

17

Bayreuth African Studies
WORKING PAPERS



PERSPECTIVES ON TRANSLATION STUDIES IN AFRICA

Uchenna Oyali

17

**Bayreuth African Studies
WORKING PAPERS**

**Perspectives on
translation studies
in Africa**

Uchenna Oyali, 2017

Bayreuth African Studies Working Papers

The Institute of African Studies (IAS) at the University of Bayreuth promotes and coordinates African studies in 12 subject groups distributed over the six faculties of the University of Bayreuth. It coordinates research and teaching, training junior researchers, and promotes the exchange of information between persons and institutions engaged in research and teaching in or on Africa.

The 'Bayreuth African Studies Working Papers' report on ongoing projects, the results of current research and matters related to the focus on African Studies. Contributions may be submitted to the Editor-in-chief Antje Daniel (antje.daniel@uni-bayreuth.de).

The 'Bayreuth African Studies Working Papers' is chronicled on the EPub document server at the university library:

- https://epub.uni-bayreuth.de/view/series/Bayreuth_African_Studies_Working_Papers.html

Other IAS publications are available here:

- https://epub.uni-bayreuth.de/view/series/Bayreuth_African_Studies_Online.html
- <http://www.ias.uni-bayreuth.de/de/forschung/publications/nab/index.html>
- <http://www.lit-verlag.de/reihe/BzA>



INSTITUTE
OF AFRICAN STUDIES

Institute of African Studies

Chair Person: Dieter Neubert

Deputy Chair Person: Rüdiger Seesemann

Universität Bayreuth
Institute of African Studies
95440 Bayreuth

Phone: +49 (0)921 555161

Fax: +49 (0)921 555102

www.ias.uni-bayreuth.de
IAS@uni-bayreuth.de

Bayreuth International Graduate School of African Studies (BIGSAS)

Since the year 2007, BIGSAS is part of the competitive 'Excellence Initiative' by the German Research Foundation (DFG) and the German Council of Science and Humanities (WR). The basic aims of BIG-SAS are to bring together excellent young African and non-African scholars to work jointly in the field of African Studies and to offer a centre of creative and innovative PhD training and research. On 15th June 2012, BIGSAS was one of the successful DGF funded 'Centers of Excellence' which were granted support for the next 5 years. BIGSAS has more than 100 junior fellows from 25 African, American, Asian and European countries. BIGSAS builds on this experience and offers a multi- and interdisciplinary research environment based upon three clearly defined general Research Areas which are:

- Uncertainty, Innovation and the Quest for Order in Africa
- Culture, Concepts and Cognition in Africa: Approaches through Language, Literature and Media
- Negotiating Change: Discourses, Politics and Practices of Development

The Research Areas allow for challenging theoretical studies sensitive to emerging basic problems; they also take into account practical questions and problems of the African continent. Thus, the BIGSAS Research Areas encompass basic, strategic and applied research. BIGSAS also contributes to the creation of an African universities' network. It brings together African and European networks and fosters partnership not only between the University of Bayreuth and universities in Africa but also between the universities in Africa themselves. Six African Partner Universities, namely the University of Abomey-Calavi, Cotonou (Benin), Moi-University, Eldoret (Kenya), Université Mohammed V-Agdal, Rabat (Morocco), Universidade Eduardo Mondlane, Maputo (Mozambique), the University of KwaZulu-Natal, Durban (South Africa), and Addis Ababa University (Ethiopia) cooperate closely with BIGSAS in recruitment, selection, training and mentoring of doctoral students. Other partners are the Universities of the Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies, AEGIS.

PhD training in BIGSAS is based on various strategies which ensure a quality in the field of African Studies: multi- and interdisciplinary research with a multidisciplinary mentorship; specialist academic training with a cross-disciplinarily focus; clearly structured Individual Research Training Plans (IRTP). Also of high importance are: the offer of employment-

oriented transferable skills, individual career planning, early integration into the international academic community, shorter time-to-degree with structural and financial encouragements or specific support of female Junior Fellows.

Over the past 20 years Bayreuth has amassed considerable experience in co-ordinated research programmes, integrating various disciplines into a stimulating research in the field of African Studies. The Institute of African Studies (IAS) promotes 63 researchers and coordinates African studies at the University of Bayreuth in 12 subject groups distributed over four of the six faculties of the university.



Dean: Prof. Dr. Dymitr Ibriszimow
Vice Dean: Prof. Dr. Martina Drescher
Vice Dean: Prof. Dr. Martin Doevenspeck

Universität Bayreuth
Bayreuth International Graduate School of African Studies
95440 Bayreuth

Phone: +49 (0)921 55 5101
Fax: +49 (0)921 55 5102

www.bigsas.uni-bayreuth.de
bigsas@uni-bayreuth.de

BIGSASworks!

With BIGSASworks! we aim at offering Junior Fellows at the Graduate School of African Studies a platform for publishing research-related articles. This online-working paper series provides an excellent platform for representing and promoting the idea of BIGSAS. It opens a space for showcasing ongoing research, creating transparency of the work carried out by Junior Fellows and providing a space for presenting articles and working jointly on them towards further publication. Each issue focuses on a certain thematic field or theoretical concept and Junior Fellows from any discipline are invited to submit papers, enabling common interests beyond the predetermined BIGSAS research areas to flourish. At the same time BIGSASworks! offers its workgroup participants deeper insights into and practical experience of what it means to be an editor. Last but not least BIGSASworks! makes BIGSAS and its research(ers), (i.e. us!), visible before our theses are published.

The name BIGSASworks! had various implications when we first chose it. First and foremost it is an abbreviation of "BIGSAS Working Papers!" Secondly, it is meant to show the work of our BIGSAS "work groups", so indeed it is the works that are resulting from a structure like BIGSAS. Thirdly, taking "works" as a verb, it demonstrates the work that we as BIGSAS Fellows carry out, with BIGSASworks!, guaranteeing us a visible output in addition to our theses.

Our latest publications:

Title	Editor(s)	Year of Publication
Perspectives on translation studies in Africa	Uchenna Oyali	2017
Religion and Space: Perspectives from African Experiences	Serawit Bekele Debele & Justice Anquandah Arthur	2016
Actors, Institutions and Change: Perspectives on Africa	Matthew Sabi & Jane Ayeko-Kümmeth	2015
Challenging Notions of Development and Change from Everyday Life in Africa	Girum Getachew Alemu & Peter Narh	2013
The Making of Meaning in Africa: Word, Image, Sound	Duncan Omanga & Gilbert Ndi Shang	2013
Trends, Discourses and Representations in Religions in Africa	Meron Zekele & Halkano Abdi Wario	2012
Women's Life Worlds 'In-Between'	Antje Daniel, Katharina Fink, Lena Kroeker & Jaana Schuetze	2011

The Editor of this Volume

Uchenna Oyali is a lecturer in the Department of English, University of Abuja, Nigeria. He is currently a Junior Fellow at the Bayreuth International Graduate School of African Studies (BIGSAS) where he is researching the Igbo experience of language elaboration via Bible translation. Before coming to Bayreuth for his doctoral research, he had studied for an MA in English Language at the University of Abuja, and another MA in Translation Studies at Aston University, UK. His research interests include Bible Translation, Sociolinguistics and Pragmatics.

About the Authors

Cheikh Anta Babou holds an M.Phil. in German Studies from the University of Cheikh Anta Diop (Senegal) in 2010. Through a scholarship of the German Academic Exchange Service (DAAD) he obtained his Ph.D. 2015 at the Department of German and Comparative Studies of the University of Bayreuth (Germany). Presently, he is editing his Ph.D. thesis dealing with the translation of Senegalese films into German.

Louis Ndong did his PhD at BIGSAS, after his Master in the Department of German Language and Civilizations of the University Cheikh Anta Diop (Dakar /Senegal) where he currently works as Assistant Lecturer. He also teaches German at the Goethe-Institut Dakar. For his PhD he researched on the translation of African literature and films. His research interests include translation from a pedagogical perspective as well as intercultural communication and literary film adaptations.

Billian Khalayi Otundo is a BIGSAS alumna. She completed her doctoral studies in 2015 in the field of English Linguistics (Anglistik). She is currently a Senior Administrative Assistant and Part-time Lecturer at Moi University, Kenya. Her research interests revolve around phonetics, phonology and sociolinguistic variation.

Mbaye Seye did his Magister and Master (German Studies) in Translation in Literature and Intercultural Communication at the University Cheikh Anta Diop of Dakar (Senegal). His Master speciality is Literatures, Cultures and Arts. After his teaching training at the Faculty of Sciences and Technologies of Education (FASTEF) in Dakar, Mbaye taught German as a second foreign language (*DaF*) at "Taïba ICS" High School of Mboro (Thiès / Senegal). The focus of his doctoral research is Senegalese films in mediascape. His PhD work deals specifically with the reception of these films and their translations in Germany. He has written on the problem of translating African novels in German language, and has research interests in understanding, analysing and interpreting African cinema.

Acknowledging the Reviewers of this Volume

Each of the papers in this volume received at least two blind-reviews and I appreciate the professors (listed below) from different universities around the world who reviewed the papers. Their patience and constructive feedback are invaluable and helped to bring this work to this shape. I must say that all the contributors to this volume would admit to having acquired some priceless skills in academic writing from the feedback to their papers. Beyond that, some of the reviewers also gave some valuable guidance for the editorial process.

Prof. Dr. Lieven D'hulst	KU Leuven, Belgium
Prof. Dr. Ilse Feinauer	Stellenbosch University, South Africa
Prof. Dr. Yves Gambier	University of Turku, Finland
Prof. Dr. Kobus Marais	University of the Free State, South Africa
Prof. Dr. Susanne Mühleisen	Universität Bayreuth, Germany
Dr. Sara Ramos Pinto	University of Leeds, UK
Prof. Dr. Amy B. Reid	New College of Florida, US
Prof. Dr. (Em.) Christina Schaeffner	Aston University, UK

Foreword

Translation, and especially its oral form - interpretation - is a common everyday practice in multilingual environments. To explore translation processes in African contexts can therefore be seen as a particularly promising endeavour - after all, the continent boasts more than 2,000 living languages (cf. Ethnologue 2017) and only very few monoglot speakers. The language situation in most African countries is characterized not only by a multitude of indigenous languages but also by the presence of one or several languages which were imported through colonialism, mission and trade and were in the course of time also adapted to the African context. As a consequence, the majority of African speakers should be experts in translation practices, with daily experiences of translating not only from text to text and speaker to speaker but also from context to context in which the multilingual speaker uses different languages.

In translation studies and translation theory, however, the African continent is still very much a blank spot. One of the reasons for this is the focus of (Western) translation theory on the translation of written and mostly literary works and its emphasis on interlingual translation between largely monolingual contexts. A second reason for this neglect might be found in the diglossic language situation which can be found in most African countries where the ex-colonial European language serves as the medium of most written language production. The notion that the writer of African literature in English, French or Portuguese is, consequently, him- or herself a translator, a hybrid figure who has to mediate the complex cultural and linguistic background and bring it to the reader, is the achievement of postcolonial translation theory which emerged in the 1990s. Here, power relationships between those languages which are translated into and those which have hardly any presence in the global market of written texts were also highlighted. Postcolonial translation theory has since expanded and inspired also studies on translation in African contexts - some of which are now presented in this innovative and stimulating *BIGSAS Works!* volume.

It is one of the strengths of BIGSAS to bring together young and ambitious academics from various African and European countries to exchange ideas about and beyond their doctoral thesis projects. Workgroups like the *BIGSAS Making of Meaning Workgroup* whose meetings, discussions and debates form the basis of the present volume are important sites of intellectual and cultural encounters. It is a great pleasure to see the outcome of the discussions of this workgroup with a wide range of topics, languages and regions: They span from a sociological exploration of religions translations between English and Igbo (Uchenna Oyali) to the cultural and linguistic traces of multilingualism in the translation of Senegalese literature (both in Cheikh Anta Babou and in Mbaye Seye), the translation of classic English literary texts into African languages - here the Kenyan language Lubukusu (Billian Khalayi Otundo) as well as to the issue of retranslation - here of a text of African literature written originally in a European language, French, into an African language, Wolof (Louis Ndong). When reading these original and well-

researched articles it becomes evident that despite differences in region, languages involved and literary genre, there are important underlying themes which mark this volume as a result of intense debate and academic exchange. The reader is invited to discover and enjoy new and stimulating perspectives on translation studies in Africa.

Prof. Dr Susanne Mühleisen

Contents

Bayreuth African Studies Working Papers	ii
Bayreuth Academy of Advanced African Studies	iii
BIGSASWorks!	v
The Editor of this Volume	vi
About the Authors	vii
Acknowledging the Reviewers of this Volume	viii
Foreword by Susanne Mühleisen	ix
Perspectives on translation studies in Africa	
Introduction	1
Uchenna Oyali	
Zwei Ausgangstexte, eine Übersetzung:	
Eine Studie von der senegalesischen Romanliteratur in deutscher Sprache	5
Cheikh Anta Babou	
Writing as translation, translation as (re)writing?	
A case study of Mariama Bâ's <i>Une si longue lettre/ Bataaxal bu guddee ni</i>	19
Louis Ndong	
Implication in the Translation of Ernest Hemingway's	
"Hills like White Elephants" from English into Lubukusu	33
Billian Khalayi Otundo	
Translation as social practice:	
The case of religious translations between English and Igbo	49
Uchenna Oyali	
Mehrsprachigkeit und Literatur: Das Wolof und dessen Einfluss in senegalesischen	
Romanen als Übersetzungsproblematik	69
Mbaye Seye	

Introduction

Perspectives on translation studies in Africa

Uchenna Oyali

It is almost axiomatic that translations are done in every community. The socio-political and historical factors that prompt these translations, however, differ on several levels. For example, the languages involved have different levels of development and they face different degrees and forms of competition from neighboring languages; the needs for the translations vary; the motivations and actual style of each translator differ; the methods of negotiating cultural concepts across various languages and cultures are diverse and the uses made of the translations themselves are numerous. The cultural adaptation of *shepherd* in Bible translations is a case in point. In the Catholic translation of the Bible into Igbo – *Baibụl Nso: Nhazi Katolik* (2000) – the word *shepherd* in Psalm 23 is translated as *onye nche* ‘protector’, an expression that strips the concept of any connection with herding sheep. In the Gujarat *Sampoorna Bible*, by contrast, the same concept is represented as *Govaal* ‘cowherd’, and this is said to evoke “images of the Hindu God Krishna, who was a cowherd” (Kothari and Wakabayashi 2009: 2). Thus, while the Igbo translation does not adapt the concept to suit its new environment and rather chooses a neutral term, the Gujarat translation does evoke the image of a Hindu icon with which the people are familiar and can easily identify. Furthermore, in the Igbo translations of the Bible, *Chineke*, generally interpreted today as ‘God that creates’, is used to represent *God*. However, Oyali (2016) submits that *Chineke* is in fact a duality that refers to two Igbo concepts, namely *chi na eke* (‘*chi* and *eke*’). Yet the Bible translators converted the conjunction *na* into a relative pronoun and the noun *eke* into a verb, thereby giving the expression the meaning ‘*chi* that creates’. The concept *chi*, among other things, refers to a person’s counterpart in the spiritual realm, who determines the person’s lot in life. The Igbo proverb *ofu nne na-amu mana ofu chi adighi eke* (lit. one mother gives birth [to more than one child] but one *chi* does not apportion [their lot in life]) emphasizes the belief that every individual has a distinct deity that apportions their lot in life. It is this *chi* concept that is appropriated to refer to *God*, thereby completing the transformation of *chi na eke* to *Chineke*.

These cultural adaptations of the Bible to suit different environments are not a recent phenomenon, nor are they peculiar to postcolonial settings like India and Nigeria only. Studies of Bible translations in other climes would reveal many similar instances of cultural adaptation of Biblical concepts, even though the forms the adaptations take are anything but similar. The import of each adaptation in its respective receiving culture is important and worthy of academic engagement. Thus, Kothari and Wakabayashi (2009: 2) insist that “[u]nearthing and

listening to local stories of translation reinforces the realization that translation theory, like everything else, must emerge from the specific experiences of different cultures”.

Incidentally, many of the theoretical reflections on translation emerged from Western Europe with its “relatively homogenous and restricted experience of translation” (Kothari and Wakabayashi 2009: 3), and yet these theories are usually uncritically applied to studies of translations from other settings without considering the nature of the other environments. This raises a huge question mark on claims of universals of translation ascribed to these theories, because such claims might be considered hasty, given that the stories of translations in less known languages and cultures are yet to be told, and are equally necessary for a claim of universality to be valid. Thus, we agree with Kothari and Wakabayashi (2009: 5) on the need to “relativize Translation Studies [and] perhaps shake the edifice a little, until a time comes when it can be built anew, if necessary”. This is the thrust of this issue of *BIGSASWorks!*: to reflect on some of these stories of translations that come from Africa and, perhaps, see what they say as regards existing theories of translation.

This situation appears ironic in relation to the collection presented here in that all the contributors have been exposed to these prevailing European (and often Eurocentric) theories of translation, and their reflections in the following pages are from the lens of these theories. However, their critical engagement with the theories *via-à-vis* the translations studied brings fresh perspectives to the discourse.

One question that most of the papers address is how language and culture mold the mindset and worldview of the writer. This question is particularly important in relation to African literature because many of the literary works that come out of the continent are written in English, French, Portuguese and Arabic, reflecting the continent’s colonial experience. However, the foreign language in question usually reflects features of the indigenous language of the culture being portrayed, reminiscent of Achebe’s defense of his peculiar use of English:

I feel that the English language will be able to carry the weight of my African experience. But it will have to be a new English, still in full communion with its ancestral home but altered to suit its new African surroundings (Achebe 1975: 62).

Thus, Oyeleye (1995: 364) declares that “any African literature in English [and by extension in any European language] is a piece of ‘translation’”. Gyasi (2003: 143) also emphasizes this point in his study of the writings of Congolese Henri Lopès and the Ivorian Ahmadou Kourouma:

These writers’ language becomes a hybrid code that forces the original French language to refer to the African languages for signification [...] the writers’ use of French in their novels constitutes a creative translation process that leads to the production of texts conveying new African realities through the development of an authentic African discourse.

Consequently, Mbaye (in this volume) rightly points out that in discussing translations of African literature in a European language into another European language, three languages are involved:

the author's indigenous African language, the European language in which the text is written, and the European language into which it is translated. Cheikh Anta Babou and Mbaye Seye's contributions in this volume explore some of the issues arising from this situation. Babou's paper compares Aminata Sow Falls *La grève des Bàttu* with its translation into German. He then explores how aspects of the Wolof culture are negotiated in the target text and what possible ways of enhancing such cultural transfer via translation there are. On his part, Seye engages with the problems of translating into German features of the Wolof oral literature found in Fatou Diome's *Kétala*, Aminata Sow Fall's *Le revenant*, Sembène Ousmane's *Guéléwar* and Ken Bugul's *Le baobab fou*.

While Babou and Seye investigate translations into German of African literature in French, Billian Khalayi Otundo and Louis Ndong focus on translations from European languages into African languages, which is a less studied aspect of translations in Africa. Like Babou and Seye, Ndong builds on the understanding of African literature in French as translation. Thus, in his study of Mariama Bâ's *Une si longue lettre/ Bataaxal bu guddee ni*, he highlights the interference of Wolof in the French original as well as the "creative" appropriation of Wolof speech forms in the Wolof translation of the text from French. On her part, Otundo explores instances of explicitation in the translation of Ernest Hemingway's "Hills like White Elephants" from English into Lubukusu, and highlights how this tool has been used by the translators to reach the Lubukusu speakers' cognitive store.

Moving slightly away from purely linguistic issues, Uchenna Oyali foregrounds the need for a sociological study of translations in Nigeria by exploring religious translations between English and Igbo. He believes this would complement the linguistic studies in giving a more balanced appreciation of the place of translations in the country.

One noticeable limitation of this volume is its uneven coverage as four of the five articles focus on West Africa with only one on East Africa. More so, three of the four on West Africa are on Wolof spoken in Senegal and only one on Igbo in Nigeria. However, this is made up for with the promise the volume holds for translation studies in Africa. The bilingual nature of the volume makes it appeal to both English- and German-speaking readers. Very importantly too, the focus on less known and less studied languages like Lubukusu helps tell the untold stories of these languages and encourages other scholars on Africa to engage with these less known languages. In this way, their stories contribute to the discussions at the center and revaluations of claims of universality in certain quarters.

The decision to publish this issue of *BIGSASWorks!* was birthed under the auspices of the BIGSAS Making of Meaning Workgroup. At one of our meetings in 2014, having secured a panel in the 21st *Afrikanistentag* hosted by Bayreuth University (10–11 June 2014), the panelists were requested to consider revising their papers and submitting them for possible publication in the *BIGSASWorks!* The said panel was convened by Serena Talento, Hector Kamdem and myself, and the three of us started the editorial task for this volume together. Regrettably, Serena and Hector withdrew from the project. However, I must state that they were actively involved in reading these essays, sending them to the reviewers and getting the contributors to make necessary

amendments to their contributions. Without their support this issue may not have taken the shape it has today, and I remain indebted to both of them for the experience I have gained in the course of this project and for the success of the project. I acknowledge Dr Gilbert Ndi Shang, a BIGSAS alumnus and one of the founders of the Making of Meaning workgroup, for his help in kick-starting this project. Dr Danae M. Perez of the University of Zurich deserves a special appreciation for reading through the manuscript and providing very useful input. I further appreciate the patience and cooperation of the contributors. And lastly, all of this would not have been possible without the BIGSAS workgroup structure, and I thank the BIGSAS administration for this opportunity.

References

- Achebe, Chinua (1975): *Morning yet on creation day: Essays*. London, Heinemann.
- Bajbūl Nso: Nhazi Katolik (2000). Onitsha, Africana-Fep.
- Gyasi, Kwaku A. (2003): The African writer as translator: Writing African languages through French. In: *Journal of African cultural studies* 16.2: 143-59.
- Kothari, Rita/ Wakabayashi, Judy (2009): Introduction. In: *Decentering translation studies: India and beyond*. Wakabayashi, Judy/ Kothari, Rita (Hg.). Amsterdam, John Benjamins: 1-15.
- Oyali, Uchenna (2016): A two-headed pagan god in the Christian holy of holies: The strategy and technique of creating the Igbo equivalent of the Christian God. In: *Norm-Focused and Culture-Related Inquiries in Translation Research*. Giczela-Pastwa, Justyna/ Oyali, Uchenna (Hg.). Frankfurt am Main, Peter Lang: 157 - 179.
- Oyeleye, Lekan A. (1995): Translation and the African Writer in English: A Sample Study of Achebe's TFA and NLAE. In: *Language in Nigeria: Essays in Honour of Ayọ Bamgboṣe*. Owólabí, Kólá (Hg.). Ibadan, Nigeria, Group: 364-79.

Zwei Ausgangstexte, eine Übersetzung

Eine Studie der senegalesischen Romanliteratur in deutscher Sprache

Cheikh Anta Babou

Abstract

Undertaking the translation of African literature presents a big challenge that arises from its hybrid dimension in terms of both linguistic and cultural diversity. In order to play their role as a cultural mediator, the translator typically needs to decipher the content of the source text before being able to reproduce it in the target text. This ordains the translator with repeatedly producing template translations into the *third text* prior to the production of their ultimate text. This paper explores ways of understanding the mechanisms that underlie such a translation process. It particularly analyzes the ways in which such translation processes and procedures could contribute to promoting intercultural communication, notably between Senegalese and German speaking people. This paper will thus lay emphasis on the German translation of *La grève des Bàttu* (1979) authored by the famous Senegalese novelist Aminata Sow Fall.

Keywords: Multilingualism, biculturalism, Senegalese literature, literary translation, intercultural communication

1 Einleitung

Die Weltliteratur, deren Idee und Begriff vor allem im 19. Jahrhundert durch Goethe und Herder geprägt wurde, ist immer noch von brennender Aktualität. Die Bezeichnung der Erdkugel als *global village* traf niemals zuvor in der Geschichte der Menschheit so zu wie heute. Die Welt ist zwar nicht kleiner geworden und die Distanz von einem Ort zum anderen ebenso wenig, aber durch die Entwicklung und Verbreitung digitaler Medien ist es den Individuen zunehmend ermöglicht, von zu Hause aus territoriale, soziale und kulturelle Grenzen zu überschreiten und mit Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen in Kontakt zu treten. In diesem Zusammenhang darf die literarische Übersetzung nicht unerwähnt bleiben. Als Sprach- und Kulturtransferprozess gehört sie zu den geeigneten Instrumenten, durch die eine

Kommunikation zwischen Angehörigen verschiedener kultureller Gruppen hergestellt werden kann, wie Andreas Poltermann (1995: 1) unterstreicht:

Der dynamische Prozeß kultureller Bewahrung, Erweiterung und Verwerfung, die fortwährende Neubestimmung des Eigenen in der Beziehung zum Fremden, des kulturellen Kanons in der Beziehung zum Ausgegrenzten und Zensierten, wird auf entscheidende Weise von der literarischen Übersetzung bestimmt. Sie ist die ausgezeichnete Form interkultureller Kommunikation, die einen nachhaltigen Kulturkontakt und Kulturtransfer zwischen den Kulturen herstellt.

Relevant zu erwähnen ist, dass sich die literarische Übersetzung, weil sie nicht lediglich eine sprachliche, sondern auch eine kulturelle Angelegenheit ist, als kompliziert erweist. Die Komplexität dieses Unterfangens ist noch prägnanter, wenn die Frage um die Übertragung afrikanischer Literatur in eine europäische Sprache wie das Deutsche geht. In diesem Fall muss der Translator die Hybridität, die das literarische Schaffen afrikanischer Autoren charakterisiert, verstehen und beim Übertragungsvorgang berücksichtigen. Das schafft der/die Übersetzer(in) nur unter der Bedingung, dass er/sie in bestimmten Translationsfällen eine Rückübersetzung in den oft nicht schriftlich vorliegenden Text des Autors¹/der Autorin unternimmt, bevor er/sie den Zieltext konstruiert. Die zentrale Frage, ob sich Caroline Gutberlet, die deutsche Translatorin von Aminata Sow Falls 1979 erschienenem Roman *La grève des Bâtto ou les déchets humains*² („Der Streik der Bettler oder der menschliche Abfall“), an diese Übersetzungsmaxime gehalten hat, ist im Rahmen dieser Arbeit zu beantworten.

Die Arbeit ist hermeneutisch und komparatistisch angelegt. Durch einen Vergleich des Originals mit der Übersetzung sollen Transfermöglichkeiten und -grenzen vor allem sprachlicher und (sozio)kultureller Sachverhalte herausgearbeitet werden. Bei festgestellten Abweichungen werden Übersetzungsvorschläge präsentiert, die nicht zum Ziel haben, die Qualität der deutschen Übersetzung von Aminata Sow Falls Werk in Frage zu stellen, sondern die interkulturelle Kommunikation auf dem literarischen Gebiet weiter zu ermöglichen und zu fördern.

¹ Zum dritten Text bzw. innerlichen Übersetzungsvorgang afrikanischer Romanciers bemerkt Shaban Mayanja (1999: 14f.; Hervorheb. i. Original): „Eine besondere Rolle in meinen Untersuchungen spielt der dritte Text. Damit ist gemeint, daß im Falle afrikanischer Texte, die in europäischen Sprachen (erster Text) geschrieben und sodann in andere europäische Sprachen (zweiter Text) übersetzt werden, von einem dritten Text auszugehen ist. Dieser artikuliert sich nicht explizit, d.h. als real existierender schriftlich verfaßter Text, sondern implizit als »innerlich« übersetzter afrikanischer Text. Beim Schreiben afrikanischer literarischer Werke ist von einem »innerlichen« Übersetzungsprozeß auszugehen, denn die afrikanischen Lebenswelten, über die geschrieben wird, werden in der jeweiligen afrikanischen Sprache erlebt, und drücken sich in der Regel in diesen Sprachen aus. So handelt es sich beim dritten Text chronologisch gesehen sogar um den ersten Text. Den dritten Text zu dekodieren und ihn in seinen Besonderheiten treffend im Deutschen wiederzugeben, stellt die größte Herausforderung dar. Diese Aufgabe ist nicht einzig und nicht einmal primär durch Sprachkompetenz zu bewältigen, sondern vielmehr durch Kulturkompetenz.“

² Im Mittelpunkt der Erzählung steht die Geschichte der Bettler, die durch einen Streik ihre wichtige Rolle innerhalb der senegalesischen Gesellschaft demonstrieren. Auf Befehl des Ministers vertreibt Mour Ndiaye, die Hauptfigur des Romans, die Bettler aus der Stadt mit dem Argument, dass sie das Stadtbild schmälern und dem aufkeimenden Tourismus beträchtlich schaden. Verletzt ziehen sich die Bettler in einen Vorort zurück und beginnen ihre Arbeitsniederlegung. Nun will Mour Ndiaye Vizepräsident der Republik werden, aber nur unter der Bedingung, dass er Almosen an die Bettler gibt, die er selbst verjagt hat.

Die Analyse zeichnet sich durch eine dreifache Schwerpunktsetzung aus. Zunächst untersucht sie die Spuren der Muttersprache der senegalesischen Schriftstellerin (Wolof) und deren Übersetzung. Dann wechselt der Fokus auf die kulturverankerten Phänomene. Den Schluss der Arbeit bilden Ausführungen zur Kulturkompetenz der Übersetzerin als Schlüssel zur interkulturellen Kommunikation.

2 Die Spuren des Wolof und deren Übersetzung

Sprachlich und kulturell gesehen haben Afrikaner vor allem aufgrund der kolonialen Geschichte hybride Identitäten. Sie sprechen mindestens ihre afrikanische Muttersprache und die Sprache des ehemaligen Ansiedlers – die in vielen afrikanischen Ländern südlich der Sahara nach dem Ende der europäischen Kolonialverwaltung in den 60ern trotz der Vielfalt an von Millionen Menschen gesprochenen Nationalsprachen zur Amts- und Bildungssprache erklärt wurde; gleichzeitig stehen sie neben dem eigenen Kulturerbe unter starkem Einfluss der Kultur der ehemaligen Kolonialherren. Alexandre Ndeffo Tene (2004: 31f.) schreibt diesbezüglich:

Zu den ersten Folgen der Begegnung der europäischen Kolonialmächte mit den kolonisierten afrikanischen Ländern gehören die Einführung der europäischen Lebensführung (die Ansiedler rekonstruierten die Einrichtungen ihrer Heimat) und das, was eine kulturelle Reform genannt werden kann. Diese drückte sich vor allem in der Einführung eines neuen Bildungssystems aus. Allerdings ist es immer die beste und effizienteste Methode gewesen, eine Reform in einer Gesellschaft einzuführen, deren Wurzeln in die Jugend einzubringen [sic]. Das ist ein langwieriges Unterfangen, dessen Früchte nur langfristig zu erwarten waren. Doch die heutigen Verhältnisse zeigen eindeutig, wie erfolgreich diese Mühe war.

Afrikanische Romanciers bilden in diesem Zusammenhang ein aussagekräftiges Beispiel, denn sie sind Erben zweier literarischer Traditionen. Diese Hybridität kommt in ihrem Oeuvre exemplarisch zum Vorschein. Rein sprachlich gesehen sind ihre Werke europäisch, während sie auf thematischer und inhaltlicher Ebene eher afrikanisch sind. Mit anderen Worten bedienen sich afrikanische Autoren der europäischen Schrift- und Kommunikationsprache, um geschichtliche, gesellschaftliche, politische Gegebenheiten des Kontinents zu Papier zu bringen oder in die europäische Fremdsprache zu übersetzen, wenn wir mit dem ehemaligen senegalesischen Dichterpräsidenten Léopold Sédar Senghor (1958: 7) sprechen:

Voilà quelque cent cinquante ans que les Blancs s'intéressent à la littérature des nègres d'Afrique, qu'ils dissertent sur elle, comme l'abbé Grégoire, ou qu'ils en donnent des traductions, comme Blaise Cendrars. Mais voilà que les Nègro-africains de langue française veulent eux-mêmes manifester cette littérature, et ils se

présentent en traducteurs le plus souvent. C'est le cas de l'Eburnéen Bernard Dadier, c'est le cas du Sénégalais Birago Diop, dont l'œuvre est mon propos.³

In einem ähnlichen Gedankengebäude äußert sich Khadi Fall (1996: 205f: Hervorhebung. i. Original) zu dieser Thematik:

Am Beispiel von Ousmane Sembènes Roman „Les bouts de bois de Dieu“ habe ich zeigen können, dass der afrikanische Autor, der französisch schreibt, eine innerliche Übersetzung vornehmen muss, die nicht nur sprachliche, sondern auch weltanschauliche und ästhetische Aspekte betrifft. Afrikanische Autoren müssen beim Schreiben aus ihren Muttersprachen in die Kolonialsprachen übersetzen, damit ihre Werke von europäischen Verlegern akzeptiert werden.

Vor diesem Hintergrund soll es nicht überraschen, dass sich durch diese Schreibästhetik Spuren der oft ungeschriebenen Muttersprache afrikanischer Autoren in ihren in europäischer Sprache verfassten Werken niederschlagen. In dieser Hinsicht liefert Aminata Sow Fall ein eindrückliches Beispiel, zumal da ihre Muttersprache bzw. das Wolof ihre Textproduktion in erheblichem Maße prägt. Dies sieht man am besten am Buch *La grève des Bàttu*. Betonenswert ist, dass das Wolof in diesem Roman in zwei Varianten erscheint. Es gibt das Wolof dëgg und das französisierte Wolof. Das Wolof dëgg – genannt auch Wolof bu xóot – lässt sich als das Standard-Wolof definieren. Das französisierte Wolof hingegen bezieht sich auf jene Sprachvarietät, in der das Wolof wortwörtlich ins Französische übersetzt wird. Auf die Frage, wie sich die deutsche Übersetzerin von Aminata Sow Falls Werk mit beiden Varietäten des Wolof auseinandergesetzt hat, soll im Folgenden geantwortet werden. Zunächst zum Wolof dëgg.

Den Anordnungen des mysteriösen Marabuts Kifi Bokoul zufolge muss Mour Ndiaye, der Direktor der staatlichen Gesundheitsbehörde, einen Stier mit einfarbigem Fell, dreimal sieben Meter weißen, nicht seidigen Stoff und siebenhundert Kolanüsse besorgen und an die Bettler der Stadt vergeben, wenn er seinen größten Wunsch erfüllen möchte, und zwar das Amt des Vizepräsidenten der Republik innezuhaben. Jedoch weiß Mour Ndiaye nicht, wie und wo er Bettler finden kann. Letztere sind im Streik, seitdem die Regierung die Entscheidung getroffen hat, diese „wuchernde menschliche Plage“ aus den öffentlichen Verkehrswegen der Metropole zu vertreiben. Um eine Lösung für die rätselhafte Situation zu finden, statet die Hauptfigur des Romans dem Marabut Serigne Birima einen Besuch ab. Mour Ndiaye schildert dem heiligen Mann vertraulich seine Sorgen und versucht ihn zu überreden, das Projekt für die Modernisierung der Stadt – wozu deren Säuberung von den vom Straßenbetteln lebenden Menschen gehört – zu unterstützen. Zur Begründung seines Arguments führt der Direktor der staatlichen Gesundheitsbehörde das Beispiel der Pilgerfahrt nach Mekka an, die früher Monate

³ Es ist etwa hundert fünfzig Jahre her, dass sich die Weißen für die schwarzafrikanische Literatur interessieren, dass sie darüber schreiben wie der Geistliche Grégoire oder dass sie diese Literatur ins Französische übersetzen wie Blaise Cendrars. Aber nun wollen die frankophonen Schwarzafrikaner selbst diese Literatur zum Ausdruck bringen und benehmen sich dabei oft als Übersetzer. Das gilt für den Ivorer Bernard Dadier und den Senegalesen Birago Diop, mit dessen Werk ich mich hier befasse. (freie Übersetzung)

dauerte und heutzutage wegen des modernen und sich immer weiter entwickelnden technischen Fortschritts nur einen Zeitraum von Stunden in Anspruch nehmen. Als Reaktion darauf gibt ihm Serigne Birima Folgendes zu verstehen:

Originaltext: *C'est vrai, mais cela c'est l'œuvre de Dieu. Xewëlu yàlla la mbirum yàlla la!* (89).

Übersetzung: Das ist richtig, aber das, das ist das Werk Gottes. *Xewëlu yalla la mbirum yalla la!* (113).

Im obigen Fallbeispiel lässt sich feststellen, dass sich die Übersetzerin bei der Wiedergabe des Wolof *dëgg* völlig am Ausgangstext orientiert hat. Die kursiv markierte Textstelle wurde unverändert übertragen und dazu folgende erläuternde Anmerkung am unteren Rand der Buchseite („Wolof und Arabisch: Das kommt von Gott. Das ist ein Geschenk Gottes.“) gegeben, mit dem Ziel die Wolof-Wörter für den Zielleser rezipierbar zu machen. Die Übersetzungsstrategie, die am Text der Ausgangssprache orientiert ist, behält nicht nur die Spuren des Wolof – welche einen wichtigen Bestandteil der formalästhetischen Eigentümlichkeiten des Originals bilden – im Zieltext bei, sondern sie führt auch gleichzeitig zur korrekten Wiedergabe des Wolof im übersetzten Text. Dieser Aspekt ist im Hinblick auf die Rezeption des Werks im zielkulturellen Kontext von großer Relevanz. Für deutschsprachige Leser, die ausnahmsweise schon Wolof-Kenntnisse besitzen, könnte die Lektüre der deutschen Vorlage von senegalesischen Büchern, in denen das Wolof eine auffallende Präsenz hat, eine gute Gelegenheit sein, um entweder ihre Kenntnisse über die im Senegal am häufigsten gesprochene Sprache zu üben, zu vertiefen oder zu kontrollieren, ob der/die Sprach- und Kulturvermittler(in) der Sprache des Autors mächtig ist. Schauen wir jetzt, ob die Originaltexttreue auch die Übertragung des französisierten Wolof kennzeichnet.

Als Serigne Birama sein Dorf verlässt und in die Hauptstadt kommt, wo er sich von der Polizei einen Personalausweis ausstellen lassen möchte, hat er große Schwierigkeiten, sich in der ihm ganz fremden städtischen Umgebung zurechtzufinden. Der Zufall führt ihn in das Haus von Mour Ndiaye. Letzterer gibt ihm Wasser zum Stillen seines inzwischen groß gewordenen Durstes und begleitet ihn anschließend bis zur Polizeiwache. Aus tiefstem Herzen bedankt sich Serigne Birama bei seinem Wohltäter mit den Worten:

Originaltext: *Après Dieu, tu m'as porté un secours précieux. La soif allait me tuer... Dieu qui sait ce que tu désires, qu'il exauce tous tes vœux* (13).

Übersetzung: Nach Gott hast du mir eine wertvolle Hilfe geleistet. Der Durst hätte mich fast umgebracht ... Gott, der deine Wünsche kennt, möge sie alle erfüllen (18f).

Die Rückübersetzung⁴ der Passage in den *dritten Text* zeigt, dass die Autorin die Wolof-Worte wortwörtlich ins Französische übertragen hat. Bei der Wiedergabe des französisierten Wolof-Textausschnittes hat sich die Translatorin für eine wortgetreue Übersetzung entschieden. Hierdurch ist das Lokalkolorit des ausgangssprachlichen Textes im Zielsprachlichen bewahrt; außerdem ist die Übersetzung leicht zu verstehen. Der Zieltextempfänger ist in die Lage versetzt, zwei Prinzipien der islamischen Religion nachzuvollziehen, die der Wolof-Text ausdrückt: die Moslems im Allgemeinen und die senegalesischen insbesondere bedanken sich bei Allah für alles, was sie im Leben bekommen, bevor sie dem Menschen danken, durch den sich die göttliche Hilfe erfüllt; Allah ist der Einzige, der die Macht besitzt, die Wünsche der menschlichen Geschöpfe zur Erfüllung zu bringen.

Fazit der Reflexionen zur Übersetzung des Wolof ist, dass sich Caroline Gutberlet bei der Auseinandersetzung mit dem *dritten Text* in *La grève des Bàttu* am Ausgangstext orientiert hat. Durch diese Strategie ist es der Translatorin gelungen, eine angemessene Übersetzung für die Wolof-Textausschnitte zu liefern und gleichzeitig die Hybridität des Originaltexts, zumindest auf dem sprachlichen Gebiet, im Zieltext intakt zu bewahren.

Weil die Literaturübersetzung nicht nur ein rein sprachlicher Transfer ist, sondern auch „als eine Form der Repräsentation fremder Kulturen und kultureller Unterschiede aufzufassen [ist]“ (Doris Bachmann-Medick 1996: 5), hatte die Übersetzerin von Aminata Sow Falls Roman mit kulturellen Phänomenen zu rechnen. Im nächsten Schritt der Arbeit soll der Frage nach ihrem Umgang mit den kulturell geprägten Elementen nachgegangen werden.

3 Zur Übersetzung der Kulturspezifika

Literarische Texte können als Kulturgüter aufgefasst werden. Der Textproduzent, eingebettet in eine gewisse Kultur, transportiert bewusst oder unbewusst Lebenswirklichkeiten seines Kulturkreises in das Werk. Insbesondere mit Blick auf die afrikanische Literatur lässt sich diese Behauptung verdeutlichen und belegen. Der aus Kamerun stammende Komparatist Alexandre Ndeffo Tene (a.a.O.: 239) fasst die Situation zutreffend in Worte:

Die literarischen Texte beziehen sich auf eine sozio-anthropologische Realität, deren Spiegelbild sie dann werden. Literatur ist schließlich nicht nur Ausdruck einer Kultur, sondern auch ein Diskurs über die Kultur, auf die sie sich bezieht. Die Aussage findet ihre Bestätigung am stärksten, wenn die Texte bewusst als Darstellung der kulturellen Identität eines Volkes oder eines Landes konzipiert wurden – wie es in der afrikanischen Literatur der Fall ist.

Die Verankerung literarischer Werke im soziokulturellen Hintergrund des Autors führt dazu, dass deren Übersetzung keine rein linguistische Transposition, sondern eher ein

⁴ „Ginnaaw Yàlla, yow yama dimbali. Naron na dey ndax mar naan [...] Sunu boroom mi xam li nekk sa xol, yàlla nala ko defal.“

Kulturtransferprozess ist. Mary Snell-Hornby (2002: 145f.) teilt diese Äußerung, wenn sie schreibt:

Die Sprache besteht nicht für sich allein, sondern wird als Teil einer Kultur angesehen, und auch der Text ist immer in eine außersprachliche Situation eingebettet, die selbst Teil einer Kultur ist. Translation ist folglich nicht nur sprachliche Um- bzw. Transkodierung, sondern kultureller Transfer.

Es ist eben der Transfer auf der kulturellen Ebene, der aus dem translatorischen Handeln eine besonders schwierig zu realisierende Tätigkeit macht. Aufgrund der oft großen Differenz zwischen Ausgangs- und Zielkultur stellt sich die Übertragung kulturgebundener Sachverhalte in einen anderen Sprach- und Kulturraum als das größte und oft unüberwindbare Problem in der Literaturübersetzung heraus. Alexandre Ndeffo Tene (a.a.O.: 116) führt dazu aus:

Beim Übersetzen sind Kulturspezifika das Transferproblem schlechthin, so dass sie im Zentrum der Abhandlungen über Fragen der (Un)Übersetzbarkeit stehen. Einige Vorschläge zur Lösung dieses Problems wurden eingeführt, die sich allerdings meistens auf technische Übersetzungen beziehen. Sie reichen von dem einen Extrem, wonach sie einfach ignoriert werden sollen bis zum anderen: nämlich dass sie um jeden Preis übertragen werden müssen.

Trotz der Komplexität dieses Unternehmens müssen literarische Übersetzer, deren berufsspezifische Aufgabe die Herstellung von Kommunikation zwischen Menschen unterschiedlicher Lebenswelten ist, die Kulturspezifika verständlich machen, damit das Übersetzungswerk mit den ausgangskulturellen Besonderheiten vom fremd- und zielsprachlichen Publikum rezipiert werden kann. Marianne Lederer (1994: 123) fasst die Arbeit der Übersetzer beim Umgang mit den Kulturspezifika auf folgende Weise zusammen:

Il appartient alors au traducteur de donner au lecteur étranger des connaissances supplémentaires, minimum mais suffisantes pour entr'ouvrir la porte qui mène à la connaissance de l'autre. [...] Le traducteur aide [le lecteur] en expliquant certains des implicites du texte original et en employant des moyens linguistiques suffisants pour désigner les référents pour lesquels il n'existe pas de correspondance directe dans sa langue.⁵

Die Grundfrage, ob die Übersetzerin von *La grève des Bàttu* die obige Übersetzungsmaxime beachtet hat, soll in den folgenden Ausführungen beleuchtet werden. An dieser Stelle wollen wir bei der Besprechung der Kulturspezifika unsere Überlegungen auf Wörter bzw. Ausdrücke konzentrieren, die normalerweise keine Übersetzungsproblematik bilden sollten, denn sie weisen in jedem Sprachfeld ein genaues Äquivalent auf. Angesichts ihrer kulturellen

⁵ Es kommt dem Translator zu, dem fremdkulturellen Leser zusätzliche Informationen zu geben, die ihm die Tür zum Kennenlernen und Verstehen des Anderen öffnen. Zu diesem Zweck muss der Übersetzer einerseits manche im Originaltext implizit ausgedrückte Sprachakte erläutern und andererseits bestimmte linguistische Mittel verwenden, um Ausgangstextelemente, für die es keine genauen Entsprechungen in der Zielsprache gibt, zugänglich zu machen. (freie Übersetzung)

Konnotation, die im zielkulturellen Kontext unbekannt ist, stellt sich jedoch deren Übersetzung als problematisch heraus.

Auf Befehl von Mour Ndiaye begibt sich Sally, das Hausmädchen, auf die Suche nach einer Bettlerin, der sie ein wichtiges Almosen – in ein weißes Stück Papier eingewickelte Kolanüsse – von ihrem Chef überreichen muss. Nachdem sie das ganze Viertel abgesehen hat, ohne einem einzigen Bettler zu begegnen, geht sie auf den Markt. Auch hier lassen sich die Bettler nicht sehen. Sally richtet dann ihre Aufmerksamkeit auf den bunten Krimskrams, der ihr vom Verkaufsstand eines Händlers entgegenfunkelt. Sie erstet ein Paar Ohrringe, vergoldete Armreife und ein Fläschchen Make-up. Als ihr der Händler das Päckchen mit der Ware reicht, spürt sie das Gewicht der Kolanüsse und sagt:

Originaltext: Frère, sais-tu où s'installent les mendiants? (71).

Übersetzung: Bruder, weißt du, wo sich die Bettler jetzt einfinden? (91).

In der senegalesischen Alltagskultur kommt es häufig vor, dass Wörter wie *Bruder* oder *Schwester* verwendet werden, um einen Menschen anzureden, der zur ansprechenden Person kein Familienverhältnis hat. Die *Bruder-* bzw. *Schwester-*Anrede als Ausdruck von Freundlichkeit, Zärtlichkeit, aber auch von Respekt ist nicht mit dem Gebrauch von *Bruder* oder *Schwester* zur Bezeichnung eines Familienmitglieds zu verwechseln. Dazu äußert sich Nina Nayan (2007: 33; Hervorhebg. i. Original) folgendermaßen:

'Bruder' kann hier [im Senegal] einfach bedeuten, jemand aus derselben Generation, der einem nahesteht. Vielleicht sind sie zusammen aufgewachsen oder haben zusammen in derselben Equipe Fußball gespielt, oder sie sind einfach sehr gut befreundet [...] Wenn jemand nun betonen will, dass er jemandem wirklich und tatsächlich verwandtschaftlich besonders nahesteht, fügt er zu "Das ist mein Bruder", noch "Même père, même mère (Wir haben denselben Vater und dieselbe Mutter)!" hinzu. Das heißt dann also, es ist wirklich sein Bruder.

Bei der Wiedergabe der im oben erwähnten Beispiel kursiv geschriebenen Kulturspezifik hat die Translatorin die Ausgangstexttreue in den Vordergrund gestellt, indem das französische Wort *frère* durch sein bestmögliches deutsches Äquivalent *Bruder* ersetzt wurde. Aus dem Betrachtungswinkel des Translationsrezipienten kann man sich fragen, ob das ausgangskulturelle Phänomen auf diese Weise sinngemäß wahrgenommen werden kann, denn eine derartige Anredeformel ist im deutschsprachigen Kulturgebiet ungebräuchlich. Bei erster verbaler Kontaktaufnahme mit einer fremden Person, beispielsweise auf der Straße, ist die Sie-Form die am häufigsten verwendete Anredeformel. Die Begriffe *Bruder* oder *Schwester* finden nur im innerfamiliären Bereich Anwendung. Wichtig zu unterstreichen ist, dass die Berücksichtigung des kontextuellen Bezugsnetzes, in dem das Wort *frère* ausgesprochen wurde, den Adressaten verstehen lässt, dass eine unbekannte Person mit *Bruder* oder *Schwester* anzusprechen keine Verwandtschaftsbeziehung ausdrückt, es handelt sich schlicht um eine kulturelle Realität im Senegal. Aber da die literarische Übersetzung die Aufgabe hat, dem fremd-

und zielsprachlichen Leserkreis die Tür zum Kennenlernen einer ihm unbekanntem Kultur zu öffnen, sollte die Übersetzerin von *La grère des Bàttu* ihre Rolle als Brückenbauerin zwischen der senegalesischen und deutschen Kultur bestmöglich ausfüllen, indem sie in einer Anmerkung einen Zusatzkommentar zum kulturgebundenen Wort *frère/Bruder* geben würde. Auf diese Weise könnte der Zielleser tiefere und genauere Einblicke in einen wichtigen Aspekt der zwischenmenschlichen Beziehungen im Senegal gewinnen.

Bleiben wir bei dem Dienstmädchen Sally, um ein anderes kulturspezifisches Wort, nämlich *car rapide*⁶ zu analysieren. Um schnell den Marktplatz zu erreichen, wo sie hofft, eine Bettlerin zu finden, nimmt Sally das *car rapide*, wie das unten stehende Beispiel zeigt:

Originaltext: Par bonheur elle aperçoit un « car rapide » (71).

Übersetzung: Zu ihrem Glück erblickte sie einen Eilbus (91).

Cars rapides sind kleine, farbige und überalterte Busse aus den 80ern. Oft sind die Türen und Sitzbänke in katastrophalem Zustand, die Seitenspiegel nicht komplett, die Lichter defekt. Bilder von großen Marabuts, Musik-, Fußball- oder Ringkampfstars bedecken die Scheiben und sollen gleichzeitig vor Verkehrsunfällen bewahren und Reisegäste anlocken. Vom Namen her kann man denken, dass *cars rapides* schnelle Vehikel sind. Das ist aber gar nicht der Fall. Diese Minibusse sind nicht nur langsam, sondern halten auch überall je nach dem Haltwunsch der Passagiere und der Laune des Fahrers. Eine andere Besonderheit des bekanntesten Transportmittels im senegalesischen öffentlichen Verkehrssystem ist, dass die Abfahrt erst dann stattfindet, wenn jeder der vierzehn offiziellen Sitzplätze sicher einmal besetzt ist. Das heißt, die schon eingestiegenen Fahrgäste müssen in der Regel lange warten, bis der Motor des Autos endlich gestartet wird. Bezahlt wird bei dem auf dem Trittbrett stehenden Kassierer – eine Fahrt kostet zwischen 10 und 30 Eurocent. Während der Fahrt brüllt er im Verkehrslärm das Fahrtziel – wie beispielsweise Dakar, Dakar, Dakar ... – hinaus, um neue Passagiere für die Fahrt zu gewinnen.

Beim Übersetzungsprozess wurde die Kulturspezifität wortgetreu mit *Eilbus* übertragen. Die Übersetzungsstrategie, die sich auf den Ausgangsprachetext bezieht, führt dazu, dass ein wesentlicher Aspekt der Ausgangskultur im zielsprachlichen Text aufrechterhalten wird. Jedoch darf man nicht vergessen, dass der Leser mit keinem oder nur oberflächlichem Vorwissen über die senegalesische Kultur der Ansicht sein kann, dass das *car rapide* ein sehr schneller Bus ist, was, wie gerade erwähnt, nicht der Fall ist. Aus diesem Grund wären zusätzliche Informationen der Übersetzerin zum Wort *Eilbus* willkommen, mit dem Ziel dem Zielpublikum die vielfältigen Facetten des *car rapide* als besonderen Teils der soziokulturellen Alltagsrealität im Senegal näher zu bringen.

Aus der Analyse ist ersichtlich, dass sich die Translatorin bei der Wiedergabe kultureller Phänomene bemüht hat, dem Originaltext soweit wie möglich treu zu bleiben. Das daraus

⁶ Wir bezeichnen *car rapide* nicht als Wortgruppe, sondern als Wort, denn beides, d.h. *car* und *rapide* dient zusammen zur Charakterisierung des öffentlichen Verkehrsvehikels.

entstandene Übersetzungswerk hat der zielsprachlichen Leserschaft zum großen Teil die Möglichkeit eröffnet, Einblicke in unterschiedliche Facetten der senegalesischen Kultur zu bekommen, die in *La grève des Bàttu* dargestellt wurden. In manchen Übersetzungsfällen wären jedoch ausführlichere Informationen zur Erläuterung ausgangskultureller Phänomene von Relevanz, um deren Rezeption vom fremd- und zielkulturellen Publikum leicht(er) und erfolgreich(er) zu machen.

Bleiben wir noch bei der Kulturfrage und wenden wir uns der Kulturkompetenz der Translatorin von Aminata Sow Falls Roman als Mittel zur Förderung des Kulturaustauschs zwischen dem Senegal und Deutschland zu.

4 Kulturkompetenz – Schlüssel zur interkulturellen Kommunikation

Das translatorische Handeln ist ein komplexes Unternehmen, dessen Durchführung in erster Linie voraussetzt, dass der Translator über eine durchaus erwiesene Kulturkompetenz verfügt. Dazu äußert sich Margret Ammann (1990: 84; Hervorhebg. i. Original) wie folgt:

Dabei ist man sich – zumindest als Praktiker und in zunehmendem Maße auch an den Ausbildungsstätten – bewußt, daß Sprachkompetenz allein bei weitem nicht ausreicht, um interkulturelle Kommunikation zu ermöglichen. An erster Stelle ist ein hohes Maß an Kulturkompetenz gefordert. Der Translator muß um die Normen und Vorstellungen in seiner eigenen Kultur und der fremden Welt wissen. Er muß in der Lage sein, das kulturelle Wissen kontrastiv in Beziehung zueinander zu setzen und dabei die Annahmen der einen Kultur über die andere mitberücksichtigen.

Kenntnisse über die Kultur, in die übersetzt wird, sind eine Selbstverständlichkeit für literarische Übersetzer, weil sie in der Regel dem Kulturkreis des Zielpublikums angehören.⁷ Mangelnde Kulturkenntnisse sind häufig dort wahrnehmbar, wo sich die Übersetzung auf die Kultur bezieht, aus der das zu übersetzende Werk stammt. Dies ist insbesondere dann gegeben, wenn die geographische und kulturelle Distanz zum Zielsprachenland sehr groß ist, wie beispielweise bei der Übersetzung afrikanischer Literatur in europäische Sprachen. Insofern versuchen manche westliche Translatoren, ihre Kenntnislücken über den Kulturhorizont des afrikanischen Autors zu schließen, bevor sie den Auftrag zum Übersetzen dessen Werk ausführen. Während sich die einen darauf beschränken, Recherchen über die Ausgangskultur im Internet, in Romanen, Sachbüchern, Nachschlagwerken etc. zu machen, ziehen die anderen es vor, sich im Land des Ausgangstextproduzenten aufzuhalten, um dessen Kultur vor Ort zu erleben. Diesen Schritt unternahm die freie Übersetzerin Cornelia Panzacchi, ehe sie die deutsche Übersetzung des Romans *L'appel des arènes* (1982) von Aminata Sow Fall anfertigte,

⁷ Dies erklärt Fritz Güttinger (1963: 20) mit diesen Worten: „Wenn es aber etwas gibt, worüber sich jedermann einig ist, dann ist es die Feststellung, dass eine literarische Übersetzung immer eine solche in die eigene Sprache ist. Offenbar soll sich der Übersetzer in der Sprache, die er schreibt, völlig zu Hause fühlen, und nur in seiner eigenen Sprache fühlt man sich zu Hause, alle andern, so vertraut sie einem sein mögen, sind gewissermaßen nur Abstiegsquartiere.“

wie sie im Rahmen eines Interviews mit dem senegalesischen Germanisten Louis Ndong (2014: 63) bestätigte:

Vermutlich hätte ich Schwierigkeiten gehabt, mir das Erzählte vorzustellen, wenn ich vorher nicht mehrmals in Senegal gewesen wäre, viel mit Senegalesen über ihr Land gesprochen und zahlreiche Romane und auch Artikel und Sachbücher usw. gelesen hätte. Ich fände es schwierig, z.B. einen indischen Roman zu übersetzen, weil ich noch nie in dem Land war und mich mit dortiger Kultur, Sprache, Alltag etc. nicht eingehend beschäftigt habe.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat die Übersetzerin von *La grève des Bàttu* das Beispiel von Cornelia Panzacchi befolgt, denn sie weist eindeutig vertiefte Kenntnisse und Erfahrungen über die senegalesische Kultur auf, wie der folgende Argumentationsschritt belegt.

Schon in den ersten Buchseiten stellt die Übersetzerin mit der Übertragung des kulturverankerten Wortes *talibés* unter Beweis, dass sie ein profundes Wissen über die Kultur der Schriftstellerin besitzt. Das unten stehende Beispiel dient zur Veranschaulichung:

Originaltext: Ce matin encore le journal en a parlé : ces mendiants, ces talibés, ces lépreux, ces diminués physiques, ces loques, constituent des encombrements humains (5).

Übersetzung: Heute morgen stand schon wieder etwas über sie in der Zeitung: Diese Bettler, diese talibés, diese Leprakranken, diese physischen Krüppel, diese Wracks stellen eine wuchernde menschliche Plage dar (7).

Der in der Übersetzungsvorlage unverändert wiedergegebenen Kulturspezifika fügt Caroline Gutberlet einen wichtigen Kommentar in einer Fußnote bei, nämlich:

Im französischsprachigen Westafrika verbreitete Bezeichnung für die Schüler der Koranschule, für die die Lehre vorschreibt, dass sie sich während der Unterrichtszeit nur vom Erlös aus der Bettelei ernähren dürfen. Die speziellere Bedeutung, auch im hiesigen Kontext ist: der arme kleine Straßenbettler (ebd.).

Diese Anmerkung zeigt deutlich, wie sich die Translatorin in der Ausgangskultur zu Hause fühlt. Sie hat sich nicht damit begnügt, *talibés* durch *Straßenkinder* zu übersetzen – *Straßenkinder*, die oft für die Wiedergabe von *talibés* verwendet werden, ist keine sinngemäße Übersetzung des Wolof-Begriffs, denn sie weckt beim Leser den Eindruck, dass die *talibés* Stadtstreicher sind, die auf der Straße bzw. am Rande der Gesellschaft leben –, sondern sie hat, wie eben gesagt, das kulturspezifische Wort unverändert in den Zieltext übernommen und es mit einem aufschlussreichen Kommentartext versehen. Auf diese Weise hat sie ihre Rolle als Kulturvermittlerin perfekt gespielt. Die Translatorin hat tatsächlich das Zielpublikum befähigt, die religiöse, soziale und kulturelle Bedeutungsdimension des Wolof-Wortes *tabilés* sinntensprechend zu rezipieren.

Das letzte zu erörternde Beispiel bekräftigt die Aussage, dass sich Caroline Gutberlet die senegalesische Kultur angeeignet hat:

Originaltext: Pour nourrir et habiller ses deux épouses et ses huit bouts de bois, Madiabel décida à son tour de monter à la Ville (17).

Übersetzung: Um seine zwei Ehefrauen und seine acht Holzstücke ernähren und kleiden zu können, beschloss Madiabel seinerseits in die Stadt zu gehen (24f.).

Da sich die Translatorin bewusst war, dass das ziel- und fremdkulturelle Publikum auf unüberwindbare Schwierigkeiten treffen könnte, um *Holzstücke* nachzuvollziehen, kam sie zum Entschluss, das kulturell geprägte Wort mit diesen Worten zugänglich zu machen: „Wörtliche Übersetzung des französischen Ausdrucks. Gemeint sind die Kinder. Nach einem Aberglauben soll man *Holzstücke* statt lebende Wesen zählen, um nicht das Schicksal herauszufordern“ (ebd; Hervorheb. i. Original). Wie die Anmerkung der Übersetzerin nahelegt, gibt es im Senegal einen weitverbreiteten Brauch, der will, dass man bei der Aufzählung der Nachkommenschaft lieber den Wolof-Ausdruck *banti maam Yàlla* (*Gottes Holzstücke*) als *Kinder* benutzt, um zu vermeiden, dass die Progenitur frühzeitig aus dem Leben scheidet. Diese kulturelle Information hat die Übersetzerin aufgrund ihrer profunden Ausgangskulturkenntnisse gut verstanden und dem Zielleser in verständlicher Weise weitergegeben.

Aus dieser Befundlage lässt sich ableiten, dass sich die Kulturkompetenz literarischer Übersetzer als eine unerlässliche Bedingung zur Erfüllung ihrer Rolle als Kulturvermittler erweist. Letztere müssen sich sowohl in der Ausgangskultur als auch in der Zielkultur zu Hause fühlen, um die interkulturelle Kommunikation auf dem literarischen Gebiet zwischen Ausgangs- und Zielpublikum herzustellen. Dieses Ziel hat die Übersetzerin von Aminata Sow Falls Roman *La grève des Bàttu* erreicht. Aufgrund ihrer bikulturellen Kompetenz ist es ihr gelungen, den Dialog auf der kulturellen Ebene zwischen dem Senegal und Deutschland zu ermöglichen.

5 Schlussfolgerung

Die interkulturelle Kommunikation auf dem literarischen Terrain zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturwelten kann trotz der großen geographischen und kulturellen Distanz hergestellt werden, wenn der/die Translator(in) nicht nur gute Kenntnisse über die Ausgangssprache und Zielsprache besitzt, sondern sich auch in der Kultur des Autors/der Autorin und des Zielpublikums zu Hause fühlt. Zu diesem Ergebnis ist die Abhandlung zur Übersetzung senegalesischer Romanliteratur ins Deutsche anhand von Aminata Sow Falls Werk *La grève des Bàttu* gekommen. Durch ihre Kenntnisse der Sprache und Kultur der Wolof, aber auch durch die hohe Priorität, die sie dem Originalwerk beim Übersetzungsvorgang gab, hat Caroline Gutberlet ihre Aufgabe als Brückenbauerin zwischen dem senegalesischen und deutschsprachigen Kulturraum am Effizientesten ausgefüllt. Trotz einzelner Unzulänglichkeiten, die letztendlich jeder Übersetzung innewohnt – wie Johann Wolfgang Goethe schon im Jahr 1827 mit diesen Worten bemerkte: „[d]enn was man auch von der

Unzulänglichkeit des Übersetzens sagen mag, so ist und bleibt es doch eines der wichtigsten und würdigsten Geschäfte in dem allgemeinen Weltverkehr“ (zit. n. Shaban Mayanja: a.a.O.: 2) – hat die Übersetzung von *La grève des Bàttu* das Verdienst, die deutschsprachige Leserschaft in die Lage zu versetzen, eine Palette von Informationen aus dem senegalesischen soziokulturellen Raum zu rezipieren.

Literatur

- Ammann, Margret (1990): Fachkraft oder Mädchen für alles? – Funktion und Rolle des Translators als Dolmetscher und Begleiter ausländischer Delegationen. In: Interkulturelle Kommunikation, Kongreßbeiträge zur 20. Jahrestagung der Gesellschaft für Angewandte Linguistik GAL e.V., B. Spillner (Hrsg.). Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang GmbH, 84-85.
- Bachmann-Medick, Doris (1996): Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen. Berlin, Erich Schmidt Verlag.
- Fall, Aminata Sow (1979): *La grève des Bàttu ou les déchets humains*. Dakar, LesNouvelles Éditions Africaines du Sénégal.
- Fall, Aminata Sow (1991): Der Streik der Bettler oder der menschliche Abfall (übersetzt von Gutberlet, Caroline). Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck.
- Fall, Khadi (1996): Ousmane Sembènes Roman „Les bouts de bois de Dieu“: Ungeschriebener Wolof-Text, französische Fassung, deutsche Übersetzung. Eine Untersuchung zu Problemen einer literarischen Kommunikation zwischen Schwarzafrika und dem deutschen Sprachraum. Frankfurt, IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Güttinger, Fritz (1963): Zielsprache. Theorie und Praxis des Übersetzens. Zürich, Manesse Verlag.
- Lederer, Marianne (1994): *La traduction aujourd’hui*. Paris, Hachette.
- Mayanja, Shaban (1999): »Pthwoh! Geschichte, bleibe ein Zwerg, während ich wachse!«. Untersuchungen zum Problem der Übersetzung afrikanischer Literatur ins Deutsche. Hannover, Revonnah.
- Nayan, Nina (2007): *Im Senegal. Die afrikanische Variante des Glücks*. Schweinfurt, Wiesenburg Verlag.
- Ndong, Louis (2014): Kulturtransfer in der Übersetzung von Literatur und Film. Sembène Ousmanes Novelle *Niiwam* und deren Verfilmung *Niiwam*. Der lange Weg. Göttingen, Cuvillier Verlag.
- Poltermann, Andreas (1995): Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung“. In: Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung, Band 10, A. Poltermann (Hrsg.). Berlin, Schmidt: 1-58.

- Senghor, Léopold Sédar (1958). Vorwort zu *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*. Paris, Présence Africaine: 7-23.
- Snell-Hornby, Mary (2002): Übersetzen als interdisziplinäres Handeln. In: *Übersetzen als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration*, J. Renn, J. Straub und S. Shimada (Hrsg.). Frankfurt. New York, Campus Verlag: 144-160.
- Tene, Alexandre Ndeffo (2004): *(Bi)kulturelle Texte und ihre Übersetzung. Romane afrikanischer Schriftsteller in französischer Sprache und die Problematik ihrer Übersetzung ins Deutsche*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

Writing as translation, translation as (re)writing?

A case study of Mariama Bâ's *Une si longue lettre/ Bataaxal bu guddee ni*

Louis Ndong

Abstract

The purpose of this work is to analyze an aspect of translation in a postcolonial context that has to date received little attention: the case where an author writes in a European language before his or her work is translated into an African language. Many theoreticians like Khadi Fall, Shaban Mayanja, Jean-Pierre Makouta-Mboukou or Paul Bandia start from the principle that African literary works in European languages are to a certain extent the result of mental translation processes from an African language, mostly the mother tongue of the author, into a European language (French, English or Portuguese for example). The article is based on issues related to postcolonial literature production and translation and focuses on literary translation from European into African languages. The corpus is based on the French original version of Mariama Bâ's novel *Une si longue lettre* and the translated Wolof version *Bataaxal bu guddee ni*. In this sense, it will be interesting to see how the diglossic reality of Senegal is expressed in the relationship between the French and Wolof versions.

Keywords: Text-creation, Text-recreation, Translation, Retranslation

1 Research problem and methodological approach

While some African writers deliberately choose to write in an African language, others rather decide, for different reasons depending on their formal education or reception stakes, to write in a European language. However, the literary works of African writers written in a European language are still mostly characterized by the influence of (an) African language(s), which represent(s) the language of thought of the author during the process of literary text production. In this sense, we can consider the text written by the author in the European language with a lens of translation from his/her mother tongue. This is an idea that has been developed by scholars like Chantal Zabus in the pivotal text *The African palimpsest: Indigenization of language in the West African europhone novel* (1991), and Paul Bandia's volume *Translation as reparation: Writing and translation in postcolonial Africa* (2008). A comparison between an African literary text written in French and its translation into what one could call the African language of

thought of the author enables not only to point out linguistic interferences, i.e. mutual influences, between the African language and the European one in which he/she writes, but also to reconstitute traces of an unwritten Afrophone text, from which the written text in the European language results. In this contribution, we will point out the nature and complexities of the process of writing and/or (re)translating African literary texts that are rooted or produced in a double linguistic context.

We will base our analysis on examples from Mariama Bâ's novel *Une si longue lettre* (*So long a letter*) and the latest translated version in Wolof, the most spoken Senegalese language, *Bataaxal bu guddee ni*. The translation of the novel into English will not be analyzed, but we will occasionally resort to the English version to make the examples understood. Apart from seldom translations we propose in brackets, the English translations of the examples are extracted from the English version. The theoretical foundation of the analysis lies on translational theories in an African and postcolonial context and will be based on examples from the selected novel. Starting from theories on African literary texts in European Languages as French for example and/or translated into European languages like German, I will focus my thesis on the back translation of Francophone African texts into African languages. The main objective of the contribution is not only to examine the mutual influence between Wolof and French in the original and translated versions of the selected novel, but also to point out the very close relationship between Wolof (as target language in the process of translation) and the cultural background of the Francophone original text written by the Senegalese author. Thus, we will first illustrate the linguistic interferences between the French and the Wolof versions in order to situate the linguistic choices of the author within a postcolonial context. In a further step, we will analyze the different translation processes from the unwritten Wolof text to the written French original, and to the Wolof translated version. Lastly, we will examine limits and possibilities of the translation from French into Wolof from a linguistic and cultural perspective.

2 Interferences between Wolof and French in the French written original and the Wolof translated version

Our purpose is, at this point, to draw a parallel between two different versions of the same literary work in both European and African languages, that is, French and Wolof. Such an attempt makes it possible to perceive the hybridity of the two involved versions. In both of them the author (writing in French) and the translator (translating into Wolof) cannot really do without the other language, in such a way that in the original version as well as in the translated one, there are terms or traces of either language.

Let us begin with analyzing examples of Wolof words in the original version of the novel in French. Those words could be considered, referring to Kathryn Batchelor (2009: 69), as "visible traces", that is, "idiosyncratic borrowings from African language terms to manifest the presence of African languages in the Francophone narrative" (Ibid.). This way of writing is sometimes

used despite the fact that the borrowings from African languages effectively have lexical equivalents in French. In the French original, they are mostly translated into French in a footnote. It is the case of *ndol* (59) and *guer* (98), which are rendered literally through *pauvres* (poor) and *nobles* (nobles). At first sight, it might seem surprising that these words are not directly used in French, rather in Wolof; they are translated into French in a footnote. This procedure could be motivated by the wish to create or use a new form of writing that is totally different from Western manners of writing. It could however be understood as a way to re-affirm the impact of Wolof as language of inter-ethnic communication in Senegal where the action of the novel takes place.

Other words are used in Wolof in the text, because they do not have equivalents, for the simple reason that they refer to things that do not exist in Western cultures, especially in French speaking Western societies. This situation, which is furthered through the language contact circumstances, leads to new creative ways of writing. Paul Bandia describes this phenomenon as follows:

Faced with the need to make their work available to a wide international readership, African writers are at times forced to relate their worldviews in Western colonial languages which do not often lend themselves easily to expressing African sociocultural reality. To cope with this artistic dilemma, African writers employ various writing techniques to capture and convey the various facets of African life. A characteristic feature of African writing is the use of code-switching (CS) and code-mixing (CM) as a writing technique (Bandia 1996: 139).

An interesting question in relation to what Bandia describes above is how elements deriving from code-switching and/or code-mixing situations, or interferences due to language contact, appear in the original text and to what extent they are reflected in the translation. Instead of paraphrasing the “foreign” lexis or trying to render them through an adaption (substitution), the author uses them as borrowings. We have the examples of *lakh* (13) and *thiakry* (15), which are explained in footnotes. For *lakh* we have as footnote in the original “Mets sénégalais à base de farine de mil malaxée grossièrement, cuite à l’eau. Se mange avec du lait caillé” (13), and as a note at the end of the book “Senegalese food prepared from roughly kneaded millet flour, which is cooked in water and eaten with curds” (90). For *thiakry* the footnote of the original reads as follows: “Boisson obtenue en mêlant du lait caillé à la farine de mil malaxé finement et cuite à la vapeur” (15), whereas the note at the end of the English version is: “A dish prepared by mixing sugared curds with well-kneaded millet flour; it is cooked in steam” (90).

The words *lakh* and *thiakry* have been written in the French orthography, a way to make them easily readable to the Francophone reader, since the novel itself is written in French. The Wolof translated version uses the same words, but rather in the Wolof orthography and of course without footnotes. So, they appear in the Wolof version respectively as *laax* (13) and *caakri* (16).

As the examples above show, interferences between French and Wolof during the process of writing the novel, which can be linked to the situation of language contact characterizing the linguistic context of Senegal, is noticeable in the process of translation of the abovementioned French original as well.

Sometimes it is difficult to render some elements of modern vocabulary or elements mostly used in the context of education or administration into Wolof. This is due to the fact that French is the official language in Senegal and is therefore used in administration, in written communication and education. The diglossic reality of the contextual use of French and Wolof can be understood as a way to signal that, although metropolitan French is the language of literary expression, it is more importantly the language of translation of a particular African language, which the characters are “really” speaking (Batchelor 2009: 68).

Trying to translate an expression like “L’Ecole Africaine de Médecine et de Pharmacie” (30) into Wolof could therefore be equal, when following Batchelor’s above-quoted affirmation, to rendering it in the way the narrator of the novel, Ramatoulaye, would have normally expressed it in Wolof in an authentic situation of communication. But is this point of view applicable to the Wolof version? There, “Ecole Africaine de Médecine et de Pharmacie” (30) (“African School of Medicine and Pharmacy”, 17) has been rendered as “Ekkool Afriken bu Medsin ak Farmasi” (35). Ramatoulaye speaks very good French since she belongs, as mentioned in chapter 6 of the text, to the first generation of educated young women. Nevertheless, the translator adapts her words to the Wolof way of writing and spelling. In other words, he uses the words graphically as such, but according to Wolof phonetics. This does not only suggest the fact that the character speaks Wolof and not French, but also points out the possibility to render some items related to phenomena that are recent in African societies (like school or pharmacy) in African languages through adaptation. The same is true for further examples like “L’Ecole d’Interprétariat” (51) (“The School of Interpreters”). We can observe the same procedure in the translation of names for countries or states like “Etats-Unis” (51) (“United States”), “Côte d’Ivoire” (64) (“Ivory coast”), “France” (25). These are respectively transposed as “Ekkoolu Interpret” (62), “Etaasuni ca Amerig” (p. 62), “Koddiwaar” (p. 80), “Farās” (p. 28). This procedure is a way to make the target text easily readable, as explained in the postscript of the translated Wolof version:

Afin de faciliter la tâche du lecteur non averti, nous avons établi les correspondances phonétiques entre l’alphabet officiel du Sénégal et l’alphabet latin (179).

(In order to make it easy for the non-prepared reader, we have established phonetic equivalents between the official alphabet of Senegal and the Latin one (Translation by the author).

This method is also applied to proper names, whether they are Senegalese or not. This is illustrated in the instances of the name of the author (Mariama Bâ) that appears on the cover of the Wolof text as Mariyaama Ba, or in the instances of the characters’ names. Ramatoulaye and

Aïssatou, for example, are rendered with Ramatulaay and Aysatu, and similarly the name of the Ivorian character Jacqueline (63) appears in the Wolof version as Sàkklin.

The resorting to transliteration to produce texts that are, phonetically speaking, adapted to the target language makes the pronunciation easier. But this might be problematic when we consider that not many Senegalese people have been introduced to reading Wolof. This could be the reason why at the end of the work we have a brief introduction on how to read Wolof. However, it will still be debatable whether proper names really should be used in translation as transliterations.

In fact, proper names distinguish a particular individual from others. Thus, many proper names are not adapted and replaced with other names that are more common in the target culture. They are also not often transposed or rendered according to the spelling norms of the target language, even if it is the case in the Wolof version. They are mostly considered as invariants and therefore transferred as such in the target text, as the above-mentioned quotation emphasizes.

In this regard, the above-used procedure of the translator does not necessarily mean that the proper names, as they are written in the Wolof version, are easier to read and understand. The procedure could be understood as a step to encourage translating into African languages.

3 From the unwritten Wolof text to the French original (and back)

[T]he purported “untranslatability” of sub-Saharan Francophone African literature often underscored by literary critics and academic translators alike (whereby the normalization of linguistic innovation in English translation is portrayed as virtually inevitable) is founded on two different aspects: the linguistic hybridity of sub-Saharan Francophone African literature [...] and the interplay between the languages involved (i.e. French and African languages) (Batchelor 2001: 71).

We can detect in the written original many traces of at least one African language. This situation of linguistic hybridity and interplays between different languages, as it results from the quotation above, raises the issue of untranslatability when French texts that are influenced by African languages have to be translated into another language (like English or German etc.). The first problem of translatability one faces, and which interests us here, lies in the ‘first translation process’ from the African into the French language. Sub-Saharan African literature is in fact in some ways often seen as “translation” (Gyasi 1999). Scholars like Khadi Fall theorized that some literary texts of authors from former colonized African countries result from translation processes because they are thought in African languages¹ Shaban Mayanja, going in the same direction as Fall (1994), considers that when translating literary texts, which are thought in an

¹ Other scholars working on Anglophone texts are Kwaku Addae Gyasi (1999) and Paul Bandia (2008).

African language and written in a European one, there is often a ‘third text’ (Mayanja 1999: 14) that corresponds to an unwritten text in an African language. Comparing the translation of literary texts written in French, but originally thought in an African language, into another language with a second-hand translation, means a translation from an already translated version. Fall (1994: 3) argues that the difference is that, in the first case, the translator does not have the possibility to resort to the real “original text” in the African language (Fall 1994: 3), that is, the so called “third text”, because it is an unwritten one. But it is quite difficult to prove its existence, because it exists only in the mind or in the thoughts of the author. The translation of the novel from French into Wolof gives the opportunity to prove and, as mentioned in the introduction, reconstitute the traces of the ‘unwritten original text’. In our case study, this ‘unwritten text’ is thought at least² in Wolof, the widest spoken language in Senegal; the Senegalese sociolinguistic situation enables the conclusion that Wolof serves the protagonists of the novel as a language of communication, although the novel is written in French. The following example could be illustrative of this process:

A-t-on jamais vu un étranger détacher une chèvre de la maison? (127).

“Has one ever seen a stranger untie a goat [from] the house?” (87).

A Wolof native speaker or a good *connaisseur* of the Wolof language who reads the original text in French can easily conclude that the sentence above in French is nothing else than a resumption of the thoughts of the speaking protagonist (Farmata, the griot and neighbor of Ramatoulaye) in Wolof. These thoughts derive from a Wolof proverb “*gan du yewwee béy*” which, translated literally into English, means “a stranger does not untie the goat (in the house)”. Farmata is referring to the attitude of the character Ibrahima Sall who not only made Aïssatou, one of Ramatoulaye’s daughters, pregnant, but also has in her eyes a bold behavior once in Ramatoulaye’s house. We find the same proverb in the Wolof version in a little modified form: “*Moo mas ngaa gis fu gan di yewwee béy?*” (172). This is the direct translation of the above-mentioned sentence from the French version (“A-t-on jamais vu un étranger détacher une chèvre de la maison?”, ‘Has one ever seen a stranger untie a goat from the house?’).

In another passage Ramatoulaye goes to see the same griot Farmata. The latter, after having thrown the cowries, tells her to give alms of two white and red cola nuts, the sacrifice for having a new man in her life together with wealth. Afterwards the griot recommends her neighbour to break (because her husband took a second wife). That should be the condition for her to begin a new life, which is manifest in the following words the griot addresses to Ramatoulaye:

“L’adage dit bien que le désaccord ici peut être chance ailleurs” (62).

² This language is not necessarily the mother tongue of the author, whose name (Bâ) indeed betrays her Pulaar ethnic identity. But Wolof is the most spoken language in Senegal. If one considers African novels written in European languages as translations from a mother tongue, an interesting question could be for further research if one does not have a case of a double translation (from Pulaar to Wolof to French).

“There is a saying that discord here may be luck elsewhere” (40).

“Wolof Njaay de nee na, xàccee boo gis, wërsëgu waay la.” (62).

The words “le désaccord ici peut être chance ailleurs” (‘discord here may be luck elsewhere’) reminds of the Wolof proverb “xàccee boo gis, wërsëgu waay la”, which we can read in the Wolof version as the direct translation of the extract above from the French and English versions.

The use of Wolof proverbs through Farmata reminds of the importance of orality in West African societies where griots have been playing a great role as storytellers for a long time. The fact that the words are pronounced by a griot and not by other protagonists is therefore not by chance.

We could now think, according to the analysis we have done in the lines above, that only griots use this way of speaking in the novel or in general. But in the story, sometimes it is not the griot to whom Wolof words are obviously attributed through the direct translation of their thoughts from Wolof into French. It is also suggested that the I-narrator uses some Wolof words, which the author translates into French:

(3) Libérée donc des tabous qui frustrent, apte à l’analyse, pourquoi devrais-je suivre l’index de ma mère pointé sur Daouda Dieng, célibataire encore, mais trop mûr pour mes dix-huit hivernages? (34).

In this sentence, the word *hivernage* (‘rainy season’) refers to *years*. In order to understand the appropriate meaning of the expression and translate the sentence correctly, one has to have in mind the fact that “[t]he meaning of a single word or expression is largely derived from its culture” (Kolawole / Salawu 2008: 1). In traditional Wolof societies, especially in rural areas mostly occupied by farmers, one uses frequently the term *nawet* (*hivernage*) as barometer to express the time in terms of years. The rainy season takes place not only once in the year, but it is the most important one for farmers. From a sociolinguistic perspective, we can therefore assume that Ramatoulaye is eighteen years old, as noticeable in the English version, in which we have the following translation of the French sentence quoted previously:

Thus, free from frustrating taboos and capable now of discernment, why should I follow my mother’s finger pointing at Daouda Dieng, still a bachelor but too mature for my eighteen years (16).

Instead of having been translated faithfully through *nawet*, *hivernage* (‘rainy season’) is rendered through “fukki at ak juróom-ñett” (‘eighteen years’), which does not follow the literary translation from the unwritten Wolof text to the written French one but which starts from the standard equivalent of the French number “dix-huit” (18).

The direct translation Wolof text-elements into French, which is only partly observable in the translation process of the novel written in French into Wolof, points out the relationship between orality and writing which still characterize modern African literature.

To sum up, one can say that making certain characters speak in particular languages or sociolects shows the way the author is playing with various sociolects in the novel as a characteristic feature of his own creativity.

4 From French into Wolof: Translation or recreation?

When writing in French or other European languages, the African authors do not always think their texts in their local languages before they translate them into Europeans. Sometimes one has the impression that many elements of their texts might be directly thought and written in French. In this sense, the French text provides us with examples of some words or expressions that are not transpositions from Wolof. But the interest to examine them here lies on the fact that they express particular ways of thinking. This section sheds some light particularly on those elements.

Many Africans in general and Senegalese in particular often use the name "God" in sentences expressing future or describing capacities, knowledge or power of human beings. Thus, some sentences of the French version, in which no traces of Wolof unwritten texts are apparent, become influenced, in the Wolof version, again by the Wolof tradition and language. We have the following examples:

(5) "Son intelligence des gens et des choses lui alliait à la fois employeurs et salariés" (39).

"His understanding of people and things endeared him to both employers and workers." (24).

"Yàlla da koo mayoon muy ku xam nit" (47).

"God gave him the favor to have good knowledge of people" (translation by the author).

(6) "Il a le privilège de m'apporter toutes tes lettres" (104).

"He has the privilege of bringing me all your letters" (71).

"Yàlla def sa bataaxal yépp moma leendi indil" (139).

"God has given him the privilege to bring me all your letters" (translation by the author).

In both examples, we have in the Wolof version the explicit mention that God gives to the protagonists the favor or advantage of acting or being able to act. In the first example, it is suggested that Modou, to whom Ramatoulaye, the main character of the novel, refers, has a good understanding of people. Although it might be obvious that he owes this talent to God, it is a habit or tendency for some people in Senegal, consciously or unconsciously, to link this in their expressions to God's power. In the second example, we have a similar situation. Ousmane, the Ramatoulaye's last child, has the privilege to bring to his mother the letters of her best friend Aïssatou, by the grace of God. This is at least what explains the mention or suggestion of God's favor in the Wolof sentence, which illustrates the impact of spirituality in the use of Wolof by the Senegalese. The same is true when it comes to express hope and wishing as in the example below:

"J'espère bien remplir mes charges" (18).

"I hope to carry out my duties fully" (8).

"Yalna ma Yàlla may kàttan gu ma koy defe ni mu ware" (18).

"May God give me power to carry out my duties fully" (free translation by the author).

The French original "J'espère bien remplir mes charges" that is translated in the English version with "I hope to carry out my duties fully" expresses a certain way of thinking in which the individual is put in the center of actions. However, the source text sentence "Yalna ma Yàlla may kàttan gu ma koy defe ni mu ware" ('May God give me power to carry out my duties fully.') has a religious overtone and is rather impregnated with the way of speaking of the characters of the novel and the Senegalese. This shows again the close relationship between language and culture and its influence on translation processes.

Other expressions showing the influence of culture in the way of thinking are noticeable with items pointing out the importance of parental relationship. To illustrate this, let us focus on the following example:

"Nos mères se discutaient la garde de nos oncles et tantes" (7).

"Our mothers used to argue over who would look after our uncles and aunts" (1).

"Sunu yaay ya, ku ca masaan am rakk say morom a koy xëccoo boot" (5).

The expression on which we draw the attention is "la garde" ('the care'). In many African societies, a very usual, if not the most usual, way of taking care of babies is to carry them on one's back. In this sense, it is not surprising that the expression of taking care is translated equivalently through the Wolof word *boot* ('to carry on one's back'). The procedure of using words this way is not due to a lack of an equivalent in the target language. It results rather from the choice of the translator to make the expression of the Wolof culture (his own and the author's) more visible in the target-text.

Words or expressions like *brother* or *sister* are not easily translatable into Wolof, when they are out of context. In Indo-European languages like French, English, or German the emphasis lies on gender aspects to designate members of the same family. Thus, the words *sister* or *brother* perhaps refer to parental relationship, but they are not very suggestive in terms of age, unless one specifies: younger/elder brother or younger/elder sister. In Wolof and many other African languages one focuses on age relationships. In this sense, one says either *rakk* ('younger brother or sister') or *mag* ('older brother or sister').

In the novel written in French, we can notice the use of *frère*:

"Mon frère Farba t'a donné la petite Nabou comme femme pour me remercier de la façon digne dont je l'ai élevée" (47-48).

"My brother Farba has given you young Nabou to be your wife, to thank me for the worthy way in which I have brought her up" (30).

"Farba sama rakk ja dey, may na la Nabu Tuuti, ni dafa ma ko gërème ci yar bu rafet bi ma koyar" (58).

One can ask why the translator renders *frère* ('brother') with *rakk* and not for instance with *mag*, when *frère* ('brother') can design in Wolof either *mag* or *rakk*. In order to find out which of the two possibilities is suitable, let us come back to previous passages in which it is said about Tante Nabou, the mother of Mawdo (the husband of Ramatoulaye's friend Aïssatou):

"Elle décida, un beau jour, de rendre visite à son jeune frère, Farba Diouf, chef coutumier à Diakhao" (43).

"One fine day she decided to pay a visit to her younger brother, Farba Diouf, a customary chief in Diakhao." (26)

This passage shows the translator that Farba Diouf is the younger brother of Mawdo, which enables him in further passages where we have the inexplicit mention *frère* to choose easily and correctly between *rakk* or *mag* ('brother' or 'sister').

One more example in the same direction is:

"As-tu jamais eu de l'affection pour ton frère?" (85).

"Did you ever have any affection for your brother?" (58).

"Mas nga am cofeel ci sa rakk?" (112).

The words are from Ramatoulaye, who seems to reproach Tamsir, the brother of her recently deceased husband, to want to marry her so quickly, only forty days after the death of Modou Fall. Here *frère* ('brother') is translated through *rakk*. Although *frère*, as already explained, can mean either *rakk* or *mag*, in this example, it can normally only refer to *rakk* ('younger brother or

sister’). In Islamic culture, the one who has legitimacy to marry the wife of a dead brother, as is made clear in the novel, is the younger one:

“En général, c’est le petit frère qui hérite de l’épouse laissée par son aîné. Ici c’est le contraire. Tu es ma chance. Je t’épouse” (84)

“Usually it is the younger brother who inherits his elder brother’s wife. In this case, it is the opposite. You are my good luck. I shall marry you” (57).

“Naka jekk, rakk mooy doon jabarji fi mag ma bàyyi. Fii nak, safaan bi la. Yaa di sama wërsëk. Damalay takk” (111-112).

This passage indicates that Tamsir is not Modou Fall’s younger but rather elder brother. It would have been legitimate for him to marry the wife of his deceased brother only if he had been younger than the deceased. But as he himself argues, in this case it is the opposite. Even if it was not explicitly mentioned earlier that Tamsir is elder than his deceased brother, the translator should normally know that it is the case, according to his/her presumed knowledge of the target language and culture as well. In the case of the translation of the novel into Wolof, the translator from the same country of the author and speaking the same language is supposed to be in the best position to correctly translate culture specific features of the source text.

Through these examples, we can perceive the relationship between language and culture, which enables to understand better the definition of translation as “an interaction between two cultures” (Snell-Hornby 1999: 30). Hence, as far as literary translation is concerned, one cannot speak about source or target languages, without considering source and target cultures. The differences between the cultures lie mostly on the fact that “the divergences between two languages are enormous on the metalinguistic plane” (Kolawole / Salawu: 2008: 12).

5 Conclusion

This contribution has pointed out many linguistic features and cultural aspects that impact (or surface) in the context of writing and translating African literary texts, particularly those from the Senegalese tradition, which is produced in a double linguistic context. The interferences between the French and the Wolof versions show the interdependence between both languages, French as an official language and Wolof as lingua franca and language of interethnic communication in Senegal. It contributes also to the literary creativity of the author, which is reflected in both the French original and the Wolof text. The French version uses Wolof words according to the French orthography, to make them easily readable for non-‘Wolofphone’ Francophone readers, whereas the Wolof version rather uses phonetic transcription to make them also easily readable and pronounceable to a larger audience.

Through the analysis of the translation of the work from French into Wolof, it was possible to prove and reconstitute traces of unwritten Wolof texts detected in the French original version.

Whether the written Wolof version, which is thought of as the target text in terms of translation, could in fact be equal to the unwritten original text thought by the author during the process of literary work production, is an open issue. In any respect, in this contribution we could point out possibilities and borders of translating (from and) into African languages at the linguistic as well as at the cultural level.

An interesting question related to the translation of African literature into African languages could be to which extent translation can contribute to intercultural communication as referring in this context to the interaction between people of different languages and cultures through translation of literary texts. If we consider that African languages are better able to render some specificities of African cultures, we can conclude that a better reception of African literary texts is possible or considerably facilitated by their transmission through African languages. In this sense, there is no doubt about the contribution of the Wolof translated novel of my corpus to a better cultural understanding of Senegal and/or Africa. However, one has just to hope that the above-mentioned novel, and texts in African languages in general, get more (and more) audience by African as well as non-African readers.

References

- Bâ, Mariama (1981): *So Long a Letter* (tr. from French by Modupé Bodé-Thomas). London and Nairobi, Heinemann.
- Bâ, Mariama (1979): *Une si longue lettre*. Dakar, Nouvelles Editions Africaines du Sénégal.
- Bâ, Mariyaama (2007): *Bataaxal bu guddenii*. Dakar, Nouvelles Editions Africaines du Sénégal.
- Bandia, Paul (1996): Code-switching and code-mixing in African creative writing: Some insights for translation studies. In: *TTR* 9.1: 139 – 153. <http://www.erudit.org/revue/ttr/1996/v9/n1/037242ar.pdf>. (Accessed on: 24. July 2015)
- Bandia, Paul (2008): *Translation as reparation: Writing and translation in postcolonial Africa*. Manchester, St. Jerome.
- Batchelor, Kathryn (2009): *Decolonizing translation: Francophone African novels in English translation*. Manchester, St. Jerome Publishing.
- Fall, Khadi (1996): *Ousmane Sembènes Roman „Les bouts de bois de Dieu“: Ungeschriebener Wolof-Text, französische Fassung, deutsche Übersetzung. Eine Untersuchung zu Problemen einer literarischen Kommunikation zwischen Schwarz-Afrika und dem deutschen Sprachraum*. Frankfurt am Main, IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Gyasi, Kwaku Addae (1999): *Writing as Translation: African Literature and the Challenges of Translation*. In: *Research in African Literatures* 30. 2: 75-87.

- Kolawole, S. O. / Salawu, Adewuni (2008): The literary translator and the concept of fidelity: Kirkup's translation of Camara Laye's *L'enfant noir* as a case study. In: *Translation Journal* 12.4. <http://translationjournal.net/journal/46lit.htm>. (Accessed on: 24. July 2015)
- Makouta-Mboukou, Jean-Pierre (1980): *Introduction à l'étude du roman négro-africain de langue française. Problèmes culturels et littéraires*. Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines.
- Mayanja, Shaban (1999): *Pthwoh! Geschichte, bleibe ein Zwerg, während ich wachse! Untersuchungen zum Problem der Übersetzung afrikanischer Literatur ins Deutsche*. Hannover: Revonnah Verlag.
- Ndong, Louis (2011): *Entre le wolof et le français: Le cas de la nouvelle Le mandat et du film Manda bi*. In: *Études Littéraires Africaines* 30: 33-45.
- Ndong, Louis (2014): *Kulturtransfer in der Übersetzung von Literatur und Film. Sembène Ousmanse Nouvelle Niiwam und deren Verfilmung Niiwam der lange Weg*. Göttingen, Cuvillier Verlag.
- Zabus, Chantal (1991): *The African palimpsest: Indigenization of language in the West African europhone Novel*. Amsterdam and Atlanta: Rodopi.

Implication in the Translation of Ernest Hemingway's "Hills like White Elephants" from English into Lubukusu

Billian Khalayi Otundo

Abstract

This article reveals how implication is used in the context of translation of the English version of Hemingway's (1956) "Hills like White Elephants" into Lubukusu. Implication in this article is discussed alongside relevance and cognitive perspectives and reveals three-fold results: generalisation, deletion and meaning modification. From a cognitive perspective, it is assumed that translators tend to leave traces of their understanding of the Source Text in the Target Text making implication an inevitable phenomenon. The analysis of the Target Text proves that the reasons that may be appended to the alteration of information are: re-contextualised semantic transfer, lack of terminology in Target Text, and lack of expertise. In this respect, it is possible to state that translation can be used as a tool to reflect a certain culture, with the added implication that the translator might seek to manipulate the Source Text to a certain degree for communication to the target audience. These findings provide useful information for Lubukusu translators.

Keywords: implication, de-explicitation, generalisation, deletion, modification.

1 Introduction

This article examines generalisation and deletion as implication phenomena within the Relevance Theory (RT) and meaning modification as a form of implication, which RT does not cover – in spite of the fact that it is considered in the discourse-based approach. The translation is carried out on the basis of a spontaneous exercise involving non-professional translators. According to Kinga Klaudy and Krisztina Karoly (2005: 14), implication seems to be a less frequent procedure compared to explicitation. The examples employed for discussion in this article are few but nonetheless useful and available. The key point of concern for this article is to expose some aspects of implication in three-fold: generalisation, deletion and meaning modification.

2 Background information

Implication in the *Routledge Encyclopaedia of Translation Studies* is defined as “the process of allowing the target language situation or context to define certain details which were explicit in the source language” (Sara Laviosa-Braithwaite 1998: 243). To improve the understanding of the term implication, the notions of “implicit” and “explicit” are both crucial; in the same way they interplay when deciphering explicitation. Explicitation is generally defined as the shift in translation that makes what is implicit in the source text (ST) explicit in the target text (TT), while implication is when what is explicit in the source text shifts to be implicit in the target text. Klaudy and Karoly (2005: 13) also give a similar definition but substitute *text* with *language* such that implication is defined as a procedure where source language (SL) elements with a specific meaning are replaced by target language (TL) elements with a more general meaning¹. The substitution does not merely imply word for word replacement, but could also consist of an array of possibilities as shown below:

- Combination of several ST words in one TT word
- Combination of two or more sentences in the ST to one TT sentence
- Dropping meaningful lexical elements of the ST
- Reducing ST clauses to phrases in the TT

Implication is discussed hereafter based on the Relevance Theory (RT) as both “scalar” and “categorical” phenomena in translating from English to Lubukusu. The term has also been modified to de-explicitation in RT (Dan Sperber and Deidre Wilson 1995: 182). Scalar shifts refer to shifts of de-explicitation that take place within explicatures (Elisabet Murtisari 2013: 330). In terms of translation, de-explicitation takes the form of the encoding (in TT) of inferred information from the ST’s explicature. This type is scalar because the inferred meanings spelled out are already explicit and, therefore, the explicitation only makes them more explicit in terms of degree. This is possible because explicitness is also comparative in nature. Murtisari (2013: 331) gives an instance of translation that reveals scalar explicitation:

- “Mau pergi kemana?”, tanya Anton kepada Sari.
- Will (inf) go to where? Ask Anton to Sari.
- “Where are you going?”, Anton asked Sari.

In her example of translation from Indonesian to English, the Indonesian text does not identify the subject ‘you’ as referring to Sari and the time frame of the event since Indonesian does not use a tense system (Ibid.: 331). The English translation, however, encodes the subject ‘you’ and also the tense and aspectual markers of the verbs (‘are going’ and ‘asked’). Thus there are at least three shifts in the rendering: the encoding of ‘you’, the tense/aspect ‘are going’, and the past tense ‘asked’ (Ibid.). According to Murtisari (2013: 331),

¹ The terms source text (ST) and source language (SL) are interchangeably used in this article. The same applies to target text (TT) and target language (TL).

these shifts may be considered “scalar” because they are a development of the ST forms and the TT still shares the same explicature as the source text [and that] ... [t]hey represent explicitation shifts because the meanings spelled out are already explicit within the Indonesian context. However, they become more explicit in terms of degree when they are encoded in the English target text.

According to her, scalar explicitation can, therefore, be represented as:

$X \rightarrow X'$, in which X' is a development of the form X and is more explicit than X , and X' represents the same explicature as X .

Categorical shifts refer to shifts from an implicature to an explicature (Murtisari 2013: 331), which means that the meaning from the implicature to the explicature is categorical because it transforms the shifted meaning from one category to the other; from the implicit to the explicit. A hypothetical example would be:

ST: “Efula!” Omukhasi alomela mumuliango. [“Rain!” the lady said at the doorway].

Omwana kamuwa linyenya bwangu. [The child quickly gave her the umbrella].

TT: “It’s raining! Could you hand me the umbrella, please?” the lady said at the doorway.

The child immediately gave her the umbrella.

Following Murtisari’s (2013: 331) explanation, in this example of translation from Lubukusu to English ‘Could you hand me the umbrella, please?’ in the TT may be considered categorical because, although it is an implicature of what the lady said (‘Rain!’), it is part of the explicature in the translation. Therefore, according to Murtisari (Ibid.), the information has moved to a different category. However, it may also be considered an explicitation since “it makes the spelled out meaning more accessible by its being encoded (whereas before it was only inferred)” (Ibid: 332). Murtisari represents categorical explicitation as:

$X \rightarrow X'$, in which X is an implicature in the ST and becomes an explicature X' in the TT.

Relevance Theory (RT) by Sperber and Wilson (1986/1995), on which this article’s discussions are based, is an elaboration of Herbert Grice’s theory of meaning (1967). The theory is deemed fit because it clearly reflects the inferential nature of communication and the theory’s non-literal approach to meaning and interpretation.

RT revolves around the logic that human communication is governed by cognitive principles rather than principles of language usage (“Cooperative Maxims”). The cognitive principles can be

summarized in one main principle, which is the principle of relevance according to which human attention and thought are automatically geared toward information which seems relevant to a person (Sperber and Wilson 1986/1995: 1-2, 1987: 697; Wilson and Sperber 2004: 607-608). This means that when information has a connection with background information that already exists in a person’s mind, the person can yield conclusions that matter to him/her (Ibid.). In Sperber and Wilson’s view, to communicate is “to claim someone’s attention, hence to communicate is to imply that the information communicated is relevant” (Sperber and Wilson 1987: 697). The degree of relevance is further determined by two factors: contextual effects and processing efforts. The greater the contextual effects the hearer achieves, the greater the relevance of the text; but the greater the processing effort the hearer needs in order to arrive at these effects, the lower the relevance. It is therefore reasonable for the hearer to adopt the interpretation given by the path which requires least effort, “in the absence of contrary evidence” (Wilson and Sperber 2004: 259), to fulfil their expectations of relevance. This is to say that the cognitive processing of the communicative stimulus will stop when the expectation for relevance is satisfied (or abandoned).

To clearly link implicature to the relevance theory, it is crucial to first understand the meaning of implicature in the traditional sense. This is captured in Figure 1:

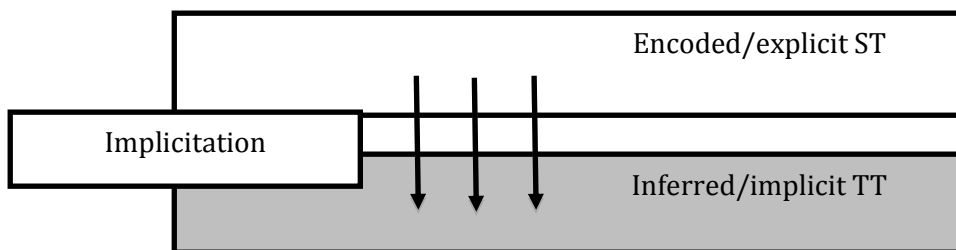


Figure 1: Traditional implicature (from Murtisari 2013: 332)

On the other hand, in RT, implicature can be represented as shown in Figure 2:

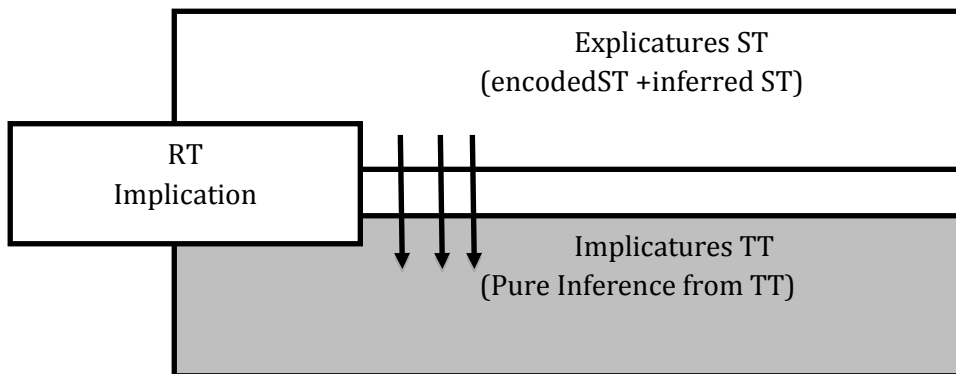


Figure 2: Relevance Theory “implicature” (implicature) (from Murtisari 2013: 333)

In Figure 1, the traditional sense of implicitation covers shifts from the encoded to the amorphous area of the inferred (which in RT can be described as enrichment or further interpretation of an utterance). The RT diagram in Figure 2 only displays categorical shifts from the explicature to the implicature covered by the concept of implication. This means that RT implicitation cannot cover all possible shifts that are usually covered in the traditional sense.

This brought about the need for expansion of the concept of RT implicitation to include scalar shifts to the less explicit degree within the explicatures (Murtisari 2013: 333). Murtisari's modification could not retain the traditional term "implicitation" for the proposed scalar shifts because the implicit section in RT solely belonged to the implicature and scalar shifts took place in the explicit area of the explicature. A new term "de-explicitation" was thus suggested to include the uncovered area (Murtisari 2013: 333). In her definition, to "de-explicitate" means "to shift a particular meaning from the explicit to the implicit or to simply lower its degree of explicitness". Thus, the terms "scalar" and "categorical" explicitations developed into scalar and categorical de-explicitations; where scalar de-explicitation is simply the reverse of scalar explicitation. Dwelling on this theoretical framework, the terms implicitation and de-explicitation are used in much of the discussions in this article.

3 Data and methodology

The data analysed for this article are translations produced by six Moi University (in Kenya) lecturers of English Linguistics who worked independently. None of these translators had received prior translation training, and all are native speakers of Lubukusu. Given that the translation was done on a voluntary basis, the choice of non-professional translators was motivated by the fact that no payment was demanded and the translators were easily accessible. Moreover, Gideon Toury (1995) emphasises on the notion of native translation; which acknowledges the capacity of individuals to pick up translation skills unconsciously from their cultural environment in the same way as they develop their monolingual competence. This kind of translation is termed by Harris and Sherwood (1978: 160) "natural translation", and they explicitly relate it to "Chomsky's sense of 'competence'".

The six translators were subjected to translation of a short passage. It may be argued that six is a fairly limited number of informants. However, this number was adequate for analysis since only relevant examples selected within focus points of the ST were used. Individual translation was opted for to let the translators reflect on their individual understanding of the ST. It was assumed that the same understanding would be transferred to their audience were they to translate for (or teach) a Lubukusu speaking audience.

3.1 The source text with focus points

The source text utilised for the exercise was Ernest Hemingway's (1956: 249-253) "Hills like White Elephants". The whole text consists of a total of 1,464 words including the title, and the translators were given three hours, which they maximally exhausted. This text was apt because it was set in an unfamiliar source context and is also a fictional genre that consists generally of both descriptive writing and dialogue, displaying terminology that does not exist in the TL. Additionally, the dialogue aspect reflects conversation that may occur in day to day life. The Bukusu-English dictionary (Marlo, Khalaba and Wasike 2008) was provided and the translators also had access to the internet. Additionally, they were informed about the target audience, but no other instructions were given on how to handle the translation at hand.

Despite the fact that the source language was English, which is spoken in Kenya as a second language and also the official language, it still represented in a sense a 'foreign' language to the translators because of their limited source language competence as a result of the emergent non-native variety of English after the departure of English native teachers. Over the years, the native variety of English has receded to the background and the non-native Kenyan English has been accepted in creative literature and also as an institutionalised non-native variety that is norm-developing in terms of vocabulary, writing style, pronunciation among others.² Given these reasons, the translators did not have sufficient SL competence and still faced challenges to translate it into their TL despite their understanding of the ST. Notably, the TL has very limited orthography and is no longer taught in school as was the case in the late 1960s. In 1968 TKK (Tujifunze Kusoma Kikwetu 'Let us learn our mother tongue') was introduced in Kenya's education system, where Lubukusu (and 14 other mother tongues) were taught in schools. However, due to several cumulative policy omissions and commissions over time, the mother tongue was scrapped out of the education system.³ The re-implementation of the mother tongue back in Kenya's education system has been and continues to be a rigorous debate (Munene Mwaniki 2014).

3.2 Target audience

This section describes the target group for the target text in question. Bearing in mind that the Bukusu are only one of more than 42 ethnic languages in the densely multilingual Kenya, they were selected for this study because the researcher is a native speaker of the language. The knowledge of the language is important during analysis and discussion. The Bukusu are a Luyia subgroup of Bantu languages who dominate the Western geographical region of Kenya as displayed in Figure 3. There are at least 23 dialects of Luhya, Bukusu and Maragoli being the largest dialects. The Bukusu speak Lubukusu and have a population of about 1.5 million speakers.

² Cf. Otundo 2014 on some details into the history and emergence of Kenyan English.

³ For vivid insights into mother tongue education in Kenya, please see Mwaniki 2014.

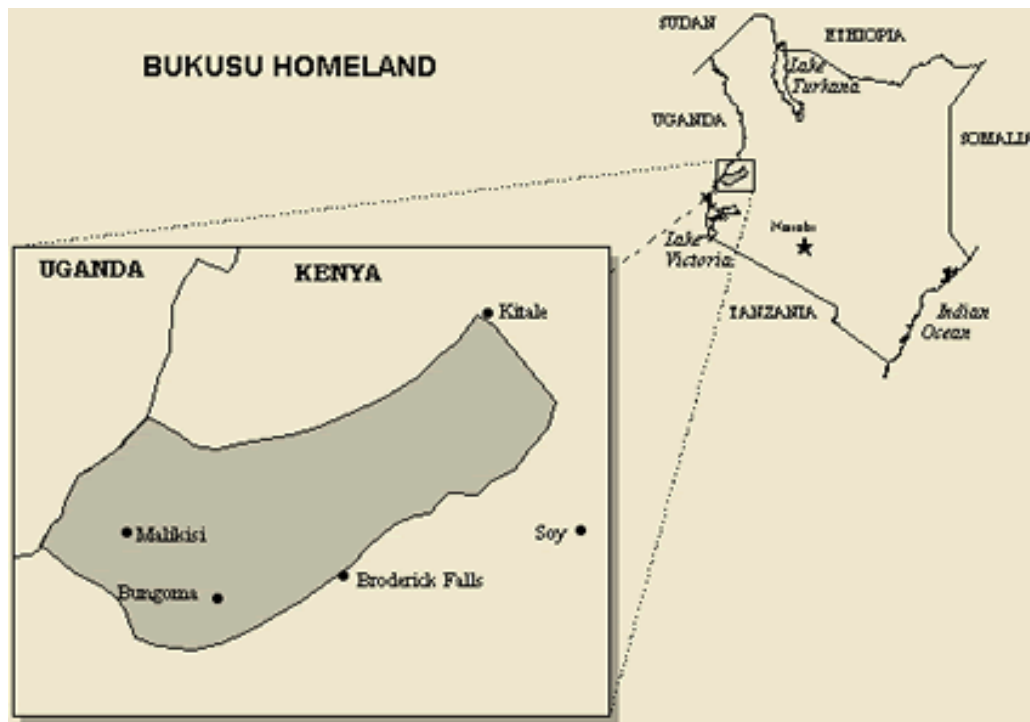


Figure 3: Joshua Project 2010

4 Findings and discussion

The findings of this research are discussed in three-fold: generalisation, miscommunication and deletion. Back translation (BT) is made by the author for all examples to give clarity.

4.1 Generalisation

Generalisation belongs to implicature (Klaudy and Karoly 2005) and is defined as a replacement from an SL unit with a more specific meaning to a TL unit with a more general meaning. These shifts take place at the lexical and phrasal levels. Let us consider this example of implicature by generalisation, which can also be termed scalar de-explicitation in RT:

1. ST: It was very hot and *the express* from Barcelona would come in forty minutes.
 TT: Enje yaba yabiliile lukali ne *likari* khukhuama Barcelona abele licha mu dakika kamakhumi kane.

BT: Outside it was very hot and the *train* from Barcelona would come in forty minutes.⁴

In the example, 'the express' is substituted with the more general term 'train' to improve the translation's comprehensibility for the Bukusu audience. For the general rural Bukusu readership, 'the express' would be farfetched in spite of the fact that they know the train, acknowledging that in Kenya the train system is not as developed as that of Spain. Given this, the majority of the target audience are not aware that the express is a type of train. The translation choice is based on the availability of particular concepts in the target audience's cognitive store. This is a case of the implicature in the TT that happens to have a more general meaning than the explicit meaning in the ST. Scalar de-explicitation of this nature is also seen in the example:

2. ST: Let's drink beer.

TT: Lekha khunywe kamalwa.

BT: Let's drink alcohol.

In Bukusu culture, there are two common kinds of alcohol: traditional beer called *busaa* and an illicit spirit referred to as *chang'aa*. The translator, however, opted for the general term 'alcohol' to refer to beer. This could be due to the fact that the beer in the ST is different from the traditional beer in the TT, which is rather an opaque liquid and is sometimes thick as porridge. Of course this would be understood better by the target audience. More so, the translator did not use the term *chang'aa*, which is not only an illegal spirit but also because in traditional Bukusu culture women were not allowed to drink it. It would thus be deemed inappropriate and in violation of the target audience's cognitive store that the girl in Hemingway's text actually drank the illicit spirit. Yet another instance that may be considered scalar de-explicitation by generalisation in a broader sense would be the following:

3. ST: The woman brought two *glasses* of beer...

TT: Omukhasi karera *chichupa* chibili che kamalwa...

BT: A woman brought two *bottles* of beer...

The general term 'bottles' has been used by the translator in place of 'glasses', which is more explicit as a glass container for holding liquids while drinking beer unlike a bottle, which is usually a glass or plastic vessel used for storing drinks or other liquids, typically cylindrical without handles and with a narrow neck that can be plugged or capped. Although the term *ekilaasi* might have been applied and understood by the target audience, it was not opted for by the translator probably because it is a coinage from Kiswahili "glasi" (which is also a

⁴ In the examples presented here the elements to be emphasised are in *italics*.

“Swahilised” form of the English “glass”) and would not reflect the authentic Lubukusu language. The same is observed in the following translated excerpt:

4. ST: Could we have another *beer*?

TT: Khulange *echupa* ekindi?

BT: We call for another *bottle*?

Here, without the context, the information in the TT is implicit since it could mean any drink that is available in the bar. The ST is explicit and refers to beer and not any general drink that may be served in or from a bottle. Another case of de-explicitation by generalisation is depicted in this example when describing the bags of the couple:

5. ST: There were *labels* on them...

TT: Chaba nende *kamaandiko*...

BT: There was *writing* on them...

The general term ‘writing’ was chosen for the TT regardless of meaning anything expressed in letters unlike ‘label’, which is a tag or descriptive marker that is attached to an object for the purpose of identification. These sorts of tags do not exist in the Bukusu audience’s cognitive store, thus the general translation by the translator. The shift is scalar because the shift from ‘labels’ into ‘writing’ is only a formal development. It is a de-explicitation because ‘writing’ in the TT is less explicit than the ST ‘labels’, making the reader work more on inference to understand what the thought refers to. Yet another instance of scalar de-explicitation by generalisation is:

6. ST: What did *she* say?

TT: Alomile ali sina?

BT: *S(he)* said what?

The source text encodes the pronoun ‘she’, which refers to the woman marking that the object of reference is feminine. This means that the focus should not be confused with other gender. Nevertheless, the Lubukusu text substitutes this feminine pronoun with ‘a’, which in relation to the Lubukusu language structure applies to both feminine and masculine humans. The same can be observed in this translation:

7. ST: “Do you feel better?” *he* asked.

TT: “Wiiulila buulayi kho?” *areba*.

BT: “Do you feel better?” *s(he)* asked.

The pronoun system in Lubukusu leaves the meanings to the context, thus it moves from the encoded to the non-encoded level of the explication. To retain explicitness, for instance, the

translator might have had to consistently use 'woman', 'girl', and 'man' instead of the general a-pronoun. This is thus a form of de-explicitation since, when read in isolation, the TT becomes less explicit than the ST (making the reader work more on inference to understand that the interlocutors are of different gender).

4.2 Deletion

Based on RT, scalar de-explicitation is simply the reverse of scalar explicitation. This can manifest itself by deletion/omission of one or more lexical items during translation. Evidence can be seen in the following back translation from the previous rendering:

8. ST: *The man and the girl sat at a table...*

TT: Omusaani ne omukhana bekhala amesa...

BT: (inf) man and (inf) girl sat at (inf) table...

The source text encodes the article 'the', which refers to the man and the girl marking the two subjects by the definite article, meaning that the two subjects are the focus and should not be confused with other subjects. The same is also noted for 'a table' as the ST encodes the article 'a' but is not reflected in the TT. This means that it is an indefinite article. The Lubukusu text, however, omits these articles and leaves the meanings to the context, thus they move from the encoded to the non-encoded level of the explicature. According to Murtisari (2013: 334), this shift can be regarded as scalar because the omission of the articles is simply a development of an individual form of the explicature. This is in relation to the Lubukusu language structure, which does not apply a system of articles. Since the articles are not present in the whole translation, it is a form of de-explicitation because the TT becomes less explicit than the ST (making the reader work more on inference to understand that *man* and *girl* always refer to the two already mentioned as the focus subjects and refer to no other man and woman). An example of omission by traditional implicitation is:

9. ST: The girl *smiled brightly* at the woman

TT: Omukhana *kamunamunila* omukhasi

BT: The girl *smiled* at the woman

Here, the Lubukusu text does not identify the adverb 'brightly' as referring to the smile since Lubukusu does not have a vast adverb system, and to literally translate the term 'brightly' would render its adverbial meaning distorted and the expression would not only sound unnatural, but also would be unintelligible to the target audience. The translator, thus, chose to drop the adverb altogether while adjusting the degree to which the girl smiled. In the next example, due to deletion, the explicit meaning of the ST becomes implicit:

10. ST: You don't *have to* be afraid

TT: Okharia ta.

BT: Don't be afraid.

The ST includes verb 'have to', which in the source language (given the context) shows the emphasis that there is no reason for the girl to be afraid. The TT is almost an authoritative directive for the girl not to be afraid. Of course, without listening to how it was said, there is no correct interpretation but heavy reliance on inferences. An example of the categorical de-explicitation by deletion, on the other hand, can be seen in the back translation of the following:

11. ST: "You want them with water?" asked the woman.

"Yes, with water."

TT: "Muchienya ne kamechi?" Omukhasi areeba.

"Eeh."

BT: "You want them with water?" (inf) woman asked.

"Yes. (inf)"

The TT does not translate the repetition of the girl 'with water' when asked how they wanted their drinks. The translation only allows for inference from the context to give its meaning as implication of her emphasis that they wanted their drinks with water. This information is omitted and is used in translation for reasons such as to make the translation shorter or to achieve some extra contextual effect (Murtisari 2013: 334). In this instance, the direct emphasis has undergone a categorical de-explicitation, which moves the message from the explicit category (explicature) in the ST to the implicit one (implicature) in the TT.

4.3 Meaning modification

Meaning modification (MM) has been defined as "translation shifts in which the particular meaning of the TT is not immediately based on an obvious interpretation of the ST" (Murtisari 2013: 341). This implies that MM is neither a development of the logical form of the source text nor the recovery of any of its implicatures (Ibid.). The TT is instead modified by the translator for particular effects in the TT, for instance for stylistic reasons or cultural adaptations as evidenced in the forthcoming examples. Although MM is not treated as a form of implicitation in RT framework since it is neither a development of the logical form of the ST nor the recovery of any of its implicatures, this article would not disregard it altogether. This is because the discourse-based approach account of implicitation handles MM as a case of implicitation since the TT meaning is not analysed on account of its relationship with the ST and defines it as any type of changes in the form of the source text which result in achieving a better and more readable text in the target language. One account of MM is:

12. ST: He looked up the *tracks*...

TT: Alola lwe *chinyilili* che likari...

BT: He looked toward the *gaps in the surface* of the train...

The translator modifies the ST 'tracks' to 'gaps in the surface' in the TT. The Lubukusu term *chinyilili* not only means gaps in the surface but also holes in the surface. This translation allows the target audience to make deductions within the context to give the original meaning of train tracks in the ST. The translator assists the target audience's cognitive store to understand this by adding the phrase 'of the train' to mean not just any holes/gaps in any surface, but those of the train. Worth noting is the fact that there are two strategies applied for this translation. One is modification as already noted and the other is explicitation. Explicitation is employed when 'of the train' is added as an explanation to 'gaps on the surface', which would otherwise not make sense to the target audience. In this example, although the ST was modified, the TT translation may still remain confusing to the target audience since the meaning is not clearly expressed. The same account in this example:

13. ST: ... of beer and two *felt pads*.

TT: ...che kamalwa nende *bikara* biyeemesa bibili.

BT: ...of beer and two *ring of leaves* for the table.

The ST 'felt pads' translated as 'ring of leaves' is a clear modification in attempt to make the target audience decipher the ST. Felt pads are foreign objects in Bukusu culture and are thus not present in the target audience's cognitive store. The translators opt for *bikara*, the plural of *khakara*, as the belittled form of *engara*, which refers to a ring made of leaves, grass, fiber, banana-bark and the like put on the head to support a load or any ring-shaped article of the table. Of course, the first meaning of *engara* as an object would be unnatural to place a drinking glass on top. The second meaning as a ring-shaped article of the table is both implicit and explicit. It is implicit because it is an article of the table, but might serve any other purpose other than for holding drinking glasses. And it is explicit since it is described as ring-shaped yet the ST does not specify its shape. It would also be unnatural to place a glass in the ring-shaped article of the table since in Bukusu culture this article is used for holding pots or calabashes for balance. This translation of 'felt pads' to the traditional 'ring of leaves for supporting loads on the head or placing on the table' gives different information to the target audience of the translation that the latter exists in the source context and is used in the same way as in the Bukusu culture. A different kind of modification occurs in the earlier example:

14. ST: He looked *up* the tracks...

TT: Alola lwe *chinyilili* che likari...

BT: He looked *toward* the gaps in the surface of the train...

Here, modification of the ST word ‘up’ for the TT word ‘toward’ is not just its formal equivalence, but also its communicative equivalence in the target culture. This modification is implemented in line with the translator’s general cognitive knowledge and plays a crucial role in making the translation intelligible to the target audience. In English, someone can look “up”, to mean that “(s)he looked at” and should not be confused with the linguistic equation “to look up” which means “to seek information from”. In Lubukusu, someone can look “toward”, to mean that “(s)he looked in a certain direction”. To literary translate “up” as *mungaki* is only specific to mean “to look upward”. The translator thus chose modification to retain meaning. In the next example, modification causes the meaning to be somewhat innovated:

15. ST: The beer’s nice and *cool*.

TT: Kamalwa kano kamalayi lundi *kamanyifu*.

BT: This beer is nice and *cold*.

In the ST, the adjective ‘cool’ has been used to describe the beer. The term has been modified to “cold” in the TT. In the source language, these terms are not the same such that the degree of the two temperatures differ. “Cold” means having very low temperatures as compared to “cool”, which is neither of very low temperatures nor warm. Lubukusu, on the other hand, only has -*nyifu* to mean “cold, damp or wet”. Due to this lack of available vocabulary another translator opted for:

16. ST: The beer’s nice and *cool*.

TT: Kamalwa kano kamalayi *po!*

BT: This beer is *extremely* nice!

In this example, it can be observed that two strategies of translation have been applied. First, there is deletion of the conjunction ‘and’ and the adjective “cool”. Second, the translator has modified ‘nice’ by use of *po*, which is an exclamation used to express extremity or surprise in Lubukusu. In this context, the exclamation in the TT is natural and passes a crystal message that the beer is appreciated. This is because of the consciousness and grammatical structure specific to the language (Sikora 2010: 169) and may seem difficult to achieve the intended translation. This may make the nuance of the ST sound awkward and unnatural in the TT when it is not modified in the ST. Sikora (Ibid.) further states that this does not mean translation to the TT is not possible at all, but that it requires cultural adaptation and linguistic modification to make it acceptable in the target context. These sentiments can also be applied to example 13. Another instance would be:

17. ST: ...*hotels* where they had spent nights.

TT: ...*biimenyelo* nimwo bakonanga.

BT: ...*dwelling places* where they had been sleeping.

The ST uses the term “hotel”, which can be defined as a building where travellers can pay for lodging and meals and other services. This term has been coined in Kiswahili to *hoteli* and adopted by the Bukusu as “e[h]oteli”. In spite of this, it would be unnatural to use it in this context since in the target audience context the term refers to a building where one can only pay for meals and no other services. Thus, the translator preferred to use *biimenyelo*, which means “dwelling places” to satisfy the target audience’s cognitive store.

5 Conclusion and perspectives

This article has investigated some cases of implicitation by six non-professional Bukusu translators and has given evidence that implicitation can be found in translation quite often. In this article, elaboration on implicitation under the typology of scalar and categorical de-explicitation can be inferred from the Relevance Theory’s new approach to concepts of explication and implicature. By so doing, RT has still maintained the meaning relationship of the ST and TT as an essential element of the shifts. In this manner, explicit information in the ST was still interfered with. Consequently, there was violation of being faithful to the author and to the source language as has been emphasised in translation. The examples, especially those of modification, clearly reveal that the translators opted for being more interested in reaching the target audience’s cognitive store with the target language. The findings of this research lead to the conclusion that translators made use of implicitation by generalisation, complete deletion and meaning modification, which implies that their choices may reflect what they would do in a real-life translation situation. This is where implicitation commences to touch on comprehension. In this hazy zone, implicitation could be used as a technique that on one the hand allowed the translators to remain close to the literal wording of the ST, but which on the other hand gave them some space for a wider or slightly different interpretation of the ST.

It can be reasoned from these results that the most obvious cause appended to the innovation of meaning is the translators’ level of expertise. The translators did not have any form of training on translation and solely relied on their first language knowledge arsenal. It can also be deduced that the differences in the language systems of the ST and TT led to innovation of meaning. Hence, there is re-contextualised semantic transfer where the train tracks and felt pads have been modified, but still the original ST meaning has not been retained. Another crucial observation pegged here is the lack of both descriptive and nominative terminology, where an adverb like ‘brightly’ does not function in the Lubukusu language system. A term such as ‘label’ in the ST may also just be imagined by the target audience since it is not available in their cognitive store.

Some essential perspectives can be inferred from this article. For example, due to the limited number of informants for this specific study, the results are of course indicative rather than conclusive, but for further insights into the topic, these results can be appended to other experiments involving other types of informants. Additionally, translations produced by professional translators would be a legitimate exploration, especially for comparison of the

results. It would also be interesting to examine the extent to which any translations overlap or mismatch between the underlying understanding of the non-professional and professional linguistic implicature strategies. By so doing, a clearer picture can be painted regarding processes involved in translation expertise or vice versa.

References

- Grice, Herbert P. (1967): Logic and conversation. In: *Syntax and semantics 3: Speech acts*. Peter Cole and Jerry L. Morgan (eds). New York, Academic Press: 41-58. Reprinted in Grice 1989.
- Harris, Brian / Sherwood, Bianca (1978): Translation as an innate skill. In: *Language, interpretation and communication*. David Gerver/Wallace H. Sinaiko (eds). New York, London, Plenum: 155-170.
- Hemingway, Ernest (1956): Hills like white elephants. In: *The first forty-nine stories*. Ernest Hemingway (ed). London, Cape: 249-253.
- Joshua Project (2010): People-in-country profile. <http://www.joshuaproject.net/peopleprofile.php?peo3=10996&rog3=KE>. (Accessed on: 9. February 2015)
- Klaudy, Kinga and Károly, Krisztina (2005): Implicature in translation: Empirical evidence for operational asymmetry in translation. In: *Across languages and cultures* 6.1: 13-28.
- Laviosa-Braithwaite, Sara (1998): Universals of translation. In: *Routledge encyclopedia of translation studies*. Mona Baker/ Gabriela Saldanha (eds). London, New York, Routledge: 288-291.
- Marlo, Michael/ Adrian, Khalaba S. / Wasike, Aggrey (2008): *Bukusu-English dictionary*. <http://www.cbld.ddl.ish-lyon.cnrs.fr/>. (Accessed on 15. May 2012).
- Murtisari, Elisabet T. (2013): A Relevance-based framework for explicitation and implicature in translation: An alternative typology. In: *Trans-kom* 6 (2): 315-344. http://www.trans-kom.eu/bd06nr02/trans-kom_06_02_03_Murtisari_Explicitation.20131212.pdf. (Accessed on: 9. October 2014).
- Mwaniki, Munene (2014): Mother tongue education in primary teacher education in Kenya: A language management critique of the quota system. In: *Multilingualism and education in Africa* 4 (11): 1-17. <http://www.multilingual-education.com/content/4/1/11>. (Accessed on: 15. November 2014).
- Otundo, Billian Khalayi (2014): *Attitudes toward Kenyan English: Ethnically-Marked Pronunciation*. Saarbrücken, Akademikerverlag.
- Sikora, Iwona (2010): Advertising slogans: Translation strategies of speech figures from English into Polish. In: *Discourse and terminology in specialist translation and interpreting*. Julian Maliszewsk (ed). Frankfurt am Main, Peter Lang: 169-184.
- Sperber, Dan / Deidre, Wilson (1986/1995). *Relevance: Communication and cognition*. Oxford, Blackwell.

- Sperber, Dan / Deidre, Wilson (1987): Précis of relevance: Communication and cognition. In: Behavioral and brain sciences 10 (4): 697-754.
- Toury, Gideon (1995): Descriptive translation studies and beyond. Amsterdam, John Benjamins.
- Wilson, Deirdre / Dan, Sperber (2004): Relevance theory. In: The handbook of pragmatics. Horn, Laurence R. / Ward, Gregory (eds). Oxford, Blackwell: 607-632.
<http://www.dan.sperber.fr/?p=93>. (Accessed on: 9. October 2014).

Translation as social practice

The case of religious translations between English and Igbo

Uchenna Oyali

Abstract

The motivation for this study is twofold. The first is the fact that most studies on translations in Nigeria focus on translation problems and on how to create the best equivalent for terms, thereby backgrounding other approaches to translation studies and the productive findings that result from them. Therefore, I propose that a sociological approach to translations in Nigeria would be productive as it would reveal the social factors that affect translations and the agents involved in the production and distribution of these translations. The second motivation is Kofoworola and Okoh (2006), some of whose findings I see as rather arbitrary and a misrepresentation of the translation landscape in Nigeria. Furthermore, they give the impression that the social and historical contexts of translations are the same for all Nigerian languages. Thus, I argue that the socio-cultural and historical factors that affect the production and consumption of translations in a given society are not necessarily the same in another society, and that the factors that determine the production and consumption of texts in one genre may not be the same for texts in a different genre of the same language pair. I demonstrate this by investigating the social factors that are involved in the production of religious translations between English and Igbo and by showing how the agents of these translations influence the perceptions of the texts.

Keywords: Igbo, religious translations, Pierre Bourdieu, social practice, paratexts

1 Translation as transnational cultural exchange

The late 1980s and early 1990s saw a paradigm shift in translation research from the focus on micro-linguistic issues of equivalence between the source text and the target text to studying “the text embedded within its network of both source and target cultural signs” (Lefevere and Bassnett 1990: 12). At this point it became evident that linguistics alone could no longer answer all the questions being asked in translation research. Lefevere and Bassnett (1990: 4) compare the position of the linguist in translation studies to “that of an intrepid explorer who refuses to take any notice of the trees in the new region he has discovered until he has made sure he has painstakingly arrived at a description of all the plants that grow there”. So to avoid losing sight

of the “trees” in the new field of translation studies, scholars now use tools and concepts borrowed from other disciplines, such as sociology, anthropology, economics and the sciences in translation research.

One of the outcomes of this paradigm shift is what is today known as the ‘sociological turn’ in translation research,

which comprises the cluster of questions dealing not only with the networks of agents and agencies and the interplay of their power relations, but also the social discursive practices which mould the translation process and which decisively affect the strategies of a text to be translated (Wolf 2010: 29).

A large body of research in this regard has drawn from Pierre Bourdieu’s postulations¹. This paper also draws on Bourdieu’s field theory, especially his views on the social conditions for the international circulation of ideas.

Bourdieu (1999: 221) argues that there are factors that affect or determine the international circulation of ideas. He posits that texts circulate without their contexts, that is, “the field of production of which they are a product”, and are received and interpreted in the target culture with little or no recourse to the context of production. Thus, he argues that the field of reception of a foreign work plays a vital role (equal with the one played by the field of production) in determining the sense and function of the work, and this is partly because “the process of transfer from a domestic field to a foreign one is made up of a series of social operations” (1999: 221). This series of social operations includes

a process of selection (what is to be translated, what is to be published, who it will be translated by, who will publish it), a process of labelling and classification [...] by the publishers, the question of the series in which it is to be inserted, the choice of the translator and the writer of the preface (Bourdieu 1991: 222)

The first process – selection – emphasizes the place of agents in the circulation of texts. The term *agent* has been defined as “a sociological concept” that “designates an entity endowed with agency, which is the ability to exert power in an intentional way” (Buzelin 2011: 6). These may be “text producers, mediators who modify the text such as those who produce abstracts, editors, revisors and translators, commissioners and publishers” (Milton and Bandia 2009: 1). Bourdieu insists that the agents involved in the selection of texts for translation usually have some interest, some ulterior motive, sublime or sublimated, which ought to be revealed (Bourdieu 1999: 222).

Bourdieu also stresses the power of the writer of the preface, who is able to front their own ideology as part of the text. In his words, the writer of the preface “in presenting the work will

¹ For instance, a special issue of *The translator* (Vol 11, No. 2, 2005) is on different applications of Bourdieu’s ideas to translation research.

take some sort of possession of it, and slant it with his own point of view, and explain how it fits into the field of reception, only rarely going so far as to explain where and how it fits into its field of origin" (ibid). This shows the place of such paratextual and indeed metatextual data in framing the perception of the text selected for translation. Paratexts refer to those verbal or other productions that adorn, reinforce and accompany a literary work in order to present it (Genette 1997: 1). Metatexts, on the other hand, are basically "further texts which are about the original texts" (Popovič 1976: 226). Put simply, paratexts accompany the text and together they form a book, whereas metatexts are comments on the text which do not accompany the text itself, or texts that "call attention to another work" (Popovič 1976: 233). Paratexts serve the purpose of improving the perception of the main text (Veisbergs 2013: 75). Similar to paratexts, metatexts are also utilized for framing narratives (Naudé 2010: 3) and "as mediating tools for religious conflict that arises from the translation of sacred texts" (Naudé 2010: 5).

Beyond the power of these human agents, this present study accentuates the place of the translated text itself in the selection process, as the text's symbolic capital, acquired as a result of its central position in the religion, makes its selection almost inevitable. Symbolic capital refers to "any property (any form of capital whether physical, economic, cultural or social) when it is perceived by social agents endowed with categories of perception which cause them to know it and to recognize it, to give it value" (Bourdieu 1998: 4). It is the resources that increase the value of a person or item in the eyes of the society. In this study, I point up how the symbolic capital of certain religious texts such as the Bible has engendered their translation from English into Igbo.

On their part, Heilbron and Sapiro (2007: 95) claim that when considered as a transnational transfer, translation "presupposes a space of international relations" which is "constituted by the existence of nation-states and linguistic groups linked to each other by relations of competition and rivalry". Thus, they agree that Bourdieu's view on the social conditions of the international circulation of cultural goods is apt for a general appreciation of the sociology of translation. They insist that translation should be analyzed as embedded within these power relations among nation states and their languages. The power relations could be political, economic or cultural, and since "the means of political, economic and cultural struggles are unequally distributed", cultural exchanges are now unequal exchanges that express relations of domination (Heilbron and Sapiro 2007: 95). This is manifest in the unequal flow of translations between cultures, as the more dominant a culture is, the more translations are done from it and vice versa. Sapiro (2008: 158) reports that

more than half the books in the world are translated from English, which thus occupies a hyper-central position (the rate was close to 60% in the 1990s). Translations from French, German and Russian each made up 10 to 12% of this market until 1989.

However, in contrast to these claims (further emphasized in Heilbron 2010) that literary translations rather move from dominant languages to peripheral ones, Oyali (2010) reports that the case of Igbo is different. He points out that literary translations move more from Igbo to

English while translations of media, technology, public service as well as religious texts move more from English to Igbo. This contradiction calls for further analysis of the factors that inform this situation. In this paper, I apply the foregoing concepts to an understanding of religious translations between English and Igbo. In the next section I discuss the current trend in translation research in Nigeria and the need for a sociological approach to translation studies in Nigeria.

2 Translation and translation studies in Nigeria

Over 400 indigenous languages are spoken in Nigeria. In addition, English is the dominant official language, French a second official language, Latin and Arabic languages of religion for the Catholic Church and Islam respectively, and German, Portuguese, Italian and Spanish all gradually finding a root in the country through international trade, as degree programs or as modules in universities. Nigerian Pidgin is perhaps the most widely spoken lingua franca in the country. With this high number of languages, frequent communication breakdown and the need for mediation between speakers of different languages are commonplace. One could surmise that before the arrival of European traders, missionaries and colonizers into Nigerian soil, some form of translation and interpreting had been going on among Nigerian languages. The coming of the Portuguese in 1472 for trade marked the beginning of foreign presence in the country, a situation that flourished over the years through slave trade, missionary activities, colonialism, and present-day international business and globalization. Again, this situation has called for linguistic and cultural mediation. It had manifestations in the oral form when the court clerk interpreted for the local courts in the pre-independence period up to this day when a child reads and interprets the contents of a letter to their mother who has no formal (western) education. It is also seen in the written mode in the numerous religious literatures that abound in churches as well as on the internet, in advertisements, user manuals, and recipes among many others. Students of oral history, anthropology, linguistics and allied disciplines often work with data gathered originally in Nigerian languages before they are translated into English or any other foreign language for analysis. Thus, the multilingual situation in the country produces a substantial number of translations (and interpreting) both between indigenous Nigerian languages as well as between indigenous languages and non-indigenous ones.

However, despite the existence of these various forms of translations between Nigerian and foreign languages, they have received very little scholarly attention, even by Nigerian translators and scholars. In fact, translation researchers seem to avoid discussing translations in indigenous languages. For example, the annual Congress of the Nigerian Institute of Translators and Interpreters (NITI) hardly features presentations on translations involving Nigerian languages. This trend apparently cuts across Africa, and Bandia (2006: 350) argues that

given its highly regional basis, its many different languages and traditions, and its relatively unstable linguistic code, African-language writing, though a worthy and

growing enterprise, seems quite difficult to study and account for from the point of view of a comprehensive translation theory.

In other words, the relatively restricted reach of African languages, the multilingual nature of many African countries and the relatively low levels of development of these African languages are the reasons why writings (including translations) in African languages have often been neglected by scholars and professionals alike. Thus, most Nigerian and, indeed, most other African scholars focus on what has been termed *compositional translations*, a term used by Adejunmobi (1998: 165) to refer to “texts which are published in European languages and which contain occasional or sustained modifications of the conventions of the European language in use, where ‘versions’ or ‘originals’ in indigenous African languages are non-existent”. Examples of such translations include Achebe’s *Things fall apart* and Elechi Amadi’s *The concubine*; Adejare’s (1998) work is one in-depth study of such compositional translations.

From the situation presented above, there seem to exist expectations about what languages should be learnt and what languages should be disregarded; similarly, there are understood criteria for selecting research areas in language studies which favor certain areas and languages and not others. Incidentally, translations in African languages fall under the non-favored group. However, despite the reasons given for the dearth in scholarship on translations in indigenous Nigerian languages, it is my belief that these languages have generated a reasonable number of translated data to warrant some systematic study.

I do not claim that no study has been done on translations into indigenous Nigerian languages, for some studies have been done; however, they are mainly case studies of specific or individual translations, highlighting the challenges encountered in doing such as well as the need for terminology development. Translation scholars seem to be more interested in micro-linguistic studies of equivalence, i.e. the ‘correct’ ways of translating and the challenges of terminology and language development. Simpson (1979), for example, reviews the general linguistic problems faced in translating from and into Nigerian languages; Ihenacho (1985) underscores the need for professionalism in translation/interpreting, identifies the various areas of non-literary translation services in Nigeria, and highlights the terminological problems faced by media translators at the Imo Broadcasting Service; and Eke (1997) discusses the need for the development of medical terminology in Igbo. On their part, Okeogu (2012) and Ahiazunwa (2012) both discuss different methods of creating obstetrical and gynecological terms in Igbo, while Okwudishu (2012) focuses on the practice and challenges of providing translation and interpreting support to victims of trafficking in Nigeria. Furthermore, Ijioma (2012) and Okeke (2012) both highlight the problems inherent in translating between culturally distant languages and possible methods of solving these translation problems; Oyali (2012) stresses how policies of Christian institutions in Igboland, which include translations into Igbo, have affected the development and use of the Igbo language; while Ezeogu (2012) discusses the politics of translating the Igbo Catholic Bible, or, in his words, “the aspects of Bible translation that are determined by external human factors as opposed to the factors that are dictated by the text itself” (Ezeogu 2012: 171).

One would notice that apart from Okwudishu (2012), Oyali (2012) and Ezeogu (2012), most of the studies largely adopt linguistic approaches to translation research. Though these studies are important, the preceding section of this article has emphasized the benefits of studying translations beyond adopting linguistic approaches. One study that has considered the social and historical contexts of translations in Nigeria is Kofoworola and Okoh (2006) who, in their discussion of how multilingualism stifles translation activities in Nigeria, provide an overview of patronage and publishing in indigenous Nigerian languages. However, the scope of their study is on translations in Nigerian languages generally, and their statements give the impression of a unified, homogenous experience amongst these Nigerian languages. The experiences of these languages, however, are anything but homogenous. For in 1947, the Richardson Constitution made English the official language in the Southern part of Nigeria and Hausa in the Northern region. No constitutional recognition was given to indigenous languages in the South in subsequent revisions of the Constitution in 1951 and 1954 by the colonial government and in 1960 and 1963 after Independence. There was no constitutional amendment until 1979 when Hausa, Igbo and Yoruba were recognized as co-official languages with English. These power differentials affected the level of development of the languages of the South which were subjugated by English, unlike Hausa in the North. These three official indigenous Nigerian languages struggle for supremacy among themselves and also dominate the other non-officially recognized languages in their respective regions – Hausa in the North, Igbo in the East and Yoruba in the West. Igboanusi and Peter's (2005) study is an insightful reflection on the power relations among these major Nigerian languages.

Moreover, I find a number of Kofoworola and Okoh's (2006) statements rather arbitrary, for they seem to be an uncritical adoption of the prevailing views on translation in Europe rather than a reflection of the Nigerian experience. One such view is the position that it is easier and more efficient to translate from a second language into a first language. Kofoworola and Okoh (2006), apparently adopting this position, declare that if Solomon Amadiume, the compiler and translator of *Ilu ndi Igbo*, an anthology of Igbo proverbs,

had chosen to translate from English to Igbo, it would certainly have been easier than translating from Igbo to English. Because he is an L1 in Igbo, he has the competence to find appropriate equivalent cultural 'icons' from English to transport comfortably into Igbo (Kofoworola and Okoh 2006: 169).

This view has been questioned by Oyali (2010), who observes that being a native speaker of Igbo does not equate to being literate in Igbo. Owing to the language policy and practice in Nigeria, whereby English is the language of instruction on almost every level of education while Igbo is only a subject that is at times taught with English as the meta-language, literacy in Igbo presupposes literacy in English; in addition, English has a more developed terminology for specialized fields than Igbo. In other words, the educated Igbo, having been exposed to more English (via western education and day to day interaction) than Igbo, generally find it easier to translate from Igbo to English than the other way round (Oyali 2010: 49).

Kofoworola and Okoh also assert that as a result of the socio-political landscape of Nigeria, “most translations carried out in Nigeria are from the indigenous languages into English, and a few the other way round” (Kofoworola and Okoh 2006: 170). Again, Oyali (2010) presents a different picture: apart from literary translations, translations in other genres (religious, media, technical, and public service) are done more from English to Igbo than the other way round.

Two points emerge from the discussion so far. One, the socio-cultural and historical factors that affect the production and consumption of translations in a given society are not necessarily the same in another society. Two, even in the same language and culture, the social factors that determine the production and consumption of translations are not the same for all genres. So, a study of the sociology of literary translations between two languages in a given society will not necessarily give similar results as a study of technical translations between the same languages in the same society. In line with these, I advocate the need for researchers on translations in Nigeria to go beyond the rather limited linguistic approaches to translation and study translation in its social context. Furthermore, considering the problems in Kofoworola and Okoh (2006) highlighted above, I advocate the need to be conscious of the peculiarities of particular genres and language pairs in such studies. Thus, I demonstrate this here by focusing on a particular genre and language pair: religious translations between English and Igbo.

At this juncture, I need to clarify my use of the term *religious translation*, by which I mean translations done by religious institutions to propagate or enhance their practice. The Igbo practiced what might be loosely termed the “traditional” Igbo religion² until the coming of the Christian missionaries to Igboland in the mid-19th century and the colonial administration some decades later. This religion is not a book-based one, but rather propagated orally from one generation to the next. With the massive conversion of the Igbo to Christianity especially at the dawn of the 20th century (Ekechi 1971), the Igbo religion gradually lost popularity among the Igbo. Christianity by contrast is a book religion, and translating Christian texts was part of the methods of evangelization adopted by the Christian missionaries. Very little has been done to transcribe and translate texts of the Igbo religion, except as part of efforts to document aspects of the Igbo oral literary forms. My focus in this study then is on Christianity because today the Igbo people are arguably predominantly Christians, and Christianity has a long history of translations among the Igbo people.

² Religion among the Igbo was an integral part of the people’s socio-political life. The separation of religious from socio-political practices could be traced to the advent of Christianity.

3 Research questions and methodology

This study aims to investigate translation as social practice in Nigeria, focusing on religious translations between English and Igbo. To do this, I ask the following questions: What kinds of religious texts are translated? Why are they translated? Who are the producers of these translations? In what direction are the translations made? In what medium are they published? Understanding the reasons behind the answers to these questions would make for a better appreciation of the social and historical contexts of religious translations between English and Igbo.

Data for this study are textual, paratextual and metatextual. The paratexts here include prefaces, forwards, blurbs, notes, while the metatexts include interviews with the translators and other agents, reviews, comments, blogs, information on the websites of organizations, etc. I find the paratexts and metatexts very useful in this study because, while the translated texts themselves provide information on the kinds of religious texts translated and the direction of the translations, the paratexts and metatexts provide information on the social, historical or political factors which influence the production and distribution of these translated texts.

One challenge faced in the gathering of textual data is that there is no single database of religious translations between English and Igbo. So, the textual data here are gleaned from a number of sources. One source consists of texts used in some churches in and outside Igboland that hold their services in Igbo. These include the Jehovah's Witnesses, Catholic, Anglican and some Pentecostal churches. Another source is the Internet, the websites of these organizations as well as personal websites of individuals. Major bookshops and libraries also provided textual data that might not have been observed in use during church services. Similarly, useful in this regard are references to religious translations made in academic publications, especially as regards translations done during the colonial and early postcolonial period, many of which might no longer be in use today.

Owing to the method of gathering textual data for this research, I do not attempt any quantitative or statistical analysis; however, the negligible number of religious translations from Igbo to English, as demonstrated shortly, makes such a quantitative study unnecessary. The picture that emerges from the answers to my research questions provides a basis for reflections on the relationship between the source and target cultures.

4 Religious translations between English and Igbo

Religious translations are done more frequently from English to Igbo than the other way round. I am not aware of any religious text originally written in Igbo and then translated into English. Religious translations from Igbo to English appear to be mainly songs originally composed and sung in Igbo and then translated into English. These English versions are sung mainly in churches or branches of churches with a multilingual audience, usually outside Igboland, meant

to accommodate the non-Igbo audience in the church service. For example, in UK branches of the Redeemed Christian Church of God and indeed most other Pentecostal churches founded by Nigerians, there seems to be an unwritten law forbidding the choir to sing in native Nigerian languages, even though majority of the congregation are Nigerians and familiar with the songs in Nigerian languages. Thus, if the choirs are keen on singing these songs, they do so in English translations. Though these exist mainly in the oral form both in the source and in the target languages, a couple of them are transcribed and sold as pamphlets mainly to choristers who want to increase their database of songs.

This scarcity of religious translations from Igbo to English could be attributed to one major factor: the dearth of original religious texts in Igbo, a situation attributable to the linguistic situation in Nigeria. Christianity came to the Igbo via the English language as the first Christian missionaries among the Igbo were the Church Missionary Society (CMS), a society of the Church of England. Besides, as stated by Omodiaogbe (1992: 19), “the need to have catechists, mass servers, and other church officials who understood and spoke the language of the white man compelled the early missionaries to teach new converts the language of the new religion”. So, English could be seen as a language of religion in Nigeria. However, owing to the unequal power relations between Nigeria and Britain under colonial rule, the colonial administration could impose English as Nigeria’s major official language, a position English enjoys till date. Today, English is a global language, arguably the most widespread language in the world. Many Nigerians feel no need to learn indigenous languages since there are allegedly no economic benefits that go with these. This shift is seen also in the religious setting as

many Nigerian church-goers believe that attending English-speaking churches can improve their English; hence they would rather worship in an English-speaking church even when they would have been more blessed in a church where their native language is the medium of communication (Ayoola 2007: 120).

Thus, there is little interest in writing original religious texts in Igbo.

On the other hand, there are many translations of religious texts from English to Igbo, occasioned mainly by the symbolic capital of the source texts and the interests of the sponsors of the translation. I categorize these translations into three broad groups: the Holy Bible, liturgical texts and (for lack of a better term) proselytistic texts.

Being the book containing the central message of almost every Christian group, the Bible has a status in Christianity that no other book has and thus deserves a separate category. This status has earned it some symbolic capital that makes translating it a necessity for the spread of Christianity. Today, there are at least five complete³ translations of the Bible into Igbo: *Bible Nso: Union Version* (1913) [Holy Bible: Union Version], published by the CMS; *Baibulu Nso* (1988), published by the International Bible Society (IBS); *Baibul Nso: Nhazi Katolik* (2000) [Holy Bible:

³ By “complete” here I mean translations of both the Old and the New Testaments, and not translations of portions of the Bible.

Catholic edition], by the Roman Catholic Church; *Baibul Nso: Ndezighari Ohuru* (2007) [Holy Bible: Revised Edition], by the Bible League International; and *Baibul Nso: Nsughari Uwa Ohuru nke Akwukwo Nso* (2007) [Holy Bible: New World translation of the Holy Book] by the Watchtower Bible and Tract Society (WBTS).

The Union Version was translated in keeping with the policy of the CMS to evangelize in the vernacular so that the Igbo people would read the Christian gospel in their own language (Ekechi 1972: 180). The Igbo language has many dialects and, for economic reasons, the missionaries would not want to produce many translations of the Bible; so, they created an amalgam dialect made up of features of five different dialects of Igbo (Igboanusi 2006: 161). The new dialect popularly known as Union Igbo – for it was meant to unify the Igbo dialects – is the dialect into which the Bible was translated. This translation was done with an English based source text ('Okwu Nkowa', *Baibul Nso: Ndezighari Ohuru*)⁴ and in the Lepsius (1863) orthography. The expression "Recommended for adoption by the Church Missionary Society" on the title page of Lepsius (1863) explains why it was the favored choice of the CMS in Igboland. Due to some heated conflict, especially between the CMS and the Roman Catholic Mission (RCM), and some changes in language policy in Nigeria (cf. Oraka 1983; Igboanusi 2006; and Oyali 2012), a new orthography was created by an eleven-man committee led by Dr S. E. Onwu. This Onwu orthography has been the Igbo Standard Orthography till date.

Though subsequent translations of the Bible into Igbo are done in the Onwu orthography, the need for the translations goes beyond the change in accepted orthography. The first of the four retranslations was done by the IBS, Nigeria, and claims that Bible reading (apparently of the older Union Version) was too difficult and so this translation was made to simplify difficult Bible concepts and make Bible reading easier. The Bible League translation claims to be a revision of the Union Version at two levels: 1) to change the orthography from the old Lepsius orthography to the current Onwu orthography; and 2) to reflect current usage of the Igbo language, considering that almost a century passed between the Union translation and the Bible League version, and a lot had changed in the Igbo language since then ('Okwu Nkowa', *Baibul Nso: Ndezighari Ohuru*).

On their part, the WBTS is silent on the existence of earlier translations. In the introductory section (Okwu Mmalite) of this translation, it is stated that only few people today can read the Bible in its original languages: Hebrew, Aramaic and Greek; so, it is needful that translations be made into contemporary languages so that all peoples would hear the life-giving message. The silence on the existence of earlier translations is a tacit rejection of these as the WBTS seem to question the doctrines of other Christian groups and believe other Christian groups must have translated the Bible to suit their respective ideologies. Thus, they felt the need to translate the Bible from the original languages – Hebrew and Aramaic for the Old Testament and Greek for

⁴ This is the Introduction (Okwu Nkowa) of *Baibul Nso: Ndezighari Ohuru*.

the New Testament – and this culminated in the New World Translation of the Bible in English⁵ from which the Igbo version was made. Like the WBTS translation, the Catholic version is also silent on existing translations and gives the impression of being the first translation into Igbo. In the “Okwu Mmalite” signed by Archbishops Anthony V. Obinna and Albert K. Obiefuna, it is claimed that “for more than a century since the gospel of Christ came to Igboland, the Igbo Christians have yearned to have God’s Good News in their language” (my translation). The Catholic translation is then presented as the answer to this yearning. This claim is perhaps also hinged on church ideology: unlike other translations which contain 39 books, this translation contains the seven Apocryphal texts as well. According to Ezeogu (2012: 172), the Igbo speaking Catholic Bishops of Nigeria “wanted an Igbo Bible that is suitable for Catholic liturgical use”, and one of the criteria for this suitability is that “the translation will follow the Catholic canon of forty-six and not the Protestant canon of thirty-nine books of the Old Testament”.

Interestingly, all the subsequent translations seem to have made use of English based source texts. The WBTS did theirs with the New World Translation in English as the sole source text (*Baibul Nso: Nsughari Uwa Ohuru nke Akwukwo Nso* 5). The IBS translation was done from the English based Living Bible (Ofoegbu 2016). The Catholic version is a little controversial as regards what source text it was translated from. In his foreword to the Catholic translation, the Rev. Fr Dr Christopher A. Ifenatuora claims that the translation was done from several sources – *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (in Hebrew), *Septuagint* (in Greek), *Vulgate* (in Latin), the Catholic edition of *The Holy Bible: Revised Standard Version*, and the Jerusalem Bible (*Baibul Nso: Nhazi Katolik* vii). However, Ezeogu (2012) who “played a major role” (2012: 182) in this translation, observes that the translators were “instructed...to avoid translating from the original languages” (2012: 172) so as to speed up the time it would take to get the translation done. In other words, the final translation was done mainly from an English-based source text. The claim by Rev. Fr Dr Ifenatuora in the paratext is apparently meant to improve the perception and reception of the Catholic translation by the Catholic faithful: a translation made directly from such exotic languages, including the languages in which the Bible was originally written, would appear more authentic than one based solely on an English source text, an indirect translation.

These Bibles are used in churches in Igboland and outside Igboland where church services are held exclusively in Igbo. A number of Igbo churches have sprung up in the United States, like the All Saints Igbo Anglican Church in DC formed partly to give Igbo children born abroad an idea of what life is like back home (Okonkwo 2007).

However, it is curious that despite the fact that the Union Version is the oldest of the translations in Igbo, translated into an Esperanto Igbo⁶ and in an old script, it remains “the most used and influential translation among the Igbo” (Nkwoka 2000: 327). One also wonders why it

⁵ The WBTS publication *What does the Bible really teach?* (2005, emphasis in the original) is a statement of the institution’s ideology on the teachings of the Bible. The emphasis on the adverb “really” in the title insinuates that there are wrong interpretations of the message of the Bible, which they apparently aim to correct.

⁶ Achebe (1979 and 1999) sees the fact that this translation is done into an amalgam dialect of Igbo as the major, if not sole, reason behind the slow development of a literary Igbo standard.

took almost a century after this first translation for another translation to be made, especially considering that the Lepsius orthography was dropped and the Onwu orthography came into use since September 1961. It will also be illuminating to investigate why this translation is still read in many churches in Igboland in the Lepsius orthography, while other documents in the same churches are in the Onwu orthography and every other institution now uses the Onwu orthography.

The Union Bible is also about the most easily accessible of the five translations. It is the only version found on sale on the Internet, the most common version found in bookshops and even among street hawkers in Nigeria. The Catholic version is found mainly in major Catholic bookshops⁷. The Bible League version is found in some Christian bookshops in Nigeria while the WBTS version can be gotten upon request from a member of the Society.

Furthermore, in addition to the hard forms, the complete Union translation and the New Testament of the IBS translation are available online⁸. They are also available for download onto smart phones from Google Play store. The WBTS version can also be downloaded and/or read in pdf format online⁹. The Union New Testament also has an audio version, produced by a group called *Faith Comes by Hearing*, whose Mission is “Covering the World with the Word”¹⁰. The Catholic version and the Bible League translation exist only in hard copies.

The second category of translated religious texts is liturgical texts. These are texts that contain details of the liturgical processes of particular church denominations or texts used during the liturgical process. Again, the translations are necessitated by the symbolic capital of the texts, earned because they are a record of the respective churches’ core teachings and thus are used in almost every mass or church service by the denomination involved. Examples of texts in this category include *The liturgy of the Church of Nigeria: The order for Holy Communion or the Eucharist* (1995, Rev. Ed) translated into Igbo as *Ofufe nru nke Chọch Nigeria: Usoro oriri nso ma oḅu Yukarist* (2006), the Roman Missal and sacramental rites of the Catholic Church, hymns, prayer books. They are mainly produced in hard copy and used for the day to day running of church services and for evangelism. Texts in this category have grown their symbolic capital as an embodiment of the denominations’ standard practice. If a church service must be held in Igbo, then these texts need to be translated into Igbo to maintain uniformity in liturgy.

Proselytistic texts – the third category of translated texts – are texts used for evangelism, for conversion purposes. The WBTS appear to be the major producer of such translations. They observe that Jesus taught with simple illustrations drawn from everyday activities of the people and so, like Jesus, they aim at teaching in the best way that will make the Gospel clear and understandable to people (*Come be my follower* 2007: 118 – 122); hence their policy to

⁷ The Catholic version was first published at Onitsha by Africana-Fep but copies were exhausted fast. It was not until 2015 that it was re-published at Ibadan by St Paul Publishers

⁸ The Union and IBS translations could be read online here: <https://www.bible.com/languages/ibo>

⁹ This could be downloaded here: <http://www.jw.org/en/publications/bible/?contentLanguageFilter=ig>

¹⁰ <https://www.faithcomesbyhearing.com/mission/strategy>

evangelize in the local languages. One interesting aspect of the WBTS translations is that they are published both in hard copy and online. The official website of the Society¹¹ has numerous publications in Igbo ranging from their magazines – *Awake!* and *Watchtower* – to brochures, songs, dramatized Bible stories, audio Bible lessons¹², videos, among many others, all of them translations from English to Igbo. Though these online versions are accessible by everybody, it appears they are meant mainly for members of the group. In the *2010 yearbook of the Jehovah's Witnesses*, there are various reports of how members of the group ran out of printed literatures in the course of evangelism and had to fall back on the online versions for easy access (2010: 10–14). There is no data available on how much of the online materials are used by people outside this denomination.

Apart from full-fledged churches, other Christian non-denominational groups or associations also do translate their tracts and other documents into Igbo. The Campus Crusade for Christ and the Evangelical Tract Distributors are some of such bodies. There are also individuals who have translated some proselytistic texts into Igbo. Duncan Heaster got his *Bible basics*, “a 380 page book explaining the basic message of the Bible and original Christianity” (Bible Basics Online)¹³, translated into Igbo. Despite his awareness that reading and writing in Igbo presupposes the ability to read and write in English, Heaster still encouraged the translation of the book into Igbo because he believes that “people need to read spiritual literature in their first language and not their second; or at least, if they have the chance to do so, it will likely have more effect and benefit for them” (Heaster 2010). Thus, one can say that the translation is not done because of the symbolic capital of the text, but because of the author’s belief that people understand information better when transmitted in their first language. The language shift from Igbo to English going on in Nigeria today (Igboanusi and Peter 2005: 9) might make the opposite the case for Igbo speakers, but Heaster is not deterred. His work is published in hard copy and online. To the question of why he has the work published online, Heaster responds that he puts “online as much material as possible in as many languages as possible in order to appeal to as many people as possible” (Heaster 2010).

5 Concluding remarks

Several observations can be made from the discussion so far. One is that the major agents of religious translations in Nigeria are churches founded outside Nigeria and with some central government and a uniform mode of worship worldwide. Such churches include the Catholic Church with headquarters in Rome where Latin is the official language of the church; the Anglican Church with headquarters in London and English as the official language; and the Watchtower Bible and Tract Society with headquarters in Brooklyn, New York, and English as the official language. The branches of these churches in Nigeria do not have full autonomy, as they still have to abide by the policies of the parent bodies. Thus, in a way, the translations reflect the power

¹¹ www.jw.org/ig

¹² These are selected readings of certain ‘key’ passages with some guided questions and teachings.

¹³ The English and Igbo versions of *Bible basics* can be downloaded here <http://www.biblebasicsonline.com/>

relation between the parent bodies and their branches. Norms are established at the headquarters and then circulated to, and entrenched in, the branches via translation.

Incidentally, with English as Nigeria's main official language, the headquarters of these church groups in Nigeria all operate in English. Their major texts are in English, and if the churches want to speak to the Nigerian people in the people's language (one of which is Igbo), then the translations become necessary. It also follows that most works translated are those used worldwide in the different branches of the churches, and not so much texts produced in local branches of these churches for the local community.

The directions of the translations are revealing, as they reflect the directions in the culture transfer between the cultures involved. The directions replicate Heilbron and Sapiro's (2007) position on the flow of translations between central and peripheral languages. Beyond this general observation, one other reason for this pattern is the fact that this genre, (written) religious literature, had not been developed in the Igbo culture, and so Igbo was necessarily borrowing from the English culture to make up for the lacunae. As stated earlier, the Igbo religion is not a book religion and exists largely in the oral medium. The genre of religious texts was created via translation. This also explains why most religious texts in Igbo are not only translations but also mainly Christian texts. The body of religious texts of other religious groups is still insignificant. For instance, to my knowledge there is only one complete translation of the Koran in Igbo titled *Koran Nso: The Holy Quran (Igbo Translation)*, published in the UK in 1988 by the Islam International Publications. There is also a translation of selected verses from the Koran published by the same publishing house in 1988 as well.

It is remarkable that a considerable number of these translations are published online. Nigerians (including the Igbo) are said to have a poor reading culture attributed to a high level of illiteracy in the country, corruption, poverty, noise culture, undue importance attached to wealth, lack of a reading language, and low number of libraries (Aina et al. 2011). With these challenges one wonders how many Igbo are able to access these texts online in the first instance, and then read them. One reason for the production of online publications is that there are some churches springing up outside Igboland among Igbo people that are very IT literate, and so the online publications will be very useful to them. The online materials are also meant for pastors and evangelists who would need some fresh ideas to bring to their respective audiences without going through the rigor of transferring the ideas into Igbo from English.

The use of paratexts in framing the perceptions of the translations is telling, especially for the Bible translations. The IBS and the Bible League justify their translations by alluding to the old Lepsius orthography and age of the Union Version: thus, they did their own translations in the new orthography and in line with the current usage of the language. Perhaps overtime, the Union Version will go into disuse and the new translations, especially the Bible League version, which is presented as a revision of the Union Version, will become popular among Igbo Christians. On their part, the WBTS and the Catholics use the paratexts not only as avenues for presenting the word of God, but also as a forum for fronting the ideologies of the respective

denominations and tacitly disparaging others. It is interesting to note that both institutions are church denominations, but the IBS and Bible League are interdenominational groups and so not required to front the ideology of any particular church denomination. This confirms Bourdieu's (1992) assertion that the field of reception of a foreign work plays an important role in shaping its sense and function.

One is not sure yet how much of these religious texts are read in Igbo, considering the competition English poses to Igbo in Nigeria. In fact, Uwajeh (2003: 103) writes off a Bible translation project in a Nigerian language as "a grand exercise in futility, a super highway leading nowhere". His reason is that the native speakers of the language who are the supposed audience of the translation "must already be literate in English to be literate at all; so, why would they want to read a *translation* of the English Bible when they read for themselves and understand the *English Bible*?" (Uwajeh 2003: 103, emphasis in original). While I admit that indeed the towering presence of English in Nigeria threatens the continued existence of Nigerian languages, this study has shown that religious translation has engendered the production and use of texts in Igbo, thereby contributing towards the survival of the Igbo language. In fact, the genre of religious literature is created via translation. Besides, Bible translation, in particular, has been said to have enriched the Igbo language with new lexical items (Oyali 2016a) and also expanded the religious concepts in Igbo (Oyali 2016b). Thus, Uwajeh's (2003) statement needs to be re-evaluated as Bible translation may not, after all, be an exercise in futility.

References

- 2010 Yearbook of Jehovah's Witnesses (2010): Brooklyn, Watch Tower Bible and Tract Society.
- Achebe, Chinua (1979): The bane of Union: An appraisal of the consequences of Union Igbo for Igbo language and literature. In: *Añụ* magazine 33-41.
- Achebe, Chinua (1999): Odenigbo 1999: Echi di ime: Taa bu gboo. Owerri, Imo State, Achidayosis Owere.
- Adejare, Oluwole (1998): Translation: A distinctive feature of African literature in English. In: *The language of African literature*. Epstein, Edmund L. / Kole, Robert (Hg.). Trenton, NJ, Africa World: 19-38.
- Adejunmobi, Moradewun (1998): Translation and postcolonial identity: African writing and European languages. In: *The Translator: Studies in intercultural communication*. 4.2: 163-81.
- Ahiazunwa, Cookey Scholastica (2012): Igbo health terminology research: Gynecology/Obstetrics. In: *Language, literature & communication in a dynamic world: A festschrift for Chinyere Ohiri-Aniche*. Ndimele, Ozo-mekuri (Hg.). Port Harcourt, Nigeria, M. & J. Grand Orbit: 129-35.
- Aina, A. J., Ogungbeni, J. I., Adigun, J. A. and Ogundipe, T. C. (2011): Poor reading habits among Nigerians: The role of libraries. In: *Library philosophy and practice*.

- <http://www.webpages.uidaho.edu/~mbolin/aina-ogungbeni-adigun-ogundipe.pdf>.
(Accessed on: 12. May 2015).
- Amaokwu ole na ole a hōrō na Koran Nsọ (1988): Surrey, UK, Islam International Publications Limited.
- Ayoola, Kehinde A. (2007): The triumph of non-standard English in Nigeria. In: *Papers in English and linguistics* 7 & 8: 117-26.
- Baiḅulḅ Nsọ: Igbo Living Bible (1988): Enugu, International Bible Society.
- Baiḅul Nsọ: Nhazi Katōlik (2000): Onitsha, Nigeria, Africana-Fep.
- Baiḅul Nsọ: Nsughari Uwa Ohuru Nke Akwḅkwḅ Nsọ (2007): Brooklyn, Watch Tower Bible and Tract Society.
- Baibul Nsọ: Ndezighari Ohuru (2007): Chicago, Bible League.
- Bandia, Paul. (2006): African europhone literature and writing as translation: Some ethical issues. In: *Translating others*. Vol. 2. Hermans, Theo. (Hg.). Manchester, UK, St. Jerome: 349-61.
- Bible Nsọ: Union Version (1913): Lagos, Nigeria, Bible Society of Nigeria.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Practical reason: On the theory of action*. Stanford, CA, Stanford UP.
- Bourdieu, Pierre (1999): The social conditions of the international circulation of ideas. In: *Bourdieu: A critical reader*. Shusterman, Richard (Hg.). Oxford, Blackwell.
- Buzelin, Hélène (2011): Agents of translation. In: *Handbook of translation studies*. Gambier, Yves / van Doorslaer, Luc. (Hg.) Vol. 2. Amsterdam, John Benjamins: 6-12.
- Come Be My Follower (2007): Brooklyn, Watch Tower Bible and Tract Society.
- Eke, L. K. (1997): The medical translator and the onus of terminological research. In: *The language professional: A journal of language and communication arts and sciences* 1: 83-92.
- Ekechi, F. K. (1971): Colonialism and Christianity in West Africa: The Igbo case, 1900–1915. In: *The journal of African history* 12.1: 103-15.
https://www.jstor.org/stable/180569?seq=1#page_scan_tab_contents. (Accessed on: 09. April 2014).
- Ekechi, F. K. (1972): *Missionary enterprise and rivalry in Igboland: 1857 - 1914*. London, Cass.
- Ezeogu, Ernest M. (2012): The politics of Bible translation in Africa: The case of the Igbo Catholic Bible. In: *Postcolonial perspectives in African biblical interpretations*. Dube, Musa W. / Mbuvi, Andrew M  t  a / Mbuwayesango, Dora R. (Hg.). Atlanta: Society of Biblical Literature: 171-83.
- Genette, Gérard (1997): *Paratexts: Thresholds of interpretation*. Lewin, Jane E. (Trans.). Cambridge, Cambridge UP.
- Heaster, Duncan (2010). On Igbo translation of Bible basics. Email correspondence with Oyali, Uchenna. 31 Aug.

- Heilbron, Johan / Sapiro, Gisèle (2007): Outline for a sociology of translation. Emanuel, Susan (Trans.). In: *Constructing a sociology of translation*. Wolf, Michaela / Fukari, Alexandra (Hg.). Amsterdam, J. Benjamins: 93-107.
- Heilbron, Johan (1999): Towards a sociology of translation: Book translation as a cultural world-system. In: *European journal of social theory* 2.4: 429-44.
- Igboanusi, Herbert (2006): Agents of progress or problem-makers? Missionary activities in the development of the Igbo language. In: *African study monographs* 27.4: 157-68.
- Igboanusi, Herbert, / Peter, Lothar (2005): Languages in competition: The struggle for supremacy among Nigeria's major languages, English and Pidgin. Frankfurt Am Main, Peter Lang.
- Ihenacho, A. Translators and aspects of non-literary translation in Nigeria. In: *Translators and their position in society: 10th world congress: Papers and addresses*. Bühler, Hildegund (Hg.). Wien, Wilhelm Braumüller: 163-73.
- Ijioma, Pat N. (2012): The implication of culture in translation. In: *Language, literature & communication in a dynamic world: A festschrift for Chinyere Ohiri-Aniche*. Ndimele, Ozo-mekuri (Hg.). Port Harcourt, Nigeria, M. & J. Grand Orbit: 201-05.
- Kofoworola, Kayode, and Okoh, Beatrice (2006): Landmines and booby-traps: Multilingualism and translation in Nigeria. In: *Übersetzen /Translating /Traduire: Towards a "social turn"?* Wolf, Michaela (Hg.). Berlin, LIT VERLAG: 163-73.
- Koran Nso: *The Holy Quran (Igbo Translation)* (1988): Surrey, UK, Islam International Publications, 1988.
- Lefevere, André, and Bassnett, Susan. Introduction: Proust's grandmother and the thousand and one nights: The 'cultural turn' in translation studies. In: *Translation, history, and culture*. Bassnett, Susan / Lefevere, André (Hg.). London, Pinter: 1-13.
- Lepsius, Richard (1863): *Standard alphabet for reducing unwritten languages and foreign graphic systems to a uniform orthography in European letters*. 2nd ed. London, Williams & Norgate.
- Milton, John, / Bandia, Paul F. (Hg.) (2009): *Agents of translation*. Amsterdam, John Benjamins.
- Naudé, Jacobus A. (2010): Metatext as mediating tool of religious conflict in the translation of sacred texts. UNESCO International Mother Language Day Lecture.
- Nkwoka, Anthony O. (2000): The role of the Bible in the Igbo Christianity of Nigeria. In: *The Bible in Africa: Transactions, trajectories, and trends*. West, Gerald O. / Dube, Shomanah Musa W. (Hg.). Leiden, Brill: 326-35.
- Ofoegbu, Akibom (2016): Source of Baibulu Nso. Email correspondence with Oyali, Uchenna. 4 May.
- Okeke, Chukwuma O. (2012): Language and culture in translation. In: *Language, literature & communication in a dynamic world: A festschrift for Chinyere Ohiri-Aniche*. Ndimele, Ozo-mekuri (Hg.). Port Harcourt, Nigeria, M. & J. Grand Orbit: 187-200.

- Okeogu, Chidimma (2012): Creating obstetrical and gynaecological terms in Igbo: Anomalies of the female genital tract and procedural details of delivery. In: *Language, literature & communication in a dynamic world: A festschrift for Chinyere Ohiri-Aniche*. Ndimele, Ozo-mekuri (Hg.). Port Harcourt, Nigeria, M. & J. Grand Orbit: 137-45.
- Okonkwo, Churchill (2007): The significance of All Saints Igbo language Anglican Church in DC. In: *Nigerians in America*. <http://www.nigeriansinamerica.com/the-significance-of-all-saints-igbo-language-anglican-church-in-dc/>. (Accessed on: 10. November 2010).
- Okwudishu, Appolonia (2012): An applied linguistic response to human trafficking. In: *Language, literature & communication in a dynamic world: A festschrift for Chinyere Ohiri-Aniche*. Ndimele, Ozo-mekuri (Hg.). Port Harcourt, Nigeria, M. & J. Grand Orbit: 87-97.
- Omodiaogbe, Sylvester A. (1992): 150 Years on: English in the Nigerian school system-past, present, and future. In: *ELT Journal* 46.1: 19-28.
- Oraka, Louis Nnamdi (1983): *The foundations of Igbo studies: A short history of the study of Igbo language and culture*. Onitsha, University Pub.,
- Oyali, Uchenna (2016a): Bible translation and lexical innovation: The Igbo experience. Paper presented at the 3rd Bremen conference on language and literature in colonial and postcolonial contexts. University of Bremen, Bremen. 15-18 March.
- Oyali, Uchenna (2016b): Bible translation and the expansion of concepts in Igbo. Paper presented at the 5th Annual international Igbo Conference: Igbo fusions: Past, present and futures. SOAS, University of London, London. 1-2 April.
- Oyali, Uchenna (2010): *The politics of translations between English and Igbo*. MA Diss. Aston U.
- Oyali, Uchenna (2012): Religious policies and translation in the development of Igbo. In: *Language, literature & communication in a dynamic world: A festschrift for Chinyere Ohiri-Aniche*. Ndimele, Ozo-mekuri (Hg.). Port Harcourt, Nigeria, M. & J. Grand Orbit: 401-08.
- Popovič, Anton (1976): Aspects of metatext. In: *Canadian review of comparative literature/ Revue Canadienne de littérature comparée* 3.3: 225-35.
- Sapiro, Gisèle (2008): Translation and the field of publishing. In *Translation studies* 1.2: 154-66.
- Simpson, Ekundayo (1979): Translation from and into Nigerian languages. In: *Babel: International journal of translation* 25.2: 75-79.
- Uwajeh, M. C. K. (2003): The marginalization of indigenous Nigerian languages in Nigeria. In: *Four decades in the study of languages & linguistics in Nigeria: A festschrift for Kay Williamson*. Ndimele, Ozo-mekuri (Hg.). Aba, National Institute for Nigerian Languages: 103-15.
- Veisbergs, Andrejs (2013): Paratexts in translations of canonical texts: The case of the Bible in Latvian. In: *Vertimo Studijos* 6: 75-85.

Washbourne, Kelly (2013): Nonlinear narratives: Paths of indirect and relay translation. In: *Meta: Journal des traducteurs / Meta: Translators' journal* 58.3: 607-25.

Wolf, Michaela (2010): Translation 'going social'? Challenges to the (ivory) tower of babel. In *MonTI: Monografías de traducción e interpretación* 2: 29-46.

Mehrsprachigkeit und Literatur

Das Wolof und dessen Einfluss in senegalesischen Romanen als Übersetzungsproblematik

Mbaye Seye

Abstract

The present article deals with the aporia (problems and despair) of multilingualism and its involvement in the process of literary translation for African literature. It considers the relationship between languages, literature and translation. The emphasis is laid on the occurrences of Wolof (the most widely spoken Senegalese local language) in Senegalese literature in French. On the one hand, I will deal with French as an official language, and, on the other, I will illustrate the importance and value of local languages with a focus on Wolof particularly. Furthermore, on the basis of examples chosen from Fatou Diome's novel *Kétala*, Aminata Sow Fall's *Le revenant*, Sembène Ousmane's *Guelewar* and Ken Bugul's *Le baobab fou*, I will analyse the challenges of translating oral-literary peculiarities that are reflected in the French written texts of some African authors into German. The first section lays emphasis on the blueprints of local languages in Senegalese literature while the second one takes us into their translation into European languages. The influence of the local language Wolof will be illustrated by means of literary texts or simply from novels written in the official language French. The paper finally discusses the boundaries and possibilities of translation of such literary texts from an intercultural perspective.

Keywords: Language, Multilingualism, Literature, Senegal, Translation.

1 Einleitung

Solange Menschen verschiedene Sprachen sprechen, gehört das Dolmetschen und Übersetzen zu den unentbehrlichen Bemühungen um die Überwindung der Sprachbarriere - im politischen wie im wirtschaftlichen Verkehr, bei machtpolitischer Expansion wie beim friedlichen Reisen, aber vor allem bei der Übermittlung von Philosophie, Wissenschaft, Literatur und Religion (Stolze 2008: 13).

Ausgehend von diesem Zitat ist ein friedliches Verhältnis bzw. ein gegenseitiger Austausch zwischen den Völkern nur über das Aneignen von Fremdsprachen möglich. Die literarische Übersetzung wird jedoch als Brückenschlag zwischen den verschiedenen Nationen und Kulturen

betrachtet. Als Fremdliteraturvermittler und Fremdkulturvermittler gibt der/die literarische Übersetzer/in den unterschiedlichsten Völkern die Möglichkeit, durch die Literatur Kontakt mit fremden Kulturen aufzunehmen.

Die Übersetzungsliteratur ermöglicht also den Kontakt zwischen den fremden Kulturen und Literaturen. Schriftsteller werden somit weltweit bekannt, wobei die literarische Übersetzung und die interkulturelle Kommunikation in Einklang gebracht werden können. So auch Richard Friedenthals Meinung in Bezug auf die Bedeutung und Wichtigkeit der Übersetzung:

Über die Wichtigkeit, die hohe und allerhöchste Bedeutung des Übersetzens dürfte Einigkeit bestehen. Die Weltliteratur, als Allgemeingut der gebildeten Menschheit verstanden, ist nicht die Summe der einzelnen National-literaturen, sondern wird repräsentiert durch die Werke, die übersetzt wurden und damit den Völkern anderer Sprachen zugänglich geworden sind (Friedenthal 1965: 23).

Die Übersetzungsschwierigkeit afrikanischer literarischer Werke könnte der Einfluss der Landessprache und deren Widerspiegelung in den in den jeweiligen Kolonialsprachen geschriebenen Werken sein. Darüber hinaus können sich die damit verbundenen Probleme darauf beziehen, dass die afrikanischen Schriftsteller in den offiziellen Sprachen, nämlich auf Französisch oder Englisch, schreiben, wobei die „Afrikanisierung“ ihrer Romane auch hervorgehoben werden muss. Jedoch erweist sich die Übersetzung afrikanischer Romanliteratur in europäische Sprachen als problematisch, da der kulturelle Abstand zwischen den afrikanischen und europäischen Ländern zu betrachten ist.

In den meisten Forschungen zur Übersetzung im Allgemeinen und zur literarischen Übersetzung insbesondere werden - von der Begriffsbestimmung der Übersetzung bis hin zu unterschiedlichen Methoden über die theoretischen Probleme dieser Praxis - immer interessante Fragestellungen bezüglich des Kulturbegriffs aufgeworfen. Dabei wird meistens davon ausgegangen, dass die Übersetzung ein Prozess sei, der mindestens die Beherrschung zweier Sprachen voraussetzt. Dieser Ansatz scheint aber nicht die Tatsache zu berücksichtigen, dass im speziellen Fall der Übersetzung afrikanischer Literatur nicht nur die Schriftsprache des Autors, sondern auch seine ‚Denksprache‘ und nicht zuletzt die Zielsprache, also drei Sprachen, impliziert werden.

Dieser wissenschaftliche Beitrag bezieht sich hauptsächlich auf die Beziehung zwischen Sprachen, Literatur und Übersetzung. Dabei liegt der Akzent auf den Spuren des Wolof in der französischsprachigen Literatur Senegals. Zunächst einmal soll der Stellenwert der lokalen Sprachen im Allgemeinen und des Wolof im Besonderen anschaulich gemacht werden. Dann wird es darum gehen, anhand ausgewählter Beispiele die Schwierigkeiten der Übersetzung oralliterarischer Eigentümlichkeiten, die sich in französischsprachigen Texten afrikanischer Autoren niederschlagen, ins Deutsche zu verdeutlichen.

2 Das Französische und das Wolof: zwei wichtige Sprachen in Senegal

2.1 Das Französische

Die französische Sprache spielt eine große Rolle im kolonialen und postkolonialen Afrika südlich der Sahara. Als offizielle Sprache in den Ländern der ehemaligen Kolonien ist sie ein unverzichtbares Kommunikationsmittel geworden und hat sich für die meisten afrikanischen Schriftsteller als Schriftsprache durchgesetzt. Trotzdem wird in manchen Bereichen (wie im Schulwesen zum Beispiel) immer noch viel Wert auf die Nationalsprachen gelegt. Darüber hat sich die Germanistin Khadi Fall wie folgt geäußert:

In Senegal [...] sowie in mehreren Ländern des frankophonen Afrika liegt die besondere historische Situation von alphabetisierten Bevölkerungen vor, die trotz der strengen Assimilationspolitik der französischen Kolonialmacht ihre Muttersprachen beibehalten haben und in diesen Sprachen weiter denken und kommunizieren (Fall 1994: 3).

2.2 Das Wolof

In Senegal verstehen und verwenden die Leute mehrere Sprachen, da es dort verschiedene ethnische Gruppen mit jeweils unterschiedlichen Sprachen und Mundarten gibt.

In dieser Hinsicht kann man im Land über 20 Sprachen aufzählen, aber nur sechs davon werden mehrheitlich gesprochen und gelten als Nationalsprachen. Zu diesen gehört das Wolof, das neben Französisch (die offizielle Sprache in Senegal) nicht nur als Lingua Franca, sondern auch als Verkehrssprache des Landes gilt.

Überall in Senegal kann man sich auf Wolof verständigen. So nimmt das Wolof einen immer wichtigeren Platz innerhalb der senegalesischen Gesellschaft ein, da es die einzige Sprache unter den unterschiedlichen in Senegal existierenden Nationalsprachen ist, die von mehr als 90 Prozent der Bevölkerung (Fall 1996: 4) gesprochen wird. Somit ist das Wolof die einzige dominierende lokale Verkehrssprache in Senegal. Diese Dominanz des Wolof als westafrikanische Lingua Franca (Zabus 1991: 24) widerspiegelt die Politik vieler westafrikanischer Länder (wie Togo, Niger, Benin, Nigeria), die für die Förderung der lokalen afrikanischen Sprachen kämpfen. Zu dieser Politik einer dominierenden lokalen afrikanischen Sprache schreibt Chantal Zabus, indem sie Olabiyi Yai zitiert:

Dans le cadre général d'une politique d'indépendance et de développement où les peuples africains retrouvent leur initiative, où ils prennent effectivement en main leur propre devenir, faisant des langues africaines de langues dominées qu'elles sont

encore, des langues modernes utilisées dans tous les secteurs de la vie de ceux qui les parlent¹. (Zabus, *ibid.*).

Hierbei ist es aber wichtig zu betonen, dass diese Sprache (Wolof) früher gesprochen und verbreitet war (Köpp 2002: 29), bevor sie 1978, infolge eines 1971 von der Regierung erlassenen Dekrets, gesetzlich zur Nationalsprache erklärt wurde:

1978 erfolgte in der „Loi constitutionnelle sénégalaise“, numéro 76-80, du 28 décembre, die Erklärung der Nationalsprachen: La langue officielle de la République du Sénégal est le français, les langues nationales sont le Diola, le Malinké, le Pulaar, le Sérère, le Soninké et le Wolof². (Rau 1987: 70).

Im Hinblick auf diese Entstehungssituation spielt die Oralität keine geringe Rolle in literarischen Werkproduktionen, da die Kultur des Geschriebenen dargestellt wird und das Geschriebene sich meistens an das Gesprochene anlehnt. Davon ausgehend kann man ganz einfach schließen, dass literarische Produktionen je nach Land des Autors/der Autorin kulturelle Elemente vermitteln. Daher ist bei den afrikanischen literarischen Produktionen folgendes festzustellen: Entweder gibt der Autor/die Autorin in seinem/ihrer Werk Wörter direkt aus seiner/ihrer Muttersprache oder irgendeiner anderen lokalen Sprache wieder, oder er/sie erklärt ausführlich den gemeinten Sinn des Wortes, oder er/sie benutzt ganz einfach Fußnoten, damit der Leser den Text besser verstehen kann. Dadurch hat der Übersetzer/die Übersetzerin geringere Probleme, um sich die Bedeutung mancher fremdsprachlicher Wörter besser anzueignen.

In manchen senegalesischen Werken finden sich die Spuren der Wolof-Sprache und -kultur wieder. Dies kann dadurch begründet werden, dass das Wolof entweder die Muttersprache oder die Kommunikationssprache der Autoren ist. Jedoch spiegelt sich diese Sprache in Senegal in der Amtssprache, d.h. im Französischen, wider. Dies lässt sich auch bei afrikanischen literarischen Produktionen im Allgemeinen beobachten, denn in ihnen sind die Spuren von mindestens zwei Sprachen zu erkennen, nämlich der Muttersprache des Autors/der Autorin und der geschriebenen Kolonialsprache. Aber in den Fällen, in denen die Muttersprache nicht die Kommunikationssprache ist, hat der afrikanische Schriftsteller es manchmal mit drei Sprachen zu tun: der Muttersprache, der Kommunikationssprache und der kolonialen Sprache. Eine Ausnahme könnte jener Schriftsteller sein, der überwiegend mit der geschriebenen Sprache zu tun hat. Ein afrikanischer Schriftsteller (Vater Afrikaner, Mutter Afrikanerin), der seit seiner Geburt keinen Kontakt mehr zu Afrika hat oder gar nicht in Afrika geboren ist, könnte sich nicht in dieser Situation befinden, weil er eine Fremdsprache als Muttersprache, und zwar als Kommunikationssprache, haben könnte.

¹ Im allgemeinen Rahmen einer Unabhängigkeits- oder Entwicklungspolitik, wo die afrikanischen Völker ihre Initiative wiederfinden und ihr eigenes Werden tatsächlich selber in die Hand nehmen, indem sie aus den noch beherrschten afrikanischen Sprachen moderne Sprachen machen, die in allen Sektoren des Lebens von denjenigen, die diese Sprachen sprechen, verwendet werden. (Freie Übersetzung von Mbaye Seye)

² Die offizielle Sprache der senegalesischen Republik ist Französisch, die Nationalsprachen sind Diola, Malinké, Pulaar, Sérère, Soninké und Wolof. Freie Übersetzung (von Mbaye Seye)

Dazu äußert sich der ehemalige senegalesische Staatspräsident Léopold Sédar Senghor wie folgt: „Je m’exprime mieux en français que dans ma langue maternelle“³ (Senghor 1962: 841).

Ich wende mich jetzt der Problematik der Schreibästhetik afrikanischer Autoren zu.

3 Die Schreibästhetik afrikanischer Autoren als Problematik

Von vornherein muss betont werden, dass sich viele afrikanische Schriftsteller metaphorisch ausdrücken. Anstatt Personen, Sachen (z.B. Krankheit), Dinge (z.B. Bäume) direkt zu nennen, verwenden sie oft Metaphern, die detaillierte Beschreibungen liefern. Zur Verdeutlichung kann Ousmane Sémbènes Romantitel *Les bouts du bois de Dieu* (Deutsche Übersetzung *Gottes Holzstücke*) angeführt werden. Anstatt die Menschen direkt zu nennen, ist es dem Autor lieber, einen metaphorischen Titel „Gottes Holzstücke“ auszuwählen, was für den Fremdleser schwer zu begreifen sein kann, weil ihm diese Redewendung vielleicht nicht bekannt ist. Hierzu kann für eine detaillierte Erklärung die Habilitationsschrift von der senegalesischen Germanistin und Schriftstellerin Khadi Fall (Fall *ibid.*) als Referenz gegeben werden, in der diese Problematik genau untersucht wird.

Andererseits taucht hier noch einmal die Sprachproblematik auf, die meistens zu Interferenzen oder hybriden Texten führt. In einer Untersuchung zu den philosophischen Besonderheiten der Schrift in einer multilingualen Gesellschaft stellt Georges Ngal, zitiert nach Alexander Ndeffo Tene, Folgendes fest:

[...] es ist nicht möglich, die Reinheit der (*Fremd-*) Sprache, in der man schreibt, zu erhalten, weil unvermeidliche sprachliche Interferenzen bedingt durch die Koexistenz unterschiedlicher sprachlicher Systeme auftreten (Ngal 1992 zitiert in Tene 2004: 16).

In diesem Zusammenhang hat sich auch der Kameruner Alexandre Ndeffo Tene zu den von afrikanischen Autoren geschriebenen Werken geäußert. Er vertritt die Meinung, dass es um „eine besondere Art von Text geht, nämlich *hybride* Texte, die zwar auch Übersetzungen von einheimischen Begriffen enthalten, die aber nicht nur daraus bestehen“ (Tene 2004: 17). Mit dem Thema „hybride Texte“ von afrikanischen Autoren hat sich Jacques Fame Ndongo (Tene *ibid.*) auch beschäftigt, indem er sich auf eine umfangreiche Studie von Mongo Bétis Werk gestützt hat. Darüber hat Ndeffo Tene sich wie folgt geäußert:

[...] die Schreibästhetik Mongo Bétis (ist) stark geprägt von der Ästhetik der mündlichen Tradition seines Stammes. Bei Mongo Béti sei, so Fame Ndongo, nicht nur die Sprache (der geschriebene französische Text, so akademisch er auch wirken mag), sondern sogar die Erzählstruktur seiner Romane eine verblüffend treue

³ Ich drücke mich besser auf Französisch aus als in meiner Muttersprache. (Freie Übersetzung von Mbaye Seye)

Nachahmung der in seiner Stammkultur herrschenden Erzähltradition (Tene *ibid.*).

Die afrikanischen Autoren benutzen die Literatur eher als friedliche Selbstbehauptung gegenüber den offiziellen europäischen Sprachen, weil es besser ist, das Wort zu ergreifen, um sein Leiden zu zeigen und Ungerechtigkeiten zu enthüllen, als zu schweigen. Mittels der Literatur kann man sich ruhig äußern. So können wir uns beispielsweise auf die Romanistin Ute Fendler beziehen, die sagt: „[...] écrire signifie également rompre le silence sans faire de bruit⁴ [...]“ (Fendler 2004: 216).

Davon ausgehend muss hervorgehoben werden, dass mit dem Postkolonialisierungskontext die afrikanischen Autoren beim Schreiben sehr engagiert sind. Da sie meistens als Anklage der Kolonialisierung schreiben, kann vermutet werden, dass in Afrika die Schriftsteller auch zwangsläufig für die Identität und Anerkennung ihres Kontinents, bzw. ihrer Kultur, schreiben, wobei der Leser/die Leserin zuerst den historischen, traditionellen und sozialen Kontext des Autors/der Autorin kennen soll, um sich seinen/ihren Text besser aneignen zu können. Beispielsweise sind die Kolonialgeschichte und die Oralität die großen Einflüsse der afrikanischen Literatur. Anders gesagt sind Oralität und Tradition die zwei Hauptkerne, die die afrikanischen Schreibverfahren kennzeichnen. Jedoch können als Folge Wiederholungen daraus resultieren, die man bei den frankophonen afrikanischen Autoren findet. Obwohl Letztere sprachlich und grammatikalisch korrektes Französisch schreiben, haben sie eine ganz andere Schreibästhetik als die Schriftsteller, deren Muttersprache Französisch ist. Um diese Wiederholung zu veranschaulichen können zum Beispiel zwei Textauszüge aus dem Roman *Le baobab fou* angeführt werden.

Mit dem ersten Beispiel « Fodé Ndao avait réussi à décrocher le fruit tant convoité. En le voyant basculer du haut de l'arbre dans son **velours moutarde, couleur de ventre de lionceau, couleur de la savane**, le jeune Fodé hurla de joie » (Bugul 1982: 9) hat sich die Romanautorin Ken Bugul mit den hervorgehobenen Wortgruppen «**velours moutarde**», «**couleur de ventre de lionceau**» und «**couleur de la savane**» drei Mal wiederholt, um nur die gelbe Farbe der reifen Baobabfrucht genau zu beschreiben. Mit dem zweiten Beispiel « -Espèces d'**enfants du péché**; Codou, appelle-moi Fodé tout de suite, je vous ferai quelque chose de mauvais; j'en ai assez, je suis fatiguée, je suis brisée avec ces **enfants du péché**, pareils » (Bugul 1982: 14), wo die Mutter das ins Französische adaptierte Wolof-Schimpfwort *enfants du péché* (*doomu araam/ doomeexaraam* ‚Sündenkind‘) am Anfang und am Ende desselben Satzes verwendet.

⁴ Schreiben bedeutet ebenfalls, die Stille lautlos zu brechen. (Freie Übersetzung von Mbaye Seye)

4 Die Besonderheiten der Übersetzung einer afrikanischen Literatur

4.1 Das Sprachproblem bei der Übersetzung afrikanischer literarischer Texte

Die afrikanischen Schriftsteller/innen werden oft mit Übersetzern ihrer Texte verglichen, weil sie beim Schreiben eine „innerliche Übersetzung“ (Fall 1994: 3) machen, so die senegalesische Germanistin Khadi Fall. Sie sagt:

Die Übersetzer von Texten afrikanischer Autoren (haben) keine Möglichkeit, sich an das Original zu halten, da es in solch einem Fall kein geschriebenes Original gibt, weil der Autor eine „innerliche Übersetzung“ aus seiner Muttersprache, in der er denkt, in die von ihm benutzte europäische Sprache vorgenommen hat (Fall *ibid.*).

Und das liegt an der Multiplizität der afrikanischen Sprachen, weil es für den afrikanischen Schriftsteller besser ist, in seiner eigenen Sprache zu denken und zu fühlen. In diesem Zusammenhang schreibt Obi Wali, warum die „afrikanische Literatur in europäischen Sprachen“ ein Widerspruch in sich sei:

[...] es ist besser für einen afrikanischen Autor, in seiner eigenen Sprache zu denken und zu fühlen als sich auf die Suche nach einer englischen Übersetzung, welche dem Original entsprechen soll, zu begeben (Wali 1990: S. 29f, zitiert in Mayanja 1999: 32).

Dieser Ansatz scheint aber nicht die Tatsache zu berücksichtigen, dass im speziellen Fall der Übersetzung afrikanischer Literatur nicht nur die Schriftsprache des Autors, sondern auch seine Denksprache, die meistens auch eine andere als die Kommunikationssprache des Landes des Autors sein kann, und nicht zuletzt die Zielsprache, also drei Sprachen, impliziert werden. Dabei wird meistens davon ausgegangen, dass die Übersetzung ein Prozess sei, der mindestens die Beherrschung zweier Sprachen voraussetzt. Jedoch erweist sich die Sprachproblematik als Gegenstand für den Übersetzer. Kwaku Gyasi betrachtet diese Tatsache als Kernproblematik der in Fremdsprachen verfassten afrikanischen Werke, indem er in seinem wissenschaftlichen Beitrag mit Bezug auf das englischsprachige Afrika Folgendes schreibt:

The issue of language is very central in discussions of African literature since literature is inconceivable outside the context of language. Questions pertaining to language always arise in any discussion of the subject. They assume even greater importance with regard to African literature than in relation to other literatures since the medium of literary expression in Africa is not only the writer's mother tongue but also the dominant, foreign European language imposed over the indigenous African languages in the process of colonization. However, if one looks at the language question in Africa, one realizes that the emphasis has especially been

placed on the African writer's attitude towards the foreign European language rather than on the creative use of the language⁵ (Gyasi 2008: 1).

Diese Sprachproblematik ist also mit der afrikanischen Literatur verbunden und bleibt ein großes Hindernis bei der Übersetzung solch literarischer Texte, da die afrikanischen Autoren dazu noch ihr eigenes Schreibverfahren haben.

In vielen afrikanischen bzw. senegalesischen literarischen Texten sind Spuren der oralen Tradition erkennbar. Durcheinander gemischt findet man zum Beispiel im Roman *Le baobab fou* Wolof-Wörter und Schimpfwörter, Metaphern sowie Redewendungen, Sprichwörter und Redundanzen, die keine bestimmten Entsprechungen im Französischen haben. Manchmal aber werden Wolof-Wörter benutzt, deren Entsprechungen zwar im Französischen vorhanden sind, die aber in Fußnoten (im Original und manchmal in der Übersetzung) ausführlich erklärt werden.

4.2 Zu den verwendeten Methoden bei der literarischen Übersetzung

Zunächst ist zu beachten, dass Übersetzungsmethoden je nach dem Übersetzer und seinem Ziel verschieden sind oder sein können. Hier könnte eher von Methoden und Verfahren gesprochen werden, da es nämlich nicht nur um Strategien, sondern auch um Techniken geht, die dem Übersetzer/der Übersetzerin dabei helfen, seinem/ihrer zielsprachlichen und sogar zielkulturellen Empfängerkreis den zu übersetzenden Text besser zugänglich zu machen. Eva Wiesmann versucht in ihrem Beitrag in *Rechtsübersetzung und Hilfsmittel zur Translation*, insbesondere hinsichtlich der Verfahrensweise beim Übersetzungsprozess eine Definition dazu zu geben. In diesem Zusammenhang schreibt sie Folgendes:

Unter Übersetzungsmethode wird eine allgemeine „Strategie der Übersetzung“ verstanden, die von den die Übersetzung beeinflussenden Faktoren abhängt, „aber immer auch historisch bedingt ist und i.d.R. innerhalb der Übersetzung eines Textes nicht (zumindest nicht ständig) geändert wird“.

Unter Übersetzungsverfahren hingegen werden spezielle „Techniken der Übersetzung“ verstanden, die „vor allem vom Sprachenpaar abhängen und die meist nur kleinere Textabschnitte, z.T. einzelne Wörter betreffen“ (Schreiber 1993: 54-55, zitiert von Wiesmann 2004: 75).

⁵ „Die Aufgabe der Sprache ist sehr wesentlich in den Diskussion afrikanischer Literatur, da die Literatur unvorstellbar außerhalb des sprachlichen Kontextes gesehen wird. Fragen zur Sprache entstehen immer in der Diskussion des Themas. Sie vermutet eine noch größere Bedeutung im Hinblick auf die afrikanische Literatur als im Hinblick auf andere Literaturen, da das Medium des literarischen Ausdrucks in Afrika nicht nur die Muttersprache des Autors ist, sondern auch die dominante, fremde europäische Sprache, die den einheimischen afrikanischen Sprachen im Prozess der Kolonisation übergestülpt wurde. Wenn man allerdings die Sprachenfrage in Afrika betrachtet, bemerkt man, dass der Schwerpunkt hierbei vor allem auf die Haltung afrikanischer Autoren gegenüber fremden europäischen Sprachen gelegt wird und nicht auf den kreativen Umgang mit Sprache.“ (Freie Übersetzung von Mbaye Seye).

Im Extremfall, so Wiesmann, können Übersetzungsmethode und Übersetzungsverfahren auch zusammenfallen, insofern technische und strategische Herangehensweisen bei der Übersetzungspraxis gemeinsam verwendet werden. Die Frage aber wäre, ob bei der Übersetzung solch eine Methode eine „angemessene“ Übersetzung ermöglichen könnte. Jedoch muss betont werden, dass bei den Übersetzern unterschiedliche Methoden verwendet werden je nach Text bzw. Kontext. Aber entscheidend ist hier, ob sie die Originalfassung oder das Zielpublikum in Betracht ziehen müssen.

Als meistverwendete Methode kann zuerst die der Entlehnung oder wortwörtliche Übersetzung genannt werden, in der bestimmte Wörter oder Ausdrücke unverändert wiedergegeben oder Wort für Wort übersetzt werden. Hierbei benutzt der Übersetzer oft Fußnoten oder ein Glossar am Ende des Werkes, um die entliehenen oder wortwörtlich übersetzten Wörter zu erklären. Bei diesem methodologischen Übersetzungsverfahren werden alle möglichen Erklärungen gegeben, was dem Lesepublikum zu einem besseren Verständnis des Ausgangssprachetext (AST) hilft, da diese Wörter aus der Ausgangssprache direkt als solche wiedergegeben werden oder Wort für Wort in die Zielsprache übersetzt sind. Dafür können zwei aus einem ins Deutsche übersetzten Werk entnommene Beispiele angeführt werden, wobei es darum geht, im ersten die typisch afrikanische *Frauentätowierung* wortwörtlich zu übersetzen und im zweiten das Wolof-Wort *siiskat* als solches wiederzugeben.

1. Quand elle souriait, elle découvrait une denture des plus régulières et des plus éclatantes de blancheur, surmontée de **gencives bleuies sous l'effet du tatouage**. (Fall 1976: 22f., Hervorhebung hinzugefügt)

Wenn sie lächelte, zeigte sie ihre außergewöhnlich regelmäßigen, weißen Zähne inmitten des **blau tätowierten Zahnfleisches**. (Fall 1998: 23, Hervorhebung hinzugefügt)

2. Car le châtement le plus terrible pour une épouse est d'être cataloguée „**siiskat**“. (Fall 1976: 17, Hervorhebung hinzugefügt)

Denn die fruchtbarste Strafe für eine Ehefrau ist es, als **Siiskat** gebrandmarkt zu werden. (Fall 1998: 16, Hervorhebung hinzugefügt)

Obwohl in den Beispielen die fettgedruckten Wörter oder Ausdrücke ohne weitere Erklärungen in der Originalfassung stehen, sind die in der deutschen Übersetzung mit der senegalesischen Kultur verbundenen ausführlichen Erklärungen wiedergegeben. Im ersten Fall wird *tätowiertes Zahnfleisch* wie folgt erklärt: „Bei den Wolof ließen sich die jungen Mädchen früher das Zahnfleisch, die Lippen und die äußere Umgebung des Mundes tätowieren. Dies entsprach dem Schönheitsideal und galt den Mädchen als Mutprobe. Mit diesem Körperschmuck trifft man heute noch Frauen an, kaum aber junge Mädchen“, während im zweiten das Wort *Siiskat* durch „jemand, der das Essen nicht mit unangemeldeten Besuchern teilen möchte“ erklärt wird. Hätte

die Übersetzerin⁶ kein gutes Kulturwissen von Senegal, so würde es ihr nicht gelingen, dem Zielrezipienten solche wichtigen Informationen über die Ausgangskultur weiterzugeben.

Neben dieser Methode kann die der sogenannten Anmerkung des Übersetzers genannt werden. Hier geht es eher um eine Freiheit des Übersetzers/der Übersetzerin, aus seiner/ihrer eigenen kulturellen Sicht passende Wörter oder Ausdrücke zu finden, die dem Kontext nach eine bessere kulturelle Kommunikation für den Leser ermöglichen können. Das geschieht jedoch mit kulturbedingten Erklärungen, die gar nicht in der Zielkultur vorhanden sind. Folgendes Beispiel kann in diesem Zusammenhang untersucht werden, wobei es um zwei in der senegalesischen Kultur bedeutende Wolof-Wörter geht, *drianke* und *góor-jigéen*:

Elle avait beau être une épouse aimée et comblée, une grande „diriyanké“ entourée d'une cour de thuriferaires, d'hommes-femmes et de griots, les réalités ne lui échappaient pas (Fall 1976: 34).

Auch wenn sie eine geliebte und glückliche Ehefrau war, eine große Diriyanké, die sich mit einem Hofstaat von Lakaïen, Góor-jiguéen und Griots umgeben hatte, so machte sie sich trotzdem keine Illusionen über die sozialen Realitäten (Fall 1998: 37).

Hier ist die Tatsache erwähnenswert, dass die direkt in Wolof verwendeten Wörter jeweils genaue Entsprechungen im Französischen haben, nämlich „grande dame“ (schöne Frau) und „homosexuels“ (Homosexuelle, Schwule). Hätte die Autorin die entsprechenden französischen Wörter im Roman verwendet, so würde die Übersetzerin bestimmt die Wörter „schöne Frau“ und „Homosexuelle/Schwule“ in der übersetzten Version verwenden. Da diese Wörter in der senegalesischen Wolof-Kultur bedeutungsvoll sind, hat die Romanautorin absichtlich diese kulturtragenden Wörter entliehen und im Original benutzt.

Auch die adaptierende Übersetzung wird verwendet. Bei dieser Methode ist die Übersetzung meistens anders als die Originalfassung. Man spricht eher von Äquivalenz, Adaptation oder Übertragung (Koller 1979), wobei der Übersetzer/die Übersetzerin sich vom Wortlaut des Originals entfernt (sprachlich und manchmal auch kulturell); das Zielpublikum aber findet sich allerdings dabei gut zurecht und hat somit eine bessere Aneignung des ausgangssprachlichen Textes bzw. der ausgangssprachlichen Kultur. Dafür kann folgendes Beispiel angeführt werden:

Le matin de la levée du corps, l'entrée et l'intérieur de la morgue furent envahis par les parents et amis venus de lointains villages; certains avaient fait **le trajet en pirogue** à travers des dédales de **bolongs**; d'autres **en charette**; d'autres à pieds à travers les **tann** (Sembène 1997: 18, Hervorhebung hinzugefügt).

⁶ Corneilia Panzacchi übt seit 1990 die Tätigkeit als freie Übersetzerin aus. Sie hat sich für die senegalesische Romanliteratur interessiert, ist in Senegal gewesen und hat drei Romane (darunter *Le revenant* -1996-) von der senegalesischen Schriftstellerin Aminata Sow Fall aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt.

Am Morgen, als der Leichnam abgeholt werden sollte, füllten sich der Eingangsbereich und das Innere der Leichenhalle mit Verwandten und Freunden, die aus entlegenen Dörfern gekommen waren; einige hatten **die Reise in der Piroge** durch ein Gewirr von kleinen Kanälen, den Bolongs, gemacht; andere **im Fuhrwagen**; wieder andere zu Fuß durch **die tann, die Salzgärten** (Sembène 1996: 14, Hervorhebung hinzugefügt).

Um den Zielrezipienten ein gutes Verständnis des Ausgangstexts zu ermöglichen und ihnen sogar die Besonderheit einiger Aspekte der Ausgangskultur zugänglich zu machen, hat der Übersetzer/die Übersetzerin, der/die mit seiner/ihrer Kulturkompetenz die Kulturunterschiede der beiden Adressatenkreise gut kennt, adaptierend das Wort *Reise* im Zieltext hinzugefügt und die Äquivalente der im AST aufgezählten Transportmittel wie z.B. *Fuhrwagen* (anstatt *Kalesche* oder *Kutsche*) verwendet. So versteht der Leser den Text besser und er kann sich auch gleichzeitig bestimmte Kulturbedingtheiten des Ausgangspublikums vorstellen, weil die genaue Entsprechung in der Zielsprache im Zieltext nicht verwendet wird, und das Zielpublikum kann sich trotzdem ein Bild vom vorhandenen Transportmittel des Ausgangspublikums machen.

Weiterhin möchte ich im Hinblick auf diese Sprachproblematik bei literarischen Werken betonen, dass meist die Übersetzung solcher Texte mit vielen Übertragungsschwierigkeiten zusammenhängt, die dann zu Auslassungen führen können. Dies versuche ich im Folgenden anhand von Beispielen aus Romanen senegalesischer Autoren zu verdeutlichen.

Das erste Beispiel bezieht sich auf eine Lebensbedingung in der Stadt in Senegal:

Dans les rues, les gens étaient habillés à l'occidentale, des Blancs avec leurs chiens, le tangana du coin où tôt le matin s'arrêtaient des travailleurs ou **des tourneurs de la vie**, des travailleurs qui rentraient chez eux ou se rendaient à leur travail. Je les voyais porter à la bouche le gobelet de quinquéliba [...] (Bugul 1982: 144, Hervorhebung hinzugefügt).

Die Leute in den Straßen waren europäisch gekleidet; Weiße führten ihre Hunde aus; an der Ecke gab es ein Tanagana⁷, wo die Arbeiter früh am Morgen auf dem Weg zur Arbeit oder auch Heimweg einen Becher Quinquéliba-Tee tranken [...] (Bugul 1984: 145).

Im Text werden verschiedene gesellschaftliche Schichten dargestellt. Unter den Figuren aber wurde in der deutschen Übersetzung eine Gruppe, zweifelsohne die allerniedrigste der Gesellschaft, weggelassen. Hierbei handelt es sich um die *tourneurs de la vie* (auf Wolof *taxawaalu-kat* oder *tambaambalu-kat* „jemand der die ganze Zeit ziellos umhergeht“), eine Bezeichnung, die häufig im alltäglichen senegalesischen Gespräch verwendet wird. Diese Wortgruppe aus dem Wolof steht wortwörtlich im AST. Diese Benennung bezeichnet Leute, die

⁷ *Tangana* ist das richtige Wort.

im Leben nichtsnutzig sind oder keine Tätigkeit bzw. Arbeit haben. Die so genannten *tourneurs de la vie* verbringen die meiste Zeit damit, auf der Straße zu betteln. Wichtig ist zu erwähnen, dass die Wortgruppe *tourneurs de la vie* im Französischen nicht geläufig ist. Wahrscheinlich kennt die Übersetzerin deren Bedeutung nicht, weil sie nicht in der Zielsprache (ZS) vorhanden ist. Obwohl diese Realität in der Ausgangskultur (AK) unbekannt ist, sollte der Übersetzer/die Übersetzerin dem Lesepublikum diesen Aspekt der senegalesischen Kultur näher bringen. Dabei könnte sie vielleicht die Entlehnungsmethode verwenden, sofern sie ausführliche Erklärungen darlegt.

Manchmal verwenden die Autoren Namen aus dem Wolof, die sowohl in der Ausgangssprache als auch in der Zielsprache genaue Entsprechungen haben. In diesem Zusammenhang wird das folgende Beispiel angeführt:

La foi console, les vivants se détachent, la mort débaptise: on n'est plus Alpha, Moussa, Abdou ou Astou, mais simplement Niiwbi ou Odallolé, c'est-à-dire le corps (Diome 2006: 10).

Der Glaube tröstet, die Lebenden wenden sich ab, der Tod enttauft: Du bist nicht mehr Alpha, Moussa, Abdou oder Astou, sondern nur Körper, Niiwbi oder Odallolé, wie es auf Wolof oder Serer heißt (Diome 2009: 8).

Die Autorin wollte hier sicherlich den Akzent auf die Mehrsprachigkeit in Senegal legen, weil sie durch diese Erklärungsstrategie eine genaue Benennung in der AS in zwei senegalesischen lokalen Sprachen (Sérère und Wolof) ausgedrückt hat. Fatou Diome, die Sérère als Muttersprache und Wolof als Kommunikationssprache hat, konnte sich hier für eine Benennung entscheiden. Sie hat dabei im Französischen folgende Erklärung in einer Fußnote geliefert: „Le corps, respectivement en wolof et en sérère, des langues sénégalaises“ (Diome *ibid.*).

Nun wende ich mich falschen Übersetzungen zu, die öfter bei der Übersetzungstätigkeit wegen Mangel an Sprach- und Kulturkenntnissen vorkommen. Die Übersetzung von Ken Buguls Roman *Le baobab fou* hat in sich viele Sprach- und Wiedergabelücken. Das heißt, viele deutlich vermittelte Elemente des AST erscheinen im ZST falsch oder unpräzise übersetzt. Das erste Beispiel, mit dem ich mich beschäftigen werde, weist eine Sinnänderung des AST auf. Im Beispiel handelt es sich um einen metaphorischen Vergleich, der zu einem Übersetzungsfehler verleitet. Während Ken sich als Prostituierte mit einem Europäer trifft, vermittelt die Erzählerin detaillierte Informationen über eine mitschuldige Romanfigur. Diese Figur ist Europäerin:

Drapée dans **une robe de la même couleur que ce qu'on pouvait appeler sa peau**, elle paraissait encore plus anonyme. (Bugul 1982: 122f., Hervorhebung hinzugefügt)

Sie trug **ein Kleid in der Farbe ihrer Haut** und wirkte dadurch noch anonym. (Bugul 1984: 123, Hervorhebung hinzugefügt)

Hier hat die Übersetzerin den Stil der Autorin bestimmt nicht begriffen und so hat sie nicht den von der Autorin vermittelten metaphorischen Vergleich enthüllen können, selbst wenn sie, ihrem Verständnis nach, den AST fast wortgetreu wiedergegeben hat. Das im Originaltext verwendete Tempus „pouvait“ („konnte“) zeigt deutlich, dass es sich hier um eine Vermutung handelt, wobei dieses französische Tempus dem deutschen Konjunktiv II entsprechen sollte. Und das hat die Übersetzerin nicht verstanden oder absichtlich nicht wiedergeben wollen, und somit den Sinn des AST nicht treu wiedergegeben, weil *ein Kleid in der Farbe ihrer Haut* im Französischen *une robe de la même couleur que sa peau* entspricht. Während *une robe de la même couleur que ce qu'on pouvait appeler sa peau* im Deutschen *ein Kleid in der vermuteten Farbe ihrer Haut* entsprechen sollte. Hätte die Übersetzerin den von der Autorin verwendeten metaphorischen Vergleich erkannt, so hätte sie die Methode der Anmerkung entliehen und einfach *une robe de la même couleur que ce qu'on pouvait appeler sa peau* durch „*ein weißes Kleid*“ übersetzt. Weil die Europäer meistens „Blancs“ („Weiße“) genannt werden, hat die Autorin auch einfach diese Metapher entliehen; und dem Satz nach vertritt der Autor die Meinung, dass die Europäer „Weiße“ genannt werden, aber sie eher nicht ganz weiß sind. Der Satz könnte durch „*Sie trug ein weißes Kleid und wirkte dadurch noch anonym*“ übersetzt werden, was für den Leser viel einfacher für das Verständnis des Textes wäre. Im nächsten Beispiel handelt es sich um ein falsches Verstehen der Übersetzerin wegen des Gebrauchs des kulturtragenden Wolof-Worts „ngalam“.

Des bijoux en or du ngalam (Bugul 1982: 134, Hervorhebung hinzugefügt)

goldenen Schmuck aus Ngalam (Bugul 1984: 135)

Es ist für Muttersprachler offensichtlich, dass die Wortgruppe *or du (n)galam* im AST von der Autorin selbst falsch verwendet wird. Obwohl man auf Wolof mündlich „*wurusu ngalam*“ sagt, muss auf Französisch die richtige Bezeichnung desselben „*or du Galam*“ oder einfach „*ngalam*“ sein, wobei die deutsche Wiedergabe auch „*Gold aus Galam*“ oder „*ngalam*“ sein sollte. Das Gold heißt „wurus“ oder „ngalam“ und kommt aus der Provinz Galam⁸. Galam-goldener Schmuck oder Ngalamschmuck, weil nicht der Schmuck selbst aus Ngalam kommt, sondern das Gold, aus dem der Schmuck hergestellt wird, oder eher der Schmuck aus ngalam (Gold aus Galam) gemacht wird. In der senegalesischen Gesellschaft, vor allem früher, legte man großen Wert auf die Goldqualität. Diese Kulturbesonderheit wurde auch mittels der oralen Tradition von Generation zu Generation weitergegeben. Das Zitat „*Góor wurus la, waaye jigéen a koy taxa yegg ci ngalam*“ (Diop 1995: 219) (wortwörtlich „*der Mann ist Gold, aber nur die Frau kann ihm dazu verhelfen, Ngalam zu werden*“, und sinngemäß „*ohne eine Frau hat ein Mann weniger Wert im Leben*“) ist ein Beweis mehr für die Bedeutung dieses Wolof-Kulturelementes in der senegalesischen Gesellschaft. Abgesehen von all den oben erwähnten Gründen sollte mindestens ein Teil dieser senegalesischen Besonderheiten vermittelt werden. Die Leser könnten auch davon profitieren und dadurch die Kultur Senegals näher kennenlernen. Hätte die Übersetzerin diesen wichtigen

⁸ Galam, auch Gadjaga genannt, ist eine ehemalige Region in Senegal und lag am Fluss zwischen Senegal und Gambia (Diop *ibid.*).

Teil der senegalesischen Tradition bzw. Kultur gekannt, so hätte sie zuerst den Fehler der Autorin nicht wiederholt, und dann eine genauere Wiedergabe des Ausdrucks vermitteln können. An Stelle der Übersetzerin hätte ich *or du (n)galam* durch „kostbaren galam-goldenen Schmuck“ oder „wertvollen Ngalamschmuck aus besserer Goldqualität“ oder „kostbarer Schmuck aus Gold aus Galam“ oder „aus Galam-Gold“ wiedergegeben.

Noch bevor ich diesen wissenschaftlichen Beitrag abschließe, möchte ich einen Blick auf die Problematik der Übertragung von Paratexten⁹ bei der Übersetzung werfen. Ein Paratext bietet Informationen, die die Lektüre steuern und kommentieren. Dadurch können die Leser gute Kenntnisse der Begriffe in dem von ihnen gelesenen Text erlangen. Nachfolgend wird versucht, die Schwierigkeit der Übersetzung von den Romantiteln zu untersuchen.

Zunächst einmal muss die Problematik der Verlage hervorgehoben werden, mit der einige afrikanische Romane konfrontiert sind, bevor sie in anderen Sprachen erscheinen oder verlegt werden können. Was die deutschsprachigen Länder betrifft, ist der Übersetzer/die Übersetzerin bei der Titelwahlmöglichkeit mit einem Dilemma konfrontiert. Dabei könnte der ausgewählte Titel auch keine Beziehung zum Originaltitel haben. Nach der Übersetzerin Cornelia Panzacchi wird bei der Wahl der Buchtitel für ins Deutsche übersetzte Bücher nur auf das Interesse der Leserschaft gezielt, wobei der Übersetzer/die Übersetzerin und der Verlag einen „übersetzungswürdigen“ (Panzacchi 2000: 130) Titel vereinbaren sollen. Dennoch wird ihnen versichert, dass bei den deutschsprachigen Lesern Interesse an dem übersetzten Buch besteht und das Buch gelesen bzw. gekauft wird. Panzacchi äußert sich diesbezüglich folgendermaßen:

Der deutschsprachige Buchmarkt fällt im internationalen Vergleich durch seine Leidenschaft für Lizenzen auf. Es gibt dafür je nach Genre und Verlag unterschiedliche Gründe; insgesamt aber dürften die deutschsprachigen Länder zu denjenigen gehören, in denen die meisten Bücher in Übersetzung gelesen werden. Deutschsprachige Lektorinnen und Lektoren jagen auf Buchmessen nach übersetzungswürdigen Titeln. [...] Die Entscheidung, ob ein Buch übersetzt wird oder nicht, verlegt wird oder nicht, hängt natürlich davon ab, ob der Verlag – bzw. der verantwortliche Lektor – davon ausgehen kann, daß das Buch auch tatsächlich gelesen bzw. (und noch wichtiger) auch tatsächlich gekauft wird (Panzacchi *ibid.*).

Diesem Ansatz nach kann man sehen, dass sich bei der Übersetzung von Romantiteln der Übersetzer/die Übersetzerin gezwungen sieht, vor allem den Verlag und die Leserschaft in Betracht zu ziehen, wobei er/sie sich vom Originaltitel distanziert. Das kann dem Roman eine ganz andere Dimension verleihen. Als konkretes Beispiel hierfür nehme ich den Roman *Le baobab fou* von der senegalesischen Schriftstellerin Ken Bugul. Von vornherein muss hier der große Unterschied zwischen dem originalen und übersetzten Titel betont werden, da auch die begleitenden Deckblattbilder ganz unterschiedlich sind. Zwar ist der Übersetzer/die Übersetzerin nicht gezwungen alles wiederzugeben, was im Original steht, aber in Anbetracht

⁹ Ein Paratext kann als jenes Mittel betrachtet werden, das zum eigentlichen Text einen Kommentar bildet, indem Informationen hinzugefügt werden, die dem Leser ein besseres Textverständnis ermöglichen. Dazu gehören u. a. die Fußnoten, die Anmerkungen, der Buchtitel und dessen begleitendes Deckblattbild.

des Romaninhalts sollte auch ein entsprechendes Bild verwendet werden. Es sollte nachstehend das wichtigste Thema des von der Autorin erzählten Textes zeigen können. Hier im Roman ist hauptsächlich die Rede vom Baobab, was auch aus dem Romantitel hervorgeht. Und ferner ist es nicht zufällig, dass in allen Übersetzungen des Romans das Wort *Baobab* immer als solches wiedergegeben wird. Darüber hinaus ist der Baobab nicht nur ein Symbol für Senegal, sondern für den ganzen Kontinent Afrika. Ich bin zu der Überzeugung gelangt, dass auf allen Deckblättern ein Baobab-Bild stehen sollte. Dies ist jedoch nicht der Fall in der deutschen Version, während auf der französischen, englischen und spanischen Version das Bild eines Baobabs zu sehen ist. Für eine genaue Übersicht über die Unterschiede der Deckblattbilder zwischen der Originalfassung und der Übersetzung werden untenstehend nicht nur die in der originalen und deutschen (Dt.) Version verwendeten Bilder, sondern auch diejenigen der englischen (Eng.) und spanischen (Sp.) Versionen gezeigt:

Original 1	Original 2	Deutsche Fassung 1	Deutsche Fassung 2	Englische Fassung	Spanische Fassung
					

Anhand der oben dargestellten Bilder ist festzustellen, dass nur die deutsche Fassung sich vom originalen Titel völlig entfernt, wobei der Übersetzer/die Übersetzerin in Bezug auf den von ihm/ihr oder dem Verlag ausgewählten Titel ein passendes Bild hätte verwenden sollen. Sie hat jedoch ihr Lesepublikum berücksichtigen wollen, oder es kann auch sein, dass diesem ein Verlagsvorschlag zugrunde liegt¹⁰. Denn zunächst einmal muss die Problematik der deutschen Verlage hervorgehoben werden, die mit ein paar afrikanischen Romanen konfrontiert sind, bevor sie in anderen Sprachen erscheinen oder verlegt werden können:

Einen regelrechten Aufschwung erlebten die Romane afrikanischer Autorinnen [...] in den letzten Jahren, d.h. der zweite Hälfte der 90er, was auf mutige Initiativen einiger Verlage zurückzuführen ist – die Afrikanissimo-Aktion eines Zusammenschlusses deutschsprachiger Verlage, die seit einigen Jahren besteht und die *Black Women*-Reihe von Lamuv in Göttingen, um die zwei wichtigsten mir

¹⁰ Inge M. Artl, die Übersetzerin des Romans *Le baobab fou*, sagte in einem Interview: „Den Bugul-Titel habe ich natürlich nicht selbst ausgesucht und empfohlen, sondern den Auftrag, ihn zu übersetzen, auf der Buchmesse blind und ungelesen und voll Vertrauen in den guten Ruf des Unionverlages angenommen.“ Interview durch Mbaye Seye, Bayreuth, Juli 2010.

bekanntem zu nennen. Das ist an und für sich sehr erfreulich, führt allerdings auch zu einem gewissen Anachronismus: Romane aus den 60ern und 70ern erschienen gleichzeitig – und mit den gleichen schönen bunten Titelillustrationen – wie relativ rezente Bücher, und wenn die deutsche Leserin nicht immer nach dem Erscheinungsdatum der Originalausgabe schauen und das Nachwort lesen würde, könnte bei ihr ein recht eigenartiges Afrika-Bild entstehen – zumal bei der interessierten, nicht literaturwissenschaftlich vorbelasteten Leserin, die vermutlich gar nicht so selten nach Büchern afrikanischer Autorinnen greift (Panzacchi 2001: 129).

Jetzt zum Originaltitel und dessen Wiedergabe im Deutschen:

Frz.: ***Le baobab fou***

Dt.: ***Die Nacht des Baobab***

Und ferner auf der dritten Seite des Romans gibt es in der deutschen Übersetzung einen Untertitel, der lautet: „Eine Afrikanerin in Europa“.

Hierbei stellt man fest, dass es einen so großen Unterschied zwischen den beiden Titeln gibt, als ob von zwei verschiedenen Romanen die Rede wäre. Es muss jedoch erwähnt werden, dass der Übersetzer/die Übersetzerin nicht den Fehler gemacht hat, zuerst „baobab“ durch *Affenbrotbaum* oder *Le baobab fou* durch „Der verrückte Affenbrotbaum (Baobab)“ zu übersetzen. Zwar gibt es im Roman verschiedene Passagen, die jeweils einem bestimmten Titel entsprechen, unter denen sich auch *Die Nacht des Baobab* und „Eine Afrikanerin in Europa“ befinden. Das verdeutlicht, dass die Übersetzung des Romantitels sich nur auf einen Teil des Romans bezieht. Es stellt sich jedoch die Frage, warum der Übersetzer/die Übersetzerin eine solche Entscheidung getroffen hat. Normalerweise sollte ein Titel ausgewählt werden, der vor allem dem originalen Buchinhalt entspricht. Die Kerngeschichte der im Original erzählten Geschichte muss eine Beziehung zum Übersetzungstitel haben, wobei der Übersetzer/die Übersetzerin im Übersetzungsprozess gezwungen ist, immer den Titel in Betracht zu ziehen, damit der Leser/die Leserin eine gewisse Logik zwischen dem Titel und dem Buchinhalt feststellen kann. Was die deutschsprachigen Länder betrifft, ist der Übersetzer/die Übersetzerin bei der Titelwahlmöglichkeit mit einem Dilemma konfrontiert. Dabei könnte der ausgewählte Titel auch keine Beziehung zum Originaltitel haben.

In Bezug auf das heutige Paradigma der interkulturellen Kommunikation aber sollte sich der Übersetzer/die Übersetzerin mindestens an den Kontext und Inhalt des AST halten, indem er/sie gemäß Titeltraditionen und Copyright für seine/ihre Übersetzung einen angemessenen Titel findet.

5 Schlussbemerkungen

Aus den Ergebnissen der Untersuchung geht hervor, dass es viele Probleme gibt, die aus dem Übersetzen resultieren. Bei der Analyse wurde, sich auf einige Autoren stützend, ein Blick auf verschiedene Übersetzungsmethoden geworfen, die an ein paar kommentierten Beispielen näher erläutert wurden. Unter diesen wissenschaftlichen Verfahren können zum einen die transferierende, die wortwörtliche und die adaptierende Übersetzung, zum anderen die Äquivalenz und Auslassung genannt werden. Die erleichternde Rolle der adaptierenden Methode könnte sehr adäquat für eine Übertragung fremdsprachiger Texte sein. In Anbetracht der interkulturellen Kommunikation halten wir im Gegensatz zu der Auslassung die genannte Methode für wichtig, weil damit der Übersetzer nicht nur den AST bearbeitet, sondern auch eine bessere Kulturübertragung der Ausgangskultur durch den korrespondierenden Sprachmodus in den ZST machen kann.

Wenn man von untenstehender These von Doris Bachmann ausgeht,

Übersetzung impliziert vielmehr einen weiterreichenden Transfer zwischen Kulturen und ist in den verschiedensten Formen am Kontakt und an der Auseinandersetzung zwischen den Kulturen beteiligt (Bachmann-Medick 1997: V).

soll der Übersetzer/die Übersetzerin dem kulturellen Aspekt des AST bzw. der Ausgangskultur eine große Aufmerksamkeit schenken, was vor allem gute Kenntnisse der Ausgangssprache und Ausgangskultur voraussetzt. In den meisten afrikanischen Romanübersetzungen sind kaum Spuren der oralen Literatur wiederzufinden, obwohl sie oft die Originalfassung prägen. Dies ist z.B. durch die Wiedergabe von manchen kulturgebundenen Wörtern, Wolof-Redewendungen, leicht bearbeiteten oder paraphrasierten Wolof-Sprichwörtern usw. oder einfach durch die vielen Auslassungen in der Übersetzung zu belegen.

In diesem Beitrag ging ich auf die Spuren der lokalen Sprache in der afrikanischen bzw. senegalesischen Literatur und deren Übersetzung in die deutsche Sprache ein. Dabei wurde der Versuch unternommen, den Einfluss der lokalen Sprache, vor allem des Wolof in den auf Französisch verfassten Romanen zu zeigen. Festgestellt wurde, dass die Übersetzung solcher Texte oder Romane mit vielen Schwierigkeiten verbunden ist, weil sie es nicht immer vermögen, dem Zielpublikum die Ausgangstextelemente zugänglich zu machen.

Dies ist ein Beweis dafür, dass afrikanische Literatur zu übersetzen viele Kompetenzen sowie gute Kultur- und Sprachkenntnisse erfordert. Und diese Schwierigkeit einer Übersetzung von afrikanischer Literatur in eine europäische Sprache ist immer auf die Tatsache zurückzuführen, dass die Autoren meist in ihren Muttersprachen denken (Fall 1996), bevor sie ihre Texte schreiben. Alexander Ndeffo Tene vertritt die Meinung, dass der Übersetzer/die Übersetzerin (bi)kulturell sein muss, um eine gute Übertragung der mit der oralen Tradition charakterisierten afrikanischen Literatur in europäische Sprachen schaffen zu können (Tene 2004). Ich meinerseits vertrete die Meinung, dass ein Übersetzer/eine Übersetzerin afrikanischer Literatur

zumindest ausreichende Kenntnisse zum einen der Mutter- und Kommunikationssprache des Autors, zum anderen über die offizielle Ausgangssprache und letztlich über die Ausgangskultur und das Land des Autors verfügen sollte. Bei der Übersetzung afrikanischer Literatur sollte nicht von einer, sondern von mindestens zwei Ausgangssprachen und Ausgangskulturen gesprochen werden, wobei der Übersetzer/die Übersetzerin anstatt (bi)kulturell, multikulturell sein sollte. Vor allem wird in der literarischen Übersetzung gefordert, dass sich nach dem Paradigma der interkulturellen Kommunikation der Zieltextempfänger auch Mühe gibt, zumindest über zusätzliche Kultur- oder Sprachkenntnisse des Ausgangspublikums zu verfügen. In diesem Zusammenhang ist folgende Aussage von Zeki Cemil Arda von Bedeutung:

Interkulturalität beginnt erst mit den Texten, die in eine andere Kultur übertragen werden, die oft „Verbesserungen, Erläuterungen und Präzisierungen“ von den Adressaten verlangen. Diese Übersetzungen fördern dadurch, dass die Leser durch ihre aktive Reaktion und Stellungnahme, durch mündliche oder schriftliche Kommunikation daran teilnehmen (Arda 2009: 50f).

Trotz der oben problematisierten Übersetzungsschwierigkeiten muss im heutigen Kontext der Globalisierung (afrikanische) Literatur übersetzt werden, damit ein gewisser Austausch zwischen Afrika und den anderen Kontinenten stattfinden kann. Auf diese Weise muss abschließend auch betont werden, dass trotz vieler Übersetzungslücken afrikanische Romanübersetzungen ins Deutsche zur interkulturellen Kommunikation zwischen Schwarzafrika und dem deutschsprachigen Raum beitragen, insofern als die Romane typisch afrikanische Kulturbedingtheiten enthalten, die durch die literarische Übersetzung der deutschsprachigen Leserschaft zugänglich geworden sind.

Literatur

- Arda, Zeki C. (2009): Übertragungsschwierigkeiten vom ideologischen in die Ural-Altäischen Sprachen. In: *Translation und Transgression. Interkulturelle Aspekte der Übersetzungswissenschaft*. Ernst, W. B. Hess-Lüttich / Ulrich Mueller / Siegrid Schmidt / Klaus Zelewitz (Hg.). Frankfurt am Main, Peter Lang: 50-55
- Bachmann-Medick, Doris (1997): *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*. Berlin, Erich Schmidt Verlag.
- Bugul, Ken (1982): *Le baobab fou*. Dakar, NEAS.
- Bugul, Ken (1984): *Die Nacht des Baobab*. (Aus dem Franz. von Inge M. Artl). Zürich, Unionsverlag.
- Diome, Fatou (2006): *Kétala*. Paris, Flammarion.
- Diome, Fatou (2009): *Ketala*. (Aus dem Franz. von Brigitte Große). Zürich, Diogenes Verlag.
- Diop, Papa S. (1995): *Archéologie littéraire du roman sénégalais. Glossaire socio-linguistique du roman sénégalais 1920-1986 (géographie, histoire, langues)*. La lettre – Tome 1. Frankfurt am Main, IKO-Verlag.

- Fall, Aminata S. (1976): *Le revenant*. Dakar, NEA.
- Fall, Aminata S. (1998): *Die wundersame Verwandlung des Bakar Diop* (Aus dem Franz. von Cornelia Panzacchi). Göttingen, Lamuv Verlag.
- Fall, Khadi (1996): *Ousmane Sémbènes Roman Les bouts de bois de Dieu: Ungeschriebener Wolof –Text, französische Fassung, deutsche Übersetzung*. Frankfurt am Main, Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Fendler, Ute (2004): *Briser le silence sans mots. Le Sida dans les textes et les films francophones d’Afrique*. In: *Les littératures africaines de langue française à l’époque de la postmodernité, Etat des lieux et perspectives de la recherche*. H.J. Lüsebrink et K. (Hg.). Oberhausen, Athena-Verlag: 207-221.
- Friedenthal, Richard (1965): *Übersetzte Werke repräsentieren die Weltliteratur*. In: *Übersetzen: Vorträge und Beiträge vom internationalen Kongress Literarischer Übersetzer in Hamburg 1965*. Italiaander, Rolf (Ed). Frankfurt am Main, Athenäum Verlag: 23-26.
- Gyasi, Kwaku (2008): *Translation as a postcolonial practice: The African writer as translator*. In: *Translation and Interculturality: Africa and the West*. Linn, S. / Mous, M. / Vogel M. (Hg.), Frankfurt am Main, Peterlang: 1-14.
- Koller, Werner (1979): *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg, Quelle & Meyer.
- Köpp, Dirke (2002): *Untersuchungen zum Sprachgebrauch im Senegal, Mikrostudie im Drogenpräventionszentrum Centre de Sensibilisation et d Informations sur les Drogues in Thiaroye (Dakar)*. Hamburg, Lit.
- Mayanja, Shaban (1999): *Pthwoh! Geschichte, bleibe ein Zwerg, während ich wachse! Untersuchungen zum Problem der Übersetzung afrikanischer Literatur ins Deutsche*. Hannover, Revonnah Verlag.
- Panzacchi, Cornelia (2000): *Romane afrikanischer Autoren in deutscher Übersetzung*. In: *Früchte der Zeit. Afrika, Diaspora, Literatur und Migration*. Helmuth A. Niederle, Ulrike Davis-Sulikowski, Thomas Fillitz (Hg.). Wien, WUV Universitätsverlag: 127-132.
- Rau, Steffanie R. A. (1987): *Die französische Sprache als potentieller Integrationsfaktor in den Staaten Sénégal, Mali und Elfenbeinküste* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn). Bonn, Univ., Diss.
- Sémbène, Ousmane (1996): *Guelewaar*. Paris, Présence Africaine.
- Sémbène, Ousmane (1997): *Guelewaar: Ein afrikanischer Heldenroman* (Aus dem Franz. von Sigrid Von Gross. Mit einem Nach. Von Heinz Hug). Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Senghor, Léopold Sédar. 1962. *Le français, langue de culture*. *Esprit* 30.311: 837-844.
- Stolze, Radegundis (2008): *Übersetzungstheorien: Eine Einführung*, 5. Auflage. Tübingen, Gunter Narr Verlag.
- Tene, Alexandre Ndeffo (2004): *(Bi)kulturelle Texte und ihre Übersetzung, Romane afrikanische*

Schriftsteller in französischer Sprache und die Problematik ihrer Übersetzung ins Deutsche. Würzburg, Königshausen & Neumann.

Wiesmann, Eva (2004): Rechtsübersetzung und Hilfsmittel zur Translation, Wissenschaftliche Grundlagen und computergestützte Umsetzung eines lexikographischen Konzepts. Tübingen, Gunter Narr Verlag.

Zabus, Chantal (1991): The African palimpsest: Indigenization of language in the West African Europhone novel. Amsterdam and Atlanta, Rodopi.

