



DU « NORD » AU « SUD » : TRANSLATION TERMINOLOGIQUE ET IMPÉRIALISME DU SENS

Françoise DUFOUR¹

*Tant que les lions n'auront pas leurs propres historiens, les
histoires de chasse tourneront toujours à la gloire des chasseurs
(Proverbe africain).*

¹ E-mail : francoise.dufour@la-langagiere.net.





Comme l'observait le sociologue Boaventura de Sousa Santos, « le sud n'est pas un concept géographique » (de Sousa Santos, 2011 : 21). Les actes de nomination *Sud* et *Nord* (*Global South* et *Global North* en langue anglaise) sont performatifs qui institutionnalisent un ordre du monde dans lequel le Nord est en position haute et le Sud en position basse (Dufour, 2007a, b). Ces dénominations qui bénéficient maintenant d'un usage globalisé disent de façon masquée la fracture du monde.

Mais que se passe-t-il quand ce sont des termes désignant des *realia* (ou objets du monde) ou des concepts attachés à des praxis culturelles propres aux pays occidentaux qui sont importés au Sud ?

Ce sont les effets de dominance que produisent ces « translations » que je souhaite interroger.

J'analyserai les effets de dominance que peut produire l'interpellation des locuteurs d'autres univers culturels et langagiers par des vocables exprimés dans la langue du dominant, qui plus est celle de l'ancienne puissance coloniale, « la langue de l'autre » comme la qualifiait le philosophe Jacques Derrida (1996). Je prendrai comme objets d'étude trois termes à prétention universalisante : *développement*, *patrimoine* (naturel ou culturel) et *enfermedad* (*maladie*).

J'aurai préalablement défini la notion de « translation » que je mobilise pour nommer ce type de transfert de termes. Pour terminer je m'attacherai à donner une analyse linguistique de la production du sens de ces translations et ses effets hégémoniques.

En préalable je tiens à préciser que j'isolerais par des guillemets les dénominations « Nord » et « Sud » afin de les mettre à distance, car, sans le dire, cette dialectique reformule une stéréotypie relationnelle ancrée dans



une histoire de la dominance coloniale (Dufour, 2007c : 105). Les terminologies alternatives ne sont pas davantage satisfaisantes, qui toutes opposent un « Occident introuvable² à un reste du monde indéfini » (Descola, 2012), ce qui signale déjà la « forme de position du problème ».

1. LA TRANSLATION, UN TRANSFERT SANS TRADUCTION

Quand des termes sont transférés dans des univers culturels et langagiers qui ne disposent pas des praxis matérielles, sociales et culturelles correspondantes, les locuteurs ne peuvent pas s'en saisir en première instance car ils ne font pas partie de leur logosphère ou sphère de langage construite à partir des expériences pratiques des communautés langagières. Pourtant les termes finissent par s'imposer si la culture du transfert langagier est dominante, sans que les praxis afférentes soient pour autant acceptées par les populations d'accueil. Les praxis linguistiques qui ont cours au « Nord », si elles s'établissent au « Sud », par l'usage des termes transférés, vont alors poser l'existence d'un réel qui ne dispose pas de représentation référentielle correspondante dans ces cultures. Plus qu'un pouvoir sur les mots, la translation est un pouvoir sur le sens, sens pratique et sens social.

L'énonciateur qui actualise en discours ces termes exogènes est alors acteur d'une dominance discursive, la plupart du temps à son insu. J'appelle « dominance discursive » l'usage de marqueurs linguistiques et de modalités énonciatives qui contribuent à imposer un sens dominant et à instituer un ordre des places. Le sociolinguiste et occitaniste Robert Lafont nommait

² Une formule empruntée à Serge Latouche (Latouche, 2005 : 66).



« impérialisme du sens » (Lafont, 1978 : 104) la dominance discursive qui s'exerce par la généralisation de praxis linguistiques liées à l'expansion technologique et qui, selon lui, produit une « homogénéisation de la culture du monde » (*ibid.* : 103-104) :

Les universaux linguistiques pourraient bien être le produit d'une homogénéisation de la culture du monde. Une sociolinguistique consciente de ses responsabilités posera, sous l'expansion d'une structure du sens, la domination mondiale des sociétés technologiquement avancées et l'impérialisme des cultures afférentes. Si le rapport de dominance a été bien dégagé dans la pression d'un usage linguistique sur un autre, il n'a pas donné lieu encore à des recherches sur « l'impérialisme du sens » (*ibid.* : 104).

C'est cet impérialisme du sens que je souhaite interroger, en analysant des cas où des termes-notions historiquement situés comme *développement*, *patrimoine (naturel ou culturel)*, *enfermedad (maladie)*, qu'au « Nord » nous croyons partagés et donc universels, sont « translétés » au « Sud », sans être traduits.

La « translation » est entendue ici comme le « transport d'un monde dans un autre » (Callon, 2003 : 59), soit un transfert sans traduction. Il ne s'agit pas à proprement parler d'emprunts. En effet la notion d'emprunt suppose que les locuteurs s'approprient les termes parce qu'ils adoptent les *realia* et les praxis matérielles qui les accompagnent.

Avant le XVI^e siècle, la *translatio*, qui a donné l'anglais *translation (traduction)*, « est avant tout un mouvement de transfert » (Berman, 1988 : 29). Elle se différencie de la traduction qui n'est pas qu'un déplacement d'un terme vers un autre univers langagier, mais qui « implique de créer des convergences et des homologues en reliant des choses qui





étaient auparavant différentes » (Callon, 1980 : 211). Alors que la translation linguistique produit des effets de dominance, la traduction qui met sur un pied d'égalité deux langues est un « acte de réciprocité », pour reprendre l'expression du philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne (Diagne, 2019 : 3). La traduction requiert le recours à des « activités médiatrices » reliées au « champ de l'action³ en accompagnement de « la reconnaissance des perturbations, des rejets, des mécompréhensions et des conflits qui y apparaissent » (Bachmann-Medick, Buden, 2008).

La translation langagière ne produit pas seulement ses effets sur les praxis linguistiques mais sur les praxis matérielles qui organisent la société et les habitus qui leur sont associées :

Le langage est un guide de la 'réalité sociale'. Bien qu'il ne soit pas conçu d'ordinaire comme étant d'un intérêt primordial pour les spécialistes des sciences sociales, il conditionne, en réalité, puissamment toute notre pensée sur les problèmes et les processus sociaux. Les hommes ne vivent pas seulement dans le monde objectif ni dans celui de l'activité sociale dans le sens ordinaire de cette expression, mais ils sont soumis, dans une large mesure, aux exigences de la langue particulière qui est devenue le moyen d'expression de leur société. Il est tout à fait inexact de croire que – pour l'essentiel – on entre en contact avec la réalité sans le secours du langage et que celui-ci n'est qu'un instrument, d'une importance somme toute secondaire, qui nous permet de résoudre des problèmes spécifiques de communication ou de réflexion. En fait, le 'monde réel' est, pour une large part, inconsciemment fondé sur les habitudes linguistiques du groupe (Whorf, 1956 : 133).

J'aborderai quelques phénomènes de translation qui me paraissent relever de l'impérialisme du sens dans le cadre de la linguistique praxé-

³ “*Mediation activities* are vital to this process. They also take the translation processes beyond simple linguistic relations, back to the level of agency”.





matique, « une théorie linguistique centrée sur l'analyse de la production de sens en langage dans un cadre anthropologique et réaliste (Détrie et al., 2017 : 298). La praxématique est une linguistique des praxis pour qui « le dire est toujours lié au faire, la parole à la praxis » (Barbériis, 1994 : 7) et qui s'attache à problématiser la façon dont les schémas praxiques des sujets parlants s'inscrivent en action de langage et structurent la représentation linguistique (Détrie *et al.*, *op.cit.* : 8).

2. LES RÉCEPTIONS DE TRANSLATIONS AU « SUD » DE PRAXIS LINGUISTIQUES EN USAGE AU « NORD »

2.1. DÉVELOPPEMENT : UNE FORMULE QUI CRISTALLISE UNE DOMINANCE

Je partirai de l'exemple de *développement* que j'avais étudié dans mon analyse de la formation discursive postcoloniale du développement autour du Mali (Dufour, 2007a ; 2010).

J'avais pu montrer comment le paradigme du développement se met en place à partir des indépendances en remplacement du paradigme civilisationnel colonial :

Avec la notion de développement, l'organisation énonciative se recompose pour pallier la carence dénominative produite par l'effacement progressif du domaine notionnel du progrès civilisateur (Dufour, 2010 : 181)

Le développement, qui trouve son ancrage dans la trajectoire historique de la modernité occidentale, est un phénomène qu'ont vécu les pays occidentaux grâce à la révolution industrielle. À partir du mouvement des





Indépendances, le lexème *développement* devient le « terme opérateur » (Achard, 1989 : 821) d'un nouvel ordre du discours qui s'instaure avec les politiques de coopération, puis les programmes de développement (Dufour, 2007a ; 2010). Avec le temps la récursivité de son usage lui donne une fonction de « formule » (Krieg-Planque, 2009) qui cristallise la dominance politique et culturelle du dit « Nord ». J'ai pu montrer comment, dans les discours contemporains, cette formule, ses variantes (*développement durable, développement humain*) ainsi que ses déclinaisons (*pays sous-développés, en voie de développement*) pouvaient produire des effets d'interdiscours avec la dominance coloniale. Cette dominance trouve ses prolongements dans les pratiques contemporaines, notamment celles du « développement », un terme formulaire vécu comme un « mot d'ordre » (Traoré, 2005 : 50).

Les critiques à l'encontre de la notion portée par cette formule en témoignent.

Pour le socio-économiste Jean-Luc Camillieri, le développement est perçu par les populations comme « un phénomène externe qui leur est imposé » (Camillieri, 1993). Le président ivoirien Alassane Ouattara critique lui aussi le caractère externe évoqué par Camillieri à l'aide de la métaphore du « copier-coller » :

Il ne suffit pas de copier-coller, il faut adapter les programmes de développement à nos réalités (Ouattara, 2017).

La seconde partie de la déclaration prend la forme d'une prescription d'adaptation aux réalités à laquelle font écho les propos de l'entrepreneur éco-





nomiste camerounais Etunga Manguelle qui attribue l'inefficacité du développement en Afrique à « la mise entre parenthèses du fait sociétal africain » :

On a vite cru en effet que, pour engager le développement en Afrique, il suffisait d'appliquer à cette dernière le paradigme dominant de la science moderne, paradigme qui a lui-même conduit au développement de l'Europe. Or, l'application de ce paradigme en Afrique s'est révélée inefficace pour une raison essentielle, à savoir l'impossible mise entre parenthèses du fait sociétal africain ou ce que certains ont appelé « l'ajustement culturel » (Etunga Manguelle, 1990 : 78).

L'acception du terme *développement* « peut poser problème », reconnaît l'anthropologue Jean-Pierre Olivier de Sardan qui s'attache donc à en donner une définition :

Je proposerais donc de définir le « développement », dans une perspective fondamentalement méthodologique, comme l'ensemble des processus sociaux induits par des opérations volontaristes de transformation d'un milieu social, entreprises par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu mais cherchant à mobiliser ce milieu, et reposant sur une tentative de greffe de ressources et/ou techniques et/ou savoirs (Olivier de Sardan, 1995 : 7).

La métaphore de la « greffe » de ressources, techniques, savoirs sur un milieu social et culturel par des intervenants extérieurs à ce milieu corrobore le processus de translation d'une pratique véhiculée par un vocable de la langue française qui n'a pas d'équivalent dans les langues africaines. Parce que les praxis sociales et culturelles n'existent pas, il est seulement translaté (dans sa forme francophone *développement* ou anglophone *development*) mais il ne fait pas l'objet d'une traduction en langues locales et peine à se mettre en œuvre dans les pratiques.



L'essayiste Aminata Traoré, ancienne ministre de la Culture du Mali, qui avait une conscience aigüe de cette problématique, rappelait les formes vernaculaires d'expérience qui avaient cours en Afrique :

Toutes les précautions étaient prises pour que jamais le feu ne s'éteigne. L'alliance avec la nature, les différentes formes de solidarité étaient les garantes de cette pérennité, plus forte que la durabilité⁴. Par le sacrifice (cola, lait, céréales), on implorait le pardon d'un arbre qu'on allait abattre, ou celui de la terre qu'on allait blesser avant de la cultiver. Les premières récoltes donnaient lieu à des manifestations culturelles et rappelaient l'impérieuse nécessité de composer avec l'environnement et de le ménager (Traoré, *op. cit.* : 50).

Et elle plaidait pour la quête d'un terme dans le patrimoine linguistique africain pour parer la domination qu'exerce la translation, ce que Robert Lafont nommait « retrousser la diglossie » (Lafont, 1984) :

Comment donc nommer cet espoir légitime de recouvrer enfin nos droits économiques, politiques, sociaux et culturels, quand les mots, non seulement sonnent faux, mais ajoutent à la détresse humaine ? Pourquoi ne pas faire preuve de créativité en puisant dans le riche patrimoine linguistique du continent des concepts qui parlent de l'humain et de son environnement et qui aient un sens pour les peuples. Celui de développement (antinomique avec la notion de durabilité) et celui de mondialisation libérale procèdent de la même logique déshumanisante (*ibid.* : 52).

Pourtant, à ce jour, en l'absence d'une dénomination productrice de sens pour les populations concernées, le terme *développement* est utilisé par défaut, bien que la notion et les pratiques qui lui sont associées soient toujours l'objet de débats et de polémiques.

⁴ Une référence au développement « durable ».





2.2. PATRIMOINE NATUREL ET PATRIMOINE CULTUREL : UNE APPROCHE DISJONCTIVE

C'est précisément l'improductivité de la translation de termes-notions du « Nord » vers l'Afrique subsaharienne et la quête de termes natifs qui pourraient leur servir de « transitions » ou « traductions » qui ont motivé les « ateliers *Les intraduisibles du patrimoine* » (de 2011 à 2013) autour de la philosophe et helléniste Barbara Cassin. Ces ateliers ont donné lieu à un premier volume traduit en 4 langues (français, anglais ainsi qu'en deux langues véhiculaires d'Afrique de l'ouest) (Wolzy et Cassin, 2014 : 15-19).

La notion d'« intraduisible » est introduite par Barbara Cassin, dans son *Vocabulaire européen de la philosophie : dictionnaire des intraduisibles* (Cassin, 2004), élaboré sur le modèle du *Vocabulaire des institutions indo-européennes* du linguiste Émile Benveniste (1969). Ce terme *intraduisible* entend rendre compte du caractère inachevable de la traduction associé à l'instabilité du sens lors du passage d'une langue à l'autre : « ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire » (Cassin, 2004 : 2).

Les Ateliers partaient du constat établi par l'UNESCO que « les biens africains ne représentent que dix pour cent du “ patrimoine mondial de l'humanité “, alors que sur la Liste du patrimoine mondial en péril, pas moins de la moitié sont africains » (Wolzy et Cassin, 2014 : 15). L'équipe pluridisciplinaire s'était donnée pour tâche de « pointer les écarts et les relations dans les façons de dire le patrimoine » et de rendre manifestes les « différences de sens » entre les définitions du nom *patrimoine* (et les déclinaisons de l'UNESCO dans les Conventions : *patrimoine naturel*, *patrimoine culturel*, *paysage culturel*), élaborées dans les langues sources française et anglaise,



et leur réception dans 2 langues d’Afrique de l’ouest (peul et bambara) et 3 langues d’Afrique de l’est (swahili, tsongo, sukuma).

Le but final était de « traduire » les concepts dans les langues africaines afin de mieux répertorier, protéger et valoriser les biens du patrimoine africain (Wolzy et Cassin, 2014 : 15-19).

Malgré les définitions extensives données par l’UNESCO dans ses différentes conventions sur le patrimoine signées par 190 pays (données 2012), qui répertorient et évaluent les éléments du patrimoine sur des critères de « valeur universelle exceptionnelle », la terminologie reste opaque pour un certain nombre de cultures en Afrique subsaharienne.

À l’instar du français et de l’anglais qui sont confrontés à bien des difficultés de définition, les langues d’Afrique peinent à trouver le mot pour *patrimoine/patrimony*, le terme générique qui renvoie à la définition communément admise au sein de l’Unesco » (Wolzy et Cassin, 2014 : 59).

En langue française, la notion de patrimoine a des résonances juridiques attachées à l’héritage de biens. C’est la première acception qu’en donne le TLFi :

Ensemble des biens hérités des ascendants ou réunis et conservés pour être transmis aux descendants. *Synon. héritage, legs, succession.*

Dans le cadre des conventions sur le patrimoine mondial et universel de l’UNESCO, les biens inscrits sur la « Liste du patrimoine mondial » ont un caractère « universel » qui par conséquent désigne l’humanité toute entière comme héritière de ces biens patrimoniaux.



L'UNESCO distingue le patrimoine culturel (art. 1) du patrimoine naturel (art. 2) (Unesco, Octobre 2005). Les caractérisations adjectivales *naturel* et *culturel* que les conventions adjoignent au nom *patrimoine* en restreignent la portée, puisqu'il s'agit d'une part de la nature et d'autre part de la culture qui sont constituées en valeurs patrimoniales.

Cette discrimination entre le naturel et le culturel pose problème, car ces notions interagissent différemment dans d'autres cultures où la connaissance est appréhendée de manière globale, en particulier en Afrique :

La connaissance africaine est immense, variée, et concerne tous les aspects de la vie. [...] On peut parler d'une « science de la vie », la vie étant conçue comme une unité où tout est relié, interdépendant et interagissant. En Afrique, au côté visible et apparent des choses, correspond toujours un aspect invisible et caché qui en est comme la source et le principe. De même que le jour sort de la nuit, toute chose comporte un aspect diurne et un aspect nocturne, une face apparente et une face cachée. [...] la connaissance africaine est donc une connaissance globale (Hampaté Bâ, 1972 : 22-25-26).

Le repérage des biens à inscrire sur la liste sont signalés à l'UNESCO par les États eux-mêmes. Cependant, la terminologie duale de l'UNESCO – patrimoine *naturel* et patrimoine *culturel* – ne fait pas écho dans les langues africaines. Par exemple en langues swahili et sukuma un seul mot couvre les deux champs (Wolzy et Cassin, 2014 : 59-75).

Le dualisme nature *vs* culture a été remis en question par l'anthropologue Philippe Descola (2005) qui a questionné le principe de discontinuité propre à la société occidentale. Il relève par exemple chez les Achuar d'Amazonie la porosité entre l'espace de la forêt et celui des jardins, alors



qu'au « Nord » la forêt relève de la nature et les jardins des pratiques culturelles (Descola, 2019 : 30).

La convention du patrimoine définit par ailleurs la notion de « paysage culturel »⁵ comme le résultat des « œuvres conjuguées de l'homme et de la nature » (art. 1).

La notion de paysage, telle qu'elle est conçue en Occident, diffère de celles d'autres cultures. Le philosophe sinologue François Jullien montre que le paysage en Europe relève de la perception visuelle de l'horizon depuis le point de vue d'un observateur, alors qu'en Chine, s'est développée très tôt « une pensée du paysage » (Jullien, 2014 : 11) qui ne disjoint pas l'objet du sujet.

En bambara (ou bamanankan) un « paysage culturel » va s'appliquer à un lieu associé à des rites, à des croyances, à des pratiques, comme par exemple un bois sacré (Wolzy et Cassin, 2014 : 59-75). Ce n'est pas seulement une portion de pays qui s'offre au regard⁶ mais le paysage est partie prenante de pratiques culturelles en usage dans la communauté culturelle, alors que dans la définition onusienne, le paysage culturel est le résultat d'œuvres du passé qui sont le fait de l'interaction des hommes avec son milieu naturel.

Les quatre catégories définies par l'UNESCO : patrimoine, patrimoine naturel, patrimoine culturel et paysage culturel ne s'adaptent pas aux us et coutumes de communautés culturelles locutrices d'autres langues que le français et l'anglais. La terminologie onusienne porte la

⁵ Introduite en 1992.

⁶ *Paysage* (TLFi) : Vue d'ensemble, qu'offre la nature, d'une étendue de pays, d'une région. Synon. *panorama*, *point de vue*, *site*.



marque de conceptions disjonctives propres au « Nord », telles que nature *vs* culture, qui ne sont pas partagées par d'autres cultures.

Malgré les précautions oratoires de la démarche initiée par les Intraduisibles, le sens de l'interaction donne à lire la dominance exercée par les deux langues dominantes dans lesquelles ont été réalisées en première instance les taxinomies : les différences sont observées depuis la terminologie onusienne préexistante vers ses représentations potentielles dans les autres langues et cultures.

2.3. ENFERMEDAD (MALADIE) : UNE APPROCHE RÉDUCTIONNISTE

La maladie semble bien aujourd'hui une notion universellement partagée et ne pouvant pas porter à controverse. Or lors d'une visite au Chiapas (Mexique) dans le cadre d'un programme de recherche sur les bactériophages, un ami chercheur en biologie expérimentale au CNRS présente en détail son projet aux membres délégués de la *Junta de Buen Gobierno* (Conseil de bon gouvernement) d'un *caracol*⁷ zapatiste, et l'intérêt qu'il peut présenter pour l'autonomie des communautés. Il est alors tenu de répondre à la « question » rituelle zapatiste et se voit opposer une fin de non-recevoir face à l'énonciation du terme *enfermedad* en langue espagnole⁸ (*maladie* en français) :

- ZAPATISTE : quelle est ta question ?

⁷ Le *caracol* (*escargot* en espagnol) est le lieu de coordination entre les municipalités autonomes, où se déroulent les Conseils de bon gouvernement, et le reste du Mexique. Les membres du Conseil de bon gouvernement sont des habitants des municipalités autonomes.

⁸ L'échange retranscrit ici n'est pas un verbatim mais une narration par le chercheur après son retour en France. Les zapatistes parlent le tzeltal ou d'autres langues mayas. L'interaction s'est déroulée en espagnol, un espagnol qu'Aurore Monod nomme un « espagnol de contact », « c'est-à-dire une langue éloignée de l'espagnol source » (Monot, 1994).

- **CHERCHEUR** : ma question c'est quelles sont les espèces bactériennes qui provoquent des maladies dans vos communautés parce que ça me permettra moi de travailler en amont pour savoir quels bactériophages apporter
- **ZAPATISTE** : écoute les bactéries les virus chikungunya choléra tout ça ça a été apporté par les conquistadors nous quand on se sent faibles quand on a une colique on prend du café et ça va mieux donc on peut pas te répondre à ta question là maintenant

L'interlocuteur zapatiste rend la demande du chercheur irrecevable par rejet du paradigme de la maladie (bactéries, virus, chikungunya, choléra) associé à la figure des « conquistadors » espagnols et donc à l'interdiscours colonial, paradigme auquel lui est opposée une simple sensation de faiblesse dissoluble dans le café. Cette substitution est particulièrement intéressante car l'espagnol *enfermedad* trouve son étymon dans le latin *infirmus* qui peut se traduire par *faible*⁹.

Si la réponse zapatiste semble relever d'une forme de réaction politique face à une idéologie occidentale perçue comme empreinte de néo-colonialité, les éléments complémentaires apportés lors d'un échange avec un médecin de l'hôpital de la ville voisine vont confirmer les difficultés de communication que pose la translation de termes occidentaux dans une culture qui n'a pas les mêmes visions, ni les mêmes pratiques :

- **MÉDECIN** : toi quand tu parles de bactérie de maladie d'infection bactérienne toi ça te parle parce que tu as une culture européenne, réductionniste. Eux quand tu leur parles d'infections bactériennes ils comprennent pas eux ils voient une maladie nous on dit que c'est provoqué par une bactérie on réduit un problème global, on a cherché à déterminer l'agent étiologique en faisant abstraction de tout le reste alors que eux un problème que nous on va appeler

⁹ Il serait alors intéressant de comparer avec le terme utilisé dans les langues mayas.



infection mais que eux nomment différemment ça va pas être provoqué par une bactérie ça peut être le soleil ça peut être la lune ça peut être la pachamama [la terre mère] qui a été touchée par ailleurs ou un membre de ta famille ça peut être un ensemble de paramètres qui vont amener à et donc moi forcément je désigne le problème pour eux ils le désignent même pas pour eux c'est un ensemble c'est un état général qui va converger vers un état général de santé et peut-être même que le mot *santé* n'existe pas.

La maladie, dans sa conception occidentale, relève d'un diagnostic étiologique. François Jullien relevait que, depuis les Grecs, nous pensons en termes de causalité selon un régime explicatif (Jullien, 2015 : 17-18). Au contraire, dans d'autres communautés culturelles, elle relève d'une approche holistique qui ne la réduit pas aux limites du corps humain mais la relie à l'environnement social et cosmique.

L'Organisation mondiale de la santé (OMS)¹⁰ ne donne aucune définition de la maladie ni dans sa Constitution ni dans le glossaire en ligne car cette notion est considérée comme partagée et allant de soi. Seuls sont répertoriés certains types de maladies : maladies cardiovasculaires, maladies émergentes, maladies infectieuses, maladies tropicales etc.

Dans son « Introduction » de la *Naissance de la clinique*, Michel Foucault faisait état de cette conception occidentale de la maladie et sa coïncidence avec le corps humain « pour nous » et de regards médicaux différents portés au cours du temps :

Pour nos yeux déjà usés, le corps humain constitue, par droit de nature, l'espace d'origine et de répartition de la maladie : espace dont

¹⁰ La Constitution a été adoptée par la Conférence internationale de la Santé, tenue à New York du 19 juin au 22 juillet 1946, signée par les représentants de 61 États le 22 juillet 1946 (Actes off. Org. mond. Santé, 2, 100) et est entrée en vigueur le 7 avril 1948.



les lignes, les volumes, les surfaces et les chemins sont fixés, selon une géographie maintenant familière, par l'atlas anatomique. Cet ordre du corps solide et visible n'est cependant qu'une manière pour la médecine de spatialiser la maladie. Ni la première sans doute, ni la plus fondamentale. Il y a eu et il y aura des distributions du mal qui sont autres. La coïncidence du « corps » de la maladie et du corps de l'homme malade n'est sans doute qu'une donnée historique et transitoire. Leur évidente rencontre ne l'est sans doute que pour nous ou plutôt nous commençons à peine à nous en détacher (Foucault, 1963 : 1).

Si le corps en Occident est une donnée naturelle, chez les Amérindiens et plus précisément dans les communautés amazoniennes par exemple, il est le résultat d'une construction sociale. Le corps est façonné socialement, par des massages, un régime alimentaire notamment, pour faire advenir un corps humain. La construction sociale du corps a des conséquences en terme pénal. De la même façon que le corps est construit socialement, il peut être socialement déconstruit. Par conséquent si un délit est perpétré par un membre de la communauté, l'équilibre social est rompu et la peine affectera alors toute la communauté (Varison, 2016).

L'énonciation du terme espagnol *enfermadad* (*maladie*) ne fait pas écho aux mêmes réalités dans certaines communautés au « Sud », et dans une interaction en espagnol avec un interlocuteur français, elle peut faire sourdre un interdiscours colonial qui vient troubler l'intercompréhension.

3. TRANSLATION LINGUISTIQUE ET PRODUCTION DE SENS « UNIVERSEL »

L'interpellation de locuteurs d'autres langues par des termes exogènes est susceptible de produire différents types de réception qui sont amenés à se conjuguer comme on l'a vu dans les exemples supra :



- Mécompréhension et mésusage parce que les mots renvoient à des pratiques sociales et culturelles qui sont étrangères aux locuteurs.
- Rejet politique parce que les mots ou les formules sont attachés à des cultures/langues dominantes et font écho à des histoires et à des idéologies combattues.

Dans les trois cas analysés, les « termes » ou formules translattées représentent des visions du monde propres aux cultures dominantes dites du « Nord » dans lesquelles ils sont apparus et sont usités. Les approches réductionnistes et disjonctives que les catégories nommées représentent ne s'adaptent pas aux visions plus holistiques d'autres cultures.

Pour les communautés culturelles locutrices d'autres langues que les langues dominantes (français et espagnol, dans nos corpus) en période coloniale et dans la mondialité contemporaine, ces termes du « Nord » peinent à se constituer en praxis linguistiques, parce qu'aucun acte de référenciation¹¹ n'a été établi entre les noms et des *realia* identifiables dans la société cible.

Plus que des termes-notions, *développement*, *patrimoine naturel* ou *culturel*, *enfermadad* (*maladie*) sont des articulations du sens social, ou praxèmes, c'est-à-dire que ces catégorisations linguistiques ont émergé dans le cadre d'activités pratiques et par conséquent dans des cadres sociaux et culturels particuliers.

Les translations lexicales ont des effets à la fois sémantiques, notionnels et pratiques sur les univers langagiers et culturels cibles.

¹¹ *Référenciation* : acte qui consiste à désigner un référent à travers l'actualisation d'une séquence linguistique, et résultat de cet acte (*Détrie et al.*, 2017 : 293)





Les praxèmes (noms, adjectifs, verbes) sont chargés de mémoire expérientielle, sensorielle, discursive. Ces mémoires sont capitalisées en langue en potentialités signifiantes, ou « programmes de sens », qui sont en attente de leur actualisation en discours en fonction du rapport que le sujet locuteur entretient avec le monde dans une situation donnée. Ce processus de production du sens que la praxématique nomme « réglage du sens » est « assujetti à un ensemble de déterminations culturelles et sociohistoriques interdisant au locuteur d'être pleinement maître de son propos » (Détrie *et al.* ; 2017 : 211) car les programmes de sens fonctionnent comme des « cadres prédiscursifs qui ont un rôle instructionnel pour l'interprétation du sens en discours » (Paveau, 2006 : 14). Toute actualisation d'un terme linguistique translaté d'un univers langagier et culturel à un autre active des programmes de sens associés à l'histoire et à la culture du praxème source et sa récursivité tend à imposer un sens produit dans les langues et cultures dominantes, comme l'observait Robèrt Lafont :

La catégorisation linguistique n'est jamais obtenue que par l'activité pratique [...] Nous saisissons et décrivons cette catégorisation par des procédures récursives d'analyse sémantique qui en accusent la généralité et sont toujours en danger d'universaliser les données des langues pilotes (Lafont, *op. cit.* : 101).

La catégorisation linguistique est un découpage du réel qui varie selon les cultures et qui dit notre relation au monde. On pense alors au « principe de relativité linguistique » dite « hypothèse Sapir-Whorf » :

Les modèles culturels d'une civilisation sont inscrits dans la langue qui l'exprime (Whorf, 1956 : 133).





Car les mots ne disent pas l'objet « en soi » mais notre rapport à lui (Siblot, 1997 : 52). Ce que nous nommons *patrimoine naturel/culturel, paysage, maladie, corps* peut ne correspondre à aucun découpage, ou à un découpage différent, dans d'autres cultures qui parlent d'autres langues que les langues sources et qui ont vécu d'autres histoires. La translation occulte le travail du sens et transmet un sens pré-fabriqués ailleurs.

Par le biais des translations linguistiques, qui sont des marqueurs d'un contact inégalitaire entre langues dominantes et langues dominées (ou diglossie), s'exerce ainsi une forme de dominance discursive car comme l'énonçait Jacques Derrida :

Toute culture s'institue par l'imposition unilatérale de quelque "politique" de la langue. La maîtrise, on le sait, commence par le pouvoir de nommer, d'imposer et de légitimer les appellations » (Derrida, 1996 :128).

Le lien entre *développement* et *patrimoine ou enfermedad (maladie)* comme termes issus de praxis linguistiques et culturelles propres à l'histoire des peuples dits modernes ou avancés n'est pas fortuit. Les praxis associées à la notion de développement sont le produit d'une philosophie de la raison, issue des Lumières, qui a donné lieu à ce que nous nommons la modernité et que les peuples dits « avancés » considèrent comme universels et qui de ce fait les voient partagées à l'échelle mondiale.

Certains termes des langues dominantes qui se veulent intemporels sont considérés comme des universaux, bien qu'ils émanent toujours d'un énonciateur situé géographiquement et culturellement. Ils deviennent des





modalités énonciatives qui ont fonction de norme et imposent de manière surplombante un sens et une idéologie dominante.

Cependant comme l'énonce Philippe Descola, les concepts circulants au « Nord » sont loin d'être des universaux:

Si des concepts comme 'société', 'nature', 'histoire', 'économie', 'religion', ou 'sujet' ont joué un rôle considérable dans le travail réflexif mené en Europe pour faire advenir la modernité et créer, ce faisant, un espace de positivité propre au sein duquel les sciences humaines et sociales pouvaient se déployer, ces concepts renvoient cependant à des façons d'objectiver les phénomènes caractéristiques d'une trajectoire historique que d'autres peuples n'ont pas suivie et ils doivent donc être traités, non comme des universaux, mais comme des expressions locales d'une forme particulière de composition des éléments du monde, composition qui a connu ailleurs des modalités très différentes (Descola, 2012).

Cet « universel de surplomb » (Merleau Ponty, 1960 : 75) qui s'impose de manière verticale et centralisée dans les formes mêmes d'une énonciation terminologique est producteur d'hégémonie culturelle (Gramsci, 1975 : 335), un des principaux ressorts de l'impérialisme. C'est d'ailleurs l'argument de l'universel qui est opposé au principe de la restitution des œuvres d'art aux pays anciennement colonisés car « restituer le patrimoine africain spolié qui se trouve en France à l'Afrique, c'est le retirer au monde » (Kisukidi, 2020).

En forme de conclusion

Dans le contexte mondialisé, des termes appartenant à des langues dominantes sont considérés comme des universaux. Leur translation dans des univers culturels et langagiers ne disposant des praxis correspondantes pose des problèmes de communication dues à l'opacité du sens





de ces termes et/ou provoque leur rejet en raison des idéologies qu'ils transportent, les deux raisons pouvant être liées.

Si les praxèmes des sociétés sources dominantes peinent à s'ancrer dans les langues dites minoritaires c'est parce qu'ils ne trouvent pas à se mailler avec les autres vocables dans la grille de sens de la logosphère. Car comme l'énonçait Philippe Descola, il existe « des formes très diverses, mais non infinies, d'assembler les existants, les qualités, les processus et les relations » (Descola, 2012). Dans des cultures et des langues qui ne disjoignent pas nature et culture, comment distinguer et dire différemment *patrimoine naturel* et *patrimoine culturel* sans modifier les pratiques sociales et culturelles afférentes ?

Les translations terminologiques du « Nord » vers le « Sud » dans le contexte d'agendas humanitaires, économiques et/ou politiques (assistance, subventions) sont des manifestations d'un impérialisme du sens qui ne dit pas son nom. Avec le temps la langue cible procède au remailage de sa logosphère : le terme traduit est adopté par la langue cible ou bien, plus rarement, un équivalent est forgé à partir des ressources langagières locales.

BIBLIOGRAPHIE

ACHARD Pierre, *La passion du développement : une analyse du discours de l'économie politique*, Thèse, Lettres, Université Paris VII, juin 1989, 3 volumes, 1003 pages.

BACHMANN-MEDICK Doris, BUDEN Boris, *Cultural Studies – a Translational Perspective*,

2008, <<https://transversal.at/transversal/0908/bachmann-medick-buden/en>>



BARBÉRIS Jeanne-Marie., « Indiquer son chemin au passant : rôle cognitif et discursif de l'orientation générale », in Barbéris J.-M. (dir.), *La Ville. Arts de faire, manières de dire*, Montpellier, 1994.

BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 tomes, Paris, Minuit, 1969.

BERMAN Antoine, « De la translation à la traduction » in *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 1 (1), 1988, p. 23–40.

CALLON Michel, « Science et société : les trois traductions », in Les Cahiers du M.U.R.S. — #42 — 2^e semestre Remettre la science en culture, 2003, p. 55-70.

CALLON Michel. “Struggles and Negotiations to Define what is Problematic and what is not: The Socio-logic of Translation” In K. Knorr, R. Krohn & R. Whitley (eds.). *The Social Process of Scientific Investigation*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co, 1980, p. 197-219

CAMILLIERI Jean-Luc, *Dialogue avec la brousse. Villages, ethnies et développement*, Paris, L'Harmattan, 1993.

CASSIN Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/le Robert, 2004.

CASSIN Barbara (dir.), *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2014.

DERRIDA Jacques, *Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DESCOLA Philippe, « Discours prononcé à l'occasion de la remise de la médaille d'or du CNRS le 19 décembre 2012 », *Lettre 36 du Collège de France*, <<https://journals.openedition.org/lettre-cdf/1629>>, 2012.



DESCOLA Philippe, *Une écologie des relations*, Paris, CNRS Éditions, 2019.

DÉTRIE Catherine, SIBLOT Paul, VERINE Bertrand et STEUCKARDT Agnès (dir.), *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique*, Paris, Honoré Champion, 2017.

DIAGNE Souleymane Bachir et Elara BERTHO, « Un universel comme horizon ». Entretien. *Esquisses, Les Afriques dans le monde*, 2019, <<https://elam.hypotheses.org/2140>>.

DUFOUR Françoise, *Des rhétoriques coloniales à celles du développement. Archéologie discursive d'une dominance*, Thèse, Sciences du langage, Université Paul-Valéry Montpellier 3, Département des Sciences du langage, avril 2007a, 2 volumes, 934 pages.

DUFOUR Françoise, « Dire le Sud : quand l'autre catégorise le monde » in *Autrepart* 41 « On dirait le Sud ... », 2007b, p. 27-39.

DUFOUR Françoise, « “Le Sud”, un stéréotype discursif qui ne dit pas son nom », in Boyer Henri (dir.), *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène*, 2007c, p. 97-107.

DUFOUR Françoise, *De l'idéologie coloniale à celle du développement. Une analyse du discours France-Afrique*, Paris, L'Harmattan, « Espaces discursifs », 2010.

ETOUNGA MANGUELLE Daniel, *L'Afrique a-t-elle besoin d'ajustement culturel ?*, Ivry-sur-Seine, Nouvelles du Sud, 1990.

FOUCAULT Michel, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Tel Gallimard, 1963.

GRAMSCI Antonio, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975 [1990 dans la traduction française, Gallimard].



HAMPATÉ BÂ Amadou, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence africaine, 1972.

JULLIEN François., *La pensée chinoise*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2015.

JULLIEN François, *Vivre de paysage ou L'impensé de la raison*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 2014.

KISUKIDI Nadia Yala, « L'universel dans la brousse », *ESPRIT* « Le partage de l'universel », Janv.-Févr. 2020

KRIEG-PLANQUE Alice, *La notion de « formule » en analyse du discours*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009.

LAFONT Robert, « Pour retrousser la diglossie », *Lengas* n° 15, 1984, 5-36.

LAFONT Robert, *Le travail et la langue*, Paris, Flammarion, 1978.

LATOUCHESerge, *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, 2005.

MERLEAU-PONTY Maurice, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », Signes, Paris, Gallimard, 1960.

MONOD Aurore (dir.), *Feu Maya. Le soulèvement au Chiapas*. Paris, Éditions Ethnies, vol. 9, n°16-17, 1994.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *Anthropologie et développement :essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 1995.

ONDO Bonaventure Mvé, « Quelle science pour quel développement ?, in *Hermès* n° 40 (« Francophonies et mondialisation »), 2004, p. 201-215.



OUATTARA Alassane, « Émergence africaine : tout n'est pas encore gagné », *Le Point*, 28 mars 2017, <https://www.lepoint.fr/economie/emergence-africaine-tout-n-est-pas-encore-gagne-28-03-2017-2115429_28.php>.

SIBLOT Paul, « Nomination et production de sens, in *Langages* 127, 1997, p. 38-55.

de SOUSA SANTOS Boaventura, *Épistémologies du Sud*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011.

TRAORÉ Aminata, « L'oppression du développement », *Manière de voir* 79 « Résistances africaines », février-mars, 2005, p. 50-52.

VARISON Leandro, « Dialogue des cultures juridiques autour de la notion de corps humain. L'exemple brésilien », <<https://www.youtube.com/watch?v=rnEQffDxI2M>>, 18 octobre 2016.

WHORF Benjamin, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, MIT Press, 1956 [1969 pour la traduction française].

WOZNY Danièle et CASSIN Barbara (dir.), *Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne*. Nouvelle édition [en ligne], Paris, Demopolis : <<http://books.openedition.org/demopolis/515>>, 2014.

