

Les dynamiques de la transformation spirituelle d'Henri Le Saux comme traduction

Diana Bates

Directeurs : Salah Basalamah et Marc Charron

Thèse soumise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences du programme de maîtrise ès arts en traductologie (M.A.)

École de traduction et d'interprétation
Faculté des études supérieures et postdoctorales
Université d'Ottawa

© Diana Bates, Ottawa, Canada, janvier 2013

Table des matières

Résumé/Abstract	
Remerciements	
Introduction.....	1
CHAPITRE 1.....	8
1.1 La traduisibilité d'un texte et « l'appel de l'Inde ».....	9
1.1.1 La traduisibilité.....	9
1.1.2 Une force unificatrice.....	11
1.1.3 L'appel de l'Inde.....	12
1.2 La langue source.....	14
1.2.1 L'immersion de l'ascète et du traducteur dans la « langue source ».....	14
1.2.2 Une symbiose biblique et upanishadique.....	18
1.3 La langue cible.....	19
1.3.1 Le traducteur, tout comme l'ascète, doit lâcher prise.....	19
1.4 La « traduction » et ses défis.....	21
1.4.1 La xénitéia du traducteur et de l'ermite.....	21
1.4.2 L'anachorèse du traducteur et celle de l'ermite.....	25
1.4.3 L'expectative du traducteur et de l'ascète.....	26
1.5 Henri Le Saux et le traducteur sont des « <i>passeurs entre deux rives</i> ».....	29
1.6 La Bildung du traducteur et de l'ascète.....	31
CHAPITRE 2.....	36
2.1 Le processus actif du changement de l'Autre.....	37
2.1.1 Le monothéisme.....	40
2.1.1.1 Le christianisme	42
2.1.2 Le polythéisme	43
2.1.2.1 L'hindouisme	45
2.1.2.2 Le rôle de l'oralité par rapport à celui de l'écrit	48
2.1.2.3 Les stratégies de « traduction » des colons et des colonisés.....	51

2.2 Le traducteur se traduit.....	52
2.2.1 La métanoïa	54
2.2.2 L'intériorisation de l'Autre	57
2.2.3 De la parole à l'écriture	58
2.2.4 La conversion/traduction des Tagalog	60
2.3 Le métissage du « traducteur ».....	62
2.3.1 L'encodage de la langue vernaculaire	62
2.3.2 La force trans-forme-atrice de la traduction.....	69
Chapitre 3	73
3.1 L'auteur absent dans le processus traductionnel.....	75
3.1.1 L'absence de l'auteur dans la traduction anthropologique.....	75
3.1.2 « L'auteur absent » dans la traduction de la Bible.....	79
3.1.3 La mort de l'auteur.....	83
3.2 L'auteur présent dans le processus traductionnel	85
3.2.1 L'auteur présent pour le traducteur.....	85
3.2.2 « L'auteur présent » et le contact avec le Guru en Inde.....	88
3.2.3 La possibilité d'une structure universelle profonde des religions.....	90
3.3 Un texte peut-il être « universel » et l'être « inconvertissable » ?.....	92
Conclusion	104
Annexe.....	109
Bibliographie.....	112

Résumé

Dans cette thèse nous examinons la traduction d'un autre angle que celui de la transposition d'un texte d'une langue à une autre. Nous considérons ici que la « traduction » est une expérience transformationnelle vécue par un être humain hors de son environnement naturel ou habituel. La vie d'Henri Le Saux illustre ce phénomène car elle est celle d'un moine bénédictin français qui quitte son monastère breton pour se rendre en Inde afin de christianiser les Indiens. Mais dès son arrivée en terre de Bharat, son cheminement prend un autre tournant et il devient un *sannyasi* ou renonçant. Ce qui distingue néanmoins le parcours de Le Saux est qu'il ne se convertit pas à l'hindouisme, mais se transforme plutôt pour devenir un amalgame vivant de deux religions. Il se transforme, c'est-à-dire la forme initiale de sa religion change mais le fond de celle-ci subsiste, tout comme une traduction ne changera que la forme d'un texte. De la même façon qu'un texte transposé dans une autre langue s'ouvre à une autre culture, ainsi en Inde, Le Saux s'ouvre au changement, il accueille l'Autre et en intègre des éléments. L'Advaita Vedanta se mêle à son christianisme et transforme sa religion « source », c'est ainsi que l'ascète vit un métissage, comme le traducteur qui tout en traduisant, lui aussi se traduit et se « métisse ». Tout au long de l'histoire, des peuples ont été traduits et la traduction a joué un rôle primordial dans les diverses missions de colonisation. Vicente Rafael relate notamment les stratégies traductionnelles utilisées aussi bien par les colonisateurs venus d'Espagne, que par les Tagalog, peuple autochtone des Philippines. Comme agent indispensable de tout échange interlingual, la traduction permet à plusieurs cultures de se rencontrer et d'entrevoir l'existence d'un substrat universel sémantique qui puisse unir un texte à toutes ses traductions. La vie d'Henri Le Saux, quant à elle, illustre, tout au long de son expérience, l'existence d'un substrat universel sous-jacent dans les diverses religions de notre planète. Cette thèse veut alors souligner ces phénomènes de traduction qui facilitent à la fois des rencontres sémantiques et religieuses, et font de la diversité du monde une mosaïque construite sur un substrat commun à tout être humain.

Abstract

In this thesis, we look at translation from another angle than that of transferring a text from one language to another. Here we consider translation as a transforming life experience of a human being outside his natural or usual environment. Henri Le Saux's life illustrates this phenomenon; he is a French Benedictine monk who leaves his Breton monastery to go to India in order to Christianize the Indians. But upon his arrival in the land of Bharat, his journey takes another turn and he becomes a *sannyasi* or renunciate. What nevertheless distinguishes Le Saux's experience is that he does not convert to Hinduism; he is transformed, and inside him two religions amalgamate. He transforms himself, which means that the initial form of his religion changes but not its roots, just as a translation will only change the form of a text. In the same way as a text that has been transposed into another language opens itself to another culture, in India, Le Saux opens himself to change: he welcomes the Other's religion and integrates some of its elements. The Advaita Vedanta mixes itself with his Christianity and his source religion undergoes some changes; the ascetic experiences a hybridization just like the translator, who, while translating, also translates himself and becomes a *mestizo*. All through history, people have been "translated" and translation has played a major role in the colonizing missions. Vicente Rafael notably relates the translation strategies equally used by the colonizers from Spain and the Tagalogs, the native people of the Philippines. As an indispensable agent for any interlingual exchange, translation allows cultures to meet and thus shows the existence of a universal semantic substrate that unites a text and all its translations. As the journey of Henri Le Saux unfolds, it itself illustrates the existence of a universal substrate inherent in all the religions that exist on our planet. This thesis therefore endeavours to point out the translation phenomena that altogether allow for the meeting of the semantic and the religious, and make of the diversity of this world a mosaic that is built on a basis common to all human beings.

Remerciements

Je désire exprimer mes remerciements les plus chaleureux à messieurs Salah Basalamah et Marc Charron, mes directeurs, pour leurs conseils judicieux. Je tiens particulièrement à exprimer ma gratitude à monsieur Salah Basalamah pour sa disponibilité, de surcroît, pendant plusieurs périodes de vacances, et pour ses nombreuses suggestions qui m'ont si bien guidée dans ma recherche. Je veux également remercier ma guide spirituelle Bhuvaneswari, sans qui je n'aurais par moi-même découvert les merveilles de l'Inde. Je dois ici souligner le fait que tout au long de ma rédaction, j'ai senti le soutien de mon autre Maître, Sri Ramana Maharshi. Je remercie le professeur Fabrice Blée de l'Université Saint-Paul par l'intermédiaire de qui j'ai pris connaissance de l'existence d'Henri Le Saux. Je dois aussi une profonde reconnaissance à mon amie et relectrice Suzanne Daoust qui a pris mon projet à cœur et m'a apporté une aide très précieuse, en un temps record.

Je veux d'autre part remercier tous les professeurs qui m'ont fait découvrir le monde de la traductologie, ainsi que mes compagnons d'études, Mohammad Alavi, Christel Kopp, Reza Farzi, Rabia Mzouji, Johanne Desroches et tous les autres. Ils m'ont sans cesse encouragée et étaient toujours prêts à m'écouter et à discuter de mon sujet, bien qu'il soit hors du commun. Je tiens finalement à remercier Anahid, ma maman, Matt Nicholas, mon petit frère et Julie sa conjointe qui s'intéressent toujours à mes projets avec enthousiasme et sans jugement, et mes chers amis Reaz Bacchus, Graziella Hervé, Annick Roustan Delatour et Korshied Samad qui étaient là nuit et jour et m'ont réellement convaincue que je pouvais me dépasser.

À Matt Nicholas...

INTRODUCTION

La traduction facilite le passage sémantique d'une langue à une autre et entraîne des dynamiques de transformation à la fois linguistiques et culturelles. Dans cette thèse, nous nous penchons sur une autre forme de « traduction », celle de l'individu et de son intériorité, afin de faire ressortir les phénomènes transformatifs qui en découlent. Pour mettre à jour cet aspect particulier de la traduction, nous avons choisi d'appuyer notre recherche sur l'expérience d'Henri Le Saux, un moine bénédictin français, dont le parcours nous paraît bien illustrer sur le plan spirituel l'équivalent du processus traductionnel d'un texte.

En Inde, Henri Le Saux se transforme sans pour autant se convertir. Son expérience rappelle le concept de la *Bildung* qui, d'après Antoine Berman, est la manière dont la culture allemande de la fin du 18^e siècle « interprète son mode de déploiement ». ¹ Elle « est un auto-processus où il s'agit d'un « même » qui se déploie jusqu'à acquérir sa pleine dimension ». ²

La vie d'Henri Le Saux se rapproche de la traduction dans la mesure où il est forcé, au moment de sa transformation, de créer des ponts qui vont relier sa spiritualité d'origine et cette autre « langue spirituelle » qu'il rencontre en Inde. Dès ses premières lectures portant sur le monde ésotérique des hindous, il réalise que sa vie de moine bénédictin,

¹ Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, éditions Gallimard, 1984, p. 73.

² Ibid, p. 74.

son unilinguisme spirituel, ne lui suffisent pas. Pour Henri Le Saux, ce contact avec l'Autre est vital car il s'est initialement donné la mission de faire connaître le christianisme aux hindous, et désire fonder en Inde, un ashram (demeure du maître) chrétien. Le 17 mai 1948, il obtient un indult d'ex claustration.³ Il part en missionnaire pour cette grande terre de Bhârat, le 26 juillet de la même année.

Dès son arrivée en Inde, Henri Le Saux aura la chance de rencontrer un Maître de l'advaita vedanta, ou la non-dualité, le grand Sage vedantin, Sri Ramana Maharshi, autour duquel s'est fondé, depuis une cinquantaine d'années, un *ashram* (demeure du maître) situé à Tiruvanamalai, petite ville du Tamil Nadu. « L'advaita, une des six écoles de la philosophie hindoue orthodoxe, est considérée comme étant une branche de l'école dominante et la plus influente de toutes celles du Vedanta »⁴. Pour Henri Le Saux, l'advaita vedanta devient une nouvelle « langue » spirituelle qu'il veut mieux connaître, qu'il veut faire sienne. Comme tout texte qui peut être transféré dans une autre langue⁵, ce moine français s'ouvre ainsi à sa propre transposition interlinguale et interreligieuse : il « entend l'appel de l'Inde comme la vocation de sa vie »⁶.

³ Code de Droit Canonique, art. 2, *La sortie de l'institut*, Can. 686 - § 1. Le Modérateur suprême, avec le consentement de son conseil, peut concéder à un religieux profès de vœux perpétuels, pour une raison grave, un indult d'ex claustration, mais pas pour plus de trois ans et, s'il s'agit d'un clerc, avec le consentement préalable de l'Ordinaire du lieu où il doit demeurer. La prorogation de l'indult ou la concession d'un indult de plus de trois ans est réservée au Saint-Siège ou, s'il s'agit d'instituts de droit diocésain, à l'Évêque diocésain.

⁴ InnerQuest, Paris, http://www.inner-quest.org/Advaita_F.htm

⁵ Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale*, traduction Française par Nicolas Ruwet, Paris, éditions de Minuit, 1963, pp. 78-86.

⁶ Le Saux, Henri, Swami Abhishiktananda, *La montée au fond du cœur*, Paris, O.E.I.L., 1986, p. XXIX.

Nous distinguons ici des schémas parallèles quant aux difficultés que présente toute tentative de transformation, et relevons des phénomènes qui sont, dans le cas de l'ascète, d'ordre anthropologique et ontologique. Ces derniers font partie d'un exercice qui n'est pas uniquement intellectuel, car il ne s'acquiert réellement que par le vécu expérientiel.

Nous avons nous-même vécu et vivons encore une transformation du même genre. Nous avons entrepris il y a une douzaine d'années notre propre cheminement personnel qui nous a aussi conduite vers les philosophies spirituelles de l'Inde. Nous avons assimilé des concepts hindous à notre religion d'origine, le catholicisme, sans pour autant l'avoir quittée.

Il nous semble donc possible qu'un être puisse se « traduire » sans pour cela se convertir. Cette distinction nous permet d'entrevoir des parallèles référentiels entre la traduction interlinguale (traduction classique d'un texte) et la « traduction » personnelle que subit quelqu'un, lors de toute expérience vécue hors de son contexte d'origine et au contact de l'Autre.

Au contact de l'Inde, notre protagoniste entre de plain-pied dans le dilemme de la traduction car, tout en demeurant moine chrétien, il se transforme et devient *sannyasi* (renonçant hindou), sous le nom de Swami Abishiktananda. Dans son être, l'hindouisme et le catholicisme s'unissent en une prise de « forme » aussi inexorable qu'inattendue :

« Dans son journal intime, il est de plus en plus le moine hindou qui se trouve face au mystère chrétien et qui s'acharne à le concilier avec le Vedanta ».⁷

Afin d'étudier ces deux phénomènes de traduction, nous avons divisé notre thèse en trois chapitres. Dans le premier, nous nous penchons sur les dynamiques para-textuelles qui ressortent de l'expérience d'Henri Le Saux, et les comparons aux critères transitionnels qui modèlent la « traduction » d'un texte tout au long du processus de traduction.

Dans le deuxième chapitre, nous examinons les trois rapports de forces qui entrent en jeu pendant l'exercice de traduction. Dans un premier temps, la traduction est une fonction active, le traducteur traduit. Puis, elle devient subliminale, et de ce fait passive, car en voulant transformer l'Autre, le traducteur lui aussi se transforme; il ne sort pas indemne de l'activité de traduire. Ensuite, le traducteur s'immerge dans une autre culture et la rend en quelque sorte « sienne », afin de pouvoir traduire, et son expérience s'apparente alors à celle d'un métissage. Le cas échéant, ce métissage oblige Le Saux à faire une transition d'un mode de spiritualité écrite à un apprentissage transmis oralement par un maître.

Dans le troisième chapitre, nous examinons la différence entre la présence d'un maître dans les religions orientales et son absence dans les religions occidentales, et nous les comparons à la présence ou à l'absence de l'auteur d'un texte lors de sa traduction. Sri Ramana Maharshi ne fait part de ses connaissances que par audiences (*darshana*); il est

⁷ Ibid, préface de R. Panikkar, p. III.

palpable, il devient l'auteur terrestre de la sagesse vedantine, puisqu'il la personnifie. L'impact de sa rencontre avec le Sage fait entrevoir à Le Saux le lieu où deux philosophies spirituelles, dans leur fonds, se rapprochent l'une de l'autre et se complètent. Il en est de même lorsque l'auteur d'un texte collabore avec son traducteur et, de ce fait, permet à l'œuvre de retenir une cohérence sémantique dans l'autre langue.

Ces complémentarités religieuse et sémantique convergent et forment, à notre avis, une essence immuable qui, quelle que soit sa « forme », veut malgré tout survivre. Peut-il y avoir alors un point de rencontre des langues où la vraie communication se fait, et qui dépasse toute frontière ? De même que La Grâce de Dieu finit-elle par réunir toutes les diverses religions en un substrat spirituel universel ? Nous aimerions penser qu'il existe une essence sémantique universelle dans tout texte, de même qu'il puisse exister une essence spirituelle qui relie toutes les religions. Comme le dit René Guénon, l'être, de ce fait, devient « inconvertissable » :

[...]D'une façon générale, nous pouvons dire que quiconque a conscience de l'unité des traditions, que ce soit par une compréhension simplement théorique ou à plus forte raison par une réalisation effective, est nécessairement, par là même, « inconvertissable » à quoi que ce soit.⁸

La traductologie permet d'étudier le mécanisme de la traduction et de voir comment les cultures se rencontrent, se fertilisent et se complètent. Elle fait ressortir le potentiel

⁸ Guénon, René, *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris, éditions traditionnelles, 1967, chap.xii.

heuristique de la traduction qui va bien au-delà d'un mode purement fonctionnel, et se révèle un outil essentiel au dialogue des altérités ainsi qu'à leur compréhension mutuelle. Ces attributs font penser au moyeu d'une roue où tous les rayons se rejoignent et fusionnent pour qu'elle puisse tourner et, qu'en même temps qu'un centre existe, chaque rayon est nécessaire pour que le mécanisme fonctionne.

La traductologie nous permet également de souligner le fait que la traduction soutient un paradoxe, car c'est en traduisant que ressortent aussi les éléments d'altérité irréductibles, les noyaux durs de ces différences. La traduction facilite néanmoins le dialogue qui lui-même permet de se comprendre, d'interagir sur un terrain d'entente, et dans ce cas la traduction agit en médiateur entre les concepts universels, partagés par tout le monde.

Dans sa contribution au dialogue entre deux mondes spirituels dont il découvre l'essence immuable, la transformation de Le Saux est paradoxalement une non-conversion et se rapproche du phénomène de l'« inconvertissable »⁹ de René Guénon. Ce concept d'« inconvertissable » se compare à l'« universel » sémantique mentionné ci-dessus et peut représenter une trame unificatrice sous-jacente à toutes les religions. Henri Le Saux personnifie cette universalité et par sa « traduction » crée un lieu où peuvent se fusionner le christianisme et l'hindouisme. Dès lors, il devient un centre de rencontre et, comme le moyeu d'une roue, permet aux rayons, c'est-à-dire aux diverses cultures, langues et disciplines, de dialoguer. Il démontre alors à quel point la traduction est essentielle au

⁹ Laurant, Jean-Pierre, *La « non-conversion » de René Guénon*, Centre d'études des religions du livre de la conversion, sous la direction de Jean-Christophe Attias – Paris, Éditions du Cerf, 1997, p.138.

mécanisme, et que sans elle « la roue » de la communication internationale ne pourrait pas tourner.

CHAPITRE 1

Les dynamiques du parcours traductif

Dans ce chapitre nous allons suivre les cheminements du traducteur et de l'ascète afin de repérer les critères similaires qui jalonnent leurs parcours et en relever quelques-uns. Le premier est celui qui permet la traduction d'un texte, c'est-à-dire sa traduisibilité que nous comparons au phénomène déclencheur de la transformation d'Henri Le Saux : « l'appel de l'Inde ». Pour ce faire, nous aurons recours à l'idée des « indicateurs syntagmatiques initiaux »¹⁰ de Noam Chomsky, ce qui, à notre avis, permet à toute langue d'être traduite. Nous allons voir ensuite comment dans leurs tâches respectives, le traducteur et l'ascète doivent choisir entre une traduction cibliste ou sourcière, d'après les expressions francisées par Jean-René Ladmiral¹¹, et suivre le développement circonstanciel qui mène à ce choix.

Quel que soit ce choix, il nécessite, pour le traducteur et pour l'ascète, un « voyage » du même vers l'Autre, une *xeniteia* en anachorète : « The term *Xeniteia*, usually translated into Latin as *peregrination* [...] implies wandering, leaving one's birthplace, as well as pilgrimage to holy places. »¹² Puis, forts de leur expérience, tous deux deviennent des « passeurs » entre deux cultures. Enfin, la somme de ces cheminements respectifs

¹⁰ Chomsky, Noam, *Réflexions sur le langage*, Paris, Flammarion, 1981, p. 102.

¹¹ Ladmiral, Jean-René, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot, 1979.

¹² Bitton-Askelony, Brouria, *Encountering the Sacred – The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, 2005, University of California Press, p.147.

culmine aussi bien pour le traducteur que pour l'ascète en une *Bildung*, un épanouissement du même par la rencontre de l'Autre. D'abord prêtre bénédictin, Henri Le Saux est devenu *sannyasi*, sans pour cela renoncer à sa foi chrétienne; il personnifie en ce sens la fusion de deux formes de croyances. La *Bildung* s'applique aussi à la traduction lorsque celle-ci ne donne pas la suprématie à une culture, au détriment d'une autre, mais au contraire prône la complémentarité.

1.1 La traduisibilité d'un texte et « l'appel de l'Inde »

1.1.1 La traduisibilité

La traduisibilité d'un texte est la disposition à sa transformation, à son passage dans une autre langue, afin d'être lu et interprété par une autre culture. La vision universaliste croit que toute langue peut décrire une même vision du monde, concluant que tout est traduisible. Des formes logiques sous-tendent le langage naturel et sont des constances uniformes, que Chomsky intitule : « indicateurs syntagmatiques initiaux », expression qu'il préfère à « la structure profonde »¹³ bien que diverses langues comportent des éléments qui les singularisent :

[...] elles procèdent toutes des forces qui sont uniformément inhérentes à l'esprit humain. C'est à partir de cette position que l'on peut retracer la mise en place progressive d'un programme scientifique concernant le problème de l'universalité et de la singularité des langues dans l'œuvre de Herder, jusqu'à son achèvement dans la *Métacritique*. L'unité du langage est garantie par l'uniformité du *modus operandi* des forces spirituelles dans le processus universel d'unification de la multiplicité,

¹³ Chomsky, Noam, *Réflexions sur le langage*, Paris, Flammarion, 1981, p. 102.

la *Verbindung des Mannigfaltigen*, processus que l'homme partage, à un niveau qui lui est propre, avec tous les autres organismes.¹⁴

Noam Chomsky a également observé que ce *modus operandi* langagier existe même chez les enfants de moins de cinq ans, leur donnant la capacité de produire des phrases complexes dont la syntaxe est correcte, sans les avoir entendues auparavant. « Pour Chomsky, si les enfants développent si facilement les opérations complexes du langage, c'est qu'ils disposent de principes innés qui les guident dans l'élaboration de la grammaire de leur langue. En d'autres termes, l'hypothèse de Chomsky consiste à dire que l'apprentissage du langage est facilité par une prédisposition de nos cerveaux pour certaines structures de la langue ».¹⁵ Mais l'élaboration d'une idée en expression comporte néanmoins des difficultés :

Thus a human being performs an act of translation in the full sense of the word, when receiving a speech-message from any other human being. Time, distance, disparities in outlook or assumed reference, make this act more or less difficult.¹⁶

Toute « traduction » d'une idée en un tout communicable et compréhensible est également problématique, mais une intention mutuelle permet de se comprendre lors du passage de cette idée d'une langue à une autre : "Translation, properly understood, is a

¹⁴ Formigari, Lia, « Herder entre universalisme et singularité », Traduction de Mathilde Anquetil, *Revue germanique internationale*, mis en ligne le 07 juillet 2011, <http://rgi.revues.org/979>, para.4.

¹⁵ lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/outil_rouge06.html

¹⁶ Steiner, George, *After Babel*, Oxford University Press, p.48.

special case of the arc of communication which every successful speech-act closes within a given language".¹⁷

Lors de ce transfert, il subsiste néanmoins une unité sémantique, car une langue est «avant tout une classification et une réorganisation [...] de l'expérience sensible qui ont pour résultat une ordonnance particulière du monde».¹⁸ Les sens communs à chaque individu comme la vue, l'ouïe, l'odorat et le toucher produisent une sensibilité partagée par toute culture, qui bien qu'exprimée différemment, demeure néanmoins de la même nature. Nous considérons ces derniers comme faisant partie de ce qui fait de la traduisibilité une force unificatrice.

1.1.2 Une force unificatrice

La traduisibilité d'un texte est la force unificatrice qui existe entre les langues et le rend accessible là où il ne l'était pas auparavant. « La traduction est pour ainsi dire la démonstration de l'unité des langues [...] Elle est donc la bonne nouvelle de la traduisibilité universelle ».¹⁹ Celle-ci fait qu'un texte est lu par une nouvelle culture, qu'une nouvelle société prend conscience de son existence. Ce phénomène donne à la

¹⁷ Ibid, p. 49.

¹⁸ Sapir, Edward. *Language*. New York: Harcourt, Brace & Co, 1962.

¹⁹ Berman, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, éditions du Seuil, 1999, p. 34. Cf. Octavio Paz, *La fleur saxifrage : langue et littérature*, trad. Jean-Claude Masson, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1984, p. 206 sq.

traduction une dimension sociologique et c'est ainsi que se développe, dans les années 60, la sociolinguistique. Elle « part du principe que le discours est un acte d'identité dans un espace multidimensionnel »²⁰ et s'intéresse également au mécanisme du langage au sein d'une société plurilingue. De ce fait, elle ouvre le champ à la traductologie et à son observation de la traduction sous plusieurs angles, tout aussi théoriques que techniques. Cette discipline qui date des années 70 nous permet aujourd'hui de tenter d'établir un parallèle entre la possibilité de changement que la traduisibilité offre à un texte, et que « l'appel de l'Inde » offre à Le Saux.

1.1.3 L'appel de l'Inde

Lorsque Le Saux décide de suivre « l'appel de l'Inde », il veut évangéliser les hindous. Sa mission est de « traduire » et nous rappelle combien la traduction a joué un rôle primordial dans la colonisation : " Colonization meant, among other things, the imposition of the dominator's speech, the inculcation of the idea that the dominator's language was of value for success and progress ".²¹ Henri Le Saux veut accomplir un projet : « celui de collaborer à l'établissement d'une vie monastique chrétienne en Inde ». ²² Il écrira ensuite

²⁰ L'Hôte, Émilie, *Introduction à la sociolinguistique*, article, La Clé des Langues (Lyon: ENS LYON/DGESCO). ISSN 2107-7029. Mis à jour le 30 juin 2009, Consulté le 12 mai 2012, Url : <http://cle.ens-lyon.fr/plurilingues/introduction-a-la-sociolinguistique-20422>.

²¹ Price, Joshua, «Theories of translation and modernity's anguished counterpoints: José María Arguedas and Walter Benjamin», *Mutatis Mutandis*. Vol.3 n° 2. 2010, Binghamton University, New York, p. 252.

²² Davy, Marie-Madeleine, *Swami Abhishiktananda, le passeur entre deux rives*, Paris, éditions du Cerf, 1981, p. 18.

un ouvrage en collaboration avec Jules Monchanin : « Ermites du Saccidânanda [...] Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde ». ²³

Cette intégration dont parlent les ermites peut se comparer à la manière dont les forces colonisatrices voulaient connaître les Autres afin de mieux les convertir. Il est alors possible d'entrevoir dans l'intention de Le Saux, une « traduction cibliste » des locaux. L'ascète décide de s'immerger dans la culture source des hindous, tout comme un traducteur le ferait afin de mieux accomplir ce transfert culturel dont il est responsable : « Le traducteur met en jeu l'alchimie mentale d'une dialectique mémorielle délicate, aux termes de laquelle il lui faut à la fois oublier les signifiants de la langue-source, les « laisser tomber », et « retenir » les signifiés ou, plus précisément, le sens du message pour le réincarner dans les signifiants à venir de la langue-cible ». ²⁴ Ce parallèle de la mission d'Henri Le Saux avec la traduction nécessite une clarification des concepts « cible » et « source ».

²³ Ibid, p. 20.

²⁴ L'admiral, Jean René, « D'une « langue » l'autre : la médiation traductive ». www.cahiers-ed.org/ftp/cahiers4/C4_ladmiral.pdf

1.2 La langue source

1.2.1 L'immersion de l'ascète et du traducteur dans la « langue source »

La traduction « sourcière » est un terme de Jean-René Ladmiral²⁵ et consiste à préserver, autant que faire se peut, la forme originale du texte. Le traducteur respecte la créativité de l'auteur et, malgré toute l'altérité du texte, il ne rendra pas le texte facile à lire pour le lecteur et le forcera à s'ouvrir à l'apport de l'autre culture. Lorsqu'Henri Le Saux arrive en Inde et rencontre le père Jules Monchanin, son hôte avec qui il est en correspondance depuis la France, il lui explique à quel point il partage ses idées et désire aussi : « Une vie consacrée à la connaissance et au service de l'Inde, orientée par un unique désir, celui de l'incarnation du christianisme dans les modes de vie, de prière, de contemplation propres à la civilisation indienne ».²⁶

Le Saux veut en quelque sorte « éduquer » les hindous, et nous voyons ici une analogie avec l'interpellation subjectiviste des Européens dont Le Saux fait partie : "[...] a regimen of 'education' (including translation) must be imposed on them to usher them from their childish state to a more European state of 'adulthood' – which is to say, self-regulation based on international European authority".²⁷ En tant que prêtre bénédictin, il n'a pas la moindre intention de changer « la forme » de sa pratique spirituelle, mais est néanmoins

²⁵ Ladmiral, Jean-René, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Payot, 1979.

²⁶ Monchanin, Jules, *Mystique de l'Inde, Mystère chrétien*, préface par S. Siauve, Paris, Éditions Fayard, 1974, p. 17. V, référence dans M.-M. Davy, Henri Le Saux, Swamin Abhishiktananda, *le Passeur entre deux rives*.

²⁷ Robinson, Douglas, *Translation and Empire*, St-Jerome, 1997, p. 22.

curieux de connaître, en personne, le Maître vedantin, cette altérité « source » dont lui avait parlé Monchanin, et qui depuis longtemps l'intéresse.

Jules Monchanin, lui avait écrit : « Nous nous rencontrerons de nuit, en route pour l'ashram du Rishi. À mardi donc, avant les paupières de l'aurore – le jnânodayam ! Udayam, c'est le lever, l'aurore ; jnânodayam, le lever de l'aurore de la Sagesse (jnâna), au ciel le plus intérieur de l'âme ».²⁸ Le lever de l'aurore se compare ici à l'« éclaircissement » que produit chez Le Saux sa première rencontre avec la non-dualité (advaita) du vedanta enseignée, essentiellement en silence, par Sri Ramana Maharshi. Et bien qu'il ne lui soit pas enseigné de manière formelle, cet hindouisme attire Henri Le Saux vers sa « source », le force à sortir de sa zone de confort et enclenche en lui une réévaluation profonde de sa conception de la spiritualité. « Une fois passée au Réel en soi, y a-t-il encore place pour un je, un tu ou un il ? [...] Dans la lumière aveuglante de cette expérience, il n'est plus possible de concevoir aucune distinction : il n'y a plus que advaita, « non-deux » ».²⁹ Dans ces extraits, les métaphores nous offrent, de par la richesse des termes sanskrits, un lien direct avec la traduction. Afin d'accomplir sa tâche, le traducteur permet au texte d'origine de l'« éclaircir ». Cet exercice n'est pas purement intellectuel, il s'agit d'une résonance sémantique profonde, un « jnânodayam ». Et ce n'est que de cet endroit que le traducteur pourra, à son tour, « éclaircir » ce que recèle le texte d'origine, afin que d'autres cultures le comprennent.

²⁸ Le Saux, Henri, *Souvenirs d'Arunâchala*, Paris, Épi s.a. Éditeurs, Paris, 1978, Paris, Desclée de Brouwer, 1980. p.19 & 20.

²⁹ Le Saux, Henri, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, éditions du centurion, 1991, p. 101.

En tant qu'instigateur de cette compréhension mutuelle, le traducteur rencontre lors de ce transfert des difficultés culturelles qui parfois font ressortir les insuffisances de sa propre langue : " translation reveals our own alienation in our own language: once the possibility of translation - that is the appearance of the other languages - exists, one language does not appear to be enough".³⁰ De même que pour Le Saux, son monastère bénédictin ne lui « suffit » pas, il cherche une autre interprétation du Mystère, et ce n'est qu'au contact de l'Inde qu'il se révèle à lui, dans toute son envergure : « Même les cavernes les plus reculées et les plus inaccessibles de son cœur se révèlent déjà occupées, et les ténèbres où il espérait mettre son existence personnelle à l'abri de l'anéantissement dans l'Être sont déjà tout illuminées de la gloire divine ». Le vedanta éveille en Le Saux le « traducteur spirituel ».

En « traducteur » spirituel, il ne peut pas réduire ce que lui « dit » cette nouvelle doctrine aux concepts familiers de sa « langue cible », le christianisme. Il est forcé d'affronter sa propre éthique face à cet étranger : "I posit myself deposed of my sovereignty. Paradoxically it is qua alienus – foreigner and other - that man is not alienated (Levinas, *Otherwise* 59) ". Antoine Berman donne à l'éthique de la traduction une connotation également spirituelle : « l'acte éthique consiste à reconnaître et à recevoir l'Autre en tant qu'Autre [...] 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

³⁰ Eaglestone, Robert, "Levinas, Translation, and Ethics", *Nation, Language and the Ethics of Translation*, Princeton/Oxford, Princeton University Press (2005), p. 136.

suppliant), l'homme rencontre Dieu et le Divin ».³¹ L'acte de recevoir l'Autre rappelle l'image vue précédemment du traducteur qui reconnaît cet Autre, par l'acte de tout d'abord le comprendre. Ce faisant, l'être entre en communion avec une autre culture qui émane du vécu d'autres êtres. Cette connexion dépasse le niveau intellectuel et devient plus expansive, voire transcendante. La compréhension sémantique de l'Autre devient, en terme bermanien, une rencontre spirituelle.

Cette « rencontre du Divin » chez l'Autre se traduit en Inde par une gestuelle de salutation, le *Namaskar*, qui signifie « Je salue le Dieu en vous ».³² Le *Namaskar* est vu ici comme une métaphore de la rencontre chez Le Saux de deux religions et de l'accueil en lui de la nouvelle forme que prend le Divin : « Accepter la réalité, c'est-à-dire que mon ego est immergé en l'Esprit ! [...] Et l'Esprit fera en son temps se lever à l'Orient de mon âme l'Ego suprême, le Brahma aham asmi, le véritable aham [Je] ».³³ Dans sa retraite érémitique, sa grotte d'Arunâchala, Le Saux tente d'assimiler en lui ce processus de « traduction » que représente le *namaskar* indien; il devient le lecteur de ce « texte » que le vedanta transforme d'une force annihilatrice du soi pour atteindre le Soi. Mais comme en traduction, le texte ne se révèle pas facilement, l'éclaircissement nécessite du traducteur qu'il s'ouvre à sa propre découverte de l'Autre et de sa culture. Le traducteur doit lâcher prise de ses antécédents de manière à permettre à l'Autre de se

³¹ Berman, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, éditions du Seuil, 1999, pp. 74-75.

³² Explication reçue en Inde lors d'un voyage personnel.

³³ Le Saux, Henri, *La montée au fond du cœur*, Paris, éditions O.E.I.L., 1986, p. 58.

révéler.³⁴ Il en est de même pour Le Saux, et ce n'est que dans cette sortie des confins de sa religion initiale et du relâchement de l'emprise que celle-ci aurait pu avoir sur lui, que sa « traduction » devient possible. Il doit alors accepter de la vivre en tant que symbiose biblique et upanishadique.

1.2.2 Une symbiose biblique et upanishadique

Henri Le Saux entre dans l'Inde des *sannyasi* et, par son pouvoir de lâcher prise de sa religion antérieure, est capable de vivre une symbiose biblique et upanishadique, (les *Unpanishads* sont des textes sacrés hindous) : « accepter de vivre dans ma grotte, ma vie entière, nul ne prenant un soin spécial de moi, [...] obligé de mendier chaque midi ma poignée de riz. Alors ce sera la joie en la paix suprême. Pater noster ».³⁵ Il revêt la pièce d'étoffe du *sannyasi*, et va au-devant de l'Autre, au risque de perdre son équilibre et son repos, au-delà des frontières bien délimitées du catholicisme : « libéré des images et de la sentimentalité religieuse si reposante ».³⁶

Henri Le Saux se veut le lieu où cohabitent l'Orient et l'Occident; et ce cri du cœur le déchire; sa seule raison d'être est de vivre une expérience multidimensionnelle de la religion. Il s'acharne à prôner un « déploiement »³⁷ des horizons jusqu'ici restreints de la

³⁴ Voir chapitre 3.

³⁵ Le Saux, Henri, *La montée au fond du cœur*, Paris, éditions O.E.I.L., 1986, p. 54.

³⁶ Ibid, p. 53.

³⁷ Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 73.

pensée religieuse occidentale, et désire qu'il subsiste un mouvement constant d'échange spirituel entre l'Est et l'Ouest.

La traduction requiert, elle aussi, qu'il existe un perpétuel dialogue afin que des éléments des deux textes (source et cible) coexistent dans une version qui est sous-tendue par l'original. La pierre de touche du travail du traducteur est d'ailleurs cette assimilation en un seul texte de deux cultures; c'est à lui qu'incombe la transformation du texte source en un tout qui puisse être reçu dans la langue et la culture cibles.

1.3 La langue cible

1.3.1 Le traducteur, tout comme l'ascète, doit lâcher prise

Dans une traduction cibliste, le traducteur amène le texte d'origine ainsi que son contenu culturel dans la zone de confort du lecteur ciblé et de ce fait « domestique » le texte. Le traducteur adapte les éléments étrangers du texte source afin de lui donner une « couleur locale », et en facilite la lecture et l'assimilation par la culture visée. Cette forme de traduction qui « ramène tout à sa propre culture »³⁸ est ce que Berman nomme la traduction ethnocentrique : « [i]ndépendamment du fait qu'elle manifeste des tendances réductionnistes inhérentes à toute culture (censurer et filtrer l'Étranger pour se l'assimiler), la traduction ethnocentrique est une réalité historique ».³⁹

³⁸ Berman, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, éditions du Seuil, 1999, p. 29.

³⁹ Ibid, p. 31.

Le grand dilemme du traducteur se manifeste lorsque, comme l'ascète, il doit se distancier de sa propre culture pour se laisser imprégner de celle de l'Autre et de toutes ses subtilités. Dans son célèbre essai, Walter Benjamin parle de l'erreur à vouloir nécessairement garder la forme d'un texte⁴⁰, et qu'il est quelquefois nécessaire de la « briser ». La transformation d'Henri Le Saux rappelle aussi le « vase » de Benjamin formé de morceaux disparates, de divers « vases brisés », de diverses traductions, et ces morceaux ne prétendent pas reproduire le texte d'origine, mais permettent de créer une mosaïque qui le reflète, se rapprochant de la langue universelle ou langue pure :

Fragments of a vessel which are to be glued together must match one another in the smallest details, although they need not be like one another. In the same way a translation, instead of resembling the meaning of the original, must lovingly and in detail incorporate the original's mode of signification, thus making both the original and the translation recognizable as fragments of a greater language, just as fragments are part of a vessel.⁴¹

Les idées préconçues du traducteur face à l' « Autre » doivent se désintégrer ainsi que ses manières d'interpréter un texte source d'après ses critères cibles. Les brisures peuvent aussi représenter les changements de ses constructions intérieures et forcer le traducteur à se dévêtir de ses habitudes. Henri Le Saux part en Inde, ce continent l'oblige à lâcher prise, à s'alléger, à abandonner en route les préceptes de sa vie occidentale et même son confort matériel. Comme le traducteur, Le Saux doit, non sans difficultés ou déceptions,

⁴⁰ Benjamin, Walter, "The task of the Translator", Schutte & Biguenet (eds) *Theories of Translation, An anthology of essays from Dryden to Derrida*, UCP, 1992, p. 79.

⁴¹ Ibid, p.79.

courageusement s'ouvrir à ce continent qui ne se révèle qu'à celui qui peut se dénuder de ses attaches externes, et entrer dans son for intérieur, dans sa pause, dans son silence :

L'Inde ne se donne qu'à ceux qui ont accepté de s'arrêter et longuement et humblement, ont penché leur oreille pour écouter de tout près les battements de son cœur, qu'à ceux qui déjà ont pénétré assez avant en eux-mêmes, au sein du fond, pour y entendre au plus secret de leur cœur le secret que l'Inde inlassablement y murmure pour eux, par la voie ineffable du silence. Car le silence est le langage suprême en qui l'Inde se révèle... et délivre son message d'intériorité, son message du Dedans.⁴²

L'Inde appelle l'ascète et l'invite à entrer plus profondément dans son cœur afin que, dans cet abîme de silence, se fasse la « traduction », celle qui lui permettra de mieux saisir toute l'envergure des « enseignements » reçus d'un maître. Le Saux ne peut que suivre ce que ce processus requiert et faire face aux défis qu'il lui impose. Nous allons retenir deux de ces défis, la *xénitéia* et l'anachorèse, car ces phénomènes font également partie du cheminement de tout traducteur linguistique.

1.4 La « traduction » et ses défis

1.4.1 La xénitéia du traducteur et de l'ermite

L'ascète réalise qu'il lui est impossible de vivre sa quête spirituelle sans s'être physiquement déplacé, qu'il n'aurait pas pu continuer son cheminement intérieur sans s'exiler, sans vivre une *xéniteia*. « La xéniteia, constitue l'une des pratiques de

⁴² Le Saux, Henri, *La montée au fond du cœur*, Paris, éditions O.E.I.L., 1986, p. 14.

sanctification qui peut faire partie de l'itinéraire spirituel du saint, les pèlerinages effectués par celui-ci sont comparativement peu nombreux dans la littérature hagiographique, d'autant que la plupart des saints sont des moines qui respectent peu ou prou leur vœu de stabilité ». ⁴³ Le traducteur doit aussi « s'expatrier » et « sortir » de sa propre culture afin de permettre au texte de « s'expatrier ». Nous comparons ici ces deux processus à un « pèlerinage qui oblige tout un chacun à « sortir » de sa propre culture : « On ne vit pas en « étranger » sur sa terre natale. Être un parfait pèlerin exige de s'exiler ». ⁴⁴ Le « voyage » de Le Saux à Arunâchala est beaucoup plus qu'une réorientation géographique : « elle est voyage, Reise, ou migration, Wanderung. Son essence est de jeter le même dans une dimension qui va le transformer ». ⁴⁵

Ce concept de *xéniteia* est donc paradoxal car bien qu'il s'agisse d'un déplacement physique, son but principal est un retour à soi. Il ne s'agit pas seulement d'un « retour » intérieur dans le cas d'Henri Le Saux; il quitte maintes fois son ermitage de Tiruvanamalai, mais revient y faire quelques visites. À chaque fois, il veut se dénuder encore plus de toutes les contraintes de son passé religieux. Son premier maître, Sri Ramana Maharshi avait aussi vécu sa propre *xénitéia*; sa « Réalisation » était survenue lorsqu'il était encore un adolescent. Le Saux décrit comment à ce moment même où le Maharshi (alias Venkataraman) avait fait l'expérience de la découverte du Soi, il se rendit compte que sa

⁴³ Talbot, Alice-Mary, ed. « *Dunbarton Oak Papers* », Dunbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D. C. 2002.

⁴⁴ Davy, Marie-Madeleine, *le passeur entre deux rives*, Paris, éditions du Cerf, p. 23.

⁴⁵ Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 74.

vie jusque-là était celle d'un automate, et ne put alors que tout abandonner pour répondre à l'appel de la montagne sacrée :

Cependant, une fois fixé au 'centre de soi', quel intérêt pouvait-il prendre à ses jeux, à ses études, à sa vie familiale ? [...] Il sembla au jeune Venkataraman que c'était le signe d'Arunâchala : L'appel à la libération de tous les liens qui le retenaient encore. Il prit son repas, sortit comme pour aller en classe. Deux jours plus tard, il se prosternait au Temple d'Arunâchala.⁴⁶

Henri le Saux répond donc au même appel et, par son exil, donnera au monde et surtout à l'Occident un exemple de vie vouée à l'acceptation de la pluralité des cultures et des religions. Il personnifie le dialogue des spiritualités diverses et agrandit le champ de la communication interculturelle, interlinguale, et surtout, interreligieuse.

La *xénitéia* s'applique surtout au cheminement traductionnel de Swetlana Geier, la traductrice allemande de Dostoïevski. Afin de pouvoir mieux traduire l'écrivain, Geier a eu besoin de vivre un dépaysement en se rendant sur les lieux des romans de l'auteur. Ceci lui a permis de s'immiscer dans les éléments subtils et profonds de l'autre culture, en l'occurrence russe, et de la faire « sienne », c'est-à-dire de mieux la comprendre. Cette immersion dans l'Autre et cette malléabilité sont primordiales dans le cas du traducteur en général, mais surtout dans celui du traducteur littéraire.

⁴⁶ Le Saux, Henri, *Souvenirs d'Arunâchala*, Paris, Épi s.a. Éditeurs, 1978, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p.38.

Dans le documentaire de Vadim Jendreyko intitulé *Die Frau mit den 5 Elefanten*⁴⁷ qui retrace sa vie, Swetlana Geier explique qu'afin de traduire les cinq romans les plus célèbres de l'auteur, elle a lu et relu ces œuvres au point de les connaître par cœur. Puis, s'en étant complètement imprégnée, elle laisse son inspiration former les phrases. Comme Le Saux intériorise le vedanta, Swetlana Geier intériorise le texte, l'Autre, et décrit comment elle ne s'arrête plus sur la constitution phraséologique de l'original, mais en extrait la saveur dominante et retransmet l'œuvre à partir d'une vue d'ensemble.

Comme un texte révèle son sens bien au-delà de la simple compréhension de sa langue, l'Inde fait connaître à Le Saux son étoffe aussi bien exotérique qu'ésotérique par la proximité « envoûtante » de Sri Ramana durant le *darshana*. Cette brève rencontre est l'étincelle détonante qui change chez l'ascète toute sa perception du « religieux ». La force spirituelle du Maître est déroutante de par sa profondeur et désarmante de par sa simplicité. Tout l'enseignement de Sri Ramana consiste en une quête individuelle du Soi, de la demeure de l'ineffable et de l'Éternel qu'est ce Soi.

Cette quête du Soi est un accomplissement qui se fait seul, comme souvent le traducteur occidental produira seul un texte émanant de ses propres interprétations. Grâce au dialogue dans lequel il se sera engagé avec cette autre culture, sa compréhension de celle-ci est unique, comme le sera sa traduction. De ce fait, il nous est possible d'entrevoir un

⁴⁷ A Swiss/German coproduction, Mira films GMBH, 2010.

lien avec le recueillement de l'ascète qui vit dans l'isolement de sa grotte à flanc de montagne, afin d'assimiler cette nouvelle spiritualité, ce nouveau « texte ». Tous deux connaîtront donc le dépaysement (*la xénitéia*) et l'isolement (*l'anachorèse*).

1.4.2 L'anachorèse du traducteur et celle de l'ermite

Chaque traduction est unique et émane d'un parcours solitaire : « C'est vraiment un grand métier de solitaire, la traduction, notre patron, c'est saint Jérôme, c'est quelqu'un qui est resté trente ans dans sa cellule pour traduire la Bible, qui s'est dit, pour traduire bien quelque chose il faut aller sur place, donc il a tout lâché, il est parti au fin fond de la Palestine... ». ⁴⁸ Comme St Jérôme, le père Le Saux est parti loin; en Inde, il poursuit la voie du monachisme et son expérience érémitique chrétienne lui permet de vivre pleinement cet isolement. Dans les grottes d'Arunâchala, il pratiquera la méditation et le silence pendant quelques mois. Durant cette période intense, un des plus grands défis de l'ascète est de confronter son expectative face à cette autre religion. Il en connaissait quelques préceptes, et s'attendait à ce que celle-ci, cet autre « texte », lui révèle immédiatement ses secrets. Mais ce travail est de longue haleine, il demande de faire le vide de ses idées préconçues et n'est en aucun cas passif.

⁴⁸ Kalinowski Isabelle, « La vocation au travail de traduction », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 144, septembre 2002. pp. 47-54.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_2002_num_144_1_2807

1.4.3 L'expectative du traducteur et de l'ascète

La patience de l'ermite est mise à l'épreuve; il doit se plonger dans le « caractère » de cette nouvelle « langue » qu'est l'hindouisme et, comme le traducteur, se laisser imprégner de la valeur sémantique du texte, afin de la retranscrire dans une autre « langue ». Henri Le Saux a une connaissance intellectuelle des écrits sur Ramana Maharshi, mais réalise, sur place, que sa soif de sagesse ne peut s'assouvir que par le vécu : « un monde [...] qui se révèle en sa source même, mais un monde qui semble comme échapper dès qu'on essaie de le définir rationnellement et de l'encercler dans des idées. J'eus vite fait de renoncer à chercher à comprendre; je me laissais simplement prendre et mener [...] ». ⁴⁹

Toute la patience que requiert ce travail de Le Saux lui enseigne sa première grande leçon qui est celle de l'humilité. Le Maharshi la lui transmet, par « frottement », comme dans un effort herméneutique qui transforme la langue d'un instrument en un lieu ouvert, de part et d'autre de chaque altérité, afin que la communication s'établisse. C'est alors que s'enclenche en lui le plus grand dilemme de sa vie, et il se voit obligé de remettre en question ses acquis chrétiens comme étant l'ultime vérité.

⁴⁹ Le Saux, Henri, *Souvenirs d'Arunâchala*, Paris, Épi s.a. Éditeurs, 1978, Paris, Desclée de Brouwer, 1980. p.26.

Le christianisme de Le Saux se compare à la langue cible d'un traducteur, celle dans laquelle il traduit l'Autre, et l'hindouisme est la langue source, et comme dans un texte difficile, cette « source » nécessite de la patience et de la persévérance comme tout apprentissage de ce qui, dans un premier temps, est inconnu. Henri Le Saux ne rencontre Sri Ramana Maharshi qu'à trois ou quatre reprises et la toute première fois, il est énormément déçu : « j'attendais avec une impatience avide et croissante l'heure où il serait donné de me tenir en présence du Maharshi [...] pourtant, malgré cette attente ardente, [...] je me trouvais déçu, et mon cœur ressentait de cette déception une impression de plus en plus douloureuse ».⁵⁰ L'approche de Le Saux est occidentale et, de ce fait, plus intellectuelle. Il s'attendait à « plus », à une sorte « d'illumination spontanée » peut-être? Une dévote du Maharshi lui dit qu'il arrive « beaucoup trop encombré [...] Vous voulez savoir, vous voulez comprendre. Il faut donc que ce qui vous est destiné passe obligatoirement par le chemin que vous avez décidé. Faites le vide en vous. Soyez uniquement réceptif. Que votre méditation soit pure attention ».⁵¹ Le traducteur et l'ascète sont obligés de se distancier de leurs « acquis » dont les obstacles peuvent quelquefois s'avérer presque insurmontables :

C'était aussi dans les rêves des tentatives sans cesse frustrées de faire pénétrer sans rien briser de mes constructions mentales antérieures ces impressions si fortes, qui avaient jaillies en moi au contact du Maharishi, toutes nouvelles sans doute, mais déjà trop

⁵⁰ Ibid, p. 23.

⁵¹ Ibid, p. 27.

fixées en moi pour pouvoir jamais se laisser rejeter au dehors.⁵²

Nous pouvons reprendre ici l'image du vase de Benjamin et voir comment ce nouveau « récipient » qu'est Henri Le Saux prend « forme » et contient la fusion du vedanta et du christianisme. Cette « renaissance » d'Henri Le Saux est la lente construction d'un passage vers l'Autre et permet que deux altérités se côtoient et peut-être se comprennent. Au fur et à mesure de sa « traduction » Henri Le Saux pourra exprimer sa « compréhension », sa « rencontre » de l'Autre, en l'occurrence celle du Maître :

Cependant la rencontre la plus impressionnante que je fis au temple fut sans aucun doute celle du Maharshi lui-même. Mais cela se situa à un plan qui n'a rien de commun avec tout phénomène visuel, auditif ou psychique que ce soit, au seul plan en fait où Ramana puisse jamais être *vraiment* rencontré.⁵³

C'est aussi le rôle primordial de la traduction, et le traducteur est un passeur entre deux langues, deux cultures, de même que Swami Abhishiktananda deviendra un « *passeur entre deux rives* », du titre du livre que lui a dédié Marie-Madeleine Davy (voir 1.4.1)

⁵² Ibid, p. 28.

⁵³ Ibid, p. 145.

1.5 Henri Le Saux et le traducteur sont des : « *passseurs entre deux rives* »

Un des plus grands « passeurs » de la mythologie grecque et de toute l'Antiquité, était Hermès, l'intermédiaire entre Zeus et les Humains :

[...] le messager est en mesure de faire plus que simplement agir d'intermédiaire, car c'est en outre un herméneute – l'herméneute de Zeus sur la terre – agent de synthèse qui fait de la médiation entre les tensions de la culture de départ (thèse) et celles de la culture d'arrivée (antithèse) pour arriver à une synthèse éventuelle. Le traducteur médiateur et herméneute s'approche de la zone de contact, et parfois s'y trouve lorsqu'il cherche au-delà du cloisonnement des cultures pour retrouver le multiculturel.⁵⁴

Hermès est néanmoins déchiré de souffrance car en devenant « passeur », il perd toute sa liberté : « Hermès est prisonnier du contenu du message qui ne lui donne aucune liberté. [...] Plus qu'aucun autre dieu, Hermès est celui qui ressent pleinement l'angoissante claustration du langage ».⁵⁵ Henri Le Saux a, lui aussi, ressenti cette claustration dans sa vie de moine catholique, limité dans son catholicisme, et sera parti en Inde pour ouvrir ses horizons. Il devient même un des pionniers du mouvement interreligieux qui marque le 20^e siècle.

⁵⁴ Merkle, Denise, « Du passeur à l'agent de métamorphose : étude exploratoire de quelques représentations du traducteur littéraire », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 20, n° 2, 2007, p. 305.

⁵⁵ Le Blanc, Charles, *Le complexe d'Hermès*, Ottawa, UOP, 2009, p. 127.

L'histoire de la traduction est également marquée par les activités de transmission interculturelles et interlinguales qui se déroulent à Bagdad, dès la fin du premier millénaire. De nombreux « traducteurs » y entreprendront l'énorme tâche de « passer » vers l'arabe toute la sagesse et la science de l'Antiquité grecque, allant de la philosophie à l'astronomie, les mathématiques et la médecine. « Grâce à eux, la langue du Prophète devait rayonner bien au-delà des frontières territoriales de l'Islam, de longs siècles durant ».56 C'est ainsi que sera fondée par le calife al-Mamoun (813-833) Bayt al-Hikma, « La Maison de la Sagesse » qui deviendra l'institution connue sous le nom d'« École de Bagdad ». Initialement une immense bibliothèque, cet établissement se transformera en un important centre de recherche linguistique, mais également scientifique et philosophique. Les « passeurs »/traducteurs de l'école de Bagdad avaient la charge de transférer les connaissances venues essentiellement de Grèce en d'autres langues au profit d'autres cultures.

Les dynamiques encourues par Henri Le Saux, lors de son « passage » vers une pluralité religieuse, ainsi que par le traducteur « passeur », constituent un « passage » formatif et enrichissant pour ce dernier. Ce mouvement est un concept clé de la culture romantique allemande du 21^e siècle, la *Bildung* : « [e]n tant que chemin du même vers lui-même, en tant qu'expérience, [...] revêt la forme d'un roman, [...] le roman est l'expérience de l'apparente étrangeté du monde et de l'apparente étrangeté du même à lui-même.

⁵⁶ Jacques, Philippe, *Traducteurs et passeurs (I) : l'École de Bagdad*, article d'une page dans le journal du Centre d'études et de recherches sur le monde arabe et méditerranéen, CERMAM, Genève, 2005.

Progressant vers le point où ces deux étrangers s'aboliront, il a bien une structure « transcendante »⁵⁷. Cette nouvelle « forme » ne peut voir le jour que lorsque l'habituel est anéanti afin d'abolir les différences restrictives que celui-ci procure : « Meurs et deviens », a dit Goethe⁵⁸. Le caractère expérientiel et vécu de la *Bildung* est donc un aspect central à considérer pour approfondir le concept de traduction à travers la lentille spirituelle.

Ainsi, Le Saux traducteur spirituel passe d'un rayon à un autre de la roue qui réunit les familles religieuses et tisse une nouvelle identité, enrichie d'un horizon spirituel additionnel. Passeur entre les rives du christianisme et de l'hindouisme, Le Saux est l'incarnation vivante de cette co-présence spirituelle singulière.

1.6 La Bildung du traducteur et de l'ascète

La métaphore de la *Bildung* nous permet de clore ce premier chapitre, car elle est un des traits principaux de la réalisation spirituelle de Le Saux. Dans sa grotte, il s'adresse au Christ qu'il dit s'être dissimulé sous les « formes » de Sri Ramana Maharshi et de la montagne sacrée, Arunâchala. Le 14 novembre 1956, il notera dans son journal : « J'étais venu ici (en Inde) pour te faire connaître à mes frères hindous, et c'est Toi (Jésus) qui t'es

⁵⁷ Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 75.

⁵⁸ Ibid, p. 74.

fait connaître à moi ici par leur entremise, sous les traits bouleversants d'Arunâchala ! ».⁵⁹

De prêtre bénédictin, Le Saux est devenu Swami Abhishiktananda pour mieux « se retrouver »; il est désormais enrichi du supplément que lui procure le détour par l'altérité, autrement dit la *Bildung*.

Raymon Panikkar est un autre ascète qui a marqué du sceau de son existence le dialogue interreligieux. Docteur en philosophie et en théologie, né au Kerala, en Inde, d'un père hindou et d'une mère espagnole, il aura lui aussi suivi un cheminement similaire, et ses propos prônent la complémentarité religieuse. Exposé à l'hindouisme et au bouddhisme, Panikkar est en mesure de mieux exprimer la signification profonde qui est au cœur de sa tradition chrétienne. La référence à la *Bildung* et l'impact de ce processus sur la traduction et sa pertinence quant au développement de cette thèse transparait lorsque Panikkar présente sa thèse doctorale à l'Université Lateran de Rome.⁶⁰ Il explique dans son exposé, comment ce processus émanant de l'Allemagne romantique s'impose à quiconque veut vivre une intégration culturelle, ou dans ce cas, religieuse :

the most positive way to overcome a tradition does not consist in leaving it behind as if it were just any kind of association, but rather in living out the said tradition more deeply (authentically), that is to "transmit it", and thus transform it [...] ⁶¹

⁵⁹ Le Saux, Henri, *Les yeux de lumière*, Paris, éditions le Centurion, 1979, p. 180.

⁶⁰ Panikkar, Raimond, thèse doctorale: *The Unknown Christ of Hinduism*, présentée à l'Université Lateran de Rome en 1961.

⁶¹ Site de Raimon Panikkar, raimon-panikkar.org/spagnolo/X-2-Il-Cristo.html, « obras ».

Panikkar fait partie d'un groupe d'ascètes dévoués à une plus grande entente communicative de l'humanité, auquel viennent s'ajouter Swami Abhishiktananda (Dom. Henry le Saux) et le père Bede Griffiths. Ces « prêtres » allaient contre les courants colonialistes et néo-colonialistes qui font du Christ un Dieu dont la suprématie s'impose sur les autres. Ce dialogue nous semble crucial à l'ouverture d'une nouvelle ère qui, par un phénomène similaire à la *Bildung*, réussira peut-être à se frayer un passage à travers les frontières. Elle va ainsi permettre à des peuples de différentes cultures et religions de mieux s'entendre, dans un esprit de convivialité accrue.

Henri Le Saux personnifie cette convivialité et, dans sa grotte d'Arunâchala, il continue à chanter aussi les hymnes chrétiens : « À l'aube, j'y attendais le lever du soleil qui apparaissait juste en face, entre les gopuras [...] je chantais le Gloria au Seigneur ressuscitant dans sa gloire ». ⁶² En même temps, le vedanta fait fondre en lui toute résistance; il devient substance malléable pouvant se transformer et prendre une nouvelle apparence non seulement externe, mais infusée dans son for intérieur de l'essence émanant de ce frottement du christianisme et de l'hindouisme. L'expérience intimement individuelle de Le Saux sur la montagne sacrée est un retour à soi et rappelle la description que fait Berman de la traductologie, « La traductologie : la réflexion de la traduction sur elle-même à partir de sa nature d'expérience ». ⁶³ C'est dans cette expérience symbiotique de deux religions que l'ascète entrevoit plus clairement la signification de son message au

⁶² Le Saux, Henri, *Souvenirs d'Arunâchala*, Paris, Epi s.a. Editeurs, 1978, p. 57.

⁶³ Berman, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 17.

monde. En 1962, alors que le Conseil du Vatican II ouvrait sa première session, Henri Le Saux envoyait le manuscrit de *Sagesse hindoue, mystique chrétienne* à son éditeur. Les pages de son livre :

Se veulent [...] être une méditation continue en laquelle la pensée se cherche sans cesse, se recoupe, se retrouve et revient indéfiniment aux thèmes fondamentaux de la rencontre. Elles sont aussi le reflet de la méditation d'un homme profondément enraciné dans les traditions intellectuelles et spirituelles de l'Église mais qui, en même temps, est nourri par la sagesse des *Upanishads* et le témoignage existentiel de sages en Inde.⁶⁴

Cette immersion dans l'Autre et cette malléabilité sont primordiales dans le cas du traducteur. Ces éléments lui permettront de faire de sa traduction une œuvre qui, bien que devant respecter les limites du message initial, aura réussi à se déployer grâce au contact de l'Autre. Le traducteur aura réussi à sortir des confins de sa langue, mais tout en restant dans le cadre de ce que l'auteur de l'original voulait dire. Dans cet exercice d'élasticité dont doit faire preuve le traducteur, la rigueur sémantique et la créativité linguistique qu'implique sa tâche doivent se rencontrer et coexister. Le paradoxe du déploiement et de la limitation est illustré par Berman lorsqu'il reprend l'idée que Schlegel donne à la *Bildung*. Il la compare au « grand tour » qui « ne consiste pas à aller n'importe où, mais là où l'on peut se former, s'éduquer et progresser vers soi-même ».⁶⁵

⁶⁴ Le Saux, Henri, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, Éditions du Centurion, 1991, p. 24.

⁶⁵ Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 80.

Nous pouvons ici voir un parallèle avec le voyage de Le Saux dont l'Inde est la destination précise, dans cette quête existentielle qui est à la fois traductive et formative. De même que tout exercice de traduction est un « voyage », il est également un défi, dans la mesure où cette quête des connaissances de l'Autre nécessite un contrôle rigoureux. Il ne permet pas d'évasions hors des pistes tracées par le texte d'origine, et c'est ainsi que la traduction est une « formation », comme l'était le grand tour. La « formation » par la traduction nous incite à examiner, dans notre deuxième chapitre, les éléments clés qui apparaissent lorsque s'enclenche ce processus de « traduction », qu'elle soit textuelle ou personnelle.

CHAPITRE 2

Les trois rapports de force de la traduction

Le cheminement d'Henri Le Saux encourt des phénomènes transformatifs qui, dans le cadre de ce deuxième chapitre, vont être comparés à trois processus entrant en jeu lors de tout exercice conventionnel de traduction. Le premier est le processus actif du traduire, c'est-à-dire procéder au changement de l'Autre, à sa transposition, le cas échéant, dans une autre langue. Le deuxième est plus subliminal car en traduisant, le traducteur, lui aussi, se transforme, il se « traduit ». En incorporant en lui deux cultures, le traducteur ensuite se métisse. Ce troisième processus explique pourquoi le passage d'Henri Le Saux d'un monothéisme occidental à un polythéisme oriental n'est pas une conversion. Le « métissage » religieux de Le Saux lui permet d'accueillir au sein du formalisme exotérique plus exclusiviste de sa religion monothéiste, une forme de mysticisme plus ouverte au pluralisme religieux. C'est ainsi que ce moine français va fonder sa foi tout autant sur le christianisme que sur l'hindouisme : « Ainsi l'expérience hindoue et l'expérience chrétienne s'approfondissent mutuellement [...] ».⁶⁶

Maintes civilisations se sont religieusement métissées pendant les grandes entreprises d'évangélisation. L'auteur philippin Vicente Rafael⁶⁷ explique comment les Tagalog, peuple autochtone des Philippines, ont utilisé la traduction pour affronter la mission des pères

⁶⁶ Le Saux, Henri, *Sagesse Hindoue, mystique chrétienne*, Paris, Éditions du Centurion, Paris, 1991, p. 8.

⁶⁷ Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism*, Durham and London, Duke University Press, 1993.

espagnols durant la période de colonisation de la fin du 16^e au 18^e siècle. Bien que les cheminements de Le Saux et des Tagalog aillent dans des sens opposés, ils se rejoignent néanmoins, et ce, au croisement de deux traditions culturelles et religieuses : les Tagalog doivent adapter leurs croyances et reconnaître l'importance du « texte », alors que Le Saux entre de plain-pied dans une tradition religieuse où trône l'oralité. Il est donc important d'examiner le rôle de l'oralité par rapport à celui de l'écrit et de la sacralisation du texte au sein de diverses croyances.

2.1 Le processus actif du changement de l'Autre

Au cours du processus actif de traduire, le traducteur travaille dans deux langues, la langue source et la langue cible. Il en est de même pour Le Saux, dont les deux « langues » sont le christianisme et l'hindouisme. L'entreprise initiale du père Le Saux est de « traduire » les hindous en chrétiens. Plus exactement, son désir est de faire connaître le christianisme aux Indiens en y incorporant l'hindouisme, il est à l'écoute de l'Autre et c'est précisément ici qu'il se démarque de toute autre mission d'évangélisation. Lorsqu'il expose alors son idée à Mgr Colas à l'archevêché de Pondichéry, celui-ci lui fait part de ses idées sans détour:

[...] Je reviens à l'archevêché voir Mgr Colas, Dans le salon excellente conversation de deux heures. Monseigneur dit plutôt brutalement sa pensée. Je ne regrette pas cette franchise. Il me rappelle ses lettres et me dit sa pensée, il comptait que je viendrais 6 mois aux Indes me rendre compte, que je retournerais en Europe et qu'un monastère enverrait

6 moines ici [...] en complète vie bénédictine. Ensuite des Tamiliens viendraient peu à peu s'y adjoindre.⁶⁸

Bien qu'Henri Le Saux ne veuille en aucun cas convertir les Hindous, et que La raison de sa venue en Inde est d'essayer de construire un pont entre l'Orient et l'Occident, il évolue néanmoins dans un monde où il doit être conscient de la nécessité de modérer ses propos :

« [...] Je lui présente le projet approuvé par Monseigneur [l'évêque de Tiruchchirappalli], l'ashram à trois dont un Indien. Je laisse entrevoir le monastère bénédictin à l'horizon lointain. Je suis en observation, je veux un début très humble, un essai avant toute codification, je lui parle de l'adaptation indispensable aux Indes [...]»⁶⁹.

Tout en voulant « rencontrer » les Indiens, le Père Le Saux tient à célébrer la messe dominicale dans son ashram et y invite les habitants des alentours, il veut leur apporter Le Christ et acquérir leur adhésion à cette nouvelle foi, « Visite au [...] pour inviter gens à venir a la messe. L'assistance à la messe est désolamment irrégulière, on travaille le dimanche »⁷⁰.

Puisqu'Henri Le Saux dépend de Rome et des autorités ecclésiastiques européennes encore en place en Inde, il nous semble important de faire appel à *Contracting Colonialism* de Vicente Rafael. Cet ouvrage porte essentiellement sur une réflexion traductologique d'un

⁶⁸ Le Saux, Henri, Swami Abhishiktananda, *La montée au fond du cœur*, Paris, éditions O.E.I.L., 1986, p.24.

⁶⁹ Idem, p. 24

⁷⁰ Idem, p. 30

phénomène de colonisation, celui des Tagalogs au Philippines. Rafael expose les dynamiques de réduction discursive d'une « autre » civilisation aux expressions appartenant à une historiographie occidentale. Il veut, le cas échéant, expressément montrer le rôle primordial de la traduction dans la manœuvre évangélisatrice utilisée par les pères chrétiens, et par les Tagalog afin de s'adapter mutuellement à leur nouvelle situation. Henri Le Saux veut adapter son monachisme catholique à une vie de renonçant indien, tout en invitant les hindous à s'ouvrir à une autre religion. L'adaptation est donc un concept clé dans ce qu'il veut accomplir, car pour lui, le christianisme deviendra adulte par l'Inde⁷¹, et vice-versa. Cette dynamique traductive suppose la rencontre de l'Autre et de ses différences, et c'est ainsi que Le Saux tout comme Rafael nous permettront d'examiner les rapports de force qui entrent en jeu lors de tout exercice de traduction. La « traduction » des Tagalogs est celle d'un peuple qu'on veut faire passer d'un polythéisme local à un monothéisme universel (sans y parvenir) et celle de Le Saux est essentiellement une tentative d'intégrer le christianisme en Inde ; le succès est relatif puisque même si d'autres monastères comme ceux de Shantivanam ont vu le jour par la suite, le christianisme et l'hindouisme ont tout de même fini par coexister dans le cœur et le corps de Le Saux jusqu'à la fin de sa vie.

⁷¹ Blée, Fabrice, communication personnelle, 2013.

2.1.1 Le monothéisme

Le « monothéisme » remonte à une époque dont la datation fluctue. Les religions monothéistes ne reconnaissent qu'un seul dieu et ont pour témoins de leur véracité, essentiellement, l'écrit et le prophète. Elles produiront un courant de croyances transformé en religions qui prétendent à l'universalité : « Il s'agit du passage des religions « polythéistes » aux religions « monothéistes », des religions culturelles aux religions du livre, des religions spécifiques à une culture aux religions universelles ». ⁷² Il se produit ainsi une nouvelle représentation du Divin qui amène les instigateurs à considérer les religions autochtones comme n'étant que du paganisme. De ce fait, ce mouvement donne lieu à « la distinction entre le vrai Dieu et les faux Dieux, le vrai dogme et les dogmes erronés, entre le savoir et le défaut de savoir, la croyance et le défaut de croyance ». ⁷³ Le monothéisme est donc fondé sur le concept de vérité, et « sa caractéristique principale n'est pas la distinction entre un dieu unique et des divinités multiples, mais entre la vérité et l'erreur ». ⁷⁴

Ce concept de vérité remonte à Moïse, qui aurait vécu en Égypte au 13^e ou 14^e siècle avant notre ère, et incité le pharaon Akhnaton à faire redoubler la rigueur et l'intolérance dans le culte d'Aton. Ces mêmes concepts de vérité, de rigueur et d'intolérance persistent à travers les époques de l'histoire et ne font que renforcer l'idée d'appartenance à un

⁷² Assmann, Jan, *Le prix du monothéisme*, Paris, Flammarion, 2007, p. 7.

⁷³ Ibid, p.9.

⁷⁴ Assmann, Jan, *La naissance du monothéisme*. Dossier des Religions, mars/avril 2008, no.28.

groupe ou peuple « élu ». Au 19^e siècle, Freud compare cette sensation d'appartenance, d'être choisi, à la sécurité ressentie chez les Britanniques parmi lesquels il vit, à Londres, après avoir quitté Vienne. Le sujet britannique est très fier de la puissance de son empire, et la suprématie colonisatrice de sa nation lui donne une certitude de protection d'où émane ce sentiment de fierté. Cette fierté produit alors un sentiment de supériorité par rapport aux autres et le principe de peuple élu perdure autant dans le politique que dans le religieux.

L'idée d'appartenance va de pair avec la conception d'un Dieu sublime dont on est fier et s'applique particulièrement à Henri Le Saux, dans son monastère catholique, où il vit sous l'égide d'une autorité religieuse stricte. Mais afin de poursuivre sa mission, il laisse les confins de ce lieu et la sécurité de cet ordre clairement défini pour partir initier les hindous au catholicisme. Confronté à cette altérité indienne, Le Saux ne peut que s'ouvrir à d'autres interprétations, mais l'hindouisme, philosophie aux confins illimités, lui présente maints défis. Elle l'oblige alors à remettre en question le confort de sa religion initiale et de courir le risque que ses croyances paraissent plus étranges et plus éclectiques à ses confrères occidentaux chrétiens.

2.1.1.1 Le christianisme

Ralph Stehly donne la définition suivante du « christianisme » :

Le terme "*christianismos*" apparaît pour la première fois sous la plume d'Ignace d'Antioche (m. vers 110). Il provient d'un autre terme grec, "*Christos*", qui traduit l'hébreu "*Maschiakh*", le Messie, ce qui signifie l'Oint (celui qui a reçu l'onction), ce dernier terme désignant un personnage qui dans la pensée juive inaugure les temps nouveaux.⁷⁵

Aujourd'hui, le christianisme est divisé entre les Églises catholiques, orthodoxes, protestantes et anglicanes qui sont avant tout des religions scripturales. Pour tous les chrétiens, le fils de Dieu s'est incarné en la personne de Jésus-Christ, et sa Parole sacrée est dans la Bible. Les Arméniens, groupe ethnique du Caucase dont nous sommes issus, sont le premier peuple à avoir accepté le christianisme comme religion d'État en 301 après J.-C., et construisent la plus ancienne cathédrale du monde située à Etchmiadzine. Une distinction marquée du christianisme est néanmoins son élan prosélytique, et les grandes conquêtes se donnent d'importantes missions de « traduction ». Elles forcent des peuples autochtones à abandonner leurs religions d'origine, souvent polythéistes et considérées comme païennes, et visent ainsi à les homogénéiser en les convertissant à un monothéisme « rassurant ».

⁷⁵ Le site universitaire d'*Histoire des religions sur le Christianisme*, stehly.chez-alice.fr/christianisme.htm

2.1.2 Le polythéisme

Le terme « polythéisme » décrit tout système religieux qui admet une pluralité de dieux. La plupart des croyances autochtones sont polythéistes. Elles personnifient et représentent plusieurs dieux et peuvent inclure la divinisation des forces naturelles et le culte du feu et des astres. La différenciation entre le monothéisme et le polythéisme reste néanmoins floue comme l'explique Jan Assmann :

Il n'a jamais existé [...] de religion qui ait adopté un monothéisme stricte et pur sans êtres intermédiaires ou figures angéliques (à l'exception peut-être de l'Islam du XIII^e siècle et de sa radicalisation théologique). L'unicité de Dieu n'est pas une invention du monothéisme, elle constitue également le thème central des religions polythéistes.⁷⁶

Ce postulat d'Assmann nous intéresse particulièrement, de par son caractère inclusif, car la vie entière d'Henri Le Saux n'est qu'une tentative d'assimilation de deux systèmes de croyance apparemment opposés. Si pour lui, le christianisme deviendra adulte par l'Inde, il est alors le produit d'une fusion. Cette fusion d'un monothéisme catholique et d'un polythéisme hindou va « potentialiser » le système de croyance de ce prêtre français et, cette expérience qui lui est individuelle, va lui permettre de réellement s'ouvrir à l'Autre et à son plein potentiel spirituel, à sa *Bildung*.

Il en va de même dans la traduction. En effet, Berman décrit comment dans la traduction « [...] quelque chose de l'original apparaît qui n'apparaissait pas dans la langue de départ.

⁷⁶ Assman, Jan, *Le prix du monothéisme*, Paris, Flammarion, 2007, p. 53.

La traduction fait pivoter l'œuvre, révèle d'elle un autre versant ». ⁷⁷ Ce phénomène s'applique à l'expérience d'Henri Le Saux car l'Inde lui révèle des facettes de son catholicisme qu'il n'aurait pas connues sans se soumettre à sa « traduction » : « en reproduisant le système de l'œuvre dans sa langue, la traduction fait basculer celle-ci, et c'est là, indubitablement, un gain, une « potentialisation » ». ⁷⁸ L'hindouisme « appelle » le protagoniste afin que se potentialise en lui, sa propre foi.

Henri Le Saux a dû vivre sa « traduction » pour mieux saisir l'envergure du Mystère chrétien, son « texte d'origine ». Il l'exprime dans une lettre adressée à sa sœur en 1958 :

La perfection, sans y penser, dans les petits et menus détails de ta vie... Là est la paix, là est la joie. Il a fallu que je vienne aux Indes pour comprendre cela. On me l'a répété en mon noviciat, et je n'y croyais pas. [...] Comme cela le Seigneur a pris les grands moyens et m'a amené ici. Si j'avais été plus docile, c'aurait été combien plus simple! Ne fais pas comme moi surtout. ⁷⁹

Ce cri du cœur de Le Saux renforce le caractère extrêmement individuel de son cheminement. Chaque traduction est elle aussi unique et ne va, de ce fait, potentialiser le texte original que de sa manière à elle. L'expérience de Le Saux ne peut être celle de quelqu'un d'autre et il conseille à sa sœur, elle-même entrée dans les ordres ⁸⁰, de ne pas

⁷⁷ Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 20.

⁷⁸ Ibid, p. 20.

⁷⁹ Blée, Fabrice, « Sur les traces d'Henri Le Saux » partie II, article d'une page dans le bulletin 29-30 du Dialogue Interreligieux Monastique (DIM) en janvier 2011, p. 11-14.

⁸⁰ Ibid.

suivre ses traces. Pour sa part, il lui était impossible en n'étant qu'un moine bénédictin de trouver sa paix intérieure. Le silence d'un monastère français ne lui suffisait pas, c'est dans celui des grottes d'Arunâchala où il s'est baigné dans l'hindouisme, qu'il a trouvé une nouvelle qualité de paix et il compare son lieu de prédilection aux lieux naissantes d'un nouveau jour, la montagne est le lieu de sa naissance spirituelle, « Parlant de sa joie et de sa paix, Henri Le Saux compare Arunâchala à une aurore [...]»⁸¹.

2.1.2.1 L'hindouisme

L'hindouisme est précédé du brahmanisme qui lui-même provient du védisme. Il est difficile d'en faire une description claire et définie, et son historicité est vague. Les écritures de l'Inde antique se situent entre 1500 et 1200 avant notre ère⁸² et sont connues sous le nom de Vedas. « D'une racine VID qui signifie « savoir », le Veda désigne le « Savoir » par excellence, la connaissance sacrée ».⁸³ Ces textes sont tout d'abord transmis oralement aux Sages, et constituent la Sruti, de la racine SRU qui signifie « entendre ». Cette oralité primaire retient l'idée de possibilités, de « potentiel » d'interprétations, plus ouvert qu'un enfermement dans l'écrit, dans la délimitation physique d'une seule formulation : « ce serait oublier qu'un texte est une mémoire vivante avant d'être codifié

⁸¹ Davy, Marie-Madeleine, Swami Abhishiktananda, *Le Passeur entre deux rives*, Paris, Éditions du Cerf, 1980, p.32.

⁸² Lenoir, Frederic et Tardan-Masquelier, Ysé, sous la direction de, *Encyclopédie des religions*, Bayard Éditions, 1997, p. 871

⁸³ Ibid, p. 871.

et figé par l'écriture ». ⁸⁴ Progressivement, ces connaissances sont écrites et deviennent des textes sacrés, parmi lesquels nous comptons le *Rig-Veda*, l'*Yajur-Veda*, le *Sama-Veda*, l'*Arthava-Veda*, les *Brahmanas*, les *Aranykas* et les *Upanishads*. Ceux-ci traitent de l'unité de l'univers et du mystère de la mort, et aspirent à établir l'équivalence entre l'âme humaine (*Atman*, le Soi) et l'âme cosmique (*Brahman*, l'Absolu). Bien que ces textes existent, l'oralité des philosophies spirituelles de l'Inde subsiste jusqu'à nos jours, et l'accent est mis sur l'acuité de la transmission :

La *sruti* entendue à l'aube de ce cycle cosmique (*kalpa*) constitue un dépôt que des familles de prêtres ont préservé et transmis oralement [...] tout se passe oralement sans la contrainte d'un quelconque écrit, la seule nécessité étant de transmettre en s'assurant de la réalisation effective de cette transmission. ⁸⁵

Tout au long de son cheminement, Henri Le Saux s'ouvre à ce que veut lui transmettre oralement le vedanta. En présence de Sri Ramana Maharshi, il découvre une sagesse dont le mode d'acquisition est essentiellement oral.

Bien que des textes existent, les écritures hindoues postvédiques sont néanmoins considérées comme des rappels (*smriti*), la *Smriti* voulant dire aussi « mémoire », « c'est-à-dire toute la tradition portée par la mémoire humaine ». ⁸⁶ La *Smriti* est composée de traités sur le *dharma*, qui signifie « loi », et de grandes épopées, le *Mahabaratha* et le

⁸⁴ Ibid, p. 872.

⁸⁵ Ibid, p. 874.

⁸⁶ Ibid, p. 873.

Ramayana qui sont majoritairement écrits en sanskrit classique plutôt que védique, pouvant ainsi être lus par un plus grand public. Les concepts clés de la philosophie spirituelle indienne proviennent d'un kaléidoscope de divinités qui changent de noms et de formes, et se réincarnent en lignées indéfinies d'avatars. En sanskrit, le terme « *avatara* » signifie « descente » ; la Sagesse « descend », transportée par les airs, par la voix, et le *Ramayana* est d'abord disséminé sous forme de poèmes folkloriques récités et répétés de bouche à oreille, suivant la tradition orale des Védas.

La transmission par l'oralité fait partie de l'histoire, car il est important de rappeler que l'alphabétisation n'est qu'un phénomène récent⁸⁷ : « La société bourgeoise des 18^e et 19^e s. voyait dans l'alphabétisation une tâche publique ». Pour sa part, la traduction de l'oralité fait partie intégrante de la colonisation, lors de ce frottement de part et d'autre des protagonistes, avec l'altérité. Vicente Rafael explique comment Les Tagalogs, peuple autochtone des Philippines, ont utilisé ces stratégies traductives lors des sermons des prêtres catholiques, et ont ainsi évité, l'« enfermement » dans l'écrit. Intrinsèquement, toute forme de communication est une traduction : "Translation is formally and pragmatically implicit in every act of communication [...] To understand is to decipher. To hear significance is to translate."⁸⁸ Il est alors important d'examiner les rôles spécifiques que jouent l'oral et l'écrit au sein de diverses sociétés et religions.

⁸⁷ Hilbrand, Thomas, *Écrit, civilisation de l'*, Dictionnaire historique de la Suisse, URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F25628.php>

⁸⁸ Steiner, George, *After Babel*, Oxford University Press, 1992, p.xii

2.1.2.2 Le rôle de l'oralité par rapport à celui de l'écrit

L'apprentissage vécu et essentiellement oral d'Henri Le Saux en Inde perpétue la longue tradition de cette spiritualité qui est essentiellement disséminée, depuis des millénaires, de façon orale. Le milieu du 6^e siècle avant J.-C. voit la naissance d'individus qui seront de grands réformateurs, notamment le prince Siddhartha qui deviendra le Buddha, « l'Éveillé », et dont les enseignements, partagés oralement lors de discours et conversations, dépasseront les frontières de l'Inde. La notion de non-violence émanant du bouddhisme s'infiltré ainsi dans le brahmanisme, en même temps que l'ascétisme et le yoga : « [...] (de la racine YUJ « joindre ») est une discipline qui unit les facultés et le mental dans le but d'atteindre la délivrance qui marque la réalisation (sadhana) ».⁸⁹

L'expérience d'Henri Le Saux est une illustration de cet apprentissage ascétique et « yogique », car le premier maître spirituel que rencontre l'ascète, Sri Ramana Maharshi, suit la lignée millénaire de ceux qui font passer ce qui avait été « chuchoté » des divinités aux rishis. L'ascète reçoit ainsi ses « leçons », en Verbe, et met en pratique le *dharma* (loi) qui transformera sa religion. La venue en Inde de Le Saux est primordiale pour son développement spirituel, il doit être en présence de l'Autre. Il doit également être présent au processus de traduction qu'enclenche son déplacement physique vers cette nouvelle spiritualité. Celle-ci se base essentiellement sur la recherche fondamentale du Soi, en se demandant sans cesse « qui » est celui qui ressent cette sensation ou cette

⁸⁹ Lenoir, Frederic et Tardan-Masquelier, Ysé, sous la direction de, *Encyclopédie des religions*, Bayard Éditions, 1997, p. 897.

émotion, de manière à prendre conscience du Soi immuable et intemporel qui n'est pas ce qui est ressenti. La capacité de « Se reconnaître » ne dépend pas des prouesses externes, ni de biens matériels, et ne repose sur aucune doctrine écrite. Cet état se travaille et se cultive par des exercices qui sont aussi simples que la méditation, une pratique de contemplation individuelle, et non une étude de textes. Henri Le Saux choisit cette voie et prendra refuge dans la Sagesse de ses maîtres dont celui qu'il nommera son guru, Sri Gnânânda. Il tentera d'assimiler cette Sagesse à sa propre spiritualité et « traduira » alors ces connaissances pour les rendre siennes.

Cette incorporation de l'Autre à soi fait aussi partie intégrante du rôle primordial que joue la traduction lorsque les Tagalog traduisent les paroles des pères catholiques et, leur permet de préserver le sens profond de leur propre culture qui subsiste en sous-couche comme un palimpseste. À leur tour, les colons font un travail de rapporteurs, interprètent les faits, gestes et circonstances des indigènes et les calibrent, les « traduisent » afin de mieux les comprendre. Une fois « expliqués », les Tagalog et leur altérité ne sont plus qu'une autre extension de l'Europe, et de ce fait, la conquête des Philippines présente un double jeu de traduction. D'une part, les Tagalog utilisent la « traduction » pour protéger leur culture de l'emprise coloniale; d'autre part, les Espagnols utilisent la traduction dans le but de convertir et de s'appropriier les Autres religieusement et culturellement.

Rafael réitère le fait que la traduction est aussi un acte de « conversion » dans la mesure où elle implique un changement : "Traducir (to translate), in fact, is synonymous with

convertir (to convert), just as it can also refer to mudar (to change) and trocar (to exchange)".⁹⁰ Tout en étant un moyen d'échange, la traduction engendre des rapports de forces inévitables qui fluctuent lors de la transformation/conversion des Tagalog comme le mentionne l'auteur : "I draw attention to the shifting modes of authority, submission and resistance among colonizers and colonised".⁹¹ Le nationaliste philippin José Rizal explique aussi, dans sa nouvelle *Noli me tangere* (1886) dont le titre a plusieurs traductions : « *The Lost Eden* » et « *The Social Cancer* », comment les indigènes utilisent la traduction. Il mentionne une anecdote où, lors d'un sermon du Père Damaso, prêtre local, l'assemblée pense qu'il fait un reproche au lieutenant de police, de ne pas avoir poursuivi des bandits, mais que grâce à « San Diego » et « San Francisco » la mission a été accomplie : « [no pescaron del parrafo otra cosa que] the words guardia civil, tulisan, San Diego, and San Francisco ». ⁹² Les indigènes ne retiennent que quelques mots des paroles du prêtre et construisent ainsi leur propre histoire, leur propre interprétation des faits, et réussissent ainsi à sauvegarder une partie de ce qui les constitue, de leurs manières de concevoir le déroulement journalier de leur existence.

⁹⁰ Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism*, Durham and London, Duke University Press, 1993, preface (1988), p.xvii.

⁹¹ Ibid, préface, p. xi.

⁹² Ibid, p. 2.

2.1.2.3 Les stratégies de « traduction » des colons et des colonisés

Les propos de Rizal expliquent la stratégie utilisée par les Tagalog afin que la traduction leur serve de bouclier pour les protéger contre un anéantissement culturel et religieux :

They anxiously attend to Damaso's voice, hoping to catch some of the words that are thrown their way. It is as if they saw possibilities that in those words, served to mitigate the interminable verbal assaults being hurled from the pulpit.⁹³

Ce petit passage rappelle le jeu de la traduction mentionné au point précédent, et ici les locaux l'utilisent afin d'atténuer l'intensité assaillante des sermons dominicaux, et maîtriser les effets de cette colonisation spirituelle.

En même temps, les conquistadores utilisent aussi des stratégies traductives mais leur manière de procéder, comme l'élabore Rafael, est plus sophistiquée; l'apprentissage de la langue des autochtones est primordial pour leur « traduire » de nouvelles idées, c'est-à-dire de nouvelles croyances. En 1603, le roi d'Espagne décrète que chaque missionnaire qui se trouve aux Philippines doit connaître la langue locale afin d'avoir les compétences nécessaires pour « instruire » les Tagalog. Dans l'intérêt de la conversion, la traduction et les intentions qui l'infusent prescrivent la langue par laquelle ils reçoivent la « véritable » Parole de Dieu et définit de manière cruciale les limites de cette transmission.

⁹³ Ibid, Introduction, p. 3.

Les Tagalog sont ainsi des sujets « traduits » mais aussi des « traducteurs », et doivent s'habituer à ce qui leur vient des Autres : " [...] the colonized subjects had yet to find ways to fit « Spain » and « Christianity » into a context familiar to them. [...] In dealing with the shock of colonization, Tagalogs sought ways to domesticate its dislocating effect".⁹⁴ Lors de cette « domestication », il se produit un phénomène de familiarisation de l'Autre. Le phénomène de la *Bildung* vu au premier chapitre engageait la traduction dans un processus par lequel elle apprivoise des concepts venus de cet Autre, afin de le comprendre. Cette ouverture implique une sortie hors du commun et tout déplacement en terre étrangère enclenche le deuxième processus par lequel, malgré lui, celui qui transforme, se transforme aussi. Pour sa part, Henri Le Saux était parti pour changer les Autres, mais les « chuchotements » de ses maîtres et leur mise en pratique vont aussi le transformer.

2.2 Le traducteur se traduit

Tout changement est déstabilisant et nécessite un temps d'adaptation. Lors de la transformation d'Henri Le Saux, le vedanta lui fait entrevoir des points communs avec ses propres croyances. Il existe ainsi un lieu où les intentions de ces deux religions se rejoignent : " While all individual elements of foreign languages – words, sentences, structure – are mutually exclusive, these languages supplement one another in their

⁹⁴ Ibid.

intentions.⁹⁵ L'« intention » transmise au traducteur pendant la traduction, est comme une « vibration » interne, et rappelle le monosyllabe *Om* qui est récité à haute voix ou en silence. Ce son monogrammatique est considéré comme la somme de tous les sons et « contient » toute la résonance de l'Univers ; il est inclusif et renferme en lui toutes les formes d'expression ; il est ainsi comparable au concept de « langue pure » de Benjamin, à ce « noyau » dur qui résiste à toute tentative de traduction de même qu'il se rapproche de l'inconvertissable de René Guénon que nous verrons au chapitre suivant.

Tout au long de sa vie et de son parcours, Henri Le Saux veut transmettre ce qu'il aura découvert et compris, ce « noyau » dur, l'*Advaita Vedanta* ou non-dualité qui, pour lui, est la doctrine clé émanant de l'hindouisme. Il lui révèle en son essence une compréhension plus approfondie de l'Unité immuable du Mystère et va lui faire vivre sa profonde métanoïa :

Le Nouveau Testament indique clairement l'universalité de la mission de l'Église : elle doit devenir levain spirituel. Or la fonction du levain n'est pas d'altérer la composition de la pâte, mais bien de la faire lever. [...] chercher à guider chaque homme, à partir de son milieu concret, vers son éveil authentique, c'est-à-dire vers une conversion (métanoïa) à la source même de son être.⁹⁶

⁹⁵ Benjamin, Walter, "The Task of the Translator", *Theories of Translation, an anthology of essays from Dryden to Derrida*, UCP, 1992, p. 75.

⁹⁶ Le Saux, Henri, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, éditions du Centurion, 1991, p. 26.

2.2.1 La métanoïa

Cette forme de métanoïa, plus inclusive, fait aussi partie du parcours du traducteur, lorsqu'il se transforme au contact de l'Autre, de sa langue et de sa culture, car il s'en imprègne afin de pouvoir à son tour exprimer l'intention du texte original. Tout au long de l'Histoire, des êtres humains se sont ainsi transformés/traduits et, influencés par l'Autre, ils ont décidé d'adhérer à d'autres croyances et de suivre un Messie ou un Prophète. Les cheminement d'Henri Le Saux et du traducteur impliquent une métanoïa, ce concept fait partie intégrante de la conversion mentionnée dans l'*Encyclopaedia Universalis* et qui comprend les idées de changement d'orientation et de renaissance. Le traducteur ne renie pas ses origines, mais une autre culture, une autre langue le transforment, le « traduisent », d'où l'idée de mutation, de changement. Henri Le Saux ne se convertit pas, dans le sens strict du terme, à l'hindouisme. Il veut néanmoins dépasser les frontières d'un catholicisme strict et sa « traduction » va lui permettre de mieux se retrouver :

Le mot latin *conversio* correspond en fait à deux mots grecs de sens différents, d'une part *épistrophè* qui signifie changement d'orientation et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine, retour à soi), d'autre part, *metanoïa* qui signifie changement de pensée, repentir, et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance. Il y a donc, dans la notion de conversion, une opposition interne entre l'idée de « retour à l'origine » et l'idée de « renaissance ».⁹⁷

⁹⁷ Encyclopedie Universalis, www.universalis.fr/encyclopedie/conversion/

Le retour à soi est ce qu'enseigne Ramana Maharshi (voir 1.2.2), et la mise en pratique de ce concept entraîne la « traduction » de l'ascète. C'est par le retour à soi qu'Henri Le Saux va renaître spirituellement et se compléter. Ces deux processus relient les parcours du traducteur, de Le Saux et des Tagalog. Afin de fonctionner avec l'importation de mots castillans dans leur langue, les Tagalog la font « renaître » en acceptant les implants qui la transforment comme si ceux-ci lui redonnaient une nouvelle force de subsistance : "Thus the presence of Latin and Castillian terms in Tagalog opened up for the natives, the possibility of finding in their language something that resisted translation."⁹⁸

Cette intériorisation profonde du Soi par l'intermédiaire de l'Autre est ce que Le Saux découvre en Inde. L'hindouisme prône l'immanence de Dieu. Il est partout, dans tout, et aussi profondément ancré en Soi : « au fond de son âme, de son être, de sa perception, en sa pensée, en sa conscience, au fond des choses, au fond de l'univers ».⁹⁹ Le divin n'est plus ailleurs, dans un lieu à atteindre, il a toujours été là, présent, en Soi : « L'adoration ne peut que s'achever dans un recueillement ineffable au sein de l'Être, en l'expérience de sat-cit-ananda, comme il l'appelle, c'est-à-dire d'être, de conscience d'être, de félicité essentielle, de joie d'être ».¹⁰⁰ Le Saux découvre en Inde sa réelle mission qui est d'essayer de traduire sa compréhension immanentiste du vedanta et de l'incorporer à un monothéisme transcendant comme le christianisme. Cette intériorisation de Dieu en sa

⁹⁸ Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism*, Durham and London, Duke University Press, 1993, p. 111.

⁹⁹ Le Saux, Henri, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p.33.

¹⁰⁰ Ibid, p.33.

personne dirigera le courant de toute sa nouvelle pensée et de ce cheminement « traductif » qui se transforme en une quête incessante. Il personnalise alors la pensée goethéenne qui voit chez le traducteur, ce disséminateur des connaissances venues d'ailleurs, ce « prophète » :

[...] quoi que l'on puisse dire de l'insuffisance du traduire, cette activité n'en reste pas moins l'une des tâches les plus essentielles et les plus dignes d'estime du marché d'échange mondial universel. Le Coran dit : Dieu a donné à chaque peuple un prophète dans sa propre langue. Ainsi chaque traducteur est-il un prophète pour son peuple.¹⁰¹

Il est alors possible de dire que Le Saux est un prophète au sein de l'Église, il est digne de cette dénomination et se place en figure de proue afin que se comprennent les diverses religions.

La métanoïa est également l'aboutissement du métissage du traducteur lorsque, d'une part, il intériorise au sein de sa culture et de ses expériences personnelles, ses nouvelles connaissances et, de l'autre, extériorise ce savoir afin d'accomplir sa tâche. Ce faisant, le traducteur joue un rôle primordial dans l'échange interculturel, et ne peut le faire qu'en acceptant d'accueillir l'Autre. Lors de ce processus d'intériorisation de l'Autre, le traducteur entre aussi en dialogue avec lui-même, car ce n'est qu'en lui que sont contenues toutes les informations recueillies et le Savoir concernant l'Autre : « En ce lieu seulement, le lieu du « jaillissement », de la « source », comme l'appelait Ramana

¹⁰¹ Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 93.

Maharshi, un dialogue véritable peut s’instaurer ». ¹⁰² Le Saux apprend en Inde que ce dialogue se fait dans le silence, dans la méditation, dans cette reconnaissance du Soi, qui anachroniquement annihile le soi, afin de donner tout l’espace à l’accueil de l’Autre.

2.2.2 L’intériorisation de l’Autre

En Inde, l’intériorisation de Dieu ne s’étudie pas, elle se vit, et le plus grand cheminement d’Henri Le Saux est son passage d’une étude scripturale, au sein d’un monastère catholique en France, à une mise en pratique de préceptes que l’oralité domine, seul, en ascèse, dans une cave en Inde. Ce prêtre bénédictin remonte à lui seul aux origines de la civilisation où régnait surtout l’oralité avant qu’elle ne prenne « forme » et devienne texte. Henri Le Saux se transforme par expérience, et ce phénomène est comparable à la possibilité de mieux vivre l’ « expérience » d’une œuvre étrangère par la sonorité de sa traduction, plutôt que par sa structure correctement normée. C’est dans cette expérience que Le Saux intègre le vedanta à sa langue spirituelle d’origine qu’est le christianisme et entrevoit des liens qui les unissent: « Du coup, des relations réciproques de sonorités vont pouvoir être récupérées, c’est-à-dire en fait restituées à partir de tous les points lâches où le traducteur a posé ses mots [...] ». ¹⁰³ En tant que traducteur/explorateur, il lui incombe

¹⁰² Ibid, p. 35.

¹⁰³ Berman, Antoine, *La traduction et la lettre ou l’auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999, p. 131.

de « chercher-et-trouver le non-normé de la langue maternelle pour y introduire la langue étrangère et son dire ». ¹⁰⁴

2.2.3 De la parole à l'écriture

Le son et la parole font partie des fondations de l'humanité. En Afrique et dans les civilisations autochtones, les tambours appellent les différents membres de tribus ou leur confèrent des messages apportés par les airs. Puis la parole se fixe, traduite en dessins qui veulent partager des messages, dont les origines remontent à l'art pariétal des cavernes. Ces dessins prennent ensuite une forme plus élaborée, allant des écritures cunéiformes de Sumer aux hiéroglyphes égyptiennes qui comptent parmi les plus anciennes. L'écriture, et par conséquent la lecture, occupent des places primordiales. Toutes les sociétés comportent des scribes dont le statut est privilégié, et le pouvoir de l'écriture et de la lecture subsiste jusqu'à nos jours où l'alphabétisation est un signe proéminent de « civilisation ».

L'écriture est non seulement l'unique moyen de recevoir une éducation globalement reconnue, mais domine le mouvement d'expansion des principales religions essentiellement scripturales, notamment, le christianisme, l'islam et le judaïsme. Pour leur part, les Missions chrétiennes n'ont fait que répandre la Parole de Dieu sacralisée dans la

¹⁰⁴ «Le non-normé de la langue maternelle indique ce qui, en elle, est le plus « maternel », l'être maternel de la langue maternelle. Le traducteur est donc en contact, paradoxalement, avec ce que la langue a de plus « accueillant ». Il pose que sa langue, dans sa maternité, est toujours « auberge du lointain », Ibid.

Bible, et l'islam, dont la théophanie est le Coran, a créé de véritables universités à l'époque médiévale. De même que la suprématie de l'écriture sur l'oralité, ces textes prônent l'existence d'un Dieu unique auquel nul être humain ne peut s'identifier. Il domine les humains et dirige leurs faits et gestes en une doctrine serrée pour laquelle l'« écrit » est devenu Vérité, la seule vérité. Le monothéisme occidental est ainsi caractérisé par la sacralisation du texte. Dieu a prononcé sa Parole éternelle de façon humaine; son Verbe « s'est fait chair » (*Jn 1, 14*). La dissémination de ces textes dits « sacrés » fait pénétrer ces religions dans les confins les plus retirés du monde, où ne régnait, depuis des millénaires, que l'oralité.

Lors de leurs missions, les pères chrétiens utilisent un texte, la Bible, afin de « traduire » des peuples à leur croyance. Ils octroient également à ces nouveaux convertis un statut privilégié lors du baptême, qui leur permet d'avoir accès au Royaume de Dieu et à la vie éternelle. Le prêtre, figure d'autorité, facilite la conversion/traduction du « pêcheur » en « pardonné », et d'une religiosité qui privilégiait l'oralité en une religion essentiellement scripturale. C'est ainsi qu'un peuple ethnique, bien que géographiquement très éloigné d'Europe, est « normalisé » par le biais de la religion et semble, ainsi traduit, immédiatement plus accessible aux autorités occidentales.

2.2.4 La conversion/traduction des Tagalog

Dès la première préface de *Contracting Colonialism*, Dipesh Chakrabarty, un membre éminent du « Subaltern Studies Group », explique comment l'impérialisme européen ordonne les Autres et donne à son exposé une connotation linguistique. Il explique comment l'histoire de l'Occident sert de « grammaire », et rend « compréhensible » et cohérent l'énoncé des diverses histoires non européennes :

As the imagined source and arbiter of modernity, the history of the “Occident” comes to serve as the grammar with which to speak of diverse non-European histories. Ordered by the syntax of colonial discourse, narratives of national histories in the non-Western world cannot but reposition the “West” as the locus of their address: the guarantor, albeit a negative one, of their coherence.¹⁰⁵

À son tour, Rafael démontre la relation sémantique de trois termes clé : *conquista*, *conversión* et *traducción* dont les significations s'enchevêtrent de manière à illustrer les dynamiques de cette entreprise de « traduction ». La conquête veut gagner la soumission de quelqu'un et obtenir, par conséquent, son allégeance, son amitié ou son amour. La conversion veut changer quelque chose en autre chose et, comme la conquête, peut impliquer une traversée vers un autre territoire. La conversion et la conquête impliquent le fait de considérer comme sien tout territoire appartenant à l'autre afin de l'uniformiser.

¹⁰⁵ Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism*, Duke University Press, 1993. Introduction to the Paperback edition, p. x.

Comme vu au chapitre 1, vient se greffer à ces deux phénomènes celui de la traduction qui est vue comme une variante de la conversion.

Les Espagnols entreprennent également une mission linguistique et décident de « convertir » le Tagalog. Ils l’encodent avec des termes castillans afin d’y incorporer les doctrines chrétiennes. L’histoire des Tagalog s’avère ainsi un phénomène complexe de métissage : « Dans métissage, il y a, en toute fantaisie étymologique [...] tissage, le travail du temps et du multiple. [...] le terme, vient du latin *mixtus* signifiant « mélangé »¹⁰⁶, et « apparaît pour la première fois en espagnol et en portugais dans le contexte de la colonisation (ainsi que les mots « mulâtre », « créole », « sang mêlé ») ». ¹⁰⁷ Ce métissage est linguistique, culturel et surtout religieux. Ainsi, les Tagalog ne vont pas entièrement renoncer à leurs habitudes, mais y incorporer le nouveau.¹⁰⁸

Le traducteur est aussi un être qui n’appartient plus qu’à une seule langue ou culture et ce phénomène inévitable est son métissage, d’où la troisième étape du cheminement traductionnel. Cette même étape, ce « métissage » d’Henri Le Saux, transparaît dans *Sagesse hindoue, Mystique chrétienne*, écrit alors qu’il vit depuis déjà dix-sept ans en

¹⁰⁶ Laplantine, François et Nouss, Alexis, *Le métissage*, Paris, Téraèdre, 2008, avant-propos.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Voir Bhabha, Homi, “How Newness Enters The World”, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, pp. 212-235.

Indes : « Abhishiktananda s'interroge pour voir comment la sagesse hindoue dont il a fait la découverte, s'intègre à la foi chrétienne et à sa mystique ». ¹⁰⁹

2.3 Le métissage du « traducteur »

L'expérience des « traducteurs » que sont les Tagalog est un métissage car ils succombent à la force de l'altérité mais ne lui permettent pas de les anéantir. La langue tagalog parlée dans la région la plus peuplée des Philippines est également métissée car elle est un outil indispensable à la conversion de ses locuteurs, elle est changée et encodée : "The language spoken in the most thickly populated and fertile region [...] including the areas adjacent to the colonial capital of Manila". ¹¹⁰

2.3.1 L'encodage de la langue vernaculaire

Le tagalog est choisi pour contenir le « message » qui va former la base de la domination des colons. Cette langue est organisée en livres de grammaire, nommés *artes*, et en dictionnaires, nommés *vocabulario*, ce qui va la « civiliser » et lui permettre de survivre anachroniquement, bien que bigarrée de nouveaux concepts. Ces changements font maintenant du tagalog une langue qui peut, selon l'Église, contenir le vrai message de Dieu : "The translatability of a language was precisely an indication of its participation in

¹⁰⁹ Le Saux, Henri, *Sagesse Hindoue, Mystique chrétienne*, Paris, éditions du Centurion, 1991, p. 7.

¹¹⁰ Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism*, Durham and London, Duke University Press, 1993, p. 26.

the transfer and spread of God's Word."¹¹¹ Par cette manœuvre, la traduction est une « bénédiction » ; elle est utilisée pour importer et imposer des expressions espagnoles qui, répétées *ad nauseam*, se transforment en rituels.

La traduction devient un agent de conversion et le tagalog qui ne semble pas avoir de grammaire se voit répertorié sous les catégories espagnoles de « *nombres, verbos, adjetivos, voces (pasiva/activa)* »¹¹², à l'aide de la grammaire latine et du discours castillan. C'est ainsi que le prêtre dominicain Francisco Blancas de San José publie, en 1610, son œuvre intitulée : *Artes y reglas de la lengua tagala*¹¹³ qui est rééditée en 1752, puis en 1832. Les langues vernaculaires se voient décodées en un langage dominant et sont placées dans une relation hiérarchique avec l'espagnol. La rhétorique missionnaire va même jusqu'à vouloir transformer les concepts religieux des autochtones : "reorient native fears of the spirits and the unknown toward Christian notions of paradise and hell and the longing for a beautiful death."¹¹⁴

Vicente Rafael fait dans son livre une analogie fondamentale, à savoir l'organisation des langues avec la création de l'Église par le Christ. Cette dernière utilise la Parole de Dieu comme « langue dominante » et donne une structure aux autres « langues » ici-bas, en venant y instaurer un groupe de « signes » dont le réfèrent ultime est le Signe Divin. C'est

¹¹¹ Ibid, p. 28.

¹¹² Ibid, p. 27.

¹¹³ Ibid, p. 26.

¹¹⁴ Ibid, p. 211.

ce « Signe-Fils », qui contient en lui l'intention suprême du Père : "[...] Hence, we read in the opening pages of Blanca's arte, a prayer with which to ask our Lord God for help, in order to obtain the language necessary for the dignified preaching of his doctrine."¹¹⁵ C'est ainsi que les concepts de traduction et de conversion vont de pair (*traducir y convertir*) et s'unissent dans un esprit purificateur qui lie les signifiants tagalogs à des signifiés castillans.

Les auteurs des œuvres grammaticales et structurales retiennent la syntaxe tagalog, mais insèrent entre les mots des référents et des significations qui n'existaient pas auparavant. Certains mots clés sont retenus dans leur forme latine ou castillane tels que *Dios, Virgen, Espiritu Santo, Cruz, Doctrina Cristiana*¹¹⁶, afin de garder la « pureté » de sens que ces termes transmettent et, surtout, parce que les missionnaires ne peuvent pas trouver d'équivalents exacts en tagalog. Quelques lignes tirées de la longue prière qui est au début d'*Arte* démontrent à quel point la croyance en la traduction, comme instrument de conversion, est une force dominante de la mission d'évangélisation conduite par les colons espagnols :

[...] Look at the poverty of your listeners' abilities and weakness of their hearts; and enrich him who speaks to them with the spirit and efficacy that is granted to those who are alive and awake, with the clear and harmonious and well-ordered words that they declare to those who are ignorant of them. [...] with your favour, I may be able to work in this language with

¹¹⁵ Ibid, p. 28.

¹¹⁶ Ibid, p. 29.

much care [...] for it has been ordained that the most important thing is the salvation of our souls for the sake of your honour.¹¹⁷

L'esprit de colonisation atteint ici son apothéose car les Espagnols croient réellement apporter à cette peuplade la chance d'obtenir le Salut divin, et l'instrument clé de cette « rédemption » est la traduction. La religiosité octroyée grâce à la traduction témoigne de son utilisation comme instrument de soumission et de subalternisation. Mais les Tagalogs transforment leur expérience en un « creuset » culturel ; ce phénomène rappelle la description que font Alexis Nouss et François Laplantine du bassin méditerranéen :

L'histoire de la Méditerranée, ce creuset culturel qui allait donner naissance à l'Europe, c'est l'histoire de plusieurs millénaires de migration, sous forme d'invasions [...] mais aussi d'échanges, de transformation des peuples les uns par les autres, jusque dans ces conflits.¹¹⁸

Les Tagalog trouvent les moyens d'ajuster « l'Espagne » et la « chrétienté » à un contexte qui leur est familier. Ils transforment toute l'infrastructure de cet héritage colonial en un véritable mouvement de métissage car il ne s'agit pas ici d'une simple conversion, ou reniement de ses antécédents, mais au contraire, d'un effort démesuré d'incorporation du discours chrétien colonial au sein de leur propre langue. Une page de la *Doctrina Christiana*¹¹⁹ est reproduite dans le livre de Rafael et démontre un métissage qui est

¹¹⁷ Ibid, pp. 30-31.

¹¹⁸ Laplantine, François et Nouss, Alexis, *Le métissage*, Paris, Téraèdre, 2008, p. 15.

¹¹⁹ "The earliest known book printed in the Philippines, published by the Dominicans in 1593", frontispice et p. 48 dans *Contracting Colonialism* de Vicente Rafael.

même scriptural. Le texte est d'abord écrit en tagalog puis, sur la même page, les caractères se transforment et le texte se termine en latin avec les premières lignes du pater noster.¹²⁰

Ce métissage scriptural tout autant que verbal transforme le vernaculaire et la conscience de ses locuteurs, mais aussi leur mode de vie. Tout comme leur langue « est organisée », ainsi les locaux sont physiquement « organisés » et doivent se regrouper plus près des villes : "The conversion and colonization of the local populace necessitated their physical relocation."¹²¹ Cette entreprise vise à créer une nouvelle habitude, une attitude fortement encouragée et souhaitable, dans l'espoir que le « converti » reproduise ce comportement chez lui et participe ainsi à la propagation de cette foi. Mais pendant les sermons, l'audience s'endort ou se lève pour s'en aller, les paroles des prêtres se confondent en une avalanche de tirades visant à parer toute opposition à son autorité.

La paranoïa du colonialisme est à son apogée et, en même temps, laisse entrevoir sa décomposition, d'où la résurgence de la civilisation locale. Chez les Tagalogs, l'Occident et l'Orient s'entrechoquent et l'un ne peut détruire l'autre. Ces deux pôles opposés doivent trouver un terrain d'entente, un lieu convivial. Cette convivialité se manifeste également dans le métissage religieux de l'ascète, en son for intérieur, le vedanta ne peut pas

¹²⁰ Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism*, Durham and London, Duke University Press, 1993, p. 49.

¹²¹ Ibid, p. 90.

remplacer le christianisme. Les deux ont une place égale pour lui et reflètent désormais des dimensions indivisibles de sa spiritualité.

D'ailleurs, il en va de même de l'identité d'Henri Le Saux qui se transforme entre le début de son aspiration vers l'Inde – dans son monastère breton – et le stade ultime de son apaisement spirituel – vers la fin de sa vie et après moult déchirements – qui consacre ce nouveau statut hybride à la fois moine bénédictin et sannyasi vedantin. Plus fondamentalement, on peut dire qu'on passe ainsi d'une épistémologie romantique (La *Bildung* qui opère un décentrement de soi, puis un retour à soi et une tentative d'unification en Soi par la rencontre de l'Autre) à une épistémologie post-coloniale et postmoderniste qui permet la coexistence de plusieurs identités et de s'en réclamer de manière égale. Celle-ci rappelle un phénomène semblable à celui du métisse, cet être en bordure de deux cultures, qui, dans le cas de Le Saux, appartient tout autant au christianisme qu'à l'hindouisme. La « traduction » d'Henri Le Saux, prêtre bénédictin en *sannyasi* hindou représente un « tiers espace », selon terme de Bhabha¹²², un « pluricentre », un endroit de négociation, donc de dialogue :

[...] translation is not only a matter of transfer « between cultures » but that it is also a place where cultures merge and create new spaces. In the context of the interaction between asymmetrical cultures translation does not confirm borders and inscribe the dichotomy of centre

¹²² Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.

versus periphery; rather, it identifies “pluricentres” where cultural differences are constantly being negotiated.¹²³

L’ascète invite de surcroît l’Occident à « se montrer humble et réceptif, en particulier lorsqu’il s’agit des traditions spirituelles de l’Orient, qui sont susceptibles d’aider l’humanité dans ses efforts pour sortir de l’impasse où elle semble aujourd’hui coincée. »¹²⁴ La mission de ce prêtre bénédictin revêt alors les attributs entérinés par le concile du Vatican II, notamment une meilleure convivialité des croyances occidentales et orientales : « Le concile II a reconnu la dimension universelle du salut qui s’offre à tout homme sincère, quelle que soit sa conviction religieuse ou philosophique. »¹²⁵ Le concile du Vatican II est ouvert par le Pape Jean XXIII le 11 octobre 1962 à Rome : « Au cours de ce concile, l’Église reconnaît le principe de la liberté religieuse et manifeste son désir d’ouverture à l’endroit de tous les chrétiens et des autres religions. »¹²⁶ Ce même élan unificateur devient une force trans-forme-atrice qui dirige toute la mission de Le Saux et c’est spécifiquement en cela qu’elle le « traduit », qu’elle change sa « forme », mais non son « fond ».

¹²³ Wolf, Michaela, “Culture as Translation – and Beyond Ethnographic Models of Representation in Translation Studies”, in Theo Herman, Theo (ed.), *Crosscultural Transgressions, Research Models in Translation Studies II*, Manchester, St Jerome Publications, 2003, pp. 180-192.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Le Saux, Henri, *Sagesse Hindoue, Mystique chrétienne*, Paris, éditions du Centurion, 1991, p. 22.

¹²⁶ Article dans *Perspective Monde*, Université de Sherbrooke, Perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=72

2.3.2 La force trans-forme-atrice de la traduction

Dans l'expression « trans-forme-ation » le mot « forme » reste entier car le protagoniste ne subit pas, comme nous l'avons vu, un changement de « fond » dans la mesure où il se trans-forme sans se convertir. Cette formulation est la manière de décrire l'aboutissement d'une mission telle que celle de Le Saux. Par sa trans-forme-ation, il entre de plain-pied dans la dynamique de la traduction qui anachroniquement, unifie par la diversité. Ce potentiel unificateur est ce que George Steiner voit dans Babel et ce concept fait que la vie d'un moine bénédictin devenant *sannyasi*, sans pour autant se convertir, devient une « traduction » :

As the Fall may be understood to contain the coming of the Redeemer, so the scattering of tongues at Babel has in it, in a condition of urgent moral and practical potentiality, the return to linguistic unity, the movement towards and beyond Pentecost. Seen thus, translation is a theological imperative, a stubborn searching out of all the apertures, translucencies, sluice-gates through which the divided stream of human speech pursue their destined return to a single sea.¹²⁷

En la personne de Le Saux, le signifié hindou conforte le signifié chrétien et implique seulement une altération de la « forme » initiale de sa religion. La décomposition du terme est aussi inspirée du concept de la *Bildung*, « prise de forme », mentionnée en introduction. Lors de sa mission initiale, Le Saux voulait offrir une vision plus complète du Seigneur aux hindous par une lignée directe allant du Christ au missionnaire, son intention

¹²⁷ Steiner, George, *After Babel*, Oxford University Press, 1992, pp. 256-257

est de rendre la tradition contemplative chrétienne accessible aux hindous¹²⁸, mais le vedanta l'interpelle. Cette confrontation requiert un effort extrême d'intégration, comme les Tagalog qui ont dû s'accommoder des changements trans-forme-ateurs de leur société :

Ce n'est pas une pensée de la source, de la matrice ni de la filiation simple, mais une pensée de la multiplicité née de la rencontre. C'est une pensée dirigée vers un horizon imprévisible qui permet de redonner toute sa dignité au devenir.¹²⁹

Le métissage ainsi vu est une ouverture, un phénomène qui « nous permet d'éviter l'adhésion et l'adhérence à nous-mêmes, de nous moquer de nous, de nous désingulariser pour nous universaliser. »¹³⁰ L'universalisation est ici une des conditions sine qua none de la traduction, et ce concept, comme le dit Le Saux, renforce la mission du concile du Vatican II. Il ne s'agit que d'illuminer le monde sur le substrat spirituel unificateur qui subsiste en toile de fond, dans toutes les différentes « formes » que prennent les religions de ce monde :

[...] la création d'une commission pontificale chargée des « religions », ne peut signifier l'acceptation par l'Eglise, officiellement aussi, de la présence de Dieu et de son Christ parmi les « nations », et l'attribution à l'Esprit-Saint et non plus au démon (le péché majeur ! Mc 3,28), comme ce fut hélas le cas trop fréquent en des temps à peine révolus, de l'élan religieux qui s'y découvre et y anime les croyants, du

¹²⁸ Blée, Fabrice, communication personnelle, 2013.

¹²⁹ Le Saux, Henri, *Sagesse Hindoue, Mystique chrétienne*, Paris, éditions du Centurion, 1991, p. 82

¹³⁰ Laplantine, François et Nouss, Alexis, *Le métissage*, Paris, Téraèdre, 2008, p. 82.

moins dans ses principes et ses manifestations essentielles.¹³¹

La traduction en tant qu'agent de trans-forme-ation ouvre, entre autres, le champ à d'autres dynamiques qui surviennent lors des rapports avec l'Autre, notamment lorsque le traducteur peut ou ne peut pas entrer en contact avec l'auteur de l'original. Ces processus font l'objet de l'analyse développée au chapitre 3, et ont pour but d'examiner la tâche du traducteur lors de la présence ou de l'absence de l'auteur, et des dynamiques que ces diverses circonstances entraînent. Dans le cas de Le Saux et des Tagalog, les « auteurs » cèdent leur place aux traducteurs qui, une fois traduits, changent de « forme », deviennent à leur tour des auteurs qui peuvent, de ce fait, vivre en accueillant en eux « autre chose ». C'est à cet effet que Rafael mentionne dans sa conclusion comment l'écrivain philippin Rizal (voir 1.2.2) a vu la propension d'une nouvelle forme dans le processus vécu par le peuple de son pays :

[...] found another position from which to conceptualize colonial society. He began to translate, to reformulate into a different code the possibilities that he saw. In this way he was able to maintain an interest in colonialism apart from those in colonial society who – Spaniards and natives alike – came before and would come after him. It was this capacity not only to move between languages but to distinguish between translation and its failure that enabled Rizal to posit a future alternative to Spanish domination: The Filipino nation.¹³²

¹³¹ Le Saux, Henri, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, éditions du Seuil, 1966, p. 27.

¹³² Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism*, Durham and London, Duke University Press, 1993, pp. 218-219.

Henri Le Saux et les Tagalog accueillent une autre culture et une autre religion, ils se transforment, mais jamais au risque d'annihiler leurs origines. Ils deviennent respectivement Swami Abhishiktananda et la nouvelle « nation philippine ».

Chapitre 3

Malgré les différences, un lieu de convergence

Les sujets principaux de cette thèse sont la traduction et le religieux, et tous deux ont fait partie intégrante de l'entreprise coloniale, qui a non seulement impliqué la confrontation de plusieurs cultures et langues, mais la « traduction » des « Autres » par l'Occident, comme si ceux-ci n'avaient pas d' « auteurs ». Ce dernier chapitre commence de ce fait, par une comparaison de divers types de traductions entreprises soit en l'absence de l'auteur d'une œuvre, soit en sa présence. En premier lieu, l'absence de l'auteur se manifeste lors des traductions anthropologiques qui sont des interprétations de cultures étrangères dont les « auteurs » (les indigènes), bien que présents, ont souvent été considérés comme inexistantes. Les ethnographes qui ont étudié et traduit ces « auteurs » absents n'ont fait que les transposer, les occidentaliser pour le bénéfice des pays colonisateurs. Puis, le 20^e siècle voit un autre grand mouvement de traduction faite en l'absence de ses auteurs, ceux de la Bible, et dont Eugene Nida constitue la figure de proue en traductologie. Une réflexion où l'on invoquera notamment « La mort de l'auteur » de Roland Barthes dont les apports sont légions pour situer le contexte scripturaire occidental chrétien par opposition à celui de l'Orient.

En deuxième lieu, l'auteur peut être présent lors du processus traductionnel et, de ce fait contribuer de façon active à la transformation de son texte, ce qui fut le cas de l'auteur

argentin Jorge Luis Borges. Il en est de même lors de la « traduction spirituelle » d'un ascète qui, comme nous le démontrons dans cette thèse, se fait en présence d'un maître ou *guru*, en Inde. Dans cette thèse, ce type de traduction est aussi la trans-forme-ation de l'être (chapitre 2). À l'instar d'Henri Le Saux, et comme tout exercice de traduction conventionnelle, cette « traduction » implique une rencontre. La traduction spirituelle du protagoniste s'assimile alors à d'autres types de traductions, notamment celles qui seront le résultat des changements encourus par tout être humain au moment de son contact avec l'Autre, ou de sa vie au sein d'une autre culture et parlant une autre langue. Dans sa tâche, le traducteur est lui-même en contact avec deux langues, deux cultures et un auteur, celui du texte original. Henri Le Saux travaille en deux « langues » religieuses, le christianisme et l'hindouisme, et sa « traduction » est faite en la « présence d'un auteur », tout d'abord Sri Ramana Maharshi, puis son *guru* Sri Gnânânanda.

En Orient le *Guru* peut tenir lieu d'auteur présent puisqu'il est le maître, guide, représentant de la Sagesse suprême, et aide l'ascète tout au long de son parcours. Durant son cheminement, Le Saux doit faire preuve d'une grande ouverture d'esprit et d'une capacité de lâcher prise de ses origines religieuses afin de sortir de son milieu catholique pour découvrir une autre « langue », d'autres « auteurs » et d'autres manières de saisir le message divin. Une jonction du christianisme et du vedanta se fait en sa personne et permet d'entrevoir, dans ces deux religions, des lieux correspondants, d'où la possibilité qu'il existe un substrat spirituel universel similaire à un substrat sémantique, fil conducteur sous-jacent de tout texte et de ses diverses traductions.

La jonction de deux religions clôt, en troisième lieu ce chapitre, et ouvre la possibilité qu'en cette essence universelle et inaltérable dans son sens profond, existe une conception, comme l'a dit René Guénon, qu'un être soit « inconvertissable ». Cet être aurait atteint, en lui, cet endroit, ce point de convergence spirituelle où toutes les religions se rencontrent, et ce phénomène rappelle les fondements du cheminement spirituel et « traductif » d'Henri Le Saux.

3.1 L'auteur absent dans le processus traductionnel

3.1.1 L'absence de l'auteur dans la traduction anthropologique

Un des grands mouvements « traductifs » lié à la colonisation est la traduction anthropologique. Cette « Traduction » de l'Autre vise à le décrire, le rendre cohérent et compréhensible, afin qu'il devienne plus saisissable, surtout pour l'esprit des Européens. Ces « traductions » permettront aux pays colonisateurs de mieux connaître leurs nouveaux territoires. Michaela Wolf explique comment une telle entreprise est marquée par son esprit de normalisation ethnocentrique: "ethnographers (viz. translators) cannot help using the categories of their own language and culture to represent what they observe (viz. to translate the foreign text)".¹³³ Parmi ces traducteurs/ethnographes, nous comptons les grands navigateurs qui compilent des chroniques et des rapports d'expéditions, présentés à leurs monarques, afin d'obtenir les fonds nécessaires pour poursuivre leurs missions. Ces rapports sont des « traductions » nécessaires pour

¹³³ Wolf, Michaela, "Culture as Translation – and Beyond Ethnographic Models of Representation in Translation Studies". Hermans, Theo (ed.): *Crosscultural Transgressions, Research Models in Translation Studies II*, St. Jerome, 2003, p. 182.

expliquer le potentiel découvert chez ces Autres et, de ce fait, créer l'histoire de contrées moins connues ou fraîchement découvertes :

Columbus' ships sighted land in what is now known as the Bahamas. The ship's recorder entered in his journal on Thursday, October 11, 1492, the following: They go as naked as when their mothers bore them, "[...] They are all of fair stature and size, with good faces, and well made. [...] They should be good servants and intelligent, for I observed that they quickly took in what was said to them, and I believe that they would easily be made Christians, as it appeared to me that they had no religion."¹³⁴

Toutes ces images barbarisées des « Autres » servent à les expliquer, à les « traduire ». De ce fait, l'ethnographe/traducteur ordonne et organise en un tout « cohérent » une culture inconnue, et devient ainsi le scribe de ce peuple/texte. Bien qu'il existe une différence entre ce qui est rapporté, c'est-à-dire la « traduction », et la réalité, le tout est néanmoins répertorié et fixé dans l'histoire : "The desire to construct the primitive world, to represent it and to speak on its behalf".¹³⁵ Brian Mossop explique comment la traduction peut servir de rapporteur, dans le sens qu'elle « réinterprète » le message initial afin d'en faciliter l'incorporation dans un autre système social, une autre manière de penser :

At the centre of the model we find not a pair of texts linked by the equivalence relation, but a social act, the act of reporting something to someone. [...] translation is not the transfer of a message from one

¹³⁴ Article, *The European Voyages of Exploration*, The Applied History Research Group, The University of Calgary, www.ucalgary.ca/applied_history/tutor/eurvoya/columbus.html

¹³⁵ Niranjana, Tejaswini, citée par Wolf, Michaela, dans "Culture as Translation – and Beyond Ethnographic Models of Representation in Translation Studies". Hermans, Theo (ed.): *Crosscultural Transgressions, Research Models in Translation Studies II*, St. Jerome, 2003, p. 182.

language to another or from one text to another but rather its removal from one complete language-translation system [...] and incorporation into another [...].¹³⁶

Ce concept de « rapportage » renforce le phénomène de l'auteur qui, bien que présent, est considéré comme « absent ». Ce fait de l'ignorer et de le rendre « inconnu » donne par conséquent au traducteur des droits similaires à ceux d'un auteur. Wolf cite Talal Asad qui reprend les paroles de Godfrey Lienhardt dont les intérêts anthropologiques se sont concentrés essentiellement sur les religions de l'Afrique, en particulier du Soudan. Il avait lui-même fait le lien entre l'anthropologie et la traduction : "The problem of describing to others how members of a remote tribe think then begins to appear largely as one of translation, of making the coherence primitive thought has in the language it really lives in, as clear as possible in our own".¹³⁷ Dans cet esprit de calibration survient la « mort de l'auteur ». L'Autre est « conquis », il est dépourvu de sa réalité et réexpliqué en concepts occidentaux.

La « conquête de la culture de l'Autre » fait des Occidentaux les avides récipiendaires de connaissances venues d'ailleurs, et un exemple de cet engouement pour toute chose exotique est la grande tradition botanique européenne. Celle-ci incite les Français à construire des orangeries et les Anglais, des *conservatories*, où la noblesse, du confort de ses châteaux et manoirs, peut s'enorgueillir de connaître la flore de ces « autres »

¹³⁶ Mossop, Brian, "The translator as rapporteur : a concept for training and self-improvement", *Meta*, vol. 28, n° 3, p. 246

¹³⁷ Asad, Talal, *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology* - In Marcus & Clifford (eds) *Writing Culture, The Poetic and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986, p. 97

contrées, et jouir de ses formes, couleurs et arômes intrigants. Ces connaissances « exotiques » sont peu à peu recensées et compilées de manière à créer des bastions de la botanique, devenus aujourd'hui des centres de recherches de renommée mondiale. La suprématie de ces institutions se fait encore prévaloir, les Jardins de Kew (Kew Gardens) en Angleterre en sont un des plus beaux exemples :

Depuis leur création, au XVIII^e siècle, les Jardins de Kew sont restés fidèles à leur raison d'être initiale, avec des botanistes qui continuent à collecter des spécimens et à échanger leurs connaissances spécialisées au niveau international. Les collections de plantes vivantes et de plantes conservées sont utilisées par des scientifiques du monde entier.¹³⁸

Le botaniste et l'ethnographe utilisent la méthode de « rapatriement » ethnocentrique qui, lorsqu'il s'agit d'un texte, consiste à le « domestiquer », à le rapatrier tout en s'appropriant les informations concernant cette « Autre » culture. Antoine Berman donne à cet exercice une autre dimension : « la captation du sens affirme toujours la primauté d'une langue ».¹³⁹ Le fait de « traduire » les colonies en les annexant aux pays conquérants leur donne un « sens » et en diminue l'altérité : « Car la captation ne libère pas le sens dans un langage plus absolu, plus idéal ou plus « rationnel » : elle l'enferme tout simplement dans une autre langue, posée il est vrai comme plus absolue, plus idéale et plus rationnelle ».¹⁴⁰

¹³⁸ Site de l'UNESCO, whc.unesco.org/fr/list/1084

¹³⁹ Berman, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, éditions du Seuil, 1999, p.34.

¹⁴⁰ Ibid, p.34.

La traduction anthropologique est colonisatrice dans la mesure où elle veut transformer l'Autre de manière à le rendre conforme aux normes occidentales. C'est ainsi que ces « traducteurs » de cultures deviennent les auteurs des « textes » originaux qu'ils ont créés. Le traducteur anthropologue transforme alors l'Autre en texte et ne fait que rapporter sa vision de l'altérité. Il se distingue alors du traducteur conventionnel qui, lui, travaille toujours avec un texte déjà existant sur lequel il se base pour en faire essentiellement un transfert interlingual. Certains de ces textes sont sans auteurs connus, notamment, la Bible, à la traduction de laquelle s'est essentiellement consacré Eugene Nida.

3.1.2 « L'auteur absent » dans la traduction de la Bible

La Bible, canon du christianisme, existe depuis des millénaires et fait l'objet d'une des plus grandes entreprises de traduction faite en l'absence d'un auteur ou en l'occurrence, de plusieurs. Ce texte sacré remonte en partie à Moïse et à sa rédaction du Pentateuque ou La Loi, également connu sous le nom de Thora. Eugene Nida est un pasteur protestant qui a essentiellement travaillé sur la traduction de la Bible pour les lecteurs du 20^e siècle. Directeur des traductions auprès de l'*American Bible Society*, « Il va sans dire qu'il a donc exercé une influence considérable sur la diffusion de la Bible, à travers le monde, au profit des lecteurs du 20^e siècle [...] il consacre une grande part de son temps à expliquer, dans

tous ses détails, l'importance de traduire le message biblique de telle sorte qu'il soit compris clairement, par tous ceux qui veulent l'entendre ». ¹⁴¹

Eugene Nida est aussi un pédagogue, et sa mission est de rendre le message biblique le plus clair possible : « Des principes herméneutiques énoncés par Luther, Nida retient surtout celui de la transparence de la Bible – L'importance de son sens premier – et le principe de son intelligibilité : " Complete intelligibility should be a matter of life and death for the Bible translator, as it is in the aviation industry (1969 : 1)."¹⁴² Bien que la Bible existe sous forme de texte, elle est essentiellement lue à la messe, donc écoutée. Elle doit être non seulement clairement comprise par l'auditoire, mais intelligible aux jeunes qui sont ceux qui font évoluer une langue. Nida prône aussi une saisie sensorielle de ce texte liturgique : "A translator of the Bible must [...] present the message in such a way that people can feel its relevance (the expressive element in communication)."¹⁴³ Cette compréhension par les sens est le fort de l'oralité qui est, comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, à l'origine des philosophies hindoues, notamment du vedanta, et surtout des enseignements spirituels reçus par Le Saux de ses divers maîtres. Dans ce même esprit, Nida encourage le traducteur à vivre une expérience qui soit aussi « sensorielle » que linguistique, d'une culture donnée, afin de pouvoir la « transmettre » aux autres dans toute son envergure :

¹⁴¹ Bedard, Stéphane, « Nida ou le risque du dynamisme », *Langues et linguistique*, n^o. 18, 1992, Université Laval, Québec, p.168.

¹⁴² Simon, Sherry, « Délivrer la Bible : la théorie d'Eugène » Nida, *Meta*, vol.32, n^o 4, Montréal, PUM, 1987, pp. 429-437

¹⁴³ Ibid, p. 430.

Presque chaque phrase d'une traduction portera la marque des connaissances anthropologiques du traducteur, car chaque phrase consiste en un ensemble de symboles, relatif aux types de comportement et de pensée d'une culture, traduit en un autre ensemble de symboles représentant des types différents de comportement et de pensée.¹⁴⁴

Dans *Coutumes et cultures*, Nida conseille aux missionnaires d'apprendre toutes les notions qui les aideront à comprendre les « Autres », afin « d'entrer en communication spirituelle avec les habitants du pays ».¹⁴⁵ Il ne cesse de mettre le clergé en garde contre la croyance que seule son Église est de valeur universelle. Dans *Bible Translation*, Nida explique comment un terme doit être adapté, c'est-à-dire substitué à un autre terme, de manière à communiquer au récepteur la signification de l'original. C'est ainsi que « cœur » en Grecque deviendra « foie » dans le Kabba-Laka de l'Afrique équatoriale française, puis « abdomen » en Conob, une langue Maya du Guatemala, et enfin « gorge » dans le Pacifique Sud.¹⁴⁶

Nida ira même jusqu'à prôner la connaissance de soi avant tout, afin de mieux communiquer et de ne pas courir le risque de réduire tout « Autre » à une version de soi. *“We must therefore “know ourselves “before we can expect to know others or to*

¹⁴⁴ Nida, Eugene, *Comment traduire la Bible*, trad. par M. J.-C. Margot, Suisse, Alliance biblique universelle, 1967, p. 54.

¹⁴⁵ Nida, Eugene, *Coutumes et Cultures*, trad. par Édouard Somerville, Suisse, Éditions de groupes missionnaires, 1978. p. 321.

¹⁴⁶ Nida, Eugene, “Bible Translation”, Baker, Mona (ed), *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 1996, p. 31.

communicate with them.”¹⁴⁷ L’approche de Nida porte essentiellement sur la rencontre de l’« Autre », le traducteur qui apprend à le connaître peut mieux transmettre la connotation pertinente et sélectionner les termes appropriés pour permettre cette transmission. Le traducteur de la Bible transpose le message divin sans avoir de contact avec l’auteur et ce dernier point nous rappelle le cheminement spirituel occidental qui, dans la plupart des cas, se fait seul, sans accompagnateur, sans *Guru*, sans auteur qui interprète le sens du texte original pour le lecteur/traducteur, comme l’on été Sri Ramana Maharshi et Sri Gnânânda pour Le Saux.

L’absence de l’auteur peut aussi vouloir dire une réduction de sa prééminence lors de la traduction de son œuvre. Ce phénomène est illustré par Roland Barthes dans son article intitulé « *La mort de l’auteur* », où il préconise l’importance du lecteur. Roland Barthes décrit sa conception de l’écriture qui est « destruction de toute voix, de toute origine ».¹⁴⁸ Et puis, d’ajouter : « Dès qu’un fait est raconté [...] l’auteur entre dans sa propre mort, l’écriture commence ».¹⁴⁹ L’image de l’auteur classique qui nourrit son texte de ses expériences disparaît au profit de celui qui « trace un champ sans origine – ou qui, du moins, n’a d’autre origine que le langage lui-même, c’est-à-dire cela même qui sans cesse remet en cause toute origine ».¹⁵⁰

¹⁴⁷ Nida, Eugene, *Message and Mission*. William Carey Library, California, p. 169.

¹⁴⁸ Barthes, Roland, « La mort de l’auteur », *Le bruissement de la langue*, Paris, éditions du Seuil, 1984, p. 61.

¹⁴⁹ Ibid, p. 61.

¹⁵⁰ Ibid, pp. 64-65.

3.1.3 La mort de l'auteur

Henri Le Saux devient un « lecteur/traducteur » et abandonne l'exégèse officielle de l'institution religieuse à laquelle il appartient. Il aura donc réussi à se détacher de l'emprise d'une religion particulière et de l'autorité qu'elle lui octroyait. Le Saux crée ainsi un endroit où peut naître une nouvelle philosophie religieuse qui n'était jusque-là écrite nulle part. Il en est l'« auteur », il a désacralisé tout autre auteur : « L'écriture, c'est ce neutre, ce composite, cet oblique où fuit notre sujet, le noir et blanc où vient se perdre toute identité, à commencer par celle-là même du corps qui écrit ».¹⁵¹ « La mort de l'auteur » donnera une plus ample envergure à la créativité du lecteur et le traducteur est avant tout un lecteur. Barthes explique à cet effet comment Mallarmé a été un des premiers à voir : « dans toute son ampleur la nécessité de substituer le langage lui-même à celui qui jusque-là était censé en être le propriétaire ; [...] atteindre ce point où seul le langage agit [...] et rendre sa place au lecteur ».¹⁵² Barthes veut également démontrer à quel point rien n'est original, que tout est produit à partir d'autre chose, et ceci indéfiniment.

La sacralisation de l'auteur « ferme l'écriture » et le lecteur perd une occasion de co-créativité face à l'œuvre : « Le lecteur est un homme sans histoire, sans biographie, sans psychologie; il est seulement ce quelqu'un qui tient rassemblées dans un même champ toutes les traces dont est constitué l'écrit ».¹⁵³ Il explique également comment « toute la

¹⁵¹ Ibid, p. 61.

¹⁵² Ibid, p. 62.

¹⁵³ Ibid, p. 67.

poétique de Mallarmé consiste à supprimer l'auteur au profit de l'écriture (ce qui est [...] rendre sa place au lecteur) ». ¹⁵⁴ Le lecteur représente ainsi le lieu où toutes les possibilités se rassemblent : « l'unité d'un texte n'est pas dans son origine, mais dans sa destination ». ¹⁵⁵ La fonction du « médiateur/scripteur » correspond à celle du lecteur qui entre dans cet espace autonome et prend sa place en donnant au texte sa « destination », sa vie. Après avoir détrôné l'auteur, le lecteur acquiert un pouvoir qui lui permet de réfléchir et de s'immiscer dans un monde qu'il peut rendre sien.

Il existe ici un lien possible avec le monde de l'art, car étant une artiste peintre, nous réalisons combien le spectateur a la permission d'avoir sa propre vision d'une œuvre. Pourquoi vouloir aplanir et définir les mille facettes et interprétations d'une création artistique ? De même que la pipe de Magritte n'est pas une pipe, le texte est une esquisse de circonstances schématisées qui s'enrichissent au fur et à mesure de sa réception, et ce, par l'intermédiaire d'une multitude de lecteurs et de traducteurs. La pro-activité de l'auteur et du lecteur dissout l'identité autoritaire de l'auteur, ce qui permet au texte et à son sens de se définir au moment de la lecture. C'est à ce point que se rejoignent l'artiste, l'auteur et l'ascète. Leur ego réduit, ils ne veulent plus imposer sur les autres le poids de l'histoire qui les constitue, qu'elle soit culturelle, littéraire ou religieuse. Le vedanta transforme Le Saux en lecteur-créateur et lui fait découvrir une autre perspective du

¹⁵⁴ Ibid, p. 62.

¹⁵⁵ Ibid, p. 66.

message divin. Il peut en faire une nouvelle interprétation parce qu'il s'est dénué des cadres référentiels qui le définissaient auparavant.

Le vedanta n'impose aucune doctrine, il ne prône que la non-dualité et permet à chacun de découvrir ce concept de manière profondément individuelle. Ananda K. Coomaraswamy décrit l'hindouisme en général comme n'ayant « rien d'unique, rien qui lui soit particulier, hors la teinte locale et les adaptations sociales auxquelles on doit s'attendre ici-bas, où rien n'est connu qu'à la mesure du connaissant ».¹⁵⁶ Cette liberté de vivre pleinement, et de rendre sien le moment présent, correspond à toute l'envergure de l'expérience ascétique de Le Saux auprès de Sri Ramana Maharshi, déclenchée en l'infinitésimal instant où le maître et l'ascète se croisent du regard. La rencontre de le Saux et de son *Guru* est alors très concrète car, pour Le Saux, Sri Ramana Maharshi devient l'auteur terrestre de la philosophie vedantine. Sa proximité permet au moine de recevoir des explications directes de cette sagesse, tout comme la présence de l'auteur peut offrir au traducteur une accessibilité à de plus amples informations sur l'œuvre.

3.2 L'auteur présent dans le processus traductionnel

3.2.1 L'auteur présent pour le traducteur

La traduction faite en présence de l'auteur, outre toutes les clarifications sémantiques que cette collaboration appréhende, permet aussi que se fasse, entre les deux, un travail en

¹⁵⁶ Coomaraswamy, Ananda K., *Hindouisme et bouddisme*, traduit de l'anglais par René Allar et Pierre Ponsoye, Paris, éditions Gallimard, 1949, p.15.

tandem. L'écrivain argentin Jorge Luis Borges a réellement collaboré avec son traducteur Norman Thomas Di Giovanni au moment de la traduction anglaise de « *Los seres imaginarios* », "*The Book of Imaginary Beings*".¹⁵⁷ L'originalité de l'auteur argentin se distingue même dans le fait qu'après avoir lu la traduction de son œuvre, il soit allé jusqu'à changer certains éléments du texte original. Avec di Giovanni, Borges est de ce fait entré dans un chassé-croisé d'écriture et de traduction où le texte source devenait cible et vice-versa : "They were translating Spanish source texts into English target texts. At the same time, however, they were translating Spanish "target texts" into English "source texts." Yes, astonishingly enough, they routinely invoked those Spanish originals as translations. Translations of prior English texts yet to be written."¹⁵⁸ Mais cette entreprise de traduction de la part de Borges a été très critiquée, et comme le mentionne Kristal :

It is important to recognise that the reception of this work, for decades, has faced a dilemma: one can accept Borges' views about the impersonality of literature and thus downplay the significance of his personal genius, or downplay the significance of his literary views in order to appreciate his genius.¹⁵⁹

Il est alors possible de dire que du processus traductif qu'utilisent Borges et son traducteur ressort une dialectique entre deux cultures, une sorte de *Bildung*. Les démarcations se confondent et la citation de Kristal offre au lecteur/critique un choix de perspective, tout comme l'Inde offre à Le Saux une autre manière de voir sa spiritualité,

¹⁵⁷ Fraser, Ryan, "Past Lives of Knives : On Borges, Translation, and Sticking Old Texts", *TTR*, vol. XVII, n° .1, p. 56.

¹⁵⁸ Ibid, p. 67.

¹⁵⁹ Kristal, Efraín, *Invisible Work, Borges and Translation*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2002, p. 13.

lorsqu'elle lui présente le vedanta. Cette autre langue complète l'originale et permet à l'ascète de mieux se retrouver.

Le Saux devient de ce fait l'auteur d'une vision religieuse venue d'une autre « langue » (voir introduction) et rejoint ainsi Borges dans son ouverture à un mode d'expression qui provient de l'Autre. Le « génie » de l'écrivain argentin est aussi celui d'un auteur qui décide d'écrire directement dans une autre langue que la sienne, car il réalise qu'il peut, dans certains cas, mieux exprimer sa pensée en anglais. Borges nous montre ainsi combien sa perspective d'écrivain évolue des années 50 aux années 70; il acquiert un grand respect pour les traductions françaises et anglaises de ses œuvres qui, pour lui, les rendent plus dynamiques et les améliorent.¹⁶⁰

Le parallèle entre Borges et Le Saux montre que tous deux ont le courage de quitter le confort de leur « langue maternelle » et d'aller vers d'autres « langues ». Pour Le Saux, le vedanta est une « langue » qui renverse toute sa pensée religieuse traditionnelle et lui permet de mieux écrire sa foi, de « traduire » son catholicisme, de le transformer en une autre philosophie spirituelle. Le vedanta lui permet de découvrir des aspects de sa religion originale que sa vie de moine français n'avait pas réussi à lui faire connaître. Le contact direct avec Sri Ramana Maharshi a facilité ce changement qui n'aurait pu se faire sans cet « auteur » présent et sa propre « langue », le vedanta.

¹⁶⁰ Ibid. p. 11-12.

3.2.2 « L'auteur présent » et le contact avec le Guru en Inde

Pour Henri Le Saux, le vedanta ne peut pas seulement être lu, et la claustration de Le Saux en France est un cheminement qui, bien que des plus intimes, ne lui a pas révélé « le texte », la foi, dans toute sa profondeur. Ce n'est qu'au contact de l'Inde et de l' « auteur » comme vu ci-dessus, en la personne de son *Guru*, que se « concrétisent » les enseignements des *Upanishads* et du vedanta. Pendant son immersion dans l'Inde profonde, Le Saux « s'enracine dans l'expérience de la traduction »¹⁶¹ qui est sa propre traduction : « De l'expérience, Heidegger dit : « Faire une expérience avec quoi que ce soit [...] cela veut dire : le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous rende autre ».¹⁶²

Le regard de Sri Ramana Maharshi a eu sur Le Saux l'effet d'un raz de marée; sa traduction-vécue est une expérience qu'il n'aurait pas eu s'il ne s'était pas rendu en Inde et ne s'était pas trouvé en la présence physique de son maître. Il devait néanmoins se « dévêtir » de ses acquis afin d'être présent à cette expérience et de la vivre de manière unique, car elle ne ressemblait en rien à ce qu'il avait connu avant cette rencontre. Cette traduction émane alors de son être, de ce qui le constitue et de toute son individualité, comme toute traduction d'un texte sera elle aussi une œuvre unique : « Telle est la traduction : expérience. Expérience des œuvres et de l'être-œuvre, des langues et de l'être-langue. Expérience, en même temps, d'elle-même, de son essence. En d'autres

¹⁶¹ Berman, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, éditions du Seuil, 1999, p. 16.

¹⁶² Ibid, p. 16.

termes, dans l'acte de traduire est présent un certain savoir, un savoir sui generis ». ¹⁶³

Tout texte n'existe que grâce à un auteur, et il en est de même pour toute traduction, et dans les *Upanishads*, Brahman est décrit comme suit : « Rien n'a de puissance, de force, d'activité dans le cosmos ni dans l'Homme sinon « cela », « celui-là », qui est à l'origine de toute force et qui est en œuvre dans tout acte, cosmique comme humain ». ¹⁶⁴

L'auteur fait ainsi naître son texte et ne peut que le laisser se transformer par l'entremise de ses lecteurs et de ses traducteurs, car toute explication historique ou contextuelle peut limiter la vie d'un texte, c'est-à-dire le figer, linguistiquement ou sémantiquement. Ici se rejoignent Barthes et Borges, dans la possibilité que la « mort de l'auteur » entraîne une annihilation de tout concept concret ou saisissable, en l'occurrence, même de Dieu. Néanmoins, le schéma de l'essieu d'une roue vu précédemment invite à une réflexion concernant la possibilité que le texte détienne en son « centre » un sens intrinsèque. Ce sens s'apparente à l'essence sémantique qui donne au texte un sens universel profond dans ce qu'il veut exprimer. L'auteur, par sa présence, même s'il ne l'est pas (l'auteur absent), est le passeur de l'intention de cette expression, de ce message, à sa forme scripturale. Le traducteur est à son tour celui qui relaie ce message afin qu'il puisse être ressenti, quelle que soit la langue dans laquelle le texte est traduit. Une traduction ne peut pas exister sans une trame sémantique qui la relie au texte original. Est-il de ce fait possible d'appréhender que, dans son ouverture à une autre religion, Le Saux découvre

¹⁶³ Ibid. p. 16.

¹⁶⁴ Le Saux, Henri, *La rencontre de l'Hindouisme et du Christianisme*, Paris, éditions du Seuil, 1966, p. 111.

l'existence d'une « structure universelle profonde » des religions, dans ce qu'elles veulent toutes dire, malgré leurs diverses dénominations ?

3.2.3 La possibilité d'une structure universelle profonde des religions

D'origine chrétienne, spécifiquement catholique et nous intéressant depuis longtemps aux philosophies hindouistes, bouddhistes et soufies, nous voyons dans toutes ces dernières un fil conducteur. Ce substrat universel spirituel fait que tout homme religieux est en relation avec le divin, quelle que soit sa « forme », sa « traduction » dans les nombreuses religions du monde :

La tradition hindoue est l'une des formes de la *Philosophia Perennis*, et, comme telle, incarne les vérités universelles dont aucun peuple ni aucune époque ne saurait revendiquer la possession exclusive. C'est pourquoi un Hindou est parfaitement désireux de voir ses Écritures utilisées par d'autres hommes à titre de « preuves extrinsèques et valables » de la vérité que ces derniers connaissent aussi. Bien plus, un Hindou soutiendrait que ces cimes sont le seul lieu où un accord des différentes formes peut être effectivement réalisé.¹⁶⁵

Ce cheminement personnel vers l'hindouisme n'a fait que renforcer la constatation qu'il existe un lien au niveau de « la structure profonde » des religions (pour reprendre une expression de Nida sur les langues), et la philosophie de Sri Ramana Maharshi permet de

¹⁶⁵ Coomaraswamy, Ananda K., *Hindouisme et bouddisme*, traduit de l'anglais par René Allar et Pierre Ponsoye, Paris, Gallimard, 1949, p.15.

mieux le comprendre. Le Sage ne prône que l'unicité par le simple retour sur soi de tout être. Cette pratique dévoile les complémentarités religieuses et laisse entrevoir un point de convergence des différentes doctrines spirituelles, en diminuant leurs divergences. Bien que le traducteur doive donner une finalité au sens afin de pouvoir traduire, est-il néanmoins possible de concevoir que le sens demeure intact dans sa structure profonde et que, dans ce cas, se dissolvent aussi les divergences ? Lorsqu' un Canadien dit « le ciel est bleu », est-ce vraiment différent de ce que veut exprimer un Anglais disant « the sky is blue » ou un Cubain « El cielo es azul »? Géographiquement, ces cieus se trouvent à différentes latitudes d'où peut-être la différence d'intensité de leur bleu cérule. Il est aussi possible que ne varie pas seulement l'intensité du ciel, mais également les températures ambiantes qui peuvent aller de – 40 degrés Celsius dans le Nord, à + 40 degrés Celsius dans le Sud. Or, les éléments de base demeureront les mêmes : d'une part le ciel et, de l'autre, la couleur qui ne se placera que dans la section bleue du spectre.

C'est à partir de cette réflexion qu'a bourgeonné l'idée qu'il existe peut-être un noyau sémantique dans n'importe quelle langue, qui soit « universel », c'est-à-dire qui demeure le même, qui ne change pas. Dans son article sur Georges Mounin¹⁶⁶, Anne-Marie Houdebine-Gravaud mentionne : « Cette « planétisation de l'espèce humaine », dont parle Mounin, et (qui) « permet le passage de langue à langue » (p. 222), pourrait être entendue aujourd'hui comme la « mondialisation » des expériences culturelles et des

¹⁶⁶ Mounin, Georges, *Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963.

échanges » .¹⁶⁷ C'est ainsi que s'est éclaircie la signification du signifié saussurien en regard de tous les signifiants qui le traduisent dans les diverses langues du monde, et qu'il est alors possible de faire une comparaison avec le concept de l'être « inconvertissable » prôné par René Guénon.

3.3 Un texte peut-il être « universel » et l'être « inconvertissable » ?

Bien qu'il existe des aspects ou des concepts spécifiques à certaines langues, il y a aussi parmi celles-ci ceux qui jouissent de plus de plasticité, mais à condition que l'utilisateur possède également cette plasticité d'esprit. Dostoïevski disait que le grand poète Pouchkine avait la « faculté de faire écho au monde entier ! », ¹⁶⁸ et continuait en élaborant « Chez Pouchkine [...] cette faculté exceptionnelle de l'âme russe, qui ne fait qu'un avec la plasticité de la langue russe, culmine dans le pouvoir de trouver en elle ce qui répond à la particularité de toutes les autres langues, aussi diverses soient-elles ». ¹⁶⁹

Ici, la plasticité de la langue russe reflète la plasticité d'esprit de son grand poète et rejoint l'ouverture d'esprit de Le Saux à qui l'hindouisme, notamment le vedanta, n'impose aucune doctrine. À leur tour, tous deux démontrent comment la traduction peut se rapprocher de la pensée mystique dont elle hérite des attributs, en reprenant les concepts

¹⁶⁷ Houdebine-Gravaud, Anne-Marie, « Relire Georges Mounin aujourd'hui », *La linguistique* 1/2004 (Vol. 40), p. 151.

¹⁶⁸ Fédier, François, *L'intraduisible*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 2005/4, Tome 130, n°. 4, p. 484, Presses universitaires de France.

¹⁶⁹ *Ibid*, p. 484.

suivants : « Le passage du spirituel au matériel – Le passage des sentiments et pensées en paroles » et finalement « Le passage du monde intérieur aux signes extérieurs ».¹⁷⁰ La traduction utilise les signes de diverses langues pour changer le signifiant, mais le signifié néanmoins subsiste et l'intériorité du texte s'extériorise ainsi.

Faisant de la tâche d'un écrivain celle d'un traducteur, Marcel Proust reprend cette idée de co-créativité interne/externe de l'être humain : « Ce livre essentiel, le seul livre vrai, un grand écrivain n'a pas dans le sens courant, à l'inventer puisqu'il existe déjà en chacun de nous, mais à le traduire ».¹⁷¹ Comme Leonardo Da Vinci ne faisait que dégager la statue du bloc de marbre dans laquelle elle existait déjà, il est possible de voir ici la jointure des deux mondes qui font l'objet de cette thèse. Ces mondes sont ceux de la traduction proprement dite et de la traduction comme trans-forme-ation spirituelle, faisant que le traducteur et l'ascète travaillent de leur for intérieur afin qu'existe un nouveau texte ou une nouvelle vision religieuse, car ils sont tous deux des êtres munis d'une intuition innée et capables de transcendance.

La capacité intuitive et transcendante de l'être humain constitue un réservoir infini de sagesse qui existe ainsi à l'intérieur de chacun, et permet de se comprendre mutuellement, malgré les insuffisances d'une langue par rapport à une autre, phénomène que tout traducteur rencontre dans son travail. Le traducteur permet néanmoins le

¹⁷⁰ Ibid, p. 485.

¹⁷¹ Ibid, p. 485.

« sortir de soi » d'une culture, c'est-à-dire le « voyage » vers une autre culture afin de gérer la différence rencontrée chez cet Autre, et de trouver un équivalent. De la même manière que l'ascète Henri Le Saux est sorti de sa religion initiale afin de vivre sa *Bildung*, il s'est ouvert à ce réservoir de sagesse où toute compréhension est possible, à la manière de l'universalisme des linguistes chomskyens. C'est ici que se rejoignent ce que nous nommons l'universalité d'un texte et l'inconvertissabilité de l'être. Ce dernier est un concept de René Guénon pour qui la conversion n'est plus qu'un phénomène externe, car pour lui, toutes les croyances se rejoignent en leur « centre » :

On parle parfois de "conversions" fort mal à propos, et dans ces cas auxquels ce mot [...] ne saurait s'appliquer en aucune façon. Nous voulons parler de ceux qui, pour des raisons d'ordre ésotérique ou initiatique, sont amenés à adopter une forme traditionnelle autre que celle à laquelle ils pouvaient être rattachés à leur origine, soit parce que celle-ci ne leur donnait aucune possibilité de cet ordre, soit seulement parce que l'autre leur fournit, même dans son exotérisme, une base mieux appropriée à leur nature, et par conséquent plus favorable à leur travail spirituel. C'est là, pour quiconque se place au point de vue ésotérique, un droit absolu [...] Contrairement à ce qui a lieu pour une « conversion », il n'y a rien là qui implique une supériorité en soi d'une forme traditionnelle sur une autre, mais uniquement ce qu'on pourrait appeler une raison de convenance spirituelle [...]¹⁷²

Ce passage qui parle de l'impropriété du concept de conversion ne fait que renforcer notre idée de trans-forme-ation spirituelle; il n'y a plus, en l'occurrence, de

¹⁷² Laurant, Jean-Pierre, « La "non-conversion" de René Guénon », *Centre d'études des religions du livre de la conversion – Patrimoines religions du livre*, sous la direction de Jean- Christophe Attias, p. 139.

prépondérance d'une religion sur une autre. Il ne s'agit alors que d'une possibilité de circuler librement entre elles. Ceci conforte l'idée mentionnée au chapitre 2 selon laquelle on rejoint une épistémologie post-coloniale et postmoderniste qui permet la coexistence de plusieurs identités et de s'en réclamer toutes à la fois de manière égale.

De même, l'exemple vu précédemment de l'écriture/traduction de Borges et de son traducteur représente une annihilation des concepts « coloniaux » de dominance des langues. Pour Borges, sa langue source n'a plus de suprématie sur la langue cible. Il va même jusqu'à dire que celle-ci renfermait en elle le texte d'origine. Puis pour René Guénon, aucune religion n'est supérieure à une autre, mais adoptée par un sujet, non dans un esprit de conversion mais pour une raison de « convenance spirituelle ». Celle-ci permet encore une jonction des concepts de trans-forme-ation et de *Bildung* dans l'expérience de Le Saux et ses semblables, car une autre religion présente le message divin sous une autre « forme » et offre à chacun une manière de le « lire » à partir d'une autre perspective. On peut alors voir la communauté des structures profondes, qu'elles soient religieuses ou linguistiques sous l'angle de la multi-appartenance qui fait qu'un être humain est à la fois l'un et l'autre : « C'est certainement dans le champ religieux que ce processus de confrontation et plus encore de démultiplication des personnalités et des cultures apparaît sous son plus fort grossissement ».¹⁷³ Ce grossissement représente une « convivialité » culturelle qui fait de l'être humain aussi bien émigré que colonisé, un métis, lorsqu'il est forcé de dépasser les limites de ses origines ethniques.

¹⁷³ Nouss, Alexis et Laplantine, François. *Le métissage*, Paris, éditions Teraèdre, 2008, p. 28.

Les écrits d'Henri Le Saux et de René Guénon ne font que renforcer ce principe par lequel on accueille en soi l'Autre, afin de lui permettre de nous imprégner et de nous transformer pour, le cas échéant, spirituellement mieux nous retrouver. En fait, nous nous complétons dans un mouvement perpétuel de renouveau, allant dans une même direction qui est celle de la « lumière », de l'éveil : « Un retour à soi, qui ne peut s'effectuer à son tour qu'à partir de l'être-hors-de-soi ».¹⁷⁴ Cet « être-hors-de-soi » se conçoit comme représentant le « sortir » du soi, du « soi » limité ; et en « sortant » de ces confins, surgit un plus grand Soi, éternel et immuable. Le parcours de Le Saux le fait entrer dans le cadre dans lequel chemine l'Autre, cet autre rayon de la roue. Il lui fait également comprendre que chaque rayon aboutit lui-même au centre, qu'il est rattaché au même point, ou dans l'autre sens, provient du même endroit, de la même source.

De ces pérégrinations émanent des convictions personnelles, à savoir que le berceau de la communication internationale prend sa source dans la réalisation individuelle de l'existence d'un substrat de similitude des races, des êtres et de leurs diverses religions. Par le croisement des cheminements traductifs et spirituels, cette thèse veut s'ouvrir à l'observation de forces unificatrices qui peuvent construire une multitude de ponts dont l'objectif serait de faciliter les rencontres. Ce processus unificateur est la raison d'être de la traduction et correspond à l'intention profonde qui est à la base de toute recherche et

¹⁷⁴ Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973. p.114, cité dans *L'épreuve de l'étranger* d'Antoine Berman, Paris, PUF, p. 74.

cheminement spirituel, comme nous l'avons vu en la personne d'Henri Le Saux et de ses maîtres et contemporains.

Un des maîtres les plus importants dans la vie de Le Saux fut le Maharshi, pour qui la découverte du Soi est la somme de toute sa doctrine et, l'aboutissement final de la réalisation de cette unicité dans la singularité. Afin d'entrevoir cette unicité, il faut « sortir » du « petit soi », mais anachroniquement aller encore plus profondément en soi, ce qui n'est pas un renfermement sur soi, mais au contraire, une immense ouverture, un « élargissement »¹⁷⁵, une expansion. La traductrice de Rumi, Eva de Vitray- Meyerovitch, illustre également cette expansion dans son *Anthologie du soufisme*, et explique comment cette recherche du Soi est une contemplation profonde lors de laquelle les différences réductrices peuvent diminuer au profit d'une expansion spirituellement universelle :

La véritable connaissance de soi qui consiste donc à contempler en soi-même l'Esprit de Dieu. Seule Réalité, c'est « par Lui-même qu'Il Se voit Lui-même, et par Lui-même qu'Il Se connaît Lui-même ». L'homme parfait ayant compris que les apparences ne sont qu'un voile qui cache cette Réalité est parvenu au lieu où il demeurera, car il ne demeure plus en lui que cette présence divine.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Ibid, p.74

¹⁷⁶ De Vrityay-Meyerovitch, Eva, *Anthologie du soufisme*, Paris, éditions Sindbad, 1978, p. 313, cité de *Mathnavi, II*, 98.

Plus cette recherche progresse, moins il est possible de contenir l'idée de la diversité comme étant séparatrice, et plus se désintègrent les frontières et les différences qui au fil des temps ne se sont transformées qu'en obstacles, en morceaux disparates nommés races ou religions. Ces dernières ont été et sont toujours des sources de conflits majeurs, et des écrivains comme de Vitray-Meyerovitch et Le Saux reconnaissent l'existence d'une compréhension intrinsèquement spirituelle qui appartient à tout être humain, qui plus est, à tout être religieux :

Le Christ est la révélation de mon *aham*, de mon *paraspara* (réciprocité) avec chaque conscience, chaque éveil. Chacun est l'absolu, singulier, unique, et partout chacun est relatif à l'autre. Chacun vient de l'autre, chacun naît de l'autre. [...] Chaque prophète est « un » transcendentale. Ils ne se « comptent » que dans un milieu psycho-spirituel donné, par exemple les *avatars* de Vishnu, les prophètes d'Israël. Vishnu sous ses divers *avatars* et le Christ ne sont pas deux, pas plus qu'avec un Buddha ils ne font trois. Chacun pour son compte transparait totalement le mystère, avec les nuances que comportent les circonstances particulières de son apparition.¹⁷⁷

Les écrivains susmentionnés ont ouvert des horizons et ont permis de réaliser que beaucoup de maîtres vénérés dans tous les domaines de la société, jusqu'à de grands philosophes de l'Antiquité, s'étaient intéressés à « autre chose » que ce qui était strictement supposé être de leur « culture ». Ce phénomène unificateur s'était étendu

¹⁷⁷ Le Saux, Henri, (Swami Abhishiktananda), *La montée au fond du cœur*, Paris, éditions O.E.I.L, 1986, p. 183.

jusqu'aux religions grecques, et un des plus éminents êtres illuminés des temps anciens en Europe fut le philosophe présocratique Empédocle d'Agrigente.

Empédocle est un Pythagoricien démontre qu'autrefois toutes ces religions et philosophies étaient plus rapprochées et s'enrichissaient mutuellement. Les mystères et les miracles n'étaient pas des occurrences si isolées, et la société toute entière accueillait cet ésotérisme ambiant. La route de la Soie ne servait pas seulement de commerce matériel, mais avec les marchands venaient aussi des philosophies anciennes, aussi sophistiquées et innovatrices que les produits offerts à la vente. Tout comme ces biens avaient dépassé les frontières géographiques, les esprits de cette époque, et surtout les Grands, se voyaient alors dépasser les frontières de l'intellect :

Les Grecs de l'âge présocratique, en atteignant à l'intellect, organe de la connaissance métaphysique, atteignaient directement et du même coup à cette connaissance intime et effective des choses qui ne passe pas par les constructions déductives et discursives de la raison individuelle, mais se situe au centre du « Rayon divin », là même où se retrouvent unanimement tous ceux qui, partis de points opposés, ont réalisé l'état où devient possible la communication consciente avec l'unique Réalité; le degré de concentration, au-delà des frontières mentales, sur l'Essence du Principe, jusqu'à totale identification avec lui.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Biès, Jean, *Empédocle philosophe présocratique et spiritualité orientale*, Paris, Almore, 2010, p.69.

Le « centre du « Rayon divin » » reprend l'idée vue ci-dessus du centre de l'essieu duquel partent tous les rayons et auquel ils reviennent. Il est la force unificatrice sous-jacente à toutes les religions, ainsi qu'à toutes les langues. La traduction permet aussi la rencontre et, dans son intention profonde, elle se veut unificatrice et correspond de ce fait à l'intention profonde qui est à la base de toute recherche et cheminement spirituel. Cette intention est de trouver un réel terrain d'entente qui est « au-delà des frontières mentales », et ce phénomène est la force propulsive de toute la mission d'Henri Le Saux et de ses maîtres et contemporains.

Elisabeth Haiche, fondatrice de la plus ancienne école de yoga d'Europe, Yogashule Yesudian-Haich reprend une fois de plus l'image de l'essieu d'une roue où tous les rayons convergent et ne font qu'un. Dans cet extrait, tiré de son livre intitulé *Initiation*, le grand prêtre de l'Égypte pharaonique, Ptahhotep, enseigne à une prêtresse néophyte qui se prépare à la grande initiation :

The energies radiating from the centre are still highly spiritual in the centre and of the highest frequencies. But the farther out they radiate from the centre, the more material they become...until these radiating energies are gradually changed into matter. In this way the radiating power limits itself, and at the edge of manifestation farthest removed from the centre it becomes a hard material rind or crust. For this reason, the picture – the “name” – of God who manifests himself in the visible world is a circle, an inner circle of higher powers surrounded by a hard, material rind or crust.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Haiche, Elisabeth, *Initiation*, Palo Alto, California, Seed Center, 1974, p. 212.

Ce concept d'unicité au centre est représentatif des idées élaborées au fur et à mesure de cette constatation personnelle lors d'un cheminement hors de notre religion de naissance. Il était difficile d'entrevoir de nous-même, la possibilité d'exprimer la sensation profonde de l'existence d'une « force unificatrice ». Cette constatation n'était pas intellectuelle et ne nous donnait aucune piste à suivre, mais il en subsistait néanmoins une persuasion intime de l'universalité des religions ou philosophies spirituelles. Et c'est en ce sens que cette même universalité semblait exister au niveau du sens de tout texte et de ses diverses traductions, et permettait d'entrevoir un lien avec le concept de l'être « inconvertissable » de René Guénon :

D'une façon tout à fait générale, nous pouvons dire que quiconque a conscience de l'unité des traditions, que ce soit par une compréhension simplement théorique ou à plus forte raison par une réalisation effective, est nécessairement, par là même, « inconvertissable » à quoi que ce soit ; il est d'ailleurs le seul qui le soit véritablement, les autres pouvant toujours, à cet égard, être plus ou moins à la merci des circonstances contingentes.¹⁸⁰

Cette citation de René Guénon explique comment la découverte du concept d'unicité qui existe au cœur des traditions rejoint l'unicité dans la diversité culturelle. Et lorsque chacun réalise qu'au-delà des confins de sa race, religion ou langue, il existe ce véritable point de rencontre, la communication peut réellement se faire et la traduction est là pour la faciliter.

¹⁸⁰ Ibid, p. 106.

Comme nous l'avons vu précédemment, lorsque l'être humain peut entrevoir cette unicité, il n'est plus question de conversion, mais de trans-forme-ation (voir chapitre 2), c'est-à-dire la coexistence de l'identité et de la différence à la fois, qui est en soi un paradoxe similaire à celui de la traduction. Ce lien entre la traduction et la religion est aussi le vécu d'un autre Sage indien. Shri Ramakrishna représente ces « hommes qui, parvenus à un haut degré de développement spirituel, peuvent adopter extérieurement telle ou telle forme traditionnelle suivant les circonstances et pour des raisons dont ils sont seuls juges ».¹⁸¹ Les Sages ne font que proclamer l'unicité des religions et que de ce fait, l'être qui la conçoit ne se convertit pas puisqu'il porte en lui cette connaissance de l'immuable, mais il se transforme. Mais lorsqu'il s'agit d'une religion, cette transformation est souvent considérée comme une conversion, similaire à un départ d'un état identitaire vers un autre état qui est supposé être totalement différent, et ce, dans un mouvement de rupture. En se convertissant, l'être pense qu'il va obtenir la clé du Mystère que sa religion précédente ne pouvait pas lui procurer et demeure au niveau séparatiste, n'ayant pas encore saisi sa capacité de transcendance innée. Ce n'est qu'à partir de cette compréhension que la réalisation de cette unicité est possible. Cet éveil en soi est alors celui de l'être « inconvertissable » mais transformable comme vu ci-dessus et rejoint le vécu d'Henri Le Saux, guidé par les enseignements essentiels de Sri Ramana Maharshi.

La traductologie nous a permis d'entrevoir une comparaison entre l'inconvertissabilité de l'être qui vit son plein potentiel d'assimilation spirituelle et l'universalité du texte qui

¹⁸¹ Guénon, René, *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris, éditions traditionnelles, 1967, p. 103.

dépasse toutes les frontières linguistiques. Cette universalité réside dans l'intention intrinsèque, noyau essentiel de l'original qui, par la traduction, peut rejoindre maintes cultures et civilisations. Le texte traduit transmet cette intention et transcende les diverses époques de notre histoire afin de produire une force unificatrice de compréhension mutuelle.

La traduction est ainsi « facilitatrice » d'une découverte et « instigatrice » d'une meilleure acceptation de l'Autre, et cette étude du phénomène traductionnel textuel aussi bien que personnel a fait ressortir l'importance de la prépondérance donnée à la réalisation de cette unicité dans toute relation humaine. Nous en avons ainsi déduit que cette unicité intrinsèque pouvait laisser entrevoir des soudures qui rassemblent et lient les êtres humains, et que de cet assemblage émane toute la convergence communicatrice qui donne à la traduction son existence et sa raison d'être.

Conclusion

Dans cette thèse, nous avons voulu entreprendre une comparaison des domaines de la traductologie et de l'expérience spirituelle vécue par un prêtre bénédictin français, Henri Le Saux. La vie d'Henri Le Saux semblait parfaitement illustrer cette possibilité de rencontre entre plusieurs langues et cultures, aussi bien dans le processus d'une traduction qu'entre plusieurs religions, lorsque ce moine catholique « passe » d'une existence de bénédictin dans un monastère français à celle d'un *sannyasi* hindou, en Inde. À travers sa personne, Henri Le Saux aura démontré comment son ouverture à l'Autre était similaire au cheminement du traducteur qui fait face à la traduisibilité du texte qu'il traduit.

La traduisibilité d'un texte est sa disposition à passer d'une culture à une autre, de sortir hors des frontières de son pays d'origine, et même de s'enrichir au fur et à mesure qu'il se fertilise au contact des autres langues. Cette capacité de dépassement est ce que le traducteur offre au texte, afin de le sortir des confins d'une ethnicité spécifique. Ce phénomène se compare à ce que ressent Henri Le Saux car il ne peut se contenter de lire les écrits de Sri Ramana Maharshi. L'ascète veut dépasser le texte qu'il lit en voulant aussi se dépasser, c'est-à-dire, permettre au « texte » chrétien qu'il est de sortir des limites d'un monachisme ordonné en France. Il doit se rendre physiquement en Inde à la résidence même du maître, à son *ashram* et, de ce fait, répondre à un appel qui s'est éveillé en lui, un éveil dont la force inexorable est celle de l'Inde qui « l'appelle ».

Le voyage de Le Saux symbolise l'ouverture de son esprit à l'Autre, cette invitation au voyage le fait entrer dans d'autres « ordres », ceux de la pluralité religieuse, qui se « traduisent ». Ils ne sont plus restreints à ne suivre qu'une pensée spirituelle et ouvrent, de ce fait, un dialogue fondamental entre l'Occident et l'Orient. Ici se rejoignent l'ascète et le traducteur car ils doivent vivre une *xéniteia*, et s'immerger dans la culture de l'autre, se « traduire » à la rencontre de l'Autre, en voulant le traduire.

Ces explorateurs que sont le traducteur et l'ascète se soumettent à un exercice qui est des plus exigeants, celui de lâcher prise de leurs origines, de se laisser pénétrer par l'Autre et de vivre un métissage, que tous deux ne peuvent vivre qu'en solitaire. Tout réajustement spirituel ne peut se faire qu'individuellement, comme seul le traducteur peut ressentir ce que le texte lui confère. Ces anachorètes vont vivre, à leur manière, les changements qui feront d'eux des ponts entre plusieurs cultures, des « passeurs », non seulement intellectuels ou techniques, mais aussi spirituels, enrichis et éclairés par les attributs de l'Autre. Ce faisant, ils « se » retrouvent plus complètement et « se » redonnent une forme, une *bild*, ce processus rappelant le concept de *Bildung* développé par les romantiques allemands : « La Bildung est toujours un mouvement vers une forme, vers une forme qui est une forme propre ».¹⁸²

¹⁸² Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 73.

En faisant l'expérience de l'Inde, Henri Le Saux laisse les confins d'un monothéisme strict afin de s'ouvrir à une philosophie spirituelle plus polythéiste. Cette transformation n'entrave en aucun cas sa foi en Jésus-Christ; au contraire, il sera comme « reconverti » au christianisme, car le vedanta n'est pour lui qu'un complément. Ces deux mouvements religieux s'éclaireront mutuellement et permettront à Le Saux une métanoïa hors du commun, une véritable « traduction du Soi ». Cette profonde transformation spirituelle de Le Saux se fait en Orient en la présence palpable d'un Maître, d'un *guru*. Même s'il n'aura été présent que très peu de temps, Sri Ramana Maharshi aura laissé une empreinte indélébile dans le cœur du dévot, et continuera à l'inspirer sa vie durant.

La quête spirituelle d'Henri Le Saux nous permet de conclure notre recherche en illustrant le concept de l'« inconvertissable » de René Guénon, car celui-ci représente la force unificatrice qui existe dans toute religion et, de ce fait, ne nécessite pas qu'un ascète se convertisse. Lors de sa traduction, le texte est lui aussi transformé par une assimilation de plusieurs cultures, sans jamais perdre l'essence de l'intention de l'original, et le traducteur ne fait qu'essentiellement la « retranscrire » dans une autre langue.

Par l'entremise de la traductologie, notre réflexion sur le concept de traduction, non seulement d'un texte mais d'une personne, nous a permis d'explorer plus profondément notre cheminement et de réaliser que nous avons nous-même vécu et, sommes toujours en train de vivre, un phénomène traductif. Étant partie pour un voyage en Inde de six mois, en touriste, nous ne savions pas que notre itinéraire s'organiserait de lui-même afin

de nous mener, par hasard, au *Ramanashramam*. C'est ainsi qu'est apparu Ramana Maharshi dans notre vie, et cette expérience a été des plus désarmantes de par son intensité et paradoxalement, sa simplicité. L'Inde dissimulait alors son jeu qui est d'avoir semé une graine qui allait germer et éclore lentement, en une quête spirituelle, une quête d'altérité. Des années plus tard, nous avons fait la connaissance de l'existence de son dévot, Swami Abhishiktananda.

Un phénomène de trans-forme-ation était enclenché, sur lequel est venu se greffer l'ouverture que donne la traductologie à tout échange interlingual ou interculturel. Cette pensée de la traduction permet de faire un parallèle avec un autre échange qui était lui interreligieux, à l'instar d'Henri Le Saux. Les méandres théoriques de la traductologie ont alors produit en nous une caisse de résonances plus soutenues où ne faisait que se renforcer la croyance en l'existence d'un point de conjonction sous-jacent à toute altérité, un substrat universel tout aussi sémantique que spirituel. Et les trois mondes qui nous intéressent particulièrement, notamment la traduction, la philosophie spirituelle hindoue et l'art, ont ouvert le champ à l'exploration de cheminements qui s'avéraient trans-forme-atifs, et nous rapprochaient encore plus de la traduction et des dynamiques encourues lors du transfert inter lingual que celle-ci implique.

Le concept de la trans-forme-ation d'un texte lors de sa traduction sert de lanterne pour éclairer l'appréhension que tout être humain recèle en lui le sédiment du substrat universel qui, dans le cadre de cette thèse, est spirituel. Tout texte est à son tour un

palimpseste, dans lequel subsiste un substrat universel sémantique, et se métisse au fur et à mesure qu'il sort de son « contexte » d'origine. Le métissage n'était auparavant vu que comme un phénomène humain, mais peut également s'appliquer à un texte, dans la mesure où une traduction est le produit d'une convivialité culturelle.

La recherche entreprise dans cette thèse réitère l'importance du rôle accordé à l'être humain et fait ressortir le fait qu'il contient en lui la propension d'une convivialité accrue¹⁸³. Non seulement il la contient, mais il peut ainsi promouvoir une meilleure entente interculturelle et permettre que les diverses ethnicités de ce monde entrent en dialogue, et communiquent mieux. Là est la véritable raison d'être de la traduction, puisqu'elle contient déjà en elle ce que l'Autre avait dit, dans son épanouissement et sa créativité, et dans le sens borgésien, elle ne fait que le reformuler :

Perhaps all we are able to rehearse are some moderate, very modest variations on what has already been written: we have to tell the same story but in a slightly different way, changing some of the emphasis, perhaps, and that is all, but this does not have to be for us a source of sadness.¹⁸⁴

La traduction peut alors servir de véhicule à d'autres versions/visions du monde et offre ainsi la possibilité que s'ouvrent d'autres perspectives philosophiques et spirituelles plus intégratives, c'est-à-dire plus ouvertes à l'apport de l'Autre.

¹⁸³ Rifkin, Jeremy, *The Empathic Civilization*, London, Penguin, 2009.

¹⁸⁴ Kristal, Efraïm, *Invisible Work, Borges and Translation*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2002, p. 138

ANNEXE

Biographie d'Henri Le Saux

Vie en France :

1910 – Naît le 30 août à Saint-Briac en Bretagne.

1929 – Entre le 15 octobre à l'abbaye de Sainte-Anne de Kergonan.

1939 – Mobilisé en Lorraine.

1942 –Premier ouvrage dédié à sa mère : *Amour et Sagesse*, puis un second volume : *Saint-Esprit et Notre-Dame*, perdu.

1945 – Retour des moines à l'abbaye de Kergonan.

1947 – Premier contact avec l'Abbé Jules Monchanin.

1948 – Embarque à Marseille en direction de l'Inde le 26 juillet.

Visites à Ramana et fondation du Shantivanam :

1948 - Arrive le 15 août et habite au presbytère de Kulittalai.

1949 - Le 29 janvier se rend à Tiruvanamalai, à l'*ashram* de Sri Ramana Maharshi (Sriramanashramam) avec le P. J. Monchanin.

1950 – Fondation du Shantivanam, ashram chrétien, le 21 mars avec le P. J. Monchanin. Henri Le Saux prend le nom indien, Swami Abhishikteshvarânanda qui deviendra Abhishiktananda.

- Le jour même, Ils revêtent le *Kavi* et célèbrent la première messe dans leur *ashram*.

- Deuxième visite à l'ashram de Sri Ramana Maharshi.

- Séjour à Pondichéry (colonie française en Inde et comptoir de la Compagnie française des Indes orientales de 1674 à 1954), visite à l'archevêché.

1952 – Premier long séjour dans une grotte d’Arunâchala (cinq mois).

1953 – Autre séjour dans une grotte à Arunâchala – Carême et Avent.

1954 – Séjour de deux semaines en solitaire au Skanda Ashram, puis autre séjour de deux mois dans une grotte d’Arunâchala, rédige *Guhântara*.

1955– Rédige en collaboration avec Jules Monchanin *Ermites du Saccidananda* (publication en 1956).

Rencontre avec son Guru, Swami Gnânânanda

1955 - Rencontre avec Swami Gnânânanda en décembre.

1956 – Mars : Séjour à Tapovanam, l’ashram de Sri Gnânânanda, à Tyroloylur.

- Novembre : Retraite en reclus au Mauna Mandir pendant trente-deux jours. Écrit 235 pages de *Journal*. Expérience profonde (« L’être dans sa nudité »).¹⁸⁵

- Rédige *Essais sur Arunâchala*, qui deviendra : *Souvenirs d’Arunâchala* qui ne paraîtra qu’en 1978.¹⁸⁶

Voyage dans le Nord

1957 - Bénarès, rencontre du Professeur R. Panikkar.

- J. Monchanin malade, rentre à Paris.

- 10 octobre : Mort de Jules Monchanin à Paris.

- Noël, réunion, semaine d’études sur les mystiques indiennes au Shantivanam (« L’expérience mystique »).¹⁸⁷

1958 – Publie en anglais un livre sur Jules Monchanin : *Swami Parama Arubi Anand*.

1959 - Grand voyage, pèlerinage dans les Himalayas. Séjour à Almora.

¹⁸⁵ Davy, M.-M., Henri Le Saux, *Le Passeur entre deux rives*, Paris, éditions du Cerf, 1981, pp. 195-200.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid.

- Première visite à l'ashram chrétien de Jyotinetan (anglican), rencontre le Rev. Murray Rogers qui deviendra un de ses meilleurs amis.
- Deuxième séjour à Almora, Harwar, Rishikesh, Kerdanath. Fait 300 km à pied. Retour par Delhi.¹⁸⁸

1960 - Devient un citoyen indien.

1962 - Rédige *Expérience du Saccidananda* qui deviendra *Sagesse hindoue, Mystique chrétienne* (paraîtra en 1965).

1964 – Dans les Himalayas, pèlerinage à la source du Gange, Gangotti avec R. Panikkar.

1965 – Noël à Bénarès avec R. Panikkar puis au Shantivanam.

- En janvier, célèbre l'Eucharistie avec R. Panikkar au sommet d'Arunâchala

Henri Le Saux devient lui-même *Guru*

1971 – Rencontre Marc Chaduc qui deviendra son disciple.

- Commence la traduction de *Sagesse* en anglais.

1972 – Subit une opération an Indore après une crise grave de dyspnée.

1973 – Le 30 juin, Marc Chaduc devient Swami Ajatananda.

- Juillet, expérience de transmission de guru à disciple dans la jungle.
- Août, Indore, séjours à la Clinique des sœurs franciscaines jusqu'à sa mort.
- Décède le 7 décembre et est enterré à Indore.

¹⁸⁸ Ibid.

BIBLIOGRAPHIE

ASAD, Talal, "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology", *Writing Culture, The Poetic and Politics of Ethnography*, University of California Press, pp. 142-164.

ASSMANN, Jan, « La naissance du monothéisme », *dossier des Religions*, mars/avril 2008, n° 28. Disponible à : bien.vieillir.perso.neuf.fr/naissance.des.dieux.htm (consulté en juin 2012).

ASSMANN, Jan, *Le prix du monothéisme*, Paris, éditions Flammarion, 2007, pour la traduction française.

ATTIAS, Jean-Christophe, sous la direction de. *De la conversion : Centre d'études de la conversion du livre*, Paris, éditions du Cerf, Paris, 1998.

BHABHA, Homi, *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994.

BARTHES, Roland, « La mort de l'auteur », *Le bruissement de la langue*, Paris, éditions du Seuil, 1984, pp. 61-67.

BÉDARD, Stéphane, « Nida ou le risque du dynamisme », *Langues et linguistique*, n° 18, Québec, Université Laval, 1992, pp. 167-181.

BENJAMIN, Walter, "The Task of the Translator", *Theories of Translation, an anthology of essays from Dryden to Derrida*, UCP, 1992, pp. 71-82.

BERMAN, Antoine, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, éditions du Seuil, 1999.

BERMAN, Antoine, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, éditions Gallimard, 1984.

BIÈS, Jean, *Empédocle philosophe présocratique et spiritualité orientale*, Paris, éditions Almore, 2010.

BITTON-ASKELONY, Brouria, *Encountering the Sacred – The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, University of California Press, 2005

BLÉE Fabrice, « Sur les traces d’Henri Le Saux » partie II, paru dans le bulletin 29-30 du Dialogue Interreligieux Monastique (DIM), pp. 11-14.

CHOMSKY, Noam, *Réflexions sur le langage*, Paris, éditions Flammarion, 1981.

COOMARASWAMY, Ananda K., *Hindouisme et bouddisme*, traduit de l’anglais par René Allar et Pierre Ponsoye, Paris, éditions Gallimard, 1949.

DAVY, Marie–Madeleine, *Henri Le Saux : Swami Abhishiktananda, Le Passeur entre deux rives*, Paris, éditions du Cerf, 1981.

DE VITRAY MEYEROVITCH, Eva, *Anthologie du soufisme*, Paris, éditions Sindbad, 1978, p. 313, cité de *Mathnavi*, II, 98.

EAGLESTONE, Robert, “Levinas, Translation and Ethics”, *Nation, Language and the Ethics of Translation*, Ed. Sandra Berman, Michael Wood, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2005, pp. 127-138.

Encyclopédie Universalis, www.universalis.fr/encyclopedie/conversion/

FÉDIER, François, « L’intraduisible », *Revue philosophique de la France et de l’étranger*. 2005/4 – Tome 130 – n° 4, Paris, Presses universitaires de France, pp. 481-488.

FORMIGARI, Lia, « Herder entre universalisme et singularité », Traduction de Mathilde Anquetil, *Revue germanique internationale*, pp. 133-143. Disponible à : URL : <http://rgi.revues.org/979>, para.4 (consulté en septembre 2012).

FRASER, Ryan, “Past Lives of Knives: On Borges, Translation, and Sticking Old Texts”, *TTR*, vol. XVII, 2004, n° 1, pp. 55-80.

GUÉNON, René, *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris, éditions traditionnelles, 1967.

GILLESPIE, V. Bailey, *The Dynamics of Religious Conversion: Identity and Transformation*, Birmingham, Religious Education Press, 1991.

GIORDAN, Giuseppe, Edited by, *Conversion in the Age of Pluralism*, Leiden & Boston, Ed. Brill, 2009.

GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo, CEZAR DE CASTRO, João. *Evolution and Conversion : Dialogues on the Origins of Culture*, London and New York, Continuing International Publishing, 2007.

HILBRAND, Thomas, *Écrit, civilisation de l'*, Dictionnaire historique de la Suisse, disponible à URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F25628.php> (consulté en avril 2012)

HOUEBINE-GRAVAUD, Anne-Marie, « *Relire Georges Mounin aujourd'hui* », *La linguistique* 1/2004 (Vol. 40), pp. 143-156.

JACQUES, Philippe, *Traducteurs et passeurs (I) : l'École de Bagdad*, article d'une page dans le journal du Centre d'études et de recherches sur le monde arabe et méditerranéen, Genève, CERMAM, 2005.

JAKOBSON, Roman, *Essais de linguistique générale*, traduction française par Nicolas Riwet, Paris, éditions de Minuit, 1963.

HAICHE, Elisabeth, *Initiation*, Seed Center, Palo Alto, California, 1974.

HEIDEGGER, Martin, *Approche de Hölderlin*, Paris, éditions Gallimard, 1973, cité dans *l'épreuve de l'étranger* d'Antoine Berman.

InnerQuest, Paris. Disponible à : http://www.inner-quest.org/Advaita_F.htm. Consulté en avril 2013.

JACQUES, Philippe, « Traducteurs et passeurs (I) : l'École de Bagdad », publication du *Centre d'études et de recherches sur le monde arabe et méditerranéen*, Genève, CERMAM, 2005. www.cermam.org/fr/logs/kiosque/traducteurs_et_passeurs_i_leco/

KALINOWSKI, Isabelle, « La vocation au travail de traduction » dans *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 144, septembre 2002. Disponible à : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_2002_num_144_1_2807 (consulté en février 2012)

KRISTAL, Efraín, *Invisible Work, Borges and Translation*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2002.

LADMIRAL, Jean René, « D'une « langue » l'autre : la médiation traductive ». Disponible à : www.cahiers-ed.org/ftp/cahiers4/C4_ladmiral.pdf

LADMIRAL, Jean-René, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, éditions Payot, 1979.

L'HÔTE, Émilie, « Introduction à la sociolinguistique », *La Clé des Langues* (Lyon: ENS LYON/DGESCO). ISSN 2107-7029. Mis à jour le 30 juin 2009, Consulté le 12 mai 2012. Disponible à :

Url : <http://cle.ens-lyon.fr/plurilingues/introduction-a-la-sociolinguistique-20422>

LAPLANTINE, François et NOUSS, Alexis, *Le métissage*, Paris, éditions Téraèdre, 2008.

LAURANT, Jean-Pierre, *La « non-conversion » de René Guénon*, Centre d'études des religions du livre de la conversion, sous la direction de Jean-Christophe Attias – Paris, éditions du Cerf, 1997.

LAMB, Christopher, DARROL BRYANT, M., edited by. *Religious conversion: Contemporary practices and controversies*, London and New York, Cassel, 1999.

LEBAIL, Patrick, *Ramana Maharshi, L'homme de lumière*, Aix-en-Provence, éditions Le Mail, 1991.

LE BLANC, Charles, *Le complexe d'Hermès*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009.

LENOIR, Frederic et Tardan-Masquelier, Ysé, sous la direction de, *Encyclopédie des religions*, Paris, Éditions Bayard, 1997.

LE SAUX, Henri, *La montée au fond du cœur : Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou, 1948-1973*, Paris, O.E.I.L. 1986.

LE SAUX, Henri, *La rencontre de l'Hindouisme et du Christianisme*, Paris, éditions du Seuil, 1966.

LE SAUX, Henri, *Les yeux de lumière*, Paris, éditions le Centurion, 1979.

LE SAUX, Henri, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne : Une approche chrétienne de l'expérience advaitine*, Paris, éditions du Centurion, 1991.

LE SAUX, Henri, *Souvenirs d'Arunâchala : Récit d'un moine chrétien en terre hindoue*. Paris, Epi éditeurs, 1978, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.

Le site universitaire d'*Histoire des religions sur le Christianisme*, consulté en septembre 2011.

MERKLE, Denise, « Du passeur à l'agent de métamorphose : étude exploratoire de quelques représentations du traducteur littéraire », *Érudit, TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 20, n° 2, 2007, p. 301-325.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, éditions Gallimard, 1945.

MONCHANIN, Jules, *Mystique de l'Inde, Mystère chrétien*, préface par S. Siauve, Paris, Éditions Fayard, 1974, p. V, référence dans Marie-Madeleine Davy, *Henri Le Saux, Swamin Abhishiktananda, le Passeur entre deux rives*.

MOUNIN, Georges, *Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, éditions Gallimard, 1963.

MOSSOP, Brian, "The translator as rapporteur, a concept for training and self-improvement", *Meta*, vol. 28, n° 3, pp. 244-270.

MUNDAY, Jeremy, *Introducing Translations Studies, Theories and applications*, London and New York, Routledge, 2001.

NIDA, Eugene, "Bible Translation", Baker, Mona (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, 1998, pp. 23-28.

NIDA, Eugene, *Coutumes et Cultures*, trad. par Édouard Somerville, Suisse, éditions de groupes missionnaires, 1978.

NIDA, Eugene, *Comment traduire la Bible*, trad. par M. J.-C. Margot, Suisse, Alliance biblique universelle, 1967.

NIDA, Eugene, *Message and Mission*, William Carey Library, California.

NIDA, Eugene & TABER, C. R., *The Theory and Practice of Translation*. United Bible Society, E.J. Leiden, Brill, 1969.

NIRANJANA, Tejaswini, citée par Wolf, Michaela, dans "Culture as Translation – and Beyond Ethnographic Models of Representation in Translation Studies". Herman, Theo (ed.): *Crosscultural Transgressions, Research Models in Translation Studies II*, St.Jerome, 2003, pp. 180-192.

NOUSS, Alexis et LAPLANTINE, François, *Le métissage*, Paris, éditions Téraèdre, 2008.

PANIKKAR, Raimon, Thèse doctorale : *The Unknown Christ of Hindouisme*, Rome, Université Lateran.

PRICE, Joshua, «Theories of translation and modernity's anguished counterpoints: José María Arguedas and Walter Benjamin», *Mutatis Mutandis*, Vol.3 n° 2, 2010, pp. 249-275.

RIFKIN, Jeremy, *The Empathic Civilization*, London, Penguin, 2009.

ROBINSON, Douglas, *Translation and Empire*, Manchester, St-Jerome, 1997.

SAPIR, Edward, *Language*, New York, Harcourt, Brace & Co, 1962.

SIMON, Sherry, « Délivrer la Bible : la théorie d'Eugene Nida » *Meta*, vol.32, n° 4, Montréal, PUM, 1987, pp. 429-437.

SIMON, Sherry & ST-PIERRE, Paul, Edited by. *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2000.

STEINER, George, *After Babel*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

TALBOT, Alice-Mary, (ed.), « *Dunbarton Oak Papers* », Dunbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D. C. 2002.

"The European Voyages of Exploration", The Applied History Research Group, The University of Calgary, www.ucalgary.ca/applied_history/tutor/eurvoya/columbus.html

TOLLET, Daniel, (dir.), *La conversion et le Politique à l'Époque moderne*, Paris, PUPS, 2005.

VAN BREMMER, Jan N., Wout J., MOLENDIJK, Arie L., (eds.), *Paradigms, poetics and politics of conversion*, Paris & Dudley (MA), Peeters, Leuven, 2006.

VICENTE L., Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Durham and London, Duke University Press, 1993.

WASHBURN, Dennis, KEVIN REINHART, A., (Ed.), *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity*, Leiden and Boston, Brill, 1997.

WOLF, Michaela, "Culture as Translation – and Beyond Ethnographic Models of Representation in Translation Studies", in Theo Herman, Theo (ed.), *Crosscultural Transgressions, Research Models in Translation Studies II*, St. Jerome, 2003, pp. 180-192.