

Plaidoyer pour une approche intérieuriste en traductologie africaine

« ... Chaque langue est une vision du monde,
chaque civilisation est un monde. »
(Octavio Paz *Lecture et contemplation*, 27)

Konaté Siendou
Université de Cocody

Abstract

La traductologie occidentale a tendance à faire passer la traduction pour une activité de communication qui n'implique que deux langues écrites et, partant, deux cultures. Les théories de traduction qui découlent de cette conception ont donné la preuve de leurs limites quand elles s'appliquent aux textes africains à forte dépendance orale. Dès lors, la traduction du texte africain implique non seulement une ou plusieurs langues, mais aussi elle impose une perspective intérieuriste qui exige du traducteur la connaissance de la culture orale de à laquelle s'abreuve l'auteur.

I

Dans la traductologie occidentale, la question fondamentale soulevée pour ce qui est de la réception d'une œuvre donnée est celle de la fidélité dans la traduction, celle-ci étant comprise comme cette activité qui « fait passer un message d'une langue de départ (LD) ou langue source dans une langue d'arrivée (LA) langue d'arrivée » (Ladmiral 1979 : 11). Fondamentalement, il s'agit d'infirmer la thèse selon laquelle le traducteur est un traître avéré : *traduttore traditore*. La question en jeu a donné lieu à diverses tendances, notamment les ciblistes et les sourciers. Les deux tendances se voient dans cette alternative que Schleiermacher nous offrait quand il posait la question de savoir « [...] quels chemins peut prendre le véritable traducteur qui veut rapprocher réellement ces deux hommes si séparées : l'écrivain d'origine et son lecteur, et faciliter à celui-ci, sans l'obliger à sortir du cercle de sa langue maternelle, la compréhension et la jouissance les plus exactes et complètes du premier? » (Schleiermacher 49). À la question, il opinait qu'il n'y en avait que deux. « Ou bien le traducteur laisse l'écrivain le plus tranquille

possible et fait que le lecteur aille à sa rencontre, ou bien il laisse le lecteur le plus tranquille possible et fait que l'écrivain aille à sa rencontre » (Ibid.).

Les ciblistes estiment que la tâche du traducteur est de s'assurer de ce que le lectorat de la culture réceptrice soit bien servi. Pour honorer la place de choix faite à la culture cible, il faut non seulement établir les équations équivalentielles et les correspondances, mais aussi, au cas où ces « parités » s'avèrent difficiles à dégager, le recours à la mise en moule devient inéluctable. La matière à traduire doit correspondre et/ou équivaloir à la culture réceptrice. Les sourciers se disent plus enclin à satisfaire aux exigences de la fidélité du passage d'une langue à une autre, car au-delà du transfert de mots et d'idées, il est plutôt question d'initier et de perpétuer une négociation interculturelle. En relatant son expérience de traducteur le traducteur allemand, Arthur Schopenhauer n'en dit pas moins. Dans un article intitulé « On Translation and Words », il affirme que pour mieux traduire une langue, il faut connaître la culture dont elle est le vecteur. Pour Schopenhauer,

[I]f one has properly grasped the spirit of a foreign language, one has also taken a large step toward understanding the nation that speaks that language for, as the style is related to the mind of the individual, so is the language to the mind of a nation. A complete mastery of a language has taken place when one is capable of translating not books but oneself into the other language, so that without losing one's own individuality one can immediately communicate in that language, and thereby place foreigners as well as one's countrymen in the same manner.

[Si l'on saisit l'esprit d'une langue étrangère, l'on aura fait un bond spectaculaire vers la compréhension de la nation qui parle cette langue-là, car autant le style est lié à la psyché de l'individu, autant la langue est liée à la psyché d'une nation. La maîtrise totale d'une langue est acquise quand l'on est capable de traduire (transposer), pas des livres, mais soi-même dans l'autre langue de sorte que sans perdre son individualité à soi, l'on peut immédiatement communiquer dans cette langue, d'où mettre les étrangers et ses propres concitoyen(ne)s sur les mêmes ondes]. (Schopenhauer 1992 : 33-4)

Il va sans dire que la tâche du traducteur implique plus que le texte. Pour soulager et le souci d'exactitude ou de fidélité dans la transmission du sens et éteindre la soif du lectorat, le traducteur doit se transporter dans la culture de la langue traduite. Se transporter dans la culture d'où émane le texte à traduire conditionne le sujet-traduisant, et influence le produit de son œuvre traduisante.

Contrairement à la conflictualité créée pour faire l'apologie de la traduction cibliste dont la pieuse prétention est de satisfaire à la réceptivité étrangère, l'approche

sourcière pourvoit des éléments culturels qui dégagent les règles de la compréhension, et, partant, l'échange des cultures.

A la différence de l'approche sourcière, la cibliste s'efforce de lier mains et pieds l'auteur et sa culture comme pour les offrir en offrande à la nation cible. Ainsi, selon Wilhelm von Humboldt, « ... si l'on compare avec précision les meilleures traductions, les plus soignées et les plus fidèles, on est étonné de la diversité là où l'on attendait qu'identité et homogénéité. *On peut même affirmer qu'une traduction s'écarte d'autant plus qu'elle s'efforce d'être fidèle.* Car elle cherche alors à imiter même les particularités subtiles, elle évite ce qui est général, mais est condamnée à opposer une particularité différente à chaque particularité » (Schleiermacher, 143). Il est clair que Humboldt bat en brèche l'idée de fidélité qu'il est loisible de voir présider à la traduction. Pour Humboldt, en traduction la fidélité est une œuvre autant titanesque qu'impossible. Le traducteur ne saurait être un traître.

La question de la fidélité, on le voit, domine la théorie de la traduction. Elle devient plus pertinente et importante lorsqu'on a en tête de servir le lecteur étranger avec la même saveur arborée par le texte dans la langue de départ. Georges Mounin semble être motivé par ce souci quand il pose une question on ne peut plus poignante : « [...] A quoi bon traduire le chef-d'œuvre du plus grand poète lyrique italien [...] si les lecteurs français qui ne savent pas l'italien n'entrevoient même pas dans cette traduction pourquoi les italiens trouvent le texte si beau? » (Mounin 146).

II

Le choix de l'approche intérieuriste repose non seulement sur le fait que le traducteur a une responsabilité qu'il a acceptée de prendre et qui l'engage du point de vue de la parole donnée, mais aussi sur le fait qu'il a un devoir de fidélité vis-à-vis du lecteur qui dépendra de lui pour prendre contact avec l'auteur étranger dont il traduit l'œuvre et dont il est le porte-parole. L'étranger étant le point focal de toute traduction – on traduit toujours d'une langue ou culture vers une autre langue qui est de part son altérité étrangère

–, militer en faveur de la fidélité ne devrait être perçu que comme un acte de justice vis-à-vis de la culture d'arrivée, avant de l'être pour le texte et son auteur qui sont le plus souvent l'objet de la violence de l'activité traduisante.

Le prisme intérieuriste peut paraître impertinent pour les textes qui proviennent de langues et de cultures entretenant des relations de voisinage qui tendent à faire oublier la différence fondamentale entre les langues. Par relations de voisinage, on entend les langues, ainsi que les cultures qu'elles véhiculent, qui sont issues de la même famille. Selon ces relations de voisinage, tant phonologiquement que syntaxiquement et graphologiquement, l'allemand et l'anglais, tout comme l'italien et le français et l'espagnol, ont des ressemblances qui facilitent la traduction des textes d'une langue vers l'autre. Les questions de correspondance et d'équivalence se posent à une échelle plus ou moins basse comparée aux langues écrites qui appartiennent à un même groupe. (Pour illustrer l'idée de groupe, nous parlons de l'exemple des différents groupes de la famille indo-européenne : la branche européenne de cette famille comporte le groupe hellénique, germanique, balto-slave, et italo-celtique. De ce dernier groupe (l'italo-celtique) dérive les langues « latiniennes » ou romanes.) Si seulement l'on soutient l'idée de protolangue, c'est-à-dire de langue originelle, il va sans dire que non seulement les différences structurelles qui ont justifié les subdivisions dans les protolangues, mais aussi les autres langues originelles, soulèvent des défis. Déjà, le passage d'une langue à une autre n'est pas une tâche qui s'exécute sans coup férir, même si Octavio Paz nous dit que « [...] ce n'est pas un travail surhumain que de traduire entre langues d'une même famille et de la même époque » (Paz 18).

Les langues écrites se traduisent aisément entre elles à cause de leur scripturalité. Le passage d'une langue écrite à une langue non écrite, et vice versa, est un parcours époumonant. Il semble en être de même pour le commerce traductionnel entre les langues non écrites qui ne sont pas généralement voisines. Le caractère oral est une haie de taille à surmonter. Par exemple, traduire d'une langue non écrite africaine vers une langue africaine non écrite d'un autre groupe linguistique ne saurait être aisé, tout comme il ne saurait l'être pour des langues non écrites issues d'espaces distincts et lointains. Il va sans

dire que le traducteur est piégé depuis le début. Il est piégé par son activité de traduction qui implique son engagement de courroie de transmission interculturelle. Il l'est davantage quand il est lié par la fidélité à respecter s'il traduit pour permettre la compréhension interculturelle qui est le bien-fondé de la traduction en fin de compte. Pour traduire fidèlement, il faut s'imprégner de la culture de la langue d'où on part. Un texte africain qui est ancré dans la culture de l'auteur qui exprime sa pensée dans une langue que celle de sa culture est un texte écrit en plus d'une langue. L'on voit bien le sens du reproche que Derrida fait aux théories de la traduction qui semblent s'appuyer sans relâche sur la traduction interlinguistique (interlingual translation), qui suppose la présence de deux langues. Derrida écrit : «... [A]ll too often they treat the passing from one language to another and not sufficiently consider the possibility for languages to be implicated *more than two* in a text » (Derrida 223).

Les traducteurs, ainsi que les traductologues en Occident, à juste titre, ne considèrent pas l'imbrication de plusieurs langues dans le processus de la traduction à cause du paysage linguistique moins touffu dans leurs pays. A part la Belgique, où le français, l'anglais et l'allemand se côtoient, le Canada où le français et l'anglais sont les deux langues dites officielles, peu sont les pays dont les théoriciens de la langue et de sa traduction imaginent les niveaux d'influence culturelle issus de la pluralité de langues en jeu. Les théories qui s'appliquent aux espaces mono- ou bilingues ne peuvent pas s'appliquer aux communautés plurilingues. Il est donc étonnant d'entendre Georges Mounin dire que le traducteur est bilingue ou que «la traduction [...] est un fait de bilinguisme » (Mounin, 4), car une telle observation ne peut s'appliquer à la traduction d'une œuvre africaine qui est le carrefour d'au moins deux langues.

Pour être mieux compris des véritables concernés de son message, l'écrivain africain a élu la langue étrangère qu'on lui a imposée, chose qui fit dire à Boris Diop que « [l'écrivain] écrit non pas pour s'adresser à son peuple mais pour être l'intercesseur auprès du conquérant » (Diop, 95). Au-delà de cette considération idéologique, il faut mettre en facteur le paramètre esthétique qui consiste à combler les trous de sens avec les cultures et langues des auteurs. C'est le cas des écrivains plurilingues comme Ahmadou

Kourouma qui traduisent les langues de leur terroir aussi par besoin d'expression que par technique scripturale. Ici, le texte est donc une jonction entre des cultures orales et écrites. Les cultures orales sont celles auxquelles appartient l'écrivain africain ou plurilingue, et les cultures textuelles ou écrites sont celles que véhiculent les langues étrangères d'adoption. Du fait du contact raboteux entre les peuples qui s'affublent de la mission humaniste de civilisation et ceux à civiliser, la jonction de ces cultures fonde des écrivains africains de la nouvelle génération à même effacer les lignes de différence entre les cultures. C'est ainsi que Fatou Diome trouve aberrante des propositions afrocentristes comme celles que Ngugi Wa Thiongo et Cheikh Anta Diop et Boubacar Boris Diop font. Il est important de préciser que Wa Thiongo parle d'une littérature purement africaine qui se reconnaît par le médium d'expression, Cheikh Anta consolide le fondement de la raison afrocentriste – il faut que les africains parlent une langue africaine, et Boris Diop qui (a) écrit en Wolof.

Diome estime que la langue française est aussi la sienne : « Quand j'utilise la langue de Voltaire, je n'ai pas le sentiment de l'emprunter aux Français. Cette langue nous appartient autant qu'à eux. [...] Le français est un butin de guerre. Un butin de guerre, on le garde » (Diome 70). Ainsi, les appels à africaniser la littérature en Afrique sont inappropriés, injustes et irréalistes, car, d'après Diome « la profusion de langues africaines en Afrique nous empêche d'avoir une langue africaine capable de servir de trait d'union. Sans être vendu aux anciens colons, on peut objectivement reconnaître que, sans l'anglais et le français, les chefs d'États réunis au sein de l'Union africaine continueraient de communiquer avec un tam-tam » (Ibid).

Bien qu'il faut relativiser l'importance que Diome confère au français et à l'anglais, il y a lieu de souligner que ces deux langues, avec bien d'autres langues européennes en usage en Afrique, sont partie absolument intégrante de la conscience et/ou l'économie culturelle africaine. Cette conscience-là est le cadre où les pratiques sociales, politiques et économiques sont régies par une langue donnée qui véhicule une culture donnée. La langue, dans ce cadre, peut être parlée ou écrite. Elle est aussi un creuset regorgeant d'abord de l'oralité, et de l'écriture jusqu'à un certain degré, l'écriture étant

secondaire face à la prépondérance de la mémoire sur laquelle une civilisation donnée aura dépendu. L'écriture connaît son introduction grâce aux contacts avec l'extérieur. Le monde arabe, par exemple, est responsable de la présence de médiums comme l'*ajami* (mot arabe pour désigner tout ce qui n'est pas arabe) en Afrique de l'ouest et de l'est, et le français ou l'anglais se sont enracinés avec le commerce occidental et/ou la colonisation européenne.

Le texte africain, (on peut le dire avec assurance des productions littéraires pionnières africaines) est un grand texte : il est jalonné de l'écriture et de l'oralité. Dans cette Afrique des pionniers ainsi que celle où les écrivains font le jeu des langues, il y a un texte oral et un texte écrit. Il ne s'agit point seulement de « ce qui est fixé par l'écriture (ou ce) discours qu'on aurait pu dire, certes, mais qu'on écrit parce qu'on ne le dit pas [...] » (Ricoeur 138). Il y a aussi ce qui se dit et qui ne garde toute sa splendeur qu'en se disant. C'est justement la nostalgie de cette splendeur qui explique l'usage technique de collage de l'écrivain africain « oralisant ». D'après Jacques Chevrier, le collage « consiste soit à insérer dans le corps du texte des fragments (proverbes, contes, fables, etc.) empruntés à l'oralité, soit à mettre en scène un opérateur de l'oralité [vieillard, griot, conteur] censé restituer la parole originelle [...] » (Chevrier 69).

Un texte ne saurait être seulement écrit. C'est le produit d'un ou de plusieurs génies créateurs au sein d'une aire culturelle et linguistique, et dans une dynamique d'interculturalité qui suppose l'implication d'autres acteurs ou auteurs ainsi que les cultures et les langues qui influencent ceux-ci. Cette dynamique, qui est un acte de culture, explique les textes africains, et guide leurs auteurs. Le texte ou l'œuvre de l'africain tributaire des médiums écrit et oral est donc un produit aux composés hétéroclites et disparates.

Traduire une œuvre dont le tissu est fait de plusieurs langues-cultures requiert une bonne connaissance de ces langues non seulement pour le traducteur qui veut maîtriser l'objet de son ouvrage, mais aussi pour la culture réceptrice de cette traduction. C'est en cela que Schleiermacher disait que « [...] Tout discours libre et supérieur demande à être saisi sur un double mode, d'une part à partir de l'esprit de la langue dont les éléments le composent, comme une exposition marquée et conditionnée par cet esprit, engendrée et

vivifiée par lui dans l'être parlant; d'autre part il demande à être saisi à partir de la sensibilité de celui qui le produit comme œuvre sienne, qui ne peut surgir et s'expliquer qu'à partir de sa manière d'être » (Schleiermacher 43). Traduire est avant tout faire le choix de rendre dans sa totalité autant que possible un texte donné dans une autre langue-culture. Si rendre globalement est un défi, aspirer à rendre la globalité est un devoir du traducteur. Succomber au défi est un acte de trahison qu'aucune théorie d'explication ne saurait justifier en parlant des textes qui comportent tant de niveaux de complexité comme les œuvres africaines.

III

Les *modus operandi* de traduction peuvent s'établir en fonction de la manière dont le sens est appréhendé dans la traduction. Le sens d'un texte ne saurait être subordonné à une conception dogmatique de ce que la langue a pu être au commencement du temps. C'est indiscutable qu'il n'existe pas de critère absolu dans la traduction. Dans un jeu d'abstraction philosophique ou de métaphysique traductive, on peut assurément alléguer qu'il y a un texte troisième, un texte tiers – comme l'idée de la représentation telle que conçue par la représentante, la représentation telle qu'elle est réalisée, et l'idée absolue par rapport à laquelle la représentation est imaginée et réalisée –, entre le texte original et celui d'arrivée. (Ce texte, on pourra le considérer comme une omnitranslation, une traduction autant irréprochable qu'il interdit toute retraduction.) La question qui persiste est celle de s'assurer de l'existence de ce texte premier et/ou suprême. Aussi, l'histoire de Babel que les traductologues ressassent partout pour le besoin de la théorie est une affaire biblique qui ne fait pas bon ménage avec le raisonnement et la vérification. Concevoir la langue sur un fond religieux c'est sacraliser et sanctifier le sens, et par conséquent le poser comme extérieur au texte et son auteur. Or, il ne peut y avoir de texte sans auteur, et l'auteur fait partie d'une société, d'une communauté de langue(s) qui agit sur l'auteur et son produit, tout comme l'auteur agit sur la langue qui sert de vecteur à son texte, une représentation de sa société.

Si le traducteur qui fait le choix de favoriser la culture-cible au détriment de la spécificité du texte et des idiosyncrasies de son auteur, le traducteur sourcier (et plus particulièrement ici) l'intérioriste doit mobiliser toutes les ressources disponibles à l'intérieur de la culture du texte à traduire. S'informer et s'inspirer de la source ne confine pas nécessairement le traducteur à une place de seconde zone. Car la question se trouve au niveau où le traducteur vient *après* au lieu d'être mis au même niveau que l'auteur. Le premier est ombragé par le second qui est titulaire du texte et de son sens. Positionner le traducteur n'est pas synonyme de réécrire le texte d'un autre auteur en remblayant les trous de sens, ou bien même en élaguant le texte de ce qui peut paraître comme une difformité ou une imperfection de ce texte. C'est plutôt reconnaître les mérites du texte et de son auteur, emmener la culture cible à appréhender ces éléments qui singularisent un texte donné dans la culture-source.

En maintenant les positions, c'est-à-dire en différenciant le traducteur de l'auteur, il peut y avoir un danger certain que les ciblistes reprochent aux sourciers : la sauvegarde de l'étranger dans la traduction. La traduction sourcière s'applique à refléter le texte original qui s'astreint à une fidélité vis-à-vis du texte et de la culture-source. L'admiral, un anti-sourcier, opine que la perspective sourcière manque de pertinence et de logique parce que ne s'intéressant pas au sens du texte, du discours : « [...] Les 'sourciers' s'attachent au signifiant de la *langue-source*, alors que les 'ciblistes' prennent en compte non pas le signifiant, ni même le signifié, mais le sens d'une *parole* (au sens saussurien), c'est-à-dire d'un discours ou d'un texte, d'une œuvre qu'il conviendra de traduire en mobilisant les ressources propres à la *langue-cible*. » (L'admiral 1998 : 24) Toujours, insiste-t-il, « les sourciers entendent mettre l'accent sur l'altérité culturelle du texte-source. Dans l'impossibilité qu'ils sont de trouver des items-cible équivalents à l'idiosyncrasie de la culture-source, ils vont *paroliser* la périlangue culturelle du texte original en même temps que la langue elle-même dans laquelle il est rédigé. Ils vont dissimuler la spécificité

culturelle du texte-source, qui se voit du même coup reconnaître une importance décisive dans l'économie du texte » (Ibid. 24-5).

On ne saurait considérer les « étrangetés » des textes étrangers comme des éléments ancillaires dans leur traduction. Ils particularisent l'auteur du texte original, et le traducteur devra les faire ressortir dans son texte à lui. Or, souvent ces étrangetés ne sont pas aisément traduites, ou bien elles simplement intraduisibles. Il y a une alternative que le traducteur ou le théoricien de la traduction doit gérer : traduire ou ne pas traduire. Cela ne doit pourtant pas être la question. Les intraduisibles ne sont pas nécessairement une réalité inhérente au passage d'un texte écrit à un autre. Dans le passage d'un texte oral à un texte écrit, également, des idées peuvent s'avérer intraduisibles. Selon Antoine Berman, l'intraduisibilité c'est « [...]ce qui, dans la différence des langues, s'avère être l'irréductible, à un niveau qui n'a pas besoin d'être celui de la linguistique, et que chaque traducteur rencontre comme l'horizon même de l' 'impossibilité' de sa pratique – impossibilité qu'il doit cependant affronter et habiter [...] » (Berman 34).

Les critiques qui récusent l'existence de l'intraduisibilité proposent la méthode d'explication pour pallier ce qu'ils ne considèrent pas en réalité comme étant un problème en traduction. Selon de Launay, « l'intraduisible [...] n'est jamais un problème sur le versant de l'analyse, de l'interprétation ; il n'est qu'une impossibilité momentanée de la réécriture, ou structurelle de telle langue, mais pas de la traduction : il est toujours possible, en effet, de donner une sorte d'équivalent, étayé par des explications » (de Launay 46). Cependant, le critique relève l'existence de ce qui peut être conçu comme intraduisible. « L'intraduisible véritable, écrit de Launay, est simplement ce qu'on ne peut véritablement pas récrire, ce qui ne signifie pas non plus qu'il interdit toute forme de traduction, mais cette dernière se réduirait pour ainsi dire à une gigantesque note explicative qui, finalement, se substituerait à la traduction, elle même désormais inutile. Cet intraduisible véritable est, en réalité, exceptionnel ; on serait tenté de dire qu'il ne se rencontre que dans des cas bien précis où le texte original est opaque même au regard autochtone » (Ibid.). C'est le cas de certains mots malinké polysémiques qu'utilisent Kourouma dans ses textes. Du fait de leur polysémie –«ce pouvoir qu'a un mot de renvoyer à plusieurs choses, avec

des variations qui vont de la nuance à l'antithèse, marque le langage de l'idéologie » (Steiner 43) –, ces mots perdraient toute leur vigueur sémantique s'ils étaient réduits seulement à des portions sélectives de la globalité de leur sens, et qui étofferaient inutilement le texte si l'auteur s'adonnait à des notes explicatives de traducteur. Les mots polysémiques sont donc souvent transposés dans le texte/culture-cible. Par souci de fidélité les intraduits dans l'original gagnent mieux à demeurer comme tels dans le texte d'arrivée. La gestion, sur fond de fidélité, des intraduisibles ne saurait être vue comme un exercice dans l'exotisme textuel. Ce n'est pas non plus parce que le texte est inintelligible que le traducteur doit prendre la liberté de rebourrer ce qu'il pourrait considérer comme des trous dans le paradigme des signifiants, car selon Durantesti, « [...] toute traduction s'opère à partir de trous dans la chaîne signifiante. Ces trous, il s'agit de les remplir. Flottements de termes, inadéquation de tournures à transposer, défaut ou excès de ressources sonores – ne serait-ce qu'à un faible degré, un texte étranger devrait être idéalement appréhendé comme caviardé par celui qui aspire à le traduire » (Durastanti 97). Devra-t-on prendre la liberté de redresser l'anglais que Gabriel Okara a torsadé dans son œuvre *The Voice* – l'anglais de l'œuvre est un calque de la langue Ijaw au Nigéria –, quand on traduit celle-ci en français, sous prétexte de la rendre intelligible au lecteur étranger, niant ainsi le projet linguistique de l'auteur et bafouant la beauté (belle laideur pour les puristes de la langue) de l'œuvre ? Faut-il en faire autant avec la traduction de *The Palm-Wine Drinkard* de Amos Tutuola, sachant que l'auteur est un autodidacte qui s'est appliqué à écrire dans un anglais très approximatif ?

Ce n'est pas *encore moins* parce qu'un texte est provincial et qu'il faut le rendre davantage opaque.

La traduction de *Monnè outrages et défis* par Nidra Poller, de par son titre « Monnew », est une illustration du danger d'étrangeté qui effare les ciblistes. Cependant, quand l'étrangeté du texte étranger traduit est maintenue en tant que signifiant et signifié, cela n'est pas donné dans le folklorisme. Bien au contraire. C'est démontrer la particularité du texte. Il est question de choix de mode opératoire : ou le traducteur veut supplanter l'auteur ou il le veut garder dans ses droits. Le choix est idéologique. C'est

pourquoi l'on parle de responsabilité dans la traduction, une observation qu'Anthony Pym explique bien ainsi : « Le marin ne sera jamais entièrement responsable de la nature du vent, des consignes de l'armateur, ni du reste des facteurs en jeu. De même, on ne saurait rejeter sur le traducteur la responsabilité de la qualité du texte de départ, du client, des normes en vigueur, de sa rémunération. Il n'empêche, la responsabilité du marin commence lorsqu'il lève les voiles, celle du traducteur lorsqu'il décide de traduire ou de ne pas traduire » (Pym 99). En d'autres termes, le texte initial, qu'il soit beau ou d'une qualité qui laisse à désirer, est la responsabilité de son auteur. Le texte transposé, traduit, ou traduit doit sa beauté et ses mérites au traducteur. C'est également cela la responsabilité du traducteur.

La responsabilité du traducteur, selon Pym, est une refonte du texte initial s'il ne répond pas aux critères esthétiques de ceux qui le reçoivent. Cependant, la responsabilité ici se doit d'être non pas une œuvre de rectification esthétique, mais un défi ; celui d'aider l'auteur dont l'œuvre est une mare d'étrangetés pour le lecteur étranger. L'aide du traducteur est celle qui consistera à propulser l'intention auctorielle au lieu de constituer pour elle une force inhibitive. Traduire un texte à substrat oral est un labeur qui requiert un ancrage dans la culture orale, la culture intime du texte, son intérieur. Tout acte contraire n'est pas simplement une trahison, mais une violence magistrale que même la nécessité de communication interculturelle, qui est la raison passe-partout pour balayer les spécificités locales dans le soi-disant village global, ne saurait excuser.

Références bibliographiques

Chevrier, Jacques. – « De l'oral à l'écrit ». *Jeune Afrique No 2461* (9-15 mars 2008): 69.

Diome, Fatou. – « Confidences de Fatou Diome : Entretien avec Jean-Michel Djian ». *Jeune Afrique No 2461* (9-15 mars 2008): 70.

Durastanti, Sylvie. – *Éloge de la traduction : notes du traducteur*. Paris-N.Y. : Le passage, 2002.

Paz, Octavio. – *Lecture et contemplation*. Trad. Jean-Claude Masson. La délirante, 1982.

Pym, Anthony. – *Pour une éthique du traducteur*. France: Artois Presses Universitaires, 1997.

Ladmiral, Jean-René. – *Traduire: théorèmes pour la traduction*. Paris: PBP, 1979.

----- . – « Le prisme interculturel de la traduction », *Traduire la culture, Palimpsestes* no11, France: Presses de la Sorbonne Nouvelle, (1998): 15-30.

Mounin, Georges. – *Les problèmes théoriques de la traduction*. Paris: Gallimard, 1976.

Schleiermacher, Friedrich. – *Des différentes méthodes de traduire et autre texte*. Trad. A. Berman et C. Berner. Paris : Editions du seuil, 1999.

Steiner, George. *Après Babel*. Trad. Lucienne Lotringer. Paris : Editions Albin Michel, 1978.

Ricœur, Paul. – *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*. Paris : Le seuil, 1986.