier dans un ordre rigoureusement prescrit et le village est idéalement divisé en deux moitiés (...) avec cette règle que les hommes d'une moitié ne peuvent épouser que les femmes de l'autre moitié et réciproquement. (*Ibid.*)

La division en deux moitiés, souligne Lévi-Strauss, est la solution la plus simple au problème du mariage, "la prohibition de l'inceste c'était au fond la société elle-même". (*Ibid.*)

L'anthropologue se pose devant l'Autre en observateur, tandis qu'une conception ethnocentrique pousse par contre à cataloguer les différences entre cultures et à les interpréter par rapport à "l'Occident évolué". A ce propos Lévi-Strauss raconte une anecdote qui le fait sourire avec bonhomie et qui nous fait réfléchir.

³ *Claude Lévi-Strauss par lui-même*. Un film de Pierre-André Boutang et Annie Chevally, 2008, ARTE France. Film de Bouloi, Ina. Pierre-André Boutang retrace l'itinéraire intellectuel de l'auteur de *Tristes tropiques* à travers des morceaux choisis d'entretiens filmés accordés par Lévi-Strauss depuis les années 1960. C'est moi qui ai fait la transcription des interviews.



Quand les missionnaires sont arrivés au début du XX^e siècle (...) dans d'autres groupes, ils ont très bien compris tout de suite que le seul moyen de faire s'effondrer l'organisation sociale et par conséquent les croyances religieuses c'était d'interdire les plans de village traditionnels et d'obliger les indiens à construire leurs huttes selon un plan de type européen (...) avec eux on est dans un cas curieux de missionnaires qui ont été plutôt convertis par les indiens que le contraire: je veux dire que l'organisation sociale des Bororo, leur système de croyances, leurs cérémonies, c'était tellement beau, tellement magnifique et tellement somptueux que ces missionnaires ont très vite compris qu'ils ne pouvaient pas essayer de détruire ça et qu'ils devaient au contraire contribuer au maintien. Et, à l'heure actuelle, ils luttent à côté des indiens, contre les tentatives d'ordre administratif ou gouvernemental pour les intégrer. (*Ibid.*)

Selon Lévi-Strauss le décentrement de l'ethnologue dans la pensée sauvage (1962) est une réflexion qui procède d'une façon bricoleuse, car le risque est qu'il projette sa civilisation sur ce qu'il décrète, alors qu'il lui faut partir des données.

Pendant tout le XX^e siècle, les philosophes ont cherché une solution pour une société qui avait perdu ses points de repère après deux guerres mondiales, repères qui avaient déjà sombré dans le doute avec les théories de Marx, Nietzsche et Freud. Ce sont eux qui ont déclaré la fausseté de la science d'origine cartésienne, qui donnait exclusivement des certitudes; ces trois intellectuels ont ainsi démontré que derrière celles qui semblent des certitudes absolues il y a d'autres valeurs: économiques et sociales, la volonté de pouvoir et l'inconscient. Paul Ricoeur avec l'autre grand maître de l'herméneutique Hans Georg Gadamer prennent en sérieuse considération ces "maîtres du suspect" et ils essaient de proposer à l'homme une nouvelle manière de connaître la réalité et d'intervenir sur elle.

Par ses coutumes, sa langue⁴ nous rappelle Paul Ricoeur (2008), l'étranger a toujours paru "mystérieux" par défaut de communication et compréhension. Et la traduction a été un essai de réponse à "l'épreuve de l'étranger". Selon lui, la traduction ne donne pas lieu seulement à un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais aussi à un *problème éthique*; il faut amener le lecteur à l'auteur et l'auteur au lecteur; avec le risque de trahir deux patrons, on pratique ainsi une sorte *d'hospitalité linguistique*. Et celle-ci devrait être le modèle pour d'autres formes d'hospitalité, telle que l'attitude à l'égard des confessions, des religions, qu'on pourrait considérer comme des langues étrangères connotées par des lexiques, des grammaires, des rhétoriques et des styles différents, qu'il faudrait *apprendre* pour pouvoir *les comprendre de l'intérieur*. Et toutefois, la langue cible se refuse à "l'épreuve de l'étranger", elle semble opposer une "résistance" comme il arrive en psychothérapie. Mais la même "résistance" est exercée par la langue source, d'abord sous la forme de l'objection préjudicielle, ensuite, avec des réels problèmes d'équivalence. La solution pourrait être celle du "deuil" freudien, c'est-à-dire la constatation qu'il faut renoncer à la traduction parfaite. Cela permettrait d'accepter le manque de précision sans trop se laisser entraver par ce qu'on souhaiterait.

⁴ Cf. Von Humboldt W., 1991, *La diversité delle lingue*, a cura di Donatella De Cesare, Bari, Laterza.



Ricœur propose de sortir du dilemme de la traduction impossible en théorie et effective en pratique, grâce à l'introduction de la notion d'équivalence sans identité, une manière de reconnaître la réalité des différences insurmontables entre le propre et l'étranger.

En 1984 Antoine Berman avait publié justement *L'épreuve de l'Étranger*, où il affirmait:

Il est temps de méditer ce statut refoulé de la traduction et l'ensemble des "résistances" dont il témoigne. Ce que l'on pourrait formuler ainsi: toute culture résiste à la traduction, même si elle a besoin essentiellement de celle-ci. La visée même de la traduction – ouvrir au niveau de l'écrit un certain rapport à l'Autre, féconder le Propre par la médiation de l'Étranger – heurte de front la structure ethnocentrique de toute culture, ou cette espèce de narcissisme qui fait que toute société voudrait être un Tout pur et non mélangé. Dans la traduction, il y a quelque chose de la violence du métissage (...) Toute culture voudrait être suffisante en elle-même pour, à partir de cette suffisance imaginaire, à la fois rayonner sur les autres et s'approprier leur patrimoine. (...) Or, la traduction occupe ici une place ambiguë. D'une part, elle se plie à cette injonction appropriatrice et réductrice, elle se constitue comme l'un de ses agents. Ce qui donne des traductions ethnocentriques, ou ce que l'on peut appeler la "mauvaise" traduction. Mais d'autre part la visée éthique du traduire s'oppose par nature à cette injonction: l'essence de la traduction est d'être ouverture, dialogue, métissage, décentrement. Elle est mise en rapport, ou elle n'est rien. Cette contradiction entre la visée réductrice de la culture et la visée éthique du traduire se retrouve à tous les niveaux. A celui des théories et des méthodes de traduction (par exemple dans la sempiternelle opposition des tenants de la "lettre" et des tenants du "sens") comme à celui de la pratique traduisante et de l'être psychique du traducteur. Ici, la traduction, pour accéder à son être propre, exige une éthique et une analytique. (1984 :16-17; les italiques sont dans le texte)

Il est très intéressant de percevoir cette "résistance" inconsciente d'une langue à être traduite: il semble que chaque culture garde "un jardin secret" et qu'elle ne veut pas qu'il soit violé.

En 1999 Berman écrit *La traduction et la lettre, ou l'Auberge du lointain* (1999). Ce titre est divisé en deux parties, dont la première se réfère à la linguistique et la deuxième tire son inspiration d'un vers du troubadour Jauffré Rudel, où l'on parle d'un amoureux souhaitant être tout près de sa dame, tout en gardant un juste éloignement d'elle. Il s'agit ici d'une *distance intime*. Ce dernier concept nous rappelle la distance entre l'analyste et le patient, c'est-à-dire le rapport entre un thérapeute tenu à respecter le privé de celui qui met sa confiance en lui et toutefois ayant à instaurer un dialogue qui devrait être, comme toute traduction, "littérale jusqu'aux silences", selon l'heureuse définition de Meschonnic.⁵

⁵ Cf. Meschonnic H., 2001, "Ponctuation" in Jarrety M. (a cura di), *Dictionnaire de poésie de Baudelaire à nos jours*, Paris, PUF., pp. 620-623 et "Rythme", *Ibid.*, pp. 724-731.



La communication donc doit mettre en relation en littérature deux textes ou deux êtres dans la vie (mais qu'est-ce qu'un texte sinon l'expression écrite d'un individu). Pour qu'il y ait une réelle communication dans les deux cas, il faut prendre en considération non seulement les aspects linguistiques mais aussi tenir compte des aspects inconscients et des infiltrations des matériaux personnels du traducteur, tels que les sentiments, les sensations, les souvenirs, les expériences négatives, les lapsus. Et encore, il faut faire attention aux autres observations anthropologiques, le milieu géographique, et le moment historique auquel chaque individu appartient. C'est ce qu'explique en détail Henri Meschonnic dans sa *Critique du rythme, anthropologie du langage* (1982), dédié "A l'inconnu". Elle qui débute ainsi :

La théorie est critique. C'est son aventure. La théorie du langage est une aventure de l'anthropologie (...) Tout discours sur le langage, qu'il le dise ou non, est tenu, par hypothèse, pour impliquer une théorie du sens, du sujet, du social, de l'histoire, de l'Etat. (1982: 15)

Dans un échange dialectique, donc, il faut connaître son interlocuteur, texte ou personne. Meschonnic a dit à ce propos que "lorsque il y a un texte, il y a un tout" et bien avant lui, Marcel Mauss soutenait la nécessité pour l'ethnographe de faire recours à l'histoire pour comprendre le détail et, encore, à la biologie et à la psychologie. Tout cela parce que les phénomènes sont avant tout sociaux, mais aussi physiologiques et psychologiques, en somme "corps, âme, société, tout se mêle".⁶ C'est l'avis de Meschonnic: en 1999 il ajoute qu'il faut faire attention à tout ce que nous ne pouvons pas entendre,⁷ et il nous explique que nous comprenons ce que les mots disent, non pas ce qu'ils font, ce qu'ils nous font. Bref, il serait à souhaiter de redoubler le sujet par son inconscient freudien.

L'effort de reconnaître que ce que nous ne savons pas entendre dans un texte est un acte de poésie serait un bon exemple de décentrement par rapport à l'Autre. En se reliant au cinq règles pour bien traduire, proposées au XVI^e siècle par Etienne Dolet,⁸ Meschonnic souligne que déjà cet intellectuel de la traduction recommandait de prêter attention premièrement à l'auteur et deuxièmement à la langue. Meschonnic s'emploie à transposer cette idée dans un langage moderne: il propose alors de passer de la *langue* avec ses catégories (lexique, morphologie, syntaxe) au *discours*, au sujet agissant, dialoguant, inscrit prosodiquement, rythmiquement dans le langage, avec sa dimension physique.

⁶ Cf. Lévi-Strauss C., 1980 [1950], "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF; Lévi-Strauss C., 1960, *Eloge de l'anthropologie*; *Elogio dell'antropologia*, a cura di Paolo Caruso, Torino, Einaudi, 2008.

⁷ Cf. Meschonnic H., 1999, "Tutto quello che non sappiamo d'intendere", a cura di Fabio Scotti, *Testo a fronte*, n.20, Marcos y Marcos, pp. 113-133.

⁸ Cf. Dolet E., 2001, "La manière de bien traduire d'une langue en aultre", a cura di Nino Briamonte, *Testo a fronte*, n. 25, Marcos y Marcos, pp. 7-31.



Il explique :

la langue est le système du langage qui identifie le mélange inextricable entre une culture, une littérature, un peuple, une nation, des individus, et ce qu'ils en font. C'est pourquoi si, au sens linguistique du mot, traduire, c'est faire passer ce qui est dit d'une langue dans une autre, comme tout le reste suit, le bon sens qui s'arrête à la langue est court. Si le discours est l'activité, comme dit Humboldt, d'un homme "en train de parler" – "historiquement nous n'avons jamais affaire qu'à l'homme réellement en train de parler" ["Wir haben es historisch nur immer mit dem wirklich sprechenden Menschen zu thun", W.von Humboldt, *Werke*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1960-1981, t. III, p. 447 (éd. de l'Académie VII, 99)] – impliquant, comme Benveniste a été le premier à le reconnaître et à l'analyser, l'inscription grammaticale de celui qui dit *je* dans son discours, cette énonciation ne saurait se borner à être logique ou idéologique. Elle entraîne une activité du sujet qui, de sujet de l'énonciation, peut devenir une subjectivation du continu dans le continu du discours, rythmique et prosodique. (1999: 12)

Walter Benjamin (1962) avait déjà souligné que le devoir du traducteur, c'est à dire "l'après Babel", est de récréer l'originel dans sa propre langue et jusqu'aux moindres détails, avec une amoureuse sollicitude. La traduction devrait être transparente, ne pas couvrir l'originel, mais plutôt rayonner la lumière de sa propre langue; il en arrive ainsi à supposer une langue parfaite, horizon messianique de l'acte du traduire, où les idiomes convergent au sommet de leur créativité.

Plus récemment George Steiner⁹ écrivait dans *Les Antigones* (1986) que la traduction est bien ce pont-levis que les hommes franchissent depuis Babel pour pénétrer dans ce que Heidegger a appelé "la maison de leur être".

Berman de son côté revient au problème fondamental: "mais alors, en quoi consiste la visée 'ultime' de la traduction?" (1997: 73). Selon lui cette visée est triple: elle est éthique, elle est poétique, elle est, d'une certaine manière, *philosophique* (rapport traduction/vérité). Pour ce qui concerne la visée éthique il affirme :

à propos de la traduction, on parle depuis toujours de fidélité et d'exactitude. Ce sont deux mots fondamentaux, deux *Grundwörter* qui désignent l'expérience de la traduction. Deux mots lourds de sens et d'histoire, surtout si l'on pense que deux très grands poètes en ont fait respectivement les vertus poétiques par excellence: Hölderlin pour la fidélité, Rilke pour l'exactitude, la *Genauigkeit*. Fidélité et exactitude renvoient toutes deux à une certaine tenue de l'homme vis-à-vis de lui-même, d'autrui, du monde et de l'existence. Et vis-à-vis, bien sûr, des textes également. Dans son domaine, le traducteur est possédé de l'esprit de fidélité et d'exactitude. C'est là sa passion, et c'est une passion éthique, non pas littéraire ou esthétique. Luther, dans *L'Art de traduire et l'Intercession des saints*, a exprimé avec l'emportement qui lui est propre cette éthicité du traduire: "Ah, traduire n'est pas un art pour tout un chacun comme le pensent les saints insensés; il faut pour cela,

⁹ Cf. Steiner G., 1975, *After Babel, aspects of language and translation*, New York and London, OUP.



un cœur vraiment pieux, fidèle, zélé, prudent, chrétien, savant, expérimenté, exercé. C'est pourquoi, je tiens qu'aucun faux chrétien ni aucun esprit sectaire ne peuvent traduire fidèlement". (1999: 74)

Je voudrais souligner cette première réflexion : "Fidélité et exactitude renvoient toutes deux à une certaine tenue de l'homme vis-à-vis de lui-même, d'autrui, du monde et de l'existence. Et vis-à-vis, bien sûr, des textes également". Ici on commence à envisager le passage de la traduction d'un texte à la traduction d'un être humain, tous deux pris dans leur complexité qui requiert une attention à l'Autre et une volonté de ne pas l'interpréter (*fidélité* et *exactitude*) selon ses propres critères comme l'on a fait souvent et le feront toujours les esprit sectaires de tout temps.

Selon Berman l'acte éthique consiste à reconnaître et à recevoir l'Autre en tant qu'Autre et il se rapporte à ce propos à une réflexion de Levinas :

Je renvoie ici, bien sûr, à toute la méditation de Levinas dans *Totalité et Infini*.¹⁰ Cette nature de l'acte éthique est implicitement contenue dans les sagesses grecque et hébraïque, pour lesquelles, sous la figure de l'Étranger (par exemple du suppliant), l'homme rencontre Dieu ou le Divin. Accueillir l'Autre, l'Étranger, au lieu de le repousser ou de chercher à le dominer, n'est pas un impératif. Rien ne nous y oblige. Achille, dans *l'Illiade*, peut repousser Priam suppliant, et tout l'y pousse; mais il peut aussi accéder à sa supplication et, ce faisant, se hausser à une sphère qui transcende celle de ses exploits épiques. Ce choix éthique, certes, est le plus difficile qui soit. Mais une culture (au sens anthropologique) ne devient vraiment une culture (au sens de l'humanisme d'un Goethe, de la *Bildung*) que si elle est régie – au moins en partie – par ce choix. Une culture peut fort bien s'approprier des œuvres étrangères (on a vu que c'est le cas de Rome) sans jamais avoir avec elles des rapports dialogiques. Mais dans ce cas, et aussi "civilisée" soit-elle, il lui manquera toujours ce qui fait d'une culture une *Bildung*. Friedrich Schlegel l'a écrit une fois à propos des Arabes : "Leur manie de détruire ou de jeter les originaux, une fois la traduction faite caractérise l'esprit de leur philosophie. Pour cela même ils étaient peut-être infiniment plus cultivés, mais avec toute leur culture nettement plus barbares que les Européens du Moyen Âge". On a là – et peu importe que le jugement de Schlegel sur la civilisation arabe soit ou non fondé – l'archétype même de la relation appropriatrice et non-dialogique, non-éthique. (1999: 74-75)

Un mot sur la complexe *éthique de la responsabilité* d'Emmanuel Levinas. D'après son expérience de la guerre et des champs de travaux, qui rompt avec tout ordre moral ou social, il reconnaît que l'Autre, à une première approche, puisse nous apparaître comme un ennemi. Toutefois, il démonte la philosophie de l'être à la faveur d'une philosophie de l'autre. Son éthique envisage la souffrance dans une perspective interhumaine, c'est-à-dire dans une *non-indifférence des uns envers les autres*. Dans cet Autrui il reconnaît l'étranger, le pauvre, l'homme à la peau nue et au corps marqué par les violences.

¹⁰ Levinas E., (1961), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff.



Par rapport à ces souffrances et ces injustices il soutient qu'il ne vaut pas la *connaissance*; mais il faut agir avec *responsabilité*: on ne peut pas se borner à voir, en ignorant ce qu'on voit. La rencontre d'un autre être humain est en effet un moment privilégié, connoté par la *proximité* et la *distance*.

En essayant de réunir les propos de l'ethnologue, du philosophe, du linguiste, j'ai dû choisir parmi un foisonnement de textes qui envisagent l'Autre, la rencontre, la connaissance, le rapport.

Si je pense aux récits de voyage du XVIII^e siècle, et, encore, aux exigences de traduction du XIX^e siècle, j'aperçois une dimension littéraire absolument ethnocentrique et, pour la plupart, au masculin. Alors je voudrais conclure avec un témoignage de décentrement d'une femme, psychiatre pour les enfants et les adolescents, chef de file actuelle de l'ethnopsychanalyse et de la psychiatrie transculturelle en France: Marie Rose Moro. Ses recherches l'ont menée à théoriser la vulnérabilité et les besoins spécifiques de l'enfant de migrant. Cela est passé, en 1987, par la création d'une unité de soin transculturelle destinée aux familles migrantes. C'était alors le premier dispositif conçu de la sorte. Dans ces dispositifs, la culture des patients, celle des thérapeutes et la différence culturelle sont utilisées comme levier thérapeutique, pour soigner. Elle explique très simplement les différences entre civilisations.

En Occident, donc, on voudrait que les enfants soient de petits savants qui cultivent à la fois l'esprit et le corps, et qu'ils nous maintiennent "jeunes". Ailleurs, on attend des enfants qu'ils travaillent le plus tôt possible pour aider les parents à survivre et, ensuite, qu'ils deviennent leurs bâtons de vieillesse. (2007: 13)

Et elle propose des solutions qui découlent des données ethnologiques, de ces mêmes raisonnements philosophiques considérés jusqu'ici et des théories linguistiques qui visent à la communication.

Elle écrit :

Le grand généticien qu'est Axel Kahn plaide pour une science humaine au sens vrai du terme, une science qui laisse l'homme au centre, et pour cela, n'oublie pas sa complexité et sa responsabilité – sa liberté aussi. Il faut réhabiliter les interactions entre le gène et la cellule, mais aussi entre la cellule et l'environnement, entre le corps, le fonctionnement psychique et son environnement anthropologique.

Il en va de même en pédopsychiatrie où nous avons besoin de l'ensemble des apports pour comprendre et aider les enfants et leurs familles sans les réduire à une dimension seulement.

Tout excès de biologique ne peut se faire qu'au détriment de la complexité et de la part invisible de l'humain, du petit, de l'enfantin. D'où la nécessité de réenchanter le monde, de l'ensemencer de ce qui fait la complexité de l'humain dans sa dimension à la fois utopique et pragmatique. C'est sans doute la position qui importe le plus, une position qui favorise la rencontre, une position de modestie et d'universalité, accueillante et en rien impérialiste. Notre démarche, à nous adultes, doit rester sensible au réel et se laisser affecter par cette figure de l'altérité qu'est l'enfant dans nos sociétés, mais aussi par toutes les figures de l'autre. Lorsqu'on est petit, pour



grandir, la seule possibilité est d'échanger et de partager: il en va des êtres comme des groupes. Et on retrouve, en épistémologie aussi, l'éloge des échanges et des métissages.

Un enfant, c'est dérangent, encombrant; un enfant, somme toute, c'est un être en devenir qui doit être porté, pensé, rêvé par des femmes et des hommes, par un couple et rêvé collectivement aussi. C'est là toute la grandeur d'une société ouverte sur le monde, qui aime ses enfants, tous ses enfants, dans leur diversité et qui ne renonce pas. (2007: 221-222)

BIBLIOGRAFIA:

Benjamin W., 1962, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di Renato Solmi, Torino Einaudi.

Berman A., 1984, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard.

Berman A., 1999, *La traduction et la lettre, ou l'Auberge du lointain*, Paris, Seuil.

Boutang P.-A., Chevallay A., 2008, *Claude Lévi-Strauss par lui-même*, ARTE, France.

Dolet E., 2001, "La manière de bien traduire d'une langue en autre", a cura di Nino Briamonte *Testo a fronte*, n. 25, Marcos y Marcos, pp. 7-31.

Levinas E., (1961), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff.

Lévi-Strauss C., 2008, [1960] *Elogio dell'antropologia*, a cura di Paolo Caruso, Torino, Einaudi.

Lévi-Strauss, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1980, [1950] "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

Meschonnic H., 1982, *Critique du rythme, anthropologie du langage*, Paris, Verdier.

Meschonnic H., 1999, "Tutto quello che non sappiamo d'intendere" a cura di Fabio Scotto, *Testo a fronte*, n. 20, Marcos y Marcos, pp. 113-133.

Meschonnic H., 2001, "Ponctuation" in Jarrety M. (a cura di), *Dictionnaire de poésie de Baudelaire à nos jours*, Paris, PUF, pp. 620-623 et "Rythme", *Ibid.*, pp. 724-731.

Moro M.R., 2007, *Aimer les enfants ici et ailleurs. Histoires transculturelles*, Paris, Odile Jacob.

Osimo B., 2003, "Aspetti psicologici della traduzione", in *Testo a fronte*, n. 28, Marcos y Marcos, pp. 149-154.

Ricoeur P., 2008, *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, a cura di Mirela Oliva, Roma, Città del Vaticano, Urbaniana University Press.



Steiner G., 1975, *After Babel, aspects of language and translation*, New York and London, OUP.

Von Humboldt W., 1991, *La diversità delle lingue*, a cura di Donatella De Cesare, Bari, Laterza.

Adriana Colombini Mantovani est chercheur en langue et traduction françaises à l'Università degli Studi de Milan. Ses intérêts de recherche portent sur la traduction linguistique et sémiotique ; l'histoire de la traductologie ; la langue du XVII^e siècle (précieuses et libertins) ; l'histoire de la langue française ; les textes d'hagiographie en ancien français. Elle s'intéresse aussi à l'enseignement du français en Italie au début du XIX^e siècle (les enseignants, les collèges, les livres de texte). Publications récentes :

- "Un'altra Medea: la Medea fanciulla di Benoît de Sainte - Maure", Atti del Convegno: *Magia, gelosia, vendetta. Il mito di Medea nelle lettere francesi*, a cura di Liana Nissim e Alessandra Preda, Milano, Cisalpino, 2006, pp. 33-54.

- "De Sainte Katerine - Incipit passio sancte Katerine virginis, una versione francese del XIII secolo di un anonimo piccardo a confronto con la versione latina della Vulgata", Collana quaderni di *ACME*, Milano, Cisalpino, 2006, pp. 137-167.

- "Alcuni aspetti della traduzione dell'Iliade nel Settecento francese" dans le site web: Treccani scuola, Area Lingue e letterature, Divulgare Omero a cura di Roberto Carnero, Novembre 2007.

- "*Le dîner des cons* di Francis Veber dal teatro al cinema" (sous presse).

adriana.colombini@unimi.it