

“De Gaulle, ce grand guerrier toubab” ou résistance et domestication dans *Monnè, outrages et défis* d’Ahmadou Kourama

Katrien Lievois

HIVT – Hogeschool Antwerpen

The colonization of the Americas, Asia, and Africa could not have occurred without interpreters, both native and colonial. (Venuti 1998: 158)

This article uses some of the key concepts proposed by Lawrence Venuti to denounce the invisibility of translations and translators, to analyze the character of the interpreter (and his very personal views on ‘resistance’ in politics and translation) in Ahmadou Kourouma’s Monnè, outrages et défis (1990), as well as those passages in the novel that put the French and Malinké languages into contact with each other. Indeed, the Ivorian author demonstrates how fuzzy the border between Venuti’s concepts of domesticating and foreignizing translation can prove to be. Both linguistic and cultural displacements undermine the idea of a unified speaking subject, and the text, which is often ironic, raises questions about identity, literary nationality, linguistic geography and ideological convictions.

0. Introduction

Ahmadou Kourouma (1927-2003) s’est imposé comme un des écrivains francophones les plus importants du continent africain en publiant en 1970 *Les Soleils des Indépendances*. Vingt ans après, l’Ivoirien a continué son “épopée tragique et dérisoire d’un peuple livré à la colonisation, [sa] satire des États africains modernes livrés à leurs démons (amour de la gloriole, corruption, culte du parti unique etc.)” (Kourouma 1990, quatrième de couverture) avec *Monnè, outrages et défis*. Le deuxième roman de Kourouma raconte la vie et les cent vingt années de règne du roi de Soba, Djigui Keïta, qui peut, grâce à un malentendu volontaire de l’interprète Soumaré, garder une partie de sa dignité et de son autorité traditionnelles sous la domination française. Ainsi, l’auteur raconte la colonisation et la décolonisation de l’Afrique francophone, mais brosse également l’histoire de France au vingtième siècle, vue par les yeux d’un grand roi africain. Cette perspective permet au romancier de formuler “un réquisitoire aussi drôle que virulent contre ces conformismes qui, partout dans le vaste monde, mènent parfois aux pires compromissions” (ibid.). De nombreuses réflexions concernant les langues française et malinké et la difficulté que rencontre à maintes reprises l’interprète Soumaré, un des personnages principaux du roman, pour les traduire, permettent au romancier d’opposer et de mettre en question les valeurs fondamentales des sociétés française et africaine.

À travers *The Translator's Invisibility* (1995) et *The Scandals of Translation* (1998), Lawrence Venuti a contribué à ce qui a été appelé le virage éthique dans les études traductologiques. Le chercheur américain a précisé lui-même que sa réflexion s'appuie très largement (2004: 334; 1998: 11) sur les travaux d'Antoine Berman qui, suite à son étude sur la traduction dans l'Allemagne romantique (1984) a développé une critique et analytique de la *traduction ethnocentrique* et *hypertextuelle*, celle des *belles infidèles* (1999: 29-47), pour défendre la *traduction éthique* et *poétique* qu'est la *traduction littérale* ou *selon la lettre* (1999: 69-77). Venuti reprend non seulement la dichotomie *traduction ethnographique* et *éthique* de Berman en parlant de *domesticating translation* et *foreignizing translation*, pour développer son *symptomatic reading* il s'inspire également de l'analyse des *tendances déformantes* (1999: 52-67) qui sont le propre, selon le traductologue français, des traductions ethnocentriques (1995: 25). Venuti insiste cependant davantage qu'Antoine Berman sur les dimensions politiques et culturelles de la traduction, en dénonçant – en particulier – l'invisibilité de la traduction et du traducteur. Il nous paraît que quelques-uns des concepts-clés proposés par Venuti peuvent s'avérer utiles comme base théorique pour étudier de plus près le personnage de l'interprète (et sa vision toute personnelle de la 'résistance' en politique et en traduction) ainsi que les passages dans le roman qui mettent en contact le français et le malinké.

En guise d'introduction, il est utile de souligner qu'Ahmadou Kourouma s'intéressait d'assez près aux problèmes que peut poser la traduction, plus spécifiquement dans le contexte de la littérature postcoloniale. Plus de trente ans après sa publication, *Les Soleils des Indépendances*, son premier roman, est toujours considéré comme une des œuvres les plus originales de la littérature francophone africaine: pour rendre compte du vécu et des pensées de ses personnages malinké, Ahmadou Kourouma ne s'est pas seulement inspiré de la tradition africaine orale, mais a également transposé le malinké dans la syntaxe française. Citons, pour exemple, la première phrase de ce roman: "Il y avait une semaine qu'avait fini dans la capitale Koné Ibrahima, de race malinké, ou disons-le en malinké: il n'avait pas soutenu un petit rhume..." (Kourouma 1970: 7) Beaucoup plus que la référence à l'expression malinké dans la deuxième partie de la phrase, c'est l'utilisation absolue du verbe finir dans la première proposition qui a de quoi étonner en français car il s'agit d'un calque de son équivalent en malinké qui signifie également 'mourir' (Adejunmobi 1998: 167). L'auteur a été critiqué¹ pour cette nouveauté stylistique: l'on avait en effet l'impression qu'en traduisant le malinké, Kourouma cassait le français.

C'est dans le sillage de la publication de ce premier roman, et surtout de son succès, que le romancier a souvent été amené à s'expliquer sur une démarche qu'il qualifiait lui-même de "traduction":²

Pour *Les Soleils des Indépendances*, je pensais en malinké et le problème était de retraduire, de transmettre la démarche intellectuelle qui était faite en malinké. Chaque mot a des connotations dans une langue. Comment traduire

sans ou avec ces connotations? C'est chaque fois un problème. J'aime beaucoup les archaïsmes. Je retrouve parfois dans l'ancien français la traduction pleine d'un mot qui existe encore en malinké et qui a disparu dans le français d'aujourd'hui. (Kourouma 1987: 12)

J'ai pensé en malinké et écrit en français [...]. J'ai donc traduit le malinké en français en cassant le français pour trouver et restituer le rythme africain. (in Koné 1992: 83)

Reste que le romancier est conscient de parler de traduction dans une acception très large. Quand on lui demande s'il écrit ses textes en malinké avant de les traduire, au sens littéral, vers le français, il répond:

Traduction serait un terme trop fort car il arrive que je conçoive certaines choses en français mais dans ce cas je place un Malinké dans cette situation et j'essaye d'imaginer sa façon de percevoir. Je souhaite qu'en toutes circonstances un Malinké se retrouve dans mes romans. Toute langue, toute société, c'est d'abord un certain nombre de mythes ou de réalités. Traduire, c'est trouver les mythes ou réalités correspondants. (Kourouma 1987: 12)

Il est d'ailleurs significatif que le deuxième roman de l'écrivain ivoirien fasse une si large place au phénomène de la traduction et au personnage de l'interprète. L'œuvre fictionnelle comporte de nombreux passages qui abordent la question délicate de la tâche et de l'éthique du traducteur.

1. La visibilité de l'interprète³

La première rencontre entre le roi de Soba et l'interprète Soumaré dans *Monnè, outrages et défis*, le deuxième roman de Kourouma, est représentative de la façon dont vont se développer les relations entre les deux personnages. Le grand guerrier africain Samory a été vaincu par les Français et ne constitue plus d'obstacle entre le royaume de Soba et les envahisseurs. Sachant que les Blancs s'approchent dangereusement de son territoire, le roi Djigui décide de faire construire un gigantesque tata. Cette muraille entoure toute la ville, sauf du côté de la colline Kouroufi, que l'on couvre de sortilèges. Au retour d'une des tournées d'inspection, pendant laquelle il s'assure de l'efficacité du tata, Djigui se trouve nez à nez avec une colonne française, qui est simplement entrée dans la ville par la colline Kouroufi:

Quand l'interprète demanda: – Contre qui bâtissez-vous ce tata?, Djigui se crut en devoir de répondre au défi. Il le fit en prince légitime. [...] Courageusement, il déclara: – Dis au Blanc que c'est contre eux, Nazaras, incirconcis, que nous bâtissons ce tata. [...] Explique que je suis un allié, un ami, un frère de l'Almamy qui sur tous les fronts les a vaincus. [...] Répète au Blanc que c'est par trahison que vous avez violé la ville de Soba. Rapporte que je le défie; le défie trois fois. Adjure-le qu'en mâle dont l'entrejambe est sexué avec du rigide, il consente un instant à repasser la colline Kouroufi;

qu'il nous laisse le temps de nous poster. Je fais le serment sur la tombe des aïeux. Nous les vaincrons malgré leurs canons. Redis, redis encore qu'Allah des croyants n'acceptera pas que la victoire finale reste aux incroyants. (35)

Le roi Africain adresse par le biais de l'interprète à son opposant européen un discours africain traditionnel, marqué par les hyperboles et l'emphase. Loin d'être bouleversé par cette grandiloquence, Soumaré la ridiculise (26):

Le curieux était qu'il ne semblait pas impressionner celui qui était au cœur de l'événement, le tiraillier-interprète. Celui-ci affichait un sourire sarcastique qui ne finissait pas d'agacer Djigui. Le tiraillier traduisit, dans le langage d'oiseaux, les dires du roi, montrant tour à tour au capitaine la ville de Soba et ensuite la colline Kouroufi. Le capitaine écoutait comme si le défi le laissait indifférent. Djigui pensa que c'était une sérénité feinte. A sa grande surprise, le capitaine s'approcha et lui serra la main en baragouinant deux mots de malinké. Chevaleresquement, les Blancs levaient le défi; Djigui l'annonça à son armée. (35)

Djigui part du principe que l'interprète a mis le capitaine français au courant de son défi et se prépare au combat. C'est compter sans le rôle décisif que jouera Soumaré dans les relations entre l'Africain et les Français:

"Attends! Attends!" l'apostropha l'interprète qui le rejoignit au galop. [...] Djigui tira les rênes et écouta; jusqu'ici il ne percevait pas les intentions réelles de l'interprète. – Je suis ton frère de plaisanterie, donc je te connais. Comme tous les Keita tu es un fanfaron irréaliste. Je n'ai pas traduit un traître mot de tes rodомontades. (36)

Non seulement, Soumaré refuse son rôle d'interprète, mais va jusqu'à narquer – une fois de plus – le discours du roi africain. Celui-ci se met à invectiver Soumaré, qui répond:

– Arrête de gesticuler; le Blanc pourrait avoir des soupçons. Il croit que tu es heureux de l'arrivée des Français, que tu nous as offert la colline Kouroufi pour nous installer et te protéger. C'est pourquoi il t'a félicité et serré la main. – C'est une main d'infidèle et d'incirconcis qui m'a souillé. – Il y a quelques semaines, des troupes de Samory ont traîtreusement massacré une colonne française. Plus de compromis possible entre "samoriens" et nous; systématiquement, nous fusillons tous les chefs alliés de Samory. Sans moi, c'eût été ton sort. (37)

L'interprète, qui souligne que toute opposition aurait signifié la mort du roi et rappelle par la même occasion que Djigui lui doit la vie, le pousse à se rendre aux Français. Quand le roi, interdit, hésite un instant, l'interprète va encore plus loin: c'est lui qui donne aux Africains l'ordre de capituler avec armes et bagages (37). L'interprète jouera un rôle décisif dans la façon dont se déroulera la colonisation de Soba et la collaboration de plus en plus poussée avec les Français. Vraisemblablement grâce à l'intervention de

Soumaré et une fois de plus à une ruse dans sa traduction, les Français ne détrôneront pas Djigui. Celui-ci pourra garder une grande part de ses prérogatives comme roi africain:

La France, par la sorcellerie de ses chefs et de ses savants, le courage de ses guerriers, a gagné en rase campagne dans un franc combat et sans supercherie. Le capitaine a décidé de récompenser le combat que Soba a engagé contre Samory en tentant de monter le tata incommensurable. Le traité de protectorat qui a été conclu avec les Keita ne sera pas dénoncé. Vous, Djigui, vous ne serez pas détrôné. (45-46)

Avec le temps, l'interprète prendra de l'assurance et s'éloignera de plus en plus de sa tâche originelle. Parfois, il s'abstient de traduire (110) et répond directement au roi africain, sans consulter le commandant français. À d'autres moments, il essaie de se substituer à l'autorité des Blancs dans la gestion de Soba. La civilisation que les Français entendent imposer aux Noirs passe obligatoirement par l'école et l'hôpital, deux institutions que les Africains boycottent dans un premier temps. Mais Soumaré reste vigilant:

Malgré les avertissements de l'interprète, nets comme un clair de lune sur un brûlis de l'harmattan, des écoliers s'évadèrent ou furent enlevés. Ils étaient indispensables aux lougan: ils protégeaient les cultures et les récoltes; sans eux les récoltes étaient irrémédiablement perdues. L'interprète resta ferme; il ne voulut rien entendre, il décida de faire un exemple. Les parents des enfants insoumis furent déshabillés et publiquement fouettés. L'interprète aurait voulu, en plus, les envoyer sur les chantiers de coupe de bois, mais le Blanc s'y opposa et les condamna à suivre, pendant un mois, les cours d'alphabétisation avec leurs petits-enfants. (67)

[N]ous vîmes surgir de la brousse [...], un Blanc avec la barbe, la pipe, le casque colonial comme un toubib. C'était un vrai Toubab toubib! Nous le gratifiâmes aussitôt d'un panca, d'un nouveau hamac, de porteurs, de chevaux, d'œufs, de filles peules et surtout... de malades pour son dispensaire. Oui, de vrais malades! Que pouvaient-ils faire de nos moribonds? L'islam nous interdit de laisser finir des coreligionnaires entre les mains d'infidèles. Des sorciers hardis – en dépit des monitions de l'interprète et des sicaires –, dans la nuit, se glissèrent entre les cases du dispensaire pour récupérer leurs agonisants. L'interprète trouva ces sorciers téméraires et sauvages; il ordonna. Les fautifs furent fouettés, torturés et envoyés dans les chantiers du Sud. (67)

Si de telles interventions de la part de Soumaré laissent entendre qu'il s'est placé sans hésitation du côté du colonisateur, il essaie cependant de protéger dans la mesure du possible l'autorité et les habitudes traditionnelles africaines. Ainsi, comme nous l'avons vu, c'est suite à une ruse de sa part que Djigui n'évitera pas seulement la mise à mort, mais pourra garder une part de ses privilèges royaux. En outre, son rôle de négociateur culturel lui tient à cœur: l'interprète intervient occasionnellement auprès du capitaine

français pour lui expliquer certaines coutumes africaines. Il estime du reste que son rôle de traducteur l'oblige à donner des commentaires: "De même que le mil ne se sert jamais sans assaisonnement, il ne faut jamais traduire les paroles sans commentaires" (66). Ainsi, il intervient auprès du pouvoir français pour faire libérer le griot de Samory:

"Mon capitaine, vous ne pouvez que vous attacher le service de Diabaté, c'est tout. Notre prisonnier est un grand panégyriste, un savant historien, un talentueux coraïste dont la renommée a dépassé les frontières du Mandingue; son maintien en prison ne peut attirer que mépris des Malinkés pour les Français." Le capitaine entendit et libéra Diabaté. (41)

Suite à cette libération, Diabaté deviendra le griot attiré de Djigui. Il sera également un des narrateurs les plus importants de *Monnè, outrages et défis*, un roman qui se caractérise par l'alternance de très nombreux narrateurs.

De la même façon, Soumaré donne des explications aux commandants français qui ne peut cacher son étonnement quand il apprend que Djigui aurait cent vingt-cinq ans et se tourne vers son interprète. Celui-ci explique:

Les nègres de Soba ne savent pas calculer leur âge [...]. Ils pratiquent une culture itinérante et décomptent le nombre d'exploitations mises en jachère depuis la naissance de l'individu. Ce nombre est multiplié par cinq; le champ étant supposé être cultivé pendant cinq ans, alors qu'il arrive que les lougan soient délaissés après quatre et même trois ans quand la sécheresse sévit. (99-100)

On remarque toutefois que Soumaré prend ses distances par rapport à un seul commandant français, en qui il semble avoir moins de confiance. Il s'agit de Bernier, qui vient annoncer le Renouveau français et qui se dit l'ami du "grand et honorable chef, le Maréchal Pétain" (114). Dans un discours qui respecte dans une très large mesure les habitudes discursives africaines, Bernier explique en quoi consisteront les changements de régime français pour les compatriotes de Djigui: une production accrue, le respect de la famille et de la Nation française ainsi qu'un dévouement illimité au Maréchal. Soumaré traduit la déclaration, mais ajoute:

"Le Renouveau ne doit trouver personne assis", et, en aparté à Djigui: "Il y a des explications qui sont à donner sur le nouveau commandant et son Renouveau qui ne peuvent être dites au Kébi en présence du Blanc." (114)

L'interprète, qui se rend rarement au palais royal, va retrouver Djigui et lui fait part de ses craintes: à son avis le nouveau commandant n'est pas venu pour la paix. Si l'on peut considérer cette remarque dans un premier temps comme un signe d'ironie, la suite des événements montrera en effet que Djigui subira les outrages les plus cruels sous le régime de Bernier. Le vichyste essaiera de destituer le roi de Soba, décision à laquelle l'interprète

s'opposera (214). Cette objection lui coûtera son emploi et son statut social. Soumaré reviendra à Saba ensemble avec les gaullistes français auxquels il s'associera jusqu'à la fin de sa vie.⁴

2. Domestication et résistance

L'importance des travaux de Lawrence Venuti dans le domaine traductologique est indéniable; c'est même dans la mesure où ils ont été parfois violemment critiqués qu'ils ont permis de raviver les discours portant sur l'éthique de la traduction (e.a. Pym 1996, 1999). De façon peut-être trop dichotomique (Buzelin 1999: 649), le traductologue américain oppose la traduction *domesticating* à une technique plutôt *foreignizing* en indiquant clairement que celle-ci est éthiquement la seule acceptable, même s'il affirme que toute traduction relève jusqu'à un certain point de la première démarche:

Translation is the forcible replacement of the linguistic and cultural difference of the foreign text with a text that will be intelligible to the target-language reader. This difference can never be entirely removed, of course, but it necessarily suffers a reduction and exclusion of possibilities — and an exorbitant gain of other possibilities specific to the translating language. Whatever difference the translation conveys is now imprinted by the target-language culture, assimilated to its positions of intelligibility, its canons and taboos, its codes and ideologies. The aim of translation is to bring back a cultural other as the same, the recognizable, even the familiar; and this aim always risks a wholesale *domestication* of the foreign text, often in highly self-conscious projects, where translation serves an appropriation of foreign cultures for domestic agendas, cultural, economic, political. (Venuti 1995: 18)

D'après Venuti tout projet de traduction est ethnocentrique, car le choix même du texte à traduire participe des goûts de la culture d'accueil. Une traduction qui respecte la différence du texte source par rapport aux habitudes langagières, discursives et idéologiques de la langue cible est néanmoins largement préférable à une traduction ethnocentrique. Venuti conçoit l'acte de traduire comme un exercice subtil qui permet au traducteur de négocier les différences culturelles et linguistiques entre les textes source et cible (Godard 2002: 56):

Venuti, tout en proposant une approche essentiellement sourcière, reconnaît que toute traduction est par définition assimilatrice [...]. On trouve des éléments sourciers dans une traduction cibliste comme des éléments ciblistes dans une traduction sourcière. La différence fondamentale entre les deux approches réside dans le fait que la traduction cibliste tend à passer sous silence [...] les traits caractéristiques de la langue source, tandis que la traduction sourcière a pour mission d'accentuer les éléments provenant du texte source. (Bandia 2001: 132)

La traduction éthique va donc, selon Venuti, de pair avec une certaine résistance (“resistance ” dans 1995 et 1998, mais aussi “ symptomatic reading ” [1995: 25] et “ remainder ” [1998: 11]) contre l’assimilation propre au travail de traduction.

Translation [...] always involves a process of domestication, an exchange of source-language intelligibilities for target-language ones. But domestication need not mean assimilation, i.e., a conservative reduction of the foreign text to dominant domestic values. It can also mean resistance, through a recovery of the residual or an affiliation with the emergent or the dominated – choosing to translate a foreign text, for instance, that is excluded by prevalent English-language translation methods or by the current canon of foreign literature in English and thus forcing a methodological revision and a canon reformation. (Venuti 1995: 201)

Parmi les quelques techniques que Lawrence Venuti cite explicitement en vue d’une traduction éthique et pour lesquelles il s’est inspiré des *tendances déformantes* de Berman (1999: 52-67), il y a l’utilisation d’archaïsmes, d’expressions familières, d’idiotismes (e.a. américanimes) et de l’alternance codique (Venuti 1995: 242; Venuti 1998: 85), ainsi qu’un rejet des canons littéraires de la langue cible, pour adopter les habitudes discursives propres à la langue source (Venuti 1995: 20, 22, 146, 203; Venuti 1998: 11, 77).

Nous aimerions développer plus en détail deux de ces techniques qui s’avèrent intéressantes dans le cadre de *Monné, outrages et défis*: l’alternance codique et l’utilisation de typologies discursives étrangères au français.

2.1. L’alternance codique

Si l’alternance codique, c’est-à-dire l’utilisation alternative de deux ou plusieurs langues dans le même énoncé ou dans la même conversation, peut être envisagée comme la norme dans une communauté bi- ou multilingue (Romaine 1995) – d’aucuns vont même jusqu’à affirmer que “the absence of code-switching can be as significant as the presence of it” (Heller 1992: 124) – il n’est pas étonnant de rencontrer de très nombreux cas d’hétérolinguisme (Grutman 1997) dans la littérature postcoloniale. Les ouvrages d’Ahmadou Kourouma ne constituent pas une exception à cette règle; le titre de son deuxième roman, *Monné, outrages et défis*, n’échappe pas à cette combinaison puisqu’il juxtapose un mot malinké à sa traduction française. Dans le roman, les exemples de cas d’alternance codique sont nombreux et le romancier utilise, entre autres, les techniques de l’explication et de la traduction, éventuellement entre parenthèses, mais le plus souvent c’est le co-texte qui doit en permettre la compréhension.

Quelques cas d’alternance codique méritent cependant plus spécifiquement notre attention parce qu’ils sont accompagnés de remarques qui

concernent leur interprétation exacte et/ou leur traduction. Certaines expressions malinké semblent réfractaires à une traduction en français, dont, entre autres, le mot repris dans le titre *monnè* et son pluriel *monnew*. Un jour le Centenaire demanda au Blanc comment s'entendait en français le mot *monnè*:

“Outrages, défis, mépris, injures, humiliations, colère rageuse, tous ces mots à la fois sans qu'aucun le traduise véritablement,” répondit le Toubab qui ajouta: “En vérité, il n'y a pas chez nous, Européens, une parole rendant totalement le *monnè* malinké.” Parce que leur langue ne possédait pas le mot, le Centenaire en conclut que les Français ne connaissaient pas les *monnew*. Et l'existence d'un peuple, nazaréen de surcroît, qui n'avait pas vécu et ne connaissait pas tous les outrages, défis et mépris dont lui et son peuple pâtissaient tant, resta pour lui, toute la vie, un émerveillement, les sources et les motifs de graves méditations. (11)

Quand on sait que cette réflexion traductologique est mise en exergue, l'on comprend d'autant mieux l'importance qu'elle peut avoir. Le mot ne sera en effet jamais traduit en français, mais scandera, avec ou sans épithètes – *monnè fi / monnè dense; monnè bobelli / monnè invengeable* (162) – le roman entier.

Le problème inverse se pose également: certaines notions en français, utilisées par les colonisateurs, résistent à une traduction en malinké. Si *bicyclette* se traduit en effet relativement facilement par *naikaisso* ('le cheval de fer') (230), les Africains sont désemparés devant certains termes politiques, comme *fascisme, pétainisme, gaullisme, marxisme, capitalisme, le monde libre* (217-218) ou *député*:

Député, dit par les Malinkés, devint *djibité*, mais le Centenaire ne traduit pas le sens de ce vocable en malinké; on lui donna de longues explications qui lui permirent de conclure que c'était quelque chose que les Malinkés connaissaient et pratiquaient: il fallait envoyer un otage à la cour parisienne de Massa de Gaule. (228)

Selon les dires de Soumaré, le dessein ultime de la colonisation est la *civilisation*, mot dont le sens reste opaque pour le roi de Soba:

la civilisation, que faute de mot correspondant, [l'interprète] traduit par “devenir toubab”. Les mots firent sursauter Djigui. L'interprète rassura tout le monde en expliquant que civiliser ne signifie pas christianiser. La civilisation, c'est gagner de l'argent des Blancs. (57)

La prononciation défective de Soumaré rend les choses encore plus compliquées pour ses compatriotes; surtout quand elle est reprise et changée une fois de plus par le griot. Ainsi, le Général Faidherbe est rebaptisé *Fadarba* (12) et les prestations que doivent les Africains aux colonisateurs deviennent des *pratiti* (55). Les sens qu'acquièrent les termes français repris dans la langue malinké sont parfois en complète opposition avec la signification originale:

[L]’interprète d’emblée m’annonça que les “Allamas” avaient attaqué les Français. Les “Allamas” étaient comme les Français des Blancs, mais des Blancs plus grands et plus méchants [...]. Ou l’interprète avait mal prononcé le nom des agresseurs, ou nous avions mal entendu; je lui ai demandé de se répéter: il nous paraissait invraisemblable que les “Allamas” dont le nom signifie en malinké “sauvés par Allah seul” puissent être aussi mécréants et cruels qu’il le traduisait. L’interprète Soumaré, bien qu’agacé par la méprise, patiemment expliqua en détachant les mots que les “Allamas” n’étaient pas des sauvés par Allah seul, mais une race de méchants Blancs. (82-83)

Le plus souvent, de telles adaptations phonétiques créent des situations hilarantes (231, 265): ainsi *gnibaité* pour *liberté*, devient *nabata* qui littéralement signifie ‘vient prendre maman’ (218) ou:

L’instituteur [...] eut la malchance de prononcer “le chat voit bien même la nuit”, phrase qui [...] devint en malinké “Zan ba bié na nogo”, qui littéralement s’entend: le vagin de la maman de Zan sauce gluante. [...] De ces études, de Massa Diguï conclut que le français était une langue de déhonté et indicible par un croyant. (232)

L’attitude du roi de Soba ne constitue évidemment qu’une ruse: le narrateur nous apprend en effet que le roi connaît plusieurs langues étrangères, dont le peul et le sénoufo, et qu’il comprend très bien qu’une autre langue ne se traduit pas par des consonances. Djigui sait trop bien les avantages qu’il peut tirer de certains obstacles dans la communication avec les Français:

Il connaissait plus que tout autre l’arbitraire des commandants. Maintenir un interprète entre le Blanc et lui, c’était se réserver une distance, quelques libertés, un temps de réflexion, des possibilités de réticences et de commentaires; entretenir une certaine incompréhension. (232)

2.2. Les habitudes discursives

On souligne souvent que la littérature africaine (francophone) se caractérise par une utilisation récurrente de proverbes,⁵ qui peuvent être considérés comme des corollaires de l’oralité.⁶ *Monnè, outrages et défis* confirme cette constatation. Le narrateur et les personnages recourent très souvent aux proverbes pour illustrer et renforcer leurs propos; on en lit à chaque page du roman. Il va de soi que ces proverbes et locutions ont de quoi étonner dans la mesure où ils font appel à des références habituellement étrangères à la langue dans laquelle ils sont rendus (e.a. 54, 202, 110).

Il en va de même de certaines locutions et métaphores ou comparaisons. À aucun moment, Kourouma n’utilise des expressions familières au locuteur français (e.a. 35, 54, 76, 110), qui est également déconcerté par une combinaison très étrange pour lui entre des références relevant de la tradition animiste d’une part (*sorcier, ombre du mort, totem...*) et de l’Islam de l’autre (*sourate, Allah en soit loué, alphantia...*).

Non seulement, les locutions figées et les proverbes confèrent une certaine étrangeté au style d'Ahmadou Kourouma, les échanges de salutations qui rythment le texte relèvent clairement d'habitudes discursives spécifiques. En voici un exemple:

– Salam alekou, salua Djigui. Tout en égrenant le chapelet, Samory répondit avec beaucoup de chaleur. – Alkoussalam! Soyez le bienvenu, prince étranger. A vous la longue marche, les fatigues et les dangers encourus. – Je suis croyant et malinké, de père et de mère Keita; le fils de Mahancoura. (26)

3. Traduction éthique et littérature postcoloniale

Antoine Berman part de la constatation que “la traduction ‘littéralisante’ constitue la face cachée, le *continent noir* de l’histoire de la traduction occidentale” (1999: 15) et que la traduction ethnocentrique relève plutôt de la norme à toutes les époques et dans tous les pays de notre culture. Dès *The Translator’s Invisibility* cependant, Lawrence Venuti lie des questions de traductologie à des problématiques politiques et prend donc ses distances par rapport aux propos de Berman dans la mesure où “[i]l pense l’éthique dans l’antagonisme des inégalités socio-historiques et non plus selon l’unité de l’esprit affirmée dans le devenir d’une langue” (Godard 2001: 72-73). Ainsi, par le biais du rejet de la traduction cibliste, il visait à fustiger ce qu’il considérait comme l’ethnocentrisme typique des États-Unis (Venuti 1995: 20).

Antoine Berman et Lawrence Venuti partent également de prémisses plus ou moins différentes pour élaborer leurs théories de la traduction éthique dans la mesure où la définition qu’ils donnent au concept d’*étranger* n’est pas la même:

Si Venuti se réclame d’Antoine Berman, il est toutefois évident qu’il n’accorde pas tout à fait à cette notion “d’ouverture à l’étranger” la même signification: “l’étranger” évoquant ici non pas tant une langue-culture autre que ce qui est marginalisé, minoritaire ou stigmatisé dans la langue-culture domestique, en somme tout ce qui est exclu du canon. (Buzelin 1999: 647)

Dans *The Scandals of Translation*, le chercheur consacre tout un chapitre, intitulé “Globalization”, à la spécificité de la traduction dans des sociétés et cultures postcoloniales, qui exigent selon Venuti que la problématique de la traduction éthique et ethnocentrique soit renversée:

Colonial and postcolonial situations complicate this distinction between sameness and difference. There translating moves between multiple differences, not just cultural but economic and political inequalities, so that it forms domestic identities that participate in the hegemonic cultures while submitting those cultures to an indigenous heterogeneity. (Venuti 1998: 188)

Ce changement de perspective a en effet de quoi étonner. Il a été épinglé pour montrer les limites du modèle d'analyse de Venuti:

[M]ême s'il souligne que la signification accordée à chacune des notions qu'il utilise varie au gré du contexte étudié, il y a fort à parier que l'analyse de la traduction dans les contextes postcoloniaux révèle non pas tant un cas de figure atypique que les limites inhérentes à cette association qu'établit en théorie le traductologue entre traductions transparentes, ethnocentrisme et soumission. (Buzelin 1999: 649)

Ce revirement apparent s'explique sans doute partiellement par le statut spécifique du texte postcolonial qui est intrinsèquement *hybride, métissé* et que Venuti compare à un texte traduit. Il le fait, en citant notamment l'exemple de *La nuit sacrée* de Tahar Ben Jelloun:

Still, it is often a French that through translation has been made to absorb Arabic cultural materials, which have themselves been transformed in the process. [...] The translating in Ben Jelloun's French is transgressive, both of the ex-colonial language and culture and of an indigenous religious orthodoxy. (1998: 176)

Étant donné qu'il est souvent plus malaisé de définir ce qui est *le propre* et *l'étranger* dans un texte postcolonial, il s'en suit que la dichotomie entre traductions *ethnographique* et *éthique* d'un texte qui est lui-même comparé à un texte traduit, ne s'applique pas de façon aussi tranchée que pour des textes appartenant à une seule culture. S'il est donc indéniablement vrai que les concepts de Venuti ont été en premier lieu développés pour analyser de vraies traductions, au sens étroit, et non pas des textes postcoloniaux, qui sur base de leur caractère multilingue ou translinguistique ont souvent été rapprochés du texte traduit, le chapitre final de *The Scandals of Translation* montre clairement que le chercheur américain désire soumettre sa théorie à l'épreuve des traductions au sens large.

Venuti n'est évidemment pas le premier à comparer le texte postcolonial au texte traduit. Si Antoine Berman n'a pas abordé la problématique du texte postcolonial en tant que telle, il cite cependant des écrivains comme Edouard Glissant et Simone Schwartz-Bart dans une note en bas de page qu'il consacre aux "écrivains non français écrivant en français" parmi lesquels il classe également Beckett. Il les regroupe sous la catégorie des "français étrangers", qui se présente comme une sorte d'oxymoron dans la théorie bermanienne:

[Ces littératures] ont été écrites en français par des "étrangers", et portent la marque de cette étrangeté dans leur langue et dans leur thématique. [...] Ce français étranger entretient un rapport étroit avec le français de la traduction. [...] Dans bon nombre de cas, ces œuvres appartiennent à des espaces bi- ou plurilingues, dans lesquels notre langue occupe une situation particulière: langue minoritaire dominée, ou dominante, et dans tous les cas confrontée à d'autres langues, avec des rapports souvent antagonistes. [...] Dans tous les

cas, le texte français étranger paraît “autre” que le texte français de France. Ces deux tendances antagonistes l'apparentent à l'écriture du traducteur qui, confronté à un texte étranger “autre”, est simultanément tenté de défendre sa langue (surfrancisation) et de l'ouvrir à l'élément étranger. (Berman 1984: 18-19)

L'écrivain postcolonial a d'ailleurs souvent été comparé et même identifié au traducteur: “On the whole, one may safely say that the dual culture of the African writer [the native culture he is writing about and the European culture he has imbibed] makes him first and foremost a translator before being a creative artist” (Ade Ojo 1986: 295), ou “[c]es écrivains sont des traducteurs interprètes de leur propre réalité linguistique et culturelle” (Bandia 2001: 128). Très peu d'analyses rejettent cette identification, qui ne va pas de soi pourtant (Adejunmobi 1998: 164), étant donné que l'on ne peut, dans ce contexte, utiliser le terme de *traduction* dans son acception première.

D'autres chercheurs, ainsi Samia Mehrez, estiment que l'écriture postcoloniale brouille plutôt les frontières traditionnelles entre création littéraire et traduction: “By drawing on more than one culture, more than one language, more than one world experience, within the confines of the same text, postcolonial Anglophone and Francophone literature very often defies our notions of ‘original’ work and its translation” (1992: 122). Paul Bandia affirme que:

The concept of translation as a metaphor for postcolonial writing broadens the horizon of the study of translation theory and practice [...]. Postcolonial theory has had a significant impact on translation studies and has forced a rethinking of some commonly held views in translation theory by pointing out, for instance, that translation does not always take place between two stable, concrete and well-defined entities, thus questioning the relevance of an relentless search for equivalence and fluency which has characterized mainstream translation theory for so long. (Bandia 2003: 140)

Même s'il convient de répéter et de souligner que ces notions sont systématiquement utilisées dans un sens métaphorique ou “au sens large”⁷⁷ (Bandia 2001: 125), les concepts de Venuti sont régulièrement introduits sans ce débat pour expliquer l'écriture postcoloniale (Adejunmobi 1998: 166; Bandia 2001).

4. Conclusion

Le roman *Monnè, outrages et défis* d'Ahmadou Kourouma montre combien la frontière entre *le propre* et *l'autre* peut s'avérer floue. Il s'en suit que les cas de traduction intra-textuelle combinent les démarches de traduction ethnocentrique et éthique, analysées par Venuti.

Les pratiques de traduction telles qu'elles sont rendues en français semblent en effet relever d'une traduction éthique: l'Autre, plus partic-

ulièrement, le Malinké, reste présent dans le texte français. Mais quand on sait que le texte rend compte de pratiques de traduction, dans la plupart des cas, du français au malinké, on constate combien Soumaré suit une méthode ethnocentrique. Jean Ouédraogo (1996: 57) le souligne bien: “Se plaçant en amont comme en aval de leurs échanges, [Soumaré] écoute, filtre, ajuste – marque de son empreinte – avant que de verbaliser, les propos des uns et des autres”. Pour rendre compte de concepts et d’événements propres à la culture française, il les traduit dans une forme discursive et selon des normes idéologiques acceptables pour les Malinké. Le compte-rendu que fait l’interprète de la chute de Hitler et de la politique de Churchill, Roosevelt et Staline et de Gaulle à la fin de la Deuxième Guerre mondiale (215-218; 236-237) est en effet, même s’il ne s’agit pas d’une véritable traduction, mais d’une traduction intra-textuelle, un véritable morceau d’anthologie de traduction ethnocentrique.

Plusieurs déplacements langagiers et culturels détruisent l’unité de l’instance énonciatrice: le va-et-vient entre des notions européennes et françaises d’une part, malinké et africaines de l’autre; l’utilisation de types textuels traditionnellement africains dans un roman français; le rejet de la logique cartésienne dans un texte français, qui affirme en même temps qu’il s’en moque, les croyances africaines; la traduction éthique qui est un même temps ethnocentrique... Cette déstructuration conduit le lecteur à se poser la question: qui parle? Est-ce un Malinké, est-ce un Français? Adhère-t-il aux principes de la démocratie ou les considère-t-il comme inapplicables dans le contexte africain? Refuse-t-il les superstitions africaines ou pense-t-il selon la tradition animiste? Ce texte, qui est d’ailleurs ironique de part en part, soulève la question de son identité, de sa nationalité littéraire, de sa géographie linguistique, de ses convictions idéologiques: “Le paradoxe apparent de cette écriture diglossique est que toutes les opérations de territorialisation culturelle s’opèrent par la médiation d’une déterritorialisation de la langue et de la culture de l’Autre” (Bandia 2001: 125).

Kourouma nous présente un texte hybride, métissé; dans la forme comme dans le fond un roman ambigu, double. Il y parvient de manière plus efficace que n’aurait pu le faire une traduction – au sens premier – éthique. Le résultat est éminemment déstabilisant:

by foregrounding – and in a sense exemplifying – the problematic confrontation between European and indigenous languages in contemporary Africa, [African literature written in European languages] do direct a modicum of attention to the real conflict prevailing outside the literary text. (Adejumobi 1998: 174)

Bibliographie

Sources primaires

- Kourouma, Ahmadou (1970). *Les Soleils des Indépendances*. Paris: Seuil.
- Kourouma, Ahmadou (1990). *Monnè, outrages et défis*. Paris: Seuil.
- Kourouma, Ahmadou & Bernard Magnier (1987). "Entretien avec Ahmadou Kourouma". *Notre Librairie* 87, 10-15.
- Kourouma, Ahmadou & René Lefort (1999). "Talking to Ahmadou Kourouma: An African Novelist's Inside Story". *The Unesco Courier* March 1999, 46-49.
- Kourouma, Ahmadou & Stephen Gray (2001). "Stephen Gray interviews Ahmadou Kourouma". *African Literatures* 32(1), 122-123.

Sources secondaires

- Ade Ojo, S. (1986). "The Role of the Translator of African Literature in Inter-Cultural Consciousness and Relationships". *Meta* 31(3), 291-299.
- Adejunmobi, Moradewun (1998). "Translation and Postcolonial Identity: African Writing and European Languages". *The Translator* 4(2), 163-182.
- Bandia, Paul (1995). "Is Ethnocentrism an Obstacle to Finding a Comprehensive Translation Theory?". *Meta* 35(3), 488-496.
- Bandia, Paul (1996). "Code-switching and Code-mixing in African Creative Writing: Some Insights for Translation Studies". *TTR* 9(1), 139-154.
- Bandia, Paul (2001). "Le concept bermanien de 'l'Étranger' dans le prisme de la traduction postcoloniale". *TTR* 14(1), 123-139.
- Bandia, Paul (2003). "Postcolonialism and Translation: the Dialectic Between Theory and Practice". *Linguistica Anverpiensia* New Series 2, 129-142.
- Berman, Antoine (1984). *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard.
- Berman, Antoine (1999). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris: Seuil.
- Buzelin, Hélène (1999). "Compte rendu de Venuti 1998". *Meta* 44(4), 647-649.
- Gile, Daniel (2002). "L'Évaluation de la qualité de l'interprétation en cours de formation". *Meta* 46 (2), 379-393.
- Godard, Barbara (2001). "L'Éthique du traduire: Antoine Berman et le 'virage éthique' en traduction". *TTR* 14(2), 49-82.
- Grutman, Rainier (1997). *Des langues qui résonnent: l'hétérolinguisme au 19^e siècle québécois*. Montréal: Fides.
- Haugen, Einar (1969). *The Norwegian Language in America: A Study in Bilingual Behaviour*. Bloomington: Indiana UP.
- Heller, Monica (1992). "The Politics of Code-switching and Language Choice". *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 13, 123-142.
- Jacob, Haruna Jiyah (2002). "African Writers as Practising Translators: The Case of Ahmadou Kourouma". *Literary Translation* 6(4). On line at: <http://www accurapid.com/journal/22kourouma.htm>.
- Mehrez, Samia (1992). "Translation and the Postcolonial Experience". Lawrence Venuti (éd.). *Rethinking Translation*. Londres/New York: Routledge, 120-138.
- Mopoho, Raymond (2001). "Statut de l'interprète dans l'administration coloniale en Afrique francophone". *Meta* 46(3), 615-626.

- Ouédraogo, Jean (1996). "Défis de traduction et délits d'interprète dans deux romans africains". *Études francophones* 11 (1), 53-69.
- Poplack, Shana (1980). "Sometimes I'll Start a Sentence in Spanish y terminé en español: Toward a Typology of Code-switching". *Linguistics* 18 (7-8), 581-618.
- Pym, Anthony (1996). "Venuti's Visibility". *Target* 8(2), 165-177.
- Pym, Anthony (1999). "Review of Venuti 1998". On line at <http://www.fut.es/~apym/on-line/reviews/venutireview.html>.
- Romaine, Suzanne (1995). *Bilingualism*. Oxford: Blackwell.
- Venuti, Lawrence (1995). *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Londres/New York: Routledge.
- Venuti, Lawrence (1998). *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. Londres/New York: Routledge.
- Venuti, Lawrence (ed.) (2004). *The Translation Studies Reader*. Londres/New York: Routledge.
- Weinreich, Uriel (1968). *Languages in Contact*. La Haye: Mouton.

¹ Kourouma souligne, dans deux interviews menées en français mais traduites en anglais: "The style was also to be objectionable – in very bad French and all that. But I wrote it the way Africans actually do use French [...] to make my points stronger. Nowadays people understand that technique, readers are much more sophisticated, but at first I had many complaints" (Kourouma & Gray 2001: 122), et "Some people have criticized me for 'bashing' the French language and giving it a Malinke twist" (Kourouma & Lefort 1999: 46).

² Haruna Jiyah Jacob, à l'instar de Moradewun Adejunmobi (1998), estime d'ailleurs que l'auteur de *Monnè, outrages et défis* est le seul écrivain africain francophone à avoir établi explicitement le lien entre son entreprise fictionnelle et la traduction: "Indeed, while writers such as Chinua Achebe and Gabriel Okara have made pronouncements on what they do in order to render African realities and experiences in a European language, their Francophone counterparts have remained largely silent over the issue, the only exception to our knowledge being the Ivorian writer Ahmadou Kourouma".

³ Pour de plus amples informations concernant le statut de l'interprète dans l'administration coloniale en Afrique francophone, on se référera à Mopoho (2001).

⁴ Le fait que Djuigui Keita et Soumaré décèdent la même nuit ne fait d'ailleurs que souligner dans quelle mesure les destins de vie des deux hommes ont été imbriqués.

⁵ Nous référons également à ce que Kourouma a affirmé dans une interview (traduite vers l'anglais): "African languages are rich in proverbs and sayings which people constantly refer to. So it's not surprising that sometimes we got bogged down when we use French to describe our lives and our psychological universe" (Kourouma & Lefort 1999: 46).

⁶ Paul Bandia (1995) a d'ailleurs montré combien la traduction (sourcière ou cibliste) de tels énoncés peut s'avérer importante.

⁷ L'étude de Adejunmobi (1998: 171) sur les vraies traductions, au sens premier, de textes africains tend à montrer que, loin de pouvoir prétendre au statut d' 'éthique', ces traductions s'avèrent éminemment 'ethnocentriques'.