

Adelino Braz

## L'intraduisible en question: l'étude de la saudade

**D**ANS LA TRADUCTION DU POÈME *Message* de Fernando Pessoa, le traducteur Patrick Quillier souligne les difficultés que la traduction de la *saudade* pose dans le passage à la langue française: «Il fut longuement débattu pour savoir s'il ne convenait pas de créer en français un néologisme, par l'adoption de ce vocable si important dans la culture portugaise»<sup>1</sup>. L'identité culturelle portugaise se fonde depuis longtemps sur la prémisse suivante: la *saudade* est une réalité culturelle et un fait linguistique qui lui est propre et qui ne trouve dans aucune autre culture d'autre équivalent. Or, une telle affirmation demande justification dans la mesure où ce qui est en jeu ici c'est précisément la question de la transposition d'une telle réalité dans une autre culture qui ne lui est pas propre.

Bien que ce terme puisse désigner la même chose que les termes qui le traduisent, constituant un point commun avec chacun de ces concepts, il faut reconnaître qu'il ne signifie pas la même chose. Sa complexité sémantique ayant exigé la fixation d'un seul mot dans la langue source, l'acte de traduction se confronte à une polysémie telle que le concept de *saudade* devient insaisissable dans la langue cible puisqu'il signifie toujours plus que ce qu'il désigne. À partir de cette *intransposabilité*, la question se pose de savoir comment rendre sans perte ce qui ne peut être saisi en entier. La visée de notre recherche consiste à dépasser ce paradoxe en montrant qu'en tant que telle, la

---

<sup>1</sup>*Message*, in *Poèmes ésotériques*, 2004, trad. Française par Chandeigne, M. A. A. Câmara Manuel. et P. Quillier, Paris: Christian Bourgois, p.79.

difficulté est mal posée. En effet, il ne s'agit pas de se demander comment penser la *saudade* pour qu'elle puisse être traduite dans la langue cible, mais bien plutôt comment penser la traduction pour qu'elle puisse rendre la *saudade* en tant qu'expérience. L'enjeu de cette étude réside donc dans une réflexion méthodologique sur l'acte même de traduction et vise à comprendre comment celle-ci peut légitimer la notion même d'intraduisible.

### **I. Complexité étymologique et richesse sémantique de la *saudade*.**

Dans l'approche de la notion de *saudade*, il convient de distinguer deux aspects du concept de langue: d'une part, un aspect abstrait qui conçoit la langue comme un système de signes dont il faut étudier l'évolution, la syntaxe et la sémantique; d'autre part, un aspect social et culturel de la langue dans la mesure où le terme même de langue «comporte un jugement, manifeste une émotion ou une opinion» (Fishman 1971: p. 35). A partir de cette articulation, il devient nécessaire de considérer en premier lieu la langue comme un concept linguistique afin de pouvoir par la suite le considérer comme un concept didactique et envisager les problèmes que la *saudade* pose en termes de *traductologie*. C'est pourquoi notre réflexion doit se porter sur l'étude lexicale du terme. Relativement à notre objet de recherche, cette approche se révèle d'autant plus décisive que l'étymologie de la *saudade* est un objet de controverse, exprimant par là tout son mystère et toute sa complexité de sens. A ce sujet, diverses interprétations s'opposent, manifestant davantage une richesse d'influences et de croisements culturels qu'une tentative d'établir une certitude philologique.

La première hypothèse étymologique de la notion consiste à admettre que le mot de *saudade* n'est que la corruption de *soidade*, dérivé de *soidão*. Signalons toutefois qu'il existe ici une confusion de deux vocables étymologiques différents: bien que les deux termes se constituent à partir de *solus* «seul, unique», «isolé, solitaire», le premier terme est dérivé du latin *solitate* et le second de *solitudine*. Cette confusion s'explique par la convergence de sentiments entre ces deux racines, à savoir l'expérience de la solitude. Cela ne saurait suffire toutefois pour comprendre le processus historique et philologique qui rend compte de la création de la forme *saudade*. Afin de lever cette difficulté, il est pertinent de reprendre l'étymologie latine *solus*, à partir de laquelle se développe toutes les différentes formes graphiques. Cette racine commune, selon le philosophe portugais Joaquim de Carvalho, exprime l'idée de la solitude mais elle se décline en deux significations distinctes: sur le plan extérieur, le terme générique *solus* renvoie à une

solitude physique, *solitas*; sur le plan psychologique, c'est bien une solitude intérieure dont il s'agit, *solitudine*, à savoir d'un exil par rapport à soi, un sentiment de manque et d'absence, une âme dépossédée de son être (Carvalho 1958: p. 336). L'intérêt d'une telle position est de nous faire comprendre que les trois variantes graphiques présentes dans la poésie archaïque portugaise, *soedade*, *soidade* et *suidade*, ne sont que l'expression d'une même expérience, celle de la solitude physique et spirituelle.

Cependant, cette analyse ne saurait expliquer le passage de la diphtongue *oi* de *soidade* à la diphtongue *au* inhérente à notre terme, ni la chute du / l / intervocalique dans le passage de *solus* à *saudade*. C'est ici que s'impose une nouvelle hypothèse formulée par Gonçalves Viana (Antunes 1983: p. 28) et reprise par la philologue portugaise Carolina Michaëlis de Vasconcelos. Le passage de *solitate* à *saudade* ne correspond guère aux transformations morphologiques courantes en portugais puisque la transformation du *oi* en *au* augmente la sonorité mélancolique du vocable, ainsi que sa signification. Afin de résoudre cette énigme, la philologue introduit deux influences distinctes dont la relation fixe définitivement la forme de *saudade*: d'une part, le verbe *saudar* de *salutare* «venir présenter ses hommages» avec le substantif *saude-salute* qui renvoie à l'idée de saluer; d'autre part, le substantif *salutate* qui désigne le salut au sens biblique (De Vasconcelos 1990: p. 78). La substitution de *oi* par *au* est symptomatique d'une valeur positive de la saudade en ce qu'elle conjugue la solitude, l'exil accompagné de l'espoir d'une réconciliation, le vide et la réplétion: c'est un désir de retrouver ceux qu'on aime et par suite de se retrouver. L'état de privation, de manque, est à la fois la promesse de retrouver sa santé et d'oeuvrer ainsi à son salut. Notons que le terme lui-même n'a pas toujours la même prononciation: la prononciation portugaise *sódade* à la place de *soudade* (lire / *sowdade*), est différente de celle du Brésil *saudade* (lire / *sawdadi*), avec accentuation paroxytone. C'est donc une dynamique qui se joue dans cette double appartenance à l'idée de solitude et de salut, la première n'étant que le sentiment qui pousse à tendre vers la réalisation de la seconde. Deux autres interprétations méritent cependant d'être explicitées, ceci afin de souligner la diversité des horizons culturels qui se croisent dans les significations de la *saudade*. La première est l'oeuvre de João Ribeiro qui montre que la difficulté phonétique du mot lui-même ne peut être comprise qu'à partir de son étymologie arabe, *saùda* qui désigne une profonde tristesse, celle d'un coeur profondément blessé. Par exemple, en perdant un être aimé, la saudade est ce qui nous tue *Qualatni as-sudidà*; le verbe arabe *saudana* désigne ainsi ce qui rend triste, ce qui rend notre âme

douloureuse (Ribeiro 1927: p. 201). La seconde interprétation, présentée par Adolfo de Castro (Lorenzana 1953: p. 159), fait dériver la *saudade* de *ceudda*, forme berbère pour désigner *Cepta*, l'ancienne forteresse d'Afrique du Nord conquise aux maures par les portugais. La *ceudda* serait alors ce mal du pays, le sentiment d'exil éprouvé par les soldats portugais situés dans cette région.

Cette diversité étymologique qui s'affirme comme diversité culturelle n'est pas anodine: elle permet de situer sur le plan géographique, l'espace dans lequel ce sentiment de tristesse et de joie s'est enraciné. Bien plus, c'est l'histoire de ces croisements culturels qui a créé une prédisposition à l'expérience de la *saudade*. Cela implique une relation entre la langue et la culture car «toute langue», précise Louis Porcher, «véhicule avec elle une culture dont elle est à la fois la productrice et le produit»<sup>2</sup>. Il existe donc un espace de la *saudade* dans lequel la culture est elle-même constitutive du vocabulaire et réciproquement. Ce point est étudié par Alfredo Antunes qui suggère une double influence culturelle. D'abord, cet espace exprimerait la spiritualité des peuples celtiques. Rappelons à cet effet, que les celtes sont présents sur la Péninsule Ibérique dès le IX<sup>ème</sup> siècle avant J. C., et de façon plus importante à partir du VI<sup>ème</sup> siècle avant J. C. (Antunes 1983: p. 43). Ce facteur historique est d'importance car il rend raison de deux composantes de la *saudade*: le sentiment de la terre, la communauté avec la nature, et l'expérience de l'exil, le sentiment d'absence. Le paysage dans la culture celtique est transfiguré par ce sentiment d'appartenance et de fusion entre l'homme et la nature, et loin de sa terre, l'homme devient un nomade spirituel. Peuple loin de chez soi, confronté à la mer et à ses mystères, les celtes sont habités par ce désir de l'impossible et de l'infini. Ensuite, cet espace de la *saudade* devient plus spécifiquement celui du Portugal et de la Galice qui partagent des structures ethniques et psychologiques. Dans ces deux cultures, nous retrouvons l'emploi de *saudade*, ce qui révèle une expérience identique: celle du fini qui se confronte à l'infini, et cela à partir de sa situation géographique. Peuples situés face à la mer et à la fin de la terre, «finistère», la mer est pour eux la marque de leur finitude et une invitation au voyage, à l'infini. Plus près de nous, au XX<sup>ème</sup> siècle, ces deux régions sont deux foyers importants d'émigration. Pour fuir la pauvreté et l'émigration, il n'existe pas d'autre choix que l'exil, l'expérience dramatique d'être étranger au dehors et de se révéler étranger au dedans. La *saudade* s'enracine par conséquent, dans cette

---

<sup>2</sup> Porcher L., *Le Français langue étrangère, émergence et enseignement d'une discipline*, éd. CNDP, Hachette éducation, 1995, p. 53.

expérience de sortie de soi, de l'exil par rapport à soi, cristallisant du même coup le désir du retour. C'est précisément à partir de cette diversité que se construit toute la complexité sémantique de la *saudade*.

L'analyse lexicale et l'évolution de la graphie du terme nous indique la dynamique qui se joue dans la *saudade*, prise entre la solitude physique et la solitude spirituelle, entre la salutation adressée à ceux qui nous manquent et le salut promis par le retour chez soi. Ces précisions nous conduisent à présent à porter notre réflexion sur l'étude sémantique de la notion dont la complexité se manifeste dès les écrits poétiques du XIII<sup>ème</sup> siècle. Dans une ballade adressée à Maria Paes Ribeiro par le troubadour Dom Sancho I en 1200 (De Vasconcelos 1990: p. 43), la *saudade* s'inscrit dans un mouvement de désir qui naît de la représentation favorable d'un objet aimé. Cette attirance s'exprime alors comme bienveillance (*cuidado*) envers l'objet de notre désir mais se décline également en manque et en souffrance lorsque l'objet aimé est absent, ce qui produit alors une dualité entre deux sentiments, une altérité au sein du sujet: ce manque conduit aussi bien à un état de passivité du sujet, prêt à mourir d'amour, qu'à un état d'activité dans lequel le souvenir de la bien-aimée et la promesse d'un amour comblé, lui donne courage et espérance. Cette première articulation de la *saudade* qui se manifeste dans le désir se conjugue avec l'expérience de celui qui est en exil, qui ressent les *saudades* de sa terre. Ce deuxième point est explicité par Garcia Mendes dans *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*, datant de 1239 (Antunes 1983: p. 31). Faire l'expérience de l'exil ne peut se comprendre qu'en révélant la duplicité de sentiments que celle-ci produit chez le sujet. L'absence de la terre natale est d'abord une privation, celle de son foyer et des gens aimés, privation qui donne lieu à un sentiment de tristesse. Toutefois, l'éloignement physique s'accorde avec son contraire, la promesse du retour qui donne du coup sens à cette tristesse, la transfigure à tel point qu'elle devient effort, mouvement de dépassement de soi-même.

## II. La saudade comme tension entre contraires

C'est à partir de ces deux composantes, à savoir le désir et l'expérience de l'exil, que se construit le sentiment de la *saudade*, la conscience *saudosa* qui traverse tout le lyrisme portugais. La complexité d'une telle notion requiert une analyse conceptuelle afin de rendre raison de sa nature et de ses enjeux. Le premier élément dont il faut tenir compte dans notre recherche c'est le rapport de la *saudade* à la temporalité. Dans la *Mythologie de la saudade*, Eduardo Lourenço reprend ce point en suggérant que la «saudade, la nostalgie ou la mélancolie sont des

modalités, des modulations de notre rapport d'être de mémoire et de sensibilité au temps» (Lourenço 1997: p. 12). Il ne s'agit pas ici de comprendre la temporalité au sens d'un temps objectif, un temps irréversible constitué par un antérieur et un postérieur, mais bien plutôt une durée, le temps de la conscience qui permet à la fois son retournement et sa suspension. Dans ces conditions, la temporalité de la *saudade* n'est jamais neutre, elle est au contraire réduite à la subjectivité, à des états de conscience capables de retenir, d'étendre, de faire retour sur les instants. Cette durée fait surgir la présence à partir de la distance, elle rend présent ce qui n'est plus en dissociant la présence du moment, en l'élargissant au passé et à l'avenir. Pour autant, la *saudade* n'est pas une simple manifestation mémoriale: c'est une manière «d'être présent dans le passé, ou d'être passé dans le présent» (Lourenço 1997: p. 43), ce qui implique que la *saudade* est la conscience qui nous fait sortir du moment, de soi-même et de notre finitude. Enigmatique, elle participe à la fois de la mélancolie en ce qu'elle se réfère à un passé révolu, et de la nostalgie dans la mesure où elle rappelle ce passé, à travers un lieu et un contexte déterminés, prolongeant un moment passé dans le temps jusqu'à le faire advenir présent. La *saudade* devient alors ce sentiment qui, de façon paradoxale, fait demeurer ce qui n'est plus, suggère Fernando Pessoa dans son poème intitulé «Natal» («Noël»):

*«Natal...na província neva. / Nos lares aconchegados, / Un sentimento conserva / Os sentimentos passados. / Coração oposto ao mundo, / Como a família é verdade! / Meu pensamento é profundo, / 'Stou só e sonho saudade. / E como é branca de graça / A paisagem que não sei, / Vista de trás da vidraça, / Do lar que nunca terei.»* (Pessoa 1965: p. 148)

*«Noël...Neige sur la province / dans les foyers pleins de tendresse, / Un sentiment conserve / Les sentiments passés. / Cœur qui s'oppose au monde entier, / Quelle vérité, la famille! / Profonde est ma pensée, / C'est pourquoi j'ai de la saudade. / Et comme elle est blanche de charme / La vue du paysage que j'ignore, / Telle qu'elle se montre dans la vitre / De ce foyer que je n'aurai jamais»* (Pessoa 2001: p. 577).

La solitude est renforcée ici par le contraste entre la permanence d'un élément, «Neige sur la Province», et le sentiment de n'être plus le même, ce qui donne lieu à deux états opposés. L'un appartenant à un idéal que l'on pleure, celui d'une harmonie affective, «les foyers pleins de tendresse», l'autre inscrit dans le présent qui n'exprime que souffrance et résignation, «ce foyer que je n'aurai jamais». Comme ce paysage enneigé, la *saudade* est «blanche de charme», monde que le poète contemple, à la fois désiré et distant, mais auquel il ne peut

participer. Ceci suppose que cette *saudade*, inscrite dans la durée, se révèle d'abord comme ce qui est éprouvé par le sujet: ce n'est pas le sujet qui décide de la contempler, c'est la *saudade* qui prend possession de lui, l'habite, en niant ce présent, toujours décevant au regard de l'idéal avec lequel il se confronte. Le langage portugais utilise l'expression «avoir des *saudades*» (*ter saudades*) dont l'objet peut être une personne aimée, un lieu, un état comme l'enfance: «j'ai du passé, souligne Pessoa dans sa correspondance, seulement des *saudades* de personnes disparues, que j'ai aimées; ce n'est pas la *saudade* du temps dans lequel je les ai aimées, mais la *saudade* même de ces personnes» (Pessoa 2001: p.1825). Toutefois, cet avoir n'est en aucun cas une possession mais une invasion dans laquelle ce qui est passager devient éternel. Ce sentiment qui prend possession du sujet et qui séjourne en lui est décrit pour la première fois par Dom Duarte (1391-1438) dans *Leal Conselheiro* (Le conseiller fidèle). Cette analyse prend place dans sa propre expérience de la mélancolie et se présente sous une forme autobiographique dans laquelle il s'agit moins d'en définir l'essence que de décrire son processus et ses effets. Le fait que cette description soit inscrite dans le chapitre intitulé «Du dégoût, de la peine, du déplaisir, de l'ennui et de la saudade» (Dom Duarte 1954: p. 151), n'est pas anodin: dans ce sentiment, le souvenir agréable se mêle à un grand dégoût, qui souvent finit en tristesse. La source de cet état affectif ne réside pas dans le refus ou dans la négation d'un bien, mais dans l'absence de celui-ci, dans une privation. C'est pourquoi, ce sentiment qui relève du cœur et non de la raison, se manifeste sous les modalités du déplaisir (*desprazer*) et de la nausée (*nojo*), dans la mesure où pour ce roi-philosophe c'est une passion qui se complaît dans la souffrance et qui par suite est éprouvée comme faute à l'égard de Dieu: expérience qui rend étranger à soi-même et dont il n'existe aucun équivalent «soit en latin, soit dans une autre langue» reconnaît l'auteur (Dom Duarte 1954: p. 151).

Selon nos analyses précédentes, force est de reconnaître que cette expérience de la temporalité s'éprouve chez le sujet sous la forme d'une tension entre contraires. Cette dualité n'est pourtant pas nouvelle dans l'histoire de la pensée. Platon dans *Philèbe* (35 a), montre comment le désir au sens d'*épathumia* produit chez le sujet une tension entre termes opposés: comment celui qui éprouve un état de manque, à savoir un vide, peut-il désirer le contraire de ce qu'il éprouve, la réplétion? Simplement parce qu'il s'agit de deux facultés différentes qui sont à l'œuvre dans chacun de ces états: c'est le corps qui ressent le manque mais c'est bien l'âme qui désire, autrement dit, c'est l'âme elle-même qui se met en mouvement pour se représenter et acquérir l'objet de son

désir. Cependant, ce qui est spécifique à la *saudade*, c'est l'idée que cette tension de contraires s'inscrit dans l'âme seule: en aucun cas, la *saudade* n'appartient à une expérience physique. C'est sur ce point qu'insiste Dom Francisco Manuel de Mello au XVII<sup>e</sup> siècle, en précisant qu'il s'agit bien d'une passion de l'âme subtile et qui de façon équivoque s'éprouve, nous laissant indistinctement sentir la douleur et la satisfaction: «He hum mal de que se gosta, e hum bem que se padece» («C'est un mal que l'on aime, et un bien dont on souffre») (De Mello 1660: p. 224). La contemplation d'un bien perdu qui nous apporte joie mais qui ne fait que renforcer son désir et la tristesse de sa perte. Ce couple joie / souffrance s'articule sur le couple présence / absence de l'autre, ce qui provoque la *saudade* de l'autre, ce sentiment «de brûler dans le temps sans nous consumer» (Lourenço 1997: p. 45). En rendant l'absent présent, le sujet exprime par là son désir d'éternité qui se conjugue avec la conscience du devenir. C'est parce que les choses s'inscrivent dans la finitude, que leur perte est transcendée par le désir d'être à jamais. Cela signifie par conséquent que cette absence de l'autre n'est en réalité qu'une absence à soi-même, au sein de laquelle c'est la *saudade* elle-même qui compose. Écrire un discours dont nous ne sommes pas l'auteur mais l'acteur, c'est ce qui se révèle dans ce vers de Camões:

«Mas na minha alma triste e saudosa / a saudade escreve, e eu traslado»  
(Antunes 1983: p. 85).

(«Mais en mon âme triste et habitée par la *saudade* / la *saudade* écrit, et je retranscris»)

En prenant possession de soi, la *saudade* se manifeste comme la conscience vécue de notre difficulté à être, à faire coïncider notre existence avec notre essence. La réversibilité du temps et la dualité psychique qui la caractérisent, nous introduisent à la question ontologique du même et de l'autre. En effet, la singularité de la *saudade* est de révéler, selon l'expression de Platon dans *Le Sophiste*, un non-être qui est<sup>3</sup>. Avoir *saudades* d'un être aimé qui est absent, ou d'un lieu dont on est éloigné, revient à construire une image certes favorable, mais qui en aucun cas ne coïncide avec le modèle. En ce sens, l'objet de la *saudade* se présente toujours à nous sous la forme d'un *eikon*<sup>4</sup>, à savoir

---

<sup>3</sup> Platon, *Le Sophiste ou de l'être*, 240 b, 1993, trad. N. Cordero, Paris: Gf-Flammarion, pp. 132-133.

<sup>4</sup> *Eikón* dérive de *éōika*, verbe défectif dont le sens est celui de «sembler», de «paraître». Il ne faut pas cependant confondre ce terme avec *éidolon*, image qui opère par structure d'absence et qui tend à se faire passer pour le modèle.



l'image qui opère par structure de renvoi par rapport au modèle. Cette image relève d'un *sêmaînein* qui ne veut pas encore dire signifier, mais faire signe à la manière de la trace immédiatement lisible sur le sol, laissée par l'animal. La *saudade* ne prend tout son sens que dans la conscience de cette distance avec le modèle, et plus précisément avec le désir de sa possession. C'est pourquoi, elle inscrit le sujet dans un non-être dans la mesure où le souvenir, l'image n'est qu'une représentation du modèle, un manque d'être, qui prend toutefois possession du sujet et qui manifeste cette distance comme être. Il ne s'agit pas ici d'une altérité absolue, d'un être qui serait toujours autre, mais d'une altérité qui conjugue le même et l'autre, autrement dit, la *saudade* fait surgir un autre qui est. C'est précisément cette altérité qui est à l'œuvre chez Pessoa. La *saudade* est le regret du passé réellement vécu, de celui qui aurait pu être et qui n'est pas, comme dans ce poème intitulé *Eu olho com saudade...*, («Plein de *saudade*»):

*«Eu olho com saudade este futuro / Em que serei mais novo que depois, / E essa saudade, com que me sinto dois, / Cerca-me como um mar ou como um muro»<sup>5</sup>.*

(«Plein de *saudade* je regarde ce futur / Où je serai plus jeune enfin que par la suite, / Alors cette *saudade*, où je me ressens deux, / M'encercler comme un océan ou comme un mur») (Pessoa 2001: p. 1020)

Pessoa met ici en oeuvre la dynamique entre les trois éléments conceptuels de notre analyse, à savoir la temporalité, la tension entre contraires et l'altérité ontologique. La *saudade* se révèle ici comme durée, état de conscience capable de projeter dans l'avenir une image, un être qui n'est pas à regret, abolissant ainsi la chronologie du temps pour mieux faire retour vers l'éternité, «plus jeune». Cette image d'un nouvel être ou d'un être désiré qui n'est pas soi, concilie de façon paradoxale la joie de s'imaginer, de se projeter idéalement, et la conscience malheureuse de ce qu'on est pas. Cette tension séjourne dans le sujet et révèle ainsi une altérité entre cette image, un non-être qui est, et cette réalité, un être qui n'est pas, et qui fait que «je me ressens deux». Cet état qui s'impose à soi et qui prend possession de soi nous fait prendre conscience de notre finitude devant l'infini, «un océan», et de l'impasse vers laquelle nous mène la *saudade*, «mur», puisque le sujet ne peut surmonter cette altérité qui le sépare de lui-même: le poète apparaît comme un sujet brisé, un être distant de lui-même.

---

<sup>5</sup> *Poemas de Fernando Pessoa 1921-1930*, 2001, éd. Ivo Castro, Lisboa: Imprensa nacional, Casa da Moeda, p. 66.

A ce point de notre réflexion, l'analyse sémantique et conceptuelle du terme *saudade* nous conduit au constat suivant: en tant que signal, la *saudade* communique un état de conscience, d'élaboration de la pensée qui renvoie au désir et à l'exil. Toutefois, le mot ici n'a pas uniquement une fonction communicationnelle. Bien au contraire, il est symptomatique d'un mode d'être à la temporalité et à soi, sous la forme d'une tension de sentiments. Autrement dit, la complexité du mot s'enracine dans sa fonction symbolique, la fonction qui sert aux partenaires de la situation communicative à laisser des traces de leur être et de leurs appartenances. Du coup, ce qui est en jeu dans notre recherche, c'est le statut même de la culture et plus rigoureusement ce qu'il y a de symptomatique sur le plan culturel dans le mot même de *saudade*, ce qui donne lieu à l'alternative suivante: soit, il s'agit d'une culture transculturelle et qui s'exprime dans la littérature sous la forme d'une *culture cultivée*, l'ensemble de savoirs qui dépasse la seule particularité de cette culture; soit, il s'agit d'une culture anthropologique, mineure au sens où elle serait transversale, commune au plus grand nombre des membres d'un groupe, tacite et implicite, autrement dit acquise de manière inconsciente et non volontaire. La question qui se pose alors est savoir s'il faut considérer la *saudade* comme un universel ou comme un singulier. Sur le plan de la traductologie, cela revient à savoir si la *saudade* a une réalité au-delà de sa propre culture, qui supposerait une expérience *universalisable* et par conséquent une *harmonie préétablie panlinguistique* (Ladmiral 1998: p. 21), auquel cas traduire serait exprimer en deux langues-cultures distinctes, le même univers, et constituer des identités sémantiques; ou bien, si ce terme renvoie à une réalité sans équivalent, à une singularité culturelle mettant en jeu une certaine vision du monde qui correspond à un découpage particulier du réel. Dans ce dernier cas, la *saudade* appartiendrait au domaine de l'intraduisible. Par conséquent, il est à présent nécessaire d'interroger les équivalences du mot lui-même afin de rendre compte de la possibilité d'une identité sémantique.

### III. L'intraduisible et sa justification

Rappelons en premier lieu que traduire revient, selon l'expression de Jean-René Ladmiral, à établir une «médiation interlinguistique» (Ladmiral 1979: p. 11), permettant de transmettre de l'information entre locuteurs de langues différentes. Précisons toutefois que cette information porte moins sur la langue que sur le message. En effet, traduire consiste à remplacer un message ou une partie du message, énoncé dans une langue par un message équivalent dans une autre

langue, ce qui suppose qu'elle opère sur des messages et qu'elle met en cause des langues. Cette traduction *interlinguale* qui s'occupe d'interpréter des signes linguistiques au moyen d'une autre langue (Jakobson 1978: p. 79), est une transmission de sens, dans la mesure où elle est tenue de rendre plus clair le sens de l'original dans la langue cible. Ce passage entre la langue source et la langue cible, qui doit nous faire dispenser de la lecture de langue source, se fonde ainsi sur deux axiomes corrélatifs: d'une part, il s'agit de traduire l'œuvre en assimilant toutes les étrangetés lexicales ou syntactiques de l'original de façon à ce que le texte produit puisse lui-même se présenter comme œuvre littéraire de la langue cible; d'autre part, la traduction doit offrir un texte que l'auteur lui-même aurait pu reconnaître comme sien. Cela revient à privilégier la langue cible et à définir la traduction comme un fait interne à la langue de destination: «c'est pourquoi», développe Umberto Eco, «cette dernière doit résoudre en son sein, et en fonction du contexte, les problèmes sémantiques et syntaxiques posés par le texte originaire», respectant par là «le génie de la langue de destination»<sup>6</sup>.

A partir de cette définition de départ, il convient d'analyser si le terme de *saudade* peut se présenter comme objet de cette transmission de sens dans une langue cible. Cependant, avant de traiter des différents équivalents que l'on attribue à la *saudade*, il convient de partir ici d'un double constat: d'abord, la position déjà ancienne, selon laquelle la rareté du sentiment de *saudade* explique son *intraduisibilité*. En effet, dès 1600, Dom Duarte Nunes Leão suggère que ce mot désigne un sentiment qui ne peut jamais être bien traduit, même en multipliant les mots<sup>7</sup>. Le poète et diplomate António de Sousa de Macedo ajoute même en 1631 que cet affect intérieur est une force d'amour qui se conjugue avec une multiplicité de concepts et qui par suite, ne peut être nommée dans aucune autre langue<sup>8</sup>. Ensuite, si complexe que soit le contenu du signifié de ce mot, du point de vue de ce qu'il désigne, il n'est pas moins le signifié d'un seul mot en portugais, et il faut donc reconnaître qu'il est saisi par le sujet de langue maternelle portugaise comme comportant une unité interne, une signification unique et constante, un invariant sémantique. Or, afin de faire apparaître cet unité de signification, il convient de suivre les indications de Saussure, de comprendre ce qui

---

<sup>6</sup> Eco U., *A la recherche de la langue parfaite*, 1994, Paris: Seuil, p. 391-392.

<sup>7</sup> Nunes de Leão D., *Origem da língua portuguesa*, Lisboa, 1606, 4<sup>ème</sup> éd. par J. P. Machado, p.309.

<sup>8</sup> Sousa de Macedo A., *Flores de Espanha e Exceleência de Portugal*, 1631, XIII, XV.

sépare des mots qui tentent de la désigner dans une autre langue, et en premier lieu en prenant des mots qui existent déjà dans la langue source: «dans l'intérieur d'une même langue, tous les mots qui expriment des idées voisines se limitent réciproquement», et «la valeur de n'importe quel terme est déterminée par ce qui l'entoure»<sup>9</sup>.

Le terme mélancolie (*melancolia*) est composé, selon étymologie grecque, de *mélas* «sombre, noir» et de *kholia*, tiré lui-même de *kholê* «bile» et de *kholos* «amertume, ressentiment, colère». Il s'ensuit que ce terme s'oppose d'abord à l'euphorie, car il témoigne d'une tristesse provoquée par la perte d'un objet. L'analyse menée par Freud dans son article «Deuil et mélancolie», révèle toute la complexité de ce sentiment, en montrant que la mélancolie est une réaction à la perte d'un objet aimé, sans que l'objet soit nécessairement mort: c'est d'abord une perte en tant qu'objet d'amour (Freud 1968: p. 145). La difficulté est que cette perte de l'objet est soustraite à la conscience elle-même car le mélancolique sait qu'*il a perdu*, sans savoir *ce qu'il a perdu* en cette personne. Du coup, cette réaction a pour conséquence de produire une inhibition du sujet, qui se manifeste à la fois comme énigme pour lui-même en ce qu'il ne connaît pas l'objet de sa perte, et comme diminution extraordinaire du sentiment d'estime de soi. À la différence du deuil dans lequel le monde devient pauvre et vide, dans la mélancolie, c'est «un immense appauvrissement du moi» (Freud 1968: p. 150) que subit le sujet. Cela produit alors un être brisé dans la mesure où le sujet ressent une aversion morale envers son propre moi. Ce mouvement centripète se caractérise alors par une suspension de l'intérêt pour le monde extérieur et par une diminution de son activité. Le point commun avec la *saudade* réside dans ce mouvement d'intériorisation, de *recentrement* sur le sujet, mais à la différence de la mélancolie, la *saudade* dédouble cette passivité d'une activité. En effet, parce qu'elle est habitée par le désir d'un objet, la *saudade* est en même temps une force qui tend à nous faire agir afin d'acquérir ou de retrouver l'objet du désir. Comme le signale avec beaucoup de justesse Alfredo Antunes, la mélancolie est une *saudade* sans désir (Antunes 1983: p. 207).

Si nous déplaçons à présent notre réflexion vers la nostalgie (*nostalgia*), il convient d'insister sur les idées de l'exil et de l'espace, en considérant le grec *nostos* «retour» et *algos* «mal, souffrance». *Nostos* est le nom dérivé de *nesthai* «revenir, retourner chez soi» qui contient une racine indo-européenne dont le premier sens est celui de «retour

---

<sup>9</sup> Saussure F., *Cours de linguistique générale*, éd. Payot, 1973, p.160.

heureux, salut». La nostalgie implique donc l'absence de sa terre natale ou sa patrie, opposant ainsi un espace statique, immobile et un sujet itinérant, loin de chez soi. C'est sur ce point qu'il est possible d'établir une équivalence entre les termes nostalgie, *saudade* et le terme suisse alémanique *Heimweh* qui expriment le «mal du pays», autrement dit l'expérience de l'exil et du déracinement. Hors de chez soi, le sujet est toujours étranger et c'est pourquoi seul le retour parmi les siens peut dissiper cette nostalgie. Or, ce qui est singulier avec la *saudade*, c'est précisément que celle-ci ne cesse pas avec le retour car elle s'inscrit également dans la distance temporelle qui change le lieu d'origine, ou bien plutôt qui transforme le regard du sujet sur son lieu d'origine. Dans la *saudade*, ce sentiment d'être étranger séjourne dans l'âme car tout voyage est définitif, tout retour impossible, comme le montre Fernando Pessoa dans *Là-bas, je ne sais où ...*:

«Partir! / Nunca voltarei, / Nunca voltarei porque nunca se volta. / O lugar a que se volta é sempre outro, / A gare a que se volta é outra. / Já não está a mesma gente, nem a mesma luz, nem a mesma filosofia» (Pessoa 1965: p. 418).

(«Partir! / je ne reviendrai jamais, / Je ne reviendrai jamais car on ne revient jamais. / Le lieu où l'on revient est toujours un autre, / La gare où l'on revient est toujours une autre. / On n'y trouve plus les mêmes gens, ni la même lumière, ni la même philosophie.») (Pessoa 2001: p. 510).

L'expérience de l'exil est intériorisée à tel point que le sujet est expulsé à jamais de son lieu de naissance, de son enfance, de sa terre. Le déracinement est donc double: il se joue aussi bien sur le plan extérieur à travers le devenir des choses qui les rend sans cesse changeantes, que sur le plan intérieur, où le sujet n'est jamais le même en des temps différents. Toutefois, la *saudade* ne se décline jamais en angoisse (*angustia*) ni en ennui (*aborrecimento*). Dans l'angoisse, le sujet réduit à un présent oppressant, est confronté à une situation de danger, à un vide temporel qui rend son présent sans dimensions, sans épaisseur. L'angoisse est ainsi la peur de l'instant comme le souligne Vladimir Jankélévitch. En effet, elle se rapporte à ce qui est sans épaisseur, ni contenu, ni intervalle de durée: c'est l'horreur d'inaugurer ce qui est nouveau et en même temps le désir intimidé d'intense curiosité. C'est pourquoi, l'angoisse est prisonnière de l'instant. Ce non-être absolu ne se confond guère avec la *saudade* dans la mesure où cette dernière maintient toujours une référence à l'être. En elle, se manifeste un non-être qui est, autrement dit, une représentation d'un être qui est absent mais bien déterminé dans la conscience, alors que dans l'angoisse ce non-être devient une altérité radicale. De même, ce qui sépare la

*saudade* de l'ennui c'est ce trop plein de réalité qui dans l'ennui, exclut le désir et réduit le sujet à l'inaction: sans objet de désir, il n'existe plus de mouvement pour sortir de l'instant pour se dépasser. L'ennui est *coexistensif* à l'intervalle. Alors que dans l'angoisse, le sujet est confronté à un état de tension stérile mais lancinante, l'ennui au contraire est détente et relâchement de tous les ressorts. C'est une morne incuriosité, une vaine détresse, exprimant le plus indéterminé des sentiments: «L'ennui pur, c'est le sentiment qui n'est aucun sentiment, mais qui est la possibilité de tous les sentiments» (Jankélévitch 1998: p. 863-875). Dans la *saudade*, c'est bien la présence d'une absence qui du coup se manifeste comme objet de désir. Dans la mesure où elle concentre en elle une tension vers un objet désiré mais absent, la *saudade* est conjuguée toujours la tristesse de la privation et la joie du souvenir, celle de pouvoir encore désirer et espérer. C'est sa duplicité qui en constitue sa dynamique: celle de regretter ce qu'on n'a plus mais que l'on désire toujours. En ce sens, la *saudade* se réfère à un élément déterminé, à un objet pour le sujet, ce qui la différencie ainsi de l'ennui à travers lequel le sujet se confronte à son propre néant.

Cette analyse des termes par lesquels la *saudade* est parfois traduite, nous conduit au constat suivant: si ces termes existent déjà dans la langue source et que, malgré tout, le portugais conserve ce signifiant, cela revient à admettre que ces termes ne sont que des idées voisines. Il s'agit en effet, d'un signifié complexe, ayant une existence en soi, ce qui implique que la pleine concordance avec ces différents termes est impossible. Chacun de ces signifiants est susceptible, dans certains contextes précis, de se présenter comme équivalent, mais il est certain que cette équivalence n'est pas établie sur la base totale du signifié du terme portugais. Cette équivalence n'est possible qu'à condition de privilégier, parmi les différents concepts qui composent ce signifié en soi, le seul trait sémantique commun entre les deux signifiants. Cela indique que le signifié complexe de la *saudade* ne se laisse pas réduire au seul concept qui se manifeste dans ce trait sémantique commun. Par conséquent, cette mise en équivalence suppose, comme le montre Maurice Pergnier, «la sélection d'un trait sémantique parmi tous ceux qui constituent le signifié global de ce mot et l'élimination simultanée des autres» (Pergnier 1993: p. 34). Cette mise en équivalence revient certes à opérer une réduction du signifié, mais elle permet du même coup de définir de façon négative, autrement dit par différences et oppositions, aussi bien l'invariant sémantique à l'intérieur de la langue que la complexité de ses signifiés de la *saudade*.

L'intérêt de confronter la *saudade* avec un terme qui en tant que tel n'existe pas dans la langue source consiste à se demander si deux

énoncés peuvent revêtir un même sens culturel, s'ils sont symptomatiques d'un même dire, expression d'une même expérience au monde, ou bien si ce dire est radicalement hétérogène d'une langue culture à une autre. Du coup, la question qui se pose est de savoir comment est-il possible de constituer la *traduisibilité* du signe, si jamais celui-ci se caractérise d'abord par son *intransposabilité* ? En suivant les indications de la philologue portugaise Carolina Michaëlis de Vasconcelos, tout porterait à croire que la position selon laquelle le vocable portugais ne trouve aucun équivalent dans d'autres langues, est une erreur (De Vasconcelos 1990: p. 45). À ce titre, l'auteur signale une série de correspondances sur le plan du signifié avec certains termes qu'il convient de reprendre et d'analyser afin de savoir si cette *transposabilité* est pleinement justifiée. La *saudade* est d'abord mise en relation avec le terme catalan *añoranza*, dérivé du verbe *añorar* «trouver moins», dont le signifié s'exprime dans ce vers de Ausias March:

«*Qui si no es foll damadana si m'enyor / essent absent s'aquella que 'm fa viure?*» (De Vasconcelos 1990: p. 47).

(«Qui, à moins d'être fou me demande si je *m'ennuie* / étant éloigné de celle qui me fait vivre?»)

Le terme *añoranza* révèle une relation du *je* au temps et plus précisément la conscience d'une privation dans le présent, de ce qui nous appartenait dans un temps passé. Comme dans la *saudade*, le présent est ainsi la conscience d'une perte et d'un devenir au sein duquel le *je* dans le temps n'est jamais identique et de ce fait, ne parvient jamais à l'être. Sur ce point, Pinharando Gomes développe l'idée que cette expérience est l'effet psychologique d'une cause chronologique où la mémoire contemple l'action même du temps qui nous rend distant de notre passé et par suite de nous-mêmes (Antunes 1983: p. 203). Ce qui la distingue toutefois de la *saudade*, c'est le fait que ni le désir ni l'espoir ne sont capables de remédier à cette perte. Le signifié du terme portugais maintient cette tension entre contraires qui peut se transformer en effort de dépassement de soi, mettant ainsi sur un même pied d'égalité la joie du souvenir et la tristesse de la perte. En Galice, il existe également un terme qui est en correspondance avec notre objet de réflexion. Le terme *morriña* dérivé du verbe populaire *morrer* comme dans l'expression «*morrer de mà morra*» («mourir de mauvaise mort»), désigne une mort de l'âme. À la différence de la nostalgie et de l'*añoranza* qui renvoient à une altérité exprimée, respectivement à travers l'espace et le temps, la *morriña* se présente comme un sentiment de présence, celle d'une mort qui, en s'insinuant progressivement dans

l'âme, nous invite à retourner à la terre, lieu d'origine. Ce retour à l'origine, déjà explicite dans la culture celtique, n'est pas sans rappeler la parole d'Anaximandre: «Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité»<sup>10</sup>. L'âme aspire à mourir à petit feu, afin de se confondre à nouveau avec sa terre, son principe de génération. La terre est ainsi transcendée sous la figure de la création, faisant de l'homme de Galice un fils de la terre. Ce qui distingue ce sentiment de la *saudade*, c'est cette réduction à la seule dimension de l'espace. Dans la *saudade*, le «mal de l'absence» transfigure aussi bien l'espace de la terre que celui de la mer, en prenant en compte également la temporalité. Ce qui montre que le signifié de ce dernier est polysémique puisqu'en tant que signe, il désigne une multiplicité de notions différentes.

D'après cette analyse, force est de constater qu'il existe bien une sélection des signifiés dans le passage du terme portugais aux langues voisines. Or, il en est de même avec certains termes de langue radicalement distincts. Bien que Carolina Michaëlis de Vasconcelos affirme une pleine concordance entre la *saudade* et le terme allemand *Sehnsucht* (De Vasconcelos 1990: p. 48), il est utile d'en montrer certaines discordances. Le terme allemand marque un rapport à la transcendance, qu'il soit religieux, mystique ou bien métaphysique. Ce qui se joue dans ce signifié, c'est d'abord une relation à un temps futur qui engendre un état de tension. En effet, il s'agit de retrouver un présent perdu, un idéal représenté par l'imagination mais qui n'est pas encore vécu. C'est une activité, relevant de la volonté, qui aspire vers un horizon inconnu, dont le sujet ne connaît pas la cause, mais dont il éprouve la nécessité. À ce titre, Jean-René Ladmiral dans sa traduction de l'ouvrage de Freud *Le malaise dans la civilisation* utilise le néologisme *la désirance* pour rendre le terme *Sehnsucht*, dans la mesure où ce nouvel équivalent est bien du «français possible» (Ladmiral 1991: p. 29). Or, la *saudade* joue pleinement avec la réversibilité du temps: elle est à la fois le désir d'un passé et celui d'un futur, la recherche d'un infini dans l'instant ce qui rend le présent lui-même paradoxal. Prise entre la conscience de ce qui n'est plus et de ce qui n'est pas encore, la *saudade* se constitue dans une multiplicité d'objets et de dimensions du temps, et s'éprouve toujours comme sentiment (Botelho et Braz 1986: p. 447) et non comme un acte de la volonté. Toutefois, cette conscience de soi n'atteint pas ce degré d'angoisse indéfini et de dégoût intime qui se manifeste dans le *spleen*. Ce dernier est d'abord la conscience de soi excessive dont la lucidité

---

<sup>10</sup> *Les écoles présocratiques*, éd. établie par J. P. Dumont, Gallimard 1991, p. 47.



produit un sentiment complexe d'aboulie, un être au monde stagnant et insaisissable, que Baudelaire et Pessoa<sup>11</sup> ont exprimé: «ce n'est que lorsque vient la nuit que j'éprouve d'une certaine façon, non pas de la joie, mais une sorte de répit»<sup>12</sup>, écrit le poète portugais. La *saudade* correspond plutôt à cette aspiration vers l'infini, à un état certes contradictoire mais qui se manifeste comme un être au monde dynamique et tendu vers un idéal. Enfin, à partir des *doinas*, chants mélancoliques roumains, Antonio Sergio déduit qu'il existe une correspondance entre la *saudade* et le terme *doru*. Ce terme qui semble venir du mot latin *desiderium* exprime le regret d'un bien perdu, le chagrin que cause une absence ainsi que l'espérance de le retrouver. C'est un sentiment qui lui aussi manifeste une tension entre contraires puisqu'il est à la fois doux et cruel, c'est un désir mêlé de regret. Toutefois, il lui manque la dimension ontologique du terme portugais qui fait perdurer cette tension même dans le retour et les retrouvailles (Botelho et Braz 1986: p. 61).

Par conséquent, l'étude de ces équivalences nous montre que les différents termes, dans leur rapport à la *saudade* désignent certes la même chose mais ne signifient pas la même chose. Il est intéressant de préciser la distinction entre *signification* et *désignation*, formulée par Maurice Pergnier: dans le premier cas, il s'agit de la valeur qu'acquiert le signe par les rapports et les différences avec les autres termes de la langue et qui se manifeste dans l'intérieur du signifié comme un invariant syntaxique; dans le second cas, cela concerne un rapport symbolique établi entre un signe et un des concepts (Pergnier 1993: p. 102). Cela revient donc à poser, poursuit l'auteur, que dans «tout acte de traduction (comme dans tout acte de «formulation» linguistique), on changera de signification alors même que le passage d'un signifié à un autre aura manifesté la possibilité de rendre deux signes équivalents au niveau du désigné» (Pergnier 1993: p. 113). Tous les termes considérés comme équivalents de la *saudade* ont en commun, au-delà de leurs différences intrinsèques, d'être saisis comme remplissant la même fonction: évoquer un objet de désir dont la privation au présent transforme l'état du sujet. Toutefois, la traduction conduit à des modalités distinctes de ce signifié, dont l'unité et la diversité à l'œuvre dans la langue source se révèlent *intransposables* dans une langue cible.

---

<sup>11</sup> Sur ce point voir Lutaud C., «Baudelaire, Pessoa: spleen, cité, modernité», *Le spleen du poète, Autour de Fernando Pessoa*, sous la direction de Inês Oseki-Dépré, éd. Ellipses, 1997, p. 17-30.

<sup>12</sup> Pessoa F, *Livre de l'intranquillité*, fragment 35, 1992, sous la direction de R. Brechon et A. Prado Coelho, Paris: Christian Bourgois, vol. I, p. 74.

Ce qui se perd dans ce passage, c'est la valeur *unifiante*, la signification de la *saudade*, dans la mesure où le traducteur est contraint d'employer d'autres signes qui, bien que susceptibles de renvoyer aux mêmes choses, «transportent avec eux leur propre signification et reconstruisent l'univers du vouloir-dire selon d'autres critères d'analyse» (Pergnier 1993: p. 113).

A partir de cette position, il convient de formuler deux conséquences majeures, relatives à la pratique de la traduction et à l'expérience au monde. Sur le premier point, traduire la *saudade* par les différents termes étudiés suggère que la traduction privilégie la langue cible, autrement dit, elle se donne pour visée d'exprimer le contenu comme s'il était pensé dans la langue cible: traduire, c'est alors ramener l'autre au même, tenter de supprimer l'étrangeté culturelle. Dans ces conditions, la *saudade* est transposée au mieux dans la langue cible, soit par *équivalence*, qui décrit le contenu d'une réalité non linguistique donnée mais sans recours à des analogies linguistiques, soit par *adaptation* qui rend une situation inconnue dans la langue cible au moyen de la référence à une situation analogue. Toutefois, en montrant que le champ sémantique de la *saudade* ne trouve dans aucun de ces termes une pleine concordance, sa traduction devient à la fois une exigence et un problème: une exigence puisqu'il s'agit de transmettre une réalité dans une culture qui n'est pas celle de la langue source, et un problème car cette *transposibilité* paraît impossible. Ce qui suggère du coup, comme le montre Georges Mounin dans *Les problèmes théoriques de la traduction*, que «tout système linguistique renferme une analyse du monde extérieur qui lui est propre, et qui diffère de celle d'autres langues ou d'autres étapes de la même langue» (Mounin 1963: p. 72). Chaque langue structure la réalité à sa façon et établit par là son propre monde, autrement dit, élabore des éléments de la réalité qui lui sont particuliers, ce qui aboutit à l'idée selon laquelle les termes, dans la traduction, n'occupent pas la même surface, ni les mêmes subdivisions de la réalité. Contre une *harmonie préétablie panlinguistique*, il faut donc admettre avec Benveniste que nous «pensons un univers que notre langue a d'abord modelé» (Mounin 1963: p. 49), et c'est précisément ce que nous révèle la *saudade*. Chaque culture devient ainsi la manifestation d'un certain être au monde, modelé par la langue, qui correspond à des différents modes de l'expérience.

La seconde conséquence consiste à montrer que l'acte de traduire revient à faire le deuil de l'original, puisqu'il n'est guère possible de démontrer la pleine concordance *traductionnelle* entre la *saudade* et ses équivalents. À travers ce deuil de l'original, c'est également le deuil du

cosmopolitisme qui se joue, celui de constituer, selon Paul Ricoeur «la bibliothèque totale qui serait, par cumulation, *le* Livre, le réseau infiniment ramifié des traductions de toutes les œuvres dans toutes les langues» (Ricoeur 2004: p. 17). Traduire n'est en aucun cas un gain sans perte, et c'est justement cette représentation de la traduction dont il faut faire le deuil, afin de conférer à l'universel son véritable sens. En effet, considérer l'universel selon la logique qui ramène sans cesse l'autre au même, c'est toujours affirmer la primauté d'une langue et oublier l'altérité qui nous habite dans notre être au monde: «Pareille universalité effaçant sa propre histoire, conclut Ricoeur, ferait de tous des étrangers à soi-même, des apatrides du langage, des exilés qui auraient renoncé à la quête de l'asile d'une langue d'accueil» (Ricoeur 2004: p. 18).

Braz, Adelino (Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne)<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Adelino Braz est Docteur en Philosophie de l'université de Paris I Panthéon-Sorbonne. Il est l'auteur de *Droit et éthique chez Kant, l'idée d'une destination communautaire de l'existence* (Paris, Publications de la Sorbonne, 2005). Il est actuellement rattaché à l'unité de recherche NoSoPhi (Normes, Société, Philosophie) – Paris I.

### Bibliographie

- ALFREDO, A., *Saudade e profetismo en Fernando Pessoa*, Braga: Faculdade de Filosofia, 1983.
- BENJAMIN, W., «La tâche du traducteur», *Œuvres*, I, Paris: Gallimard, 1923, p. 244-262.
- BOTELHO, A. et BRAZ TEIXEIRA, A., *Filosofia da saudade*, Lisboa: Imprensa nacional, Casa da moeda, 1986.
- BRAGA, T., *Cancioneiro popular coligido da tradição*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1867.
- BYRAM, M., *Culture et education en langue étrangère*, trad. Blamont-Newman K. et Blamont G., Paris: Hatier, 1992.
- CARVALHO, J., «Problemática da saudade», *Revista de Historia*, n. 34, Sao Paulo, 1958.
- DE MELLO, F. M., «Epanafora amorosa», in *Epanaphoras de varia historia portugueza*, Lisboa, 1660.
- DE VASCONCELOS, C. M., *A Saudade Portuguesa*, Porto: Livraria Estante, 1990.
- DOM DUARTE, *Leal Conselheiro, o quel fez Dom Duarte*, Paris: De J. et I. Roquette, 1954.
- FISHMAN, J., *Sociolinguistique*, trad. Labor, Paris: Fernand Nathan, 1971.
- FREUD, S., «Deuil et mélancolie», *Métapsychologie*, trad. Laplanche et Pontalis, Paris: Gallimard, 1917.
- JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale*, «Aspects linguistiques de la traduction», Paris: Points Seuil, 1959.
- JANKELEVITCH, V., *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in *Philosophie morale*, Paris: Flammarion, 1998.
- LADMIRAL, J.-R.  
1979. *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Paris: Payot.  
1991. «La langue violée?», *Palimpsestes*, n. 6 (L'étranger dans la langue), Paris: Espace européen, pp. 23-33.  
1998. «Le prisme interculturel de la traduction», *Palimpsestes*, n. 11 (Traduire la culture), Paris: Presses de la Sorbonne nouvelle.
- LEAL, J., «Saudade, la construction d'un symbole», *Ethnologie Française*, vol. XXIX, n. 2, avril-juin, Paris: P.U.F, 1999.
- LORENZANA, S., *Teorias interpretativas da saudade*, Vigo: Galaxia, 1953.
- LOURENÇO, E., *Mythologie de la saudade*, trad. A. de Faria, Paris: Chandeigne, 1997.
- MOUNIN, G., *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris: Gallimard, 1963.

L'intraduisible en question: l'étude de la saudade

PERGNIER, M., *Les fondements socio-linguistiques de la traduction*, Lille: Presses universitaires de Lille, 1993.

PESSOA, F.

1965. *Obra poética*, Cancioneiro, São Paulo: Aguilar.

2001. *Œuvres poétiques*, édition établie par P. Quillier, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

RIBEIRO, J., *Curiosidades verbais*, São Paulo: Livraria São José (RJ), 1927.

RICOEUR, P., *Sur la traduction*, Paris: Bayard, 2004.