

Article

« L'étranger prisonnier : écueils d'une traduction passive en situation (post) coloniale »

Patrick Ramamonjisoa

TTR : traduction, terminologie, rédaction, vol. 18, n° 2, 2005, p. 71-88.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015765ar>

DOI: 10.7202/015765ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

L'étranger prisonnier : écueils d'une traduction passive en situation (post) coloniale¹

Patrick Ramamonjisoa

Introduction : le savoir et la traduction

Une traduction ne peut en général être livrée au lecteur profane sans avoir été présentée, introduite ou même expliquée. Le savoir qui précède, accompagne ou informe l'acte traductif lui est souvent indissociable, et la traduction ne peut pas faire l'économie de textes annexes tels qu'introductions, commentaires, notes, etc. Au minimum, ce savoir doit permettre de *situer* les textes et leur assigner une signification qui soit autre chose qu'une vague expérience psycholinguistique. Quel sens le lecteur le mieux disposé tirerait-il par exemple des deux textes suivants en l'absence de toute information ?

The tips of my hair are pliant,
my heart is weak of desire for you.
Should I follow my inclination like a madman?
Should I return home desiring her?
I will go home to chastise my spirit,
for where is there to go, at last, but there?

Supply her with song and dance,
wine and ale are her desire,
confuse her wits,
and gain her this night.

¹ Cet article reprend et développe certains points importants d'un mémoire de maîtrise en traduction intitulé « La traduction du *hain-teny*, une "poésie" traditionnelle malgache », écrit sous la direction de Daniel Simeoni et Sherry Simon et soutenu en août 2005 au Collège Glendon, Université York.

She'll tell you:
put me in your arms;
when day breaks
let's start again.

En les lisant, on peut certes voir qu'ils traitent du même thème, l'amour, ou le désir, comme on voudra, et en poussant plus loin l'analyse textuelle on peut sans doute procéder à des comparaisons et mises en parallèle plus fines. Pourtant, le problème que posent ces deux textes ne réside pas dans leurs ressemblances et leurs affinités apparentes, mais dans leurs différences cachées, qui existent et peuvent être très grandes, mais sont complètement invisibles dans la simple traduction, inaccessibles au lecteur en l'absence d'une aide supplémentaire.

Le premier texte est un *hain-teny* malgache recueilli et publié pour la première fois par Domenichini-Ramiaramanana en 1968, traduit ici en anglais par Fox (1990), vestige d'un manuscrit du XIX^e siècle ayant appartenu à un secrétaire de la reine Ranavalona I de Madagascar. Le second est un poème égyptien inscrit au dos d'un papyrus datant de 1160 av. J.-C., acquis par A. Chester Beatty auprès d'un paysan vers 1920, et traduit ici par Simpson (Damrosch, 2003, p. 150). Il fallait ces indications historiques pour marquer les quelque trente siècles de distance temporelle et la distance culturelle qui existe entre l'Égypte ancienne et Madagascar au XIX^e siècle. L'information, dans cet exemple, a au moins une fonction de différenciation, car elle permet au lecteur de savoir *comment il ne faut pas lire* les textes donnés : ne pas lire le *hain-teny* malgache comme un poème égyptien, et vice-versa, mais aussi ne pas lire l'un et l'autre comme des poèmes européens, etc. Dans le cas le plus général, les connaissances qui accompagnent une traduction l'orientent d'une manière plus forte, la déterminent plus précisément. Le deuxième texte a ainsi plus de chances d'être riche en significations pour une personne ayant une bonne connaissance de l'Égypte ancienne, tandis que le premier évoquera plus d'images pour un lecteur un peu familier avec le *hain-teny*. Ces remarques restent valables pour le traducteur lui-même, qui rendra différemment le texte source selon les affinités qu'il entretient avec l'une ou l'autre culture. La traduction est évidemment indissociable du savoir qui a été constitué (ou non) autour du texte et des cultures source et cible, et on peut dire que c'est l'étude de ces liens qui fait l'objet d'une grande partie de la théorie de la traduction.

Le cas le plus fréquent est sans doute celui où le traducteur assigne un genre connu à un texte ou à un style de parole étranger. Ce faisant, il anticipe forcément sur la réception du lecteur, voire sur sa

propre traduction. Ainsi, dire du *hain-teny* que c'est une « poésie traditionnelle malgache » incitera certainement le lecteur à tenter de le lire comme une poésie, et dissuadera peut-être le traducteur de le rendre comme quelque chose de radicalement différent. La traduction selon le *genre* suppose l'existence de catégories transculturelles. Mais l'absence de telles catégories n'invalide pas forcément la traduction. Même si le genre donné n'existe pas dans la culture source (ce qui arrive souvent), il suffit qu'il existe dans la culture cible (ce qui est presque toujours le cas) pour que la traduction ait un sens. Cet article tentera de montrer que ce type de situation est caractéristique de l'asymétrie coloniale, et autorise l'apparition et la diffusion de formes condensées de savoir allant des stéréotypes aux définitions savantes. On essaiera de voir également comment ces formes de savoir renforcent à leur tour le processus politique qui les a vues naître.

Le savoir comme traduction

Le cas du *hain-teny* de Madagascar permet de mettre en évidence ces phénomènes d'interférence. Mais nous nous abstenons ici de définir rigoureusement ce style de parole, ou même de le caractériser trop précisément au début, pour les raisons qui viennent d'être invoquées. Pour la compréhension de la suite de l'article, nous laisserons plutôt le *hain-teny* se définir lui-même (autant que faire se peut), à l'aide d'un extrait et de trois traductions différentes, sans commentaire :

Ny teny toy ny fonosana, ka izay mamono no mamaha.

La parole ressemble à un paquet, c'est celui qui l'a fait qui doit le défaire (traduction Domenichini-Ramiaramanana, 1972)

La parole est chose enveloppée, c'est celui qui enveloppe qui dénoue (ma traduction)

La parole est chose enveloppée, c'est en enveloppant qu'on dénoue (ma traduction)

Le point étudié ici est l'influence que le savoir constitué dans la culture *cible* peut avoir sur la formation et l'appréhension du texte d'arrivée. Ce savoir réalise une sorte de « traduction », comme en témoigne le débat bien connu sur la traduction et l'anthropologie (voir Pálsson, 1993). Ayant remarqué cela, on peut rendre compte plus facilement de certaines circonstances, où des formes particulières de connaissances interfèrent directement avec la traduction.

Lorsqu'un ensemble de textes étrangers est par exemple classé de manière thématique (sous des rubriques nommées dans la langue cible) avant d'être effectivement traduit (ou même après l'avoir été), l'acte classificatoire n'est pas autre chose qu'une traduction avant la lettre (ou une traduction complémentaire). Le traducteur ou l'anthropologue manipule alors une variable « rubrique » dont les différents champs de variation déterminent autant de traductions possibles. Nous avons mis en relief dans le cas du *hain-teny* deux exemples dans lesquels la traduction-classification donnait des résultats différents (Ramamonjisoa, 2005, p. 85). La première classification était celle d'un prêtre et mettait l'accent sur la moralité ou la sagesse universelles que les *hain-teny* étaient censés contenir. La seconde était une tentative menée par un chercheur pour trier le *hain-teny* selon le cadre historique et social qui l'avait vu naître. La première initiative aboutissait alors à un corpus nettement moralisateur ou religieux, tandis que la seconde menait à un ensemble de textes à caractère plus ethnographique. Il importe de souligner que ce qui est discuté ici n'est plus l'assimilation ou la ré-expression nécessaire d'un objet source à l'aide de catégories cibles, mais bien l'interaction entre différentes formes d'assimilation et/ou de ré-expression, en l'occurrence entre la classification et la traduction. Un autre cas important était celui où la ré-expression « annexe » à la traduction prenait la forme d'une *définition*. Ce cas va nous intéresser plus particulièrement dans les sections qui suivent.

Traduction et résidus de pouvoir

Les clichés et stéréotypes ne sont pas nécessairement des idées erronées qui ont pour origine la bêtise ou l'ignorance. Ce sont souvent des formes de savoir résiduel qui ont eu leur utilité à un moment donné, et surviennent en général dans des situations qui exigent le rétablissement d'un équilibre ou la compensation d'un manque. J'ai montré dans un travail antérieur que cela a été le cas par exemple dans la perception par les Européens au XIX^e siècle de la rhétorique merina (*Ibid.*, pp. 59-61). Décontenancés par la longueur, la teneur et la tournure des *kabary* (une forme de *hain-teny*) malgaches prononcés dans les lieux publics, les missionnaires anglais ont été les premiers à réagir à ce style de parole, facilitant par un travail de positionnement et de caractérisation le cheminement futur de leurs successeurs. La réaction consistait principalement à *invalidier* le propos, et plus précisément à le réduire à un balbutiement infantile :

[...] the Malagasy are ready and fluent speakers, although they certainly have also the power of saying a great deal without conveying any clear idea of what they mean. It is often most difficult—in fact, next to impossible – to get a simple answer, Yes or No, or to make them come to the point; there is such a cloud of words, complementary phrases and vague nothings, that one often wonders what is it really they are driving at. (Sibree, 1880, p. 193)

Cette caractérisation reflétait, pour une grande part, de la frustration face à un usage inhabituel du discours dont on est incapable de se rendre maître. Elle permettait surtout par la suite de faire apparaître la parole chrétienne, apportée par les prédicateurs, comme suppléant à un *vide* initial.

Et la partie intéressante de ce schéma de rabaissement/remplacement résidait dans le rôle joué par la traduction. Bien contrôlée, la traduction endotrope pouvait fonctionner comme un véritable instrument de colonisation, remplacer la parole « embryonnaire » indigène par des contenus étrangers dûment « indigénisés » (création d'une littérature biblique malgache, adaptation des contes et fables à caractère moralisateur, établissement d'une *logique* ou d'une rhétorique concurrente, etc.), tandis que la traduction exotrope servait à renforcer et enrichir le travail de caractérisation et de positionnement amorcé (description plus fine, plus savante, des mœurs du sauvage et de son état de « dégradation », et renforcement implicite de la supériorité européenne). La constance de ce schéma opérationnel est frappante dans le cas malgache, et a pour corollaire la persistance des images stéréotypées. La perpétuation des clichés à son tour épouse fidèlement les rapports de force qui s'établissent peu à peu, dans une sorte de cercle vertueux du processus de civilisation. L'invalidation devient synonyme d'assujettissement, et la caractérisation se traduit à terme par légitimation de pouvoir. Ainsi, lorsque les Français colonisèrent l'île à partir de 1896, le discours exotrope anglais se retrouve à peu de variantes près dans la littérature :

[...] le seul langage ordinaire, chez ces gens tenus pour inférieurs, est une poésie parlée, où jaillissent de toutes parts les métaphores tendres ou vives. Sans nul doute, cela indique moins une généreuse richesse d'âme qu'une jolie sensibilité superficielle qui ne garde de tout que les reflets entremêlés. Mais dans la paresse perpétuelle où elle vit, cette âme se fixe, s'approfondit, la poésie qui l'effleure y pénètre et s'y incorpore. [...] Aux intonations particulièrement veloutées et enveloppantes de la langue correspond dans l'esprit malgache

l'incapacité de dire les choses d'une façon nette et directe. (Ary Leblond, *Revue des deux mondes*, 1917, cité dans Bouillon, 1981, p. 128)

De même que la traduction missionnaire britannique était au cœur de l'entreprise de colonisation culturelle des missionnaires, c'est aussi dans certaines traductions particulières du *hain-teny*, notamment dans celle de l'écrivain français Jean Paulhan au début du XX^e siècle, que l'on trouve peut-être l'une des expressions les plus élaborées des relations ambiguës qui existaient entre l'Europe savante et ses colonies africaines. Mais avant de décrire cela, il est nécessaire de rappeler brièvement certains aspects de l'histoire culturelle de Madagascar.

La Bible, le fusil et le *hain-teny*

Ainsi que nous l'avons mentionné précédemment, le *hain-teny* a été étudié pour la première fois par les missionnaires anglais venus évangéliser l'île de Madagascar au début du XIX^e siècle. À l'époque, l'île était sous la domination de la dynastie Merina, qui était majoritairement implantée sur les hautes terres centrales. C'est au sein de ce groupe Merina que le *hain-teny*, pratique essentiellement orale au départ, a été collecté et transcrit. L'unification politique (la colonisation d'une grande partie de l'île par les Merina) était encore en cours, mais l'unité linguistique date de temps immémoriaux. Outre cette unicité de la langue, l'une des grandes originalités de l'histoire de Madagascar réside dans le fait que les deux phases classiques de la colonisation : à savoir la Bible et le fusil, c'est-à-dire l'arrivée des missionnaires puis l'arrivée du corps expéditionnaire, se sont déroulées dans deux langues différentes : en anglais (pour la christianisation, à partir de 1820) et en français (pour la colonisation, à partir de 1895).

En fait, les missionnaires anglais vont faire un travail assez extraordinaire, qui est de bâtir un vaste réseau d'écoles et de paroisses, sur lequel le colonisateur français va d'ailleurs s'appuyer pour imposer sa propre politique culturelle à partir de 1896. Et en parallèle à la construction de ce réseau, les Anglais vont repousser vers les marges l'essentiel du *hain-teny* (qui en tant que pratique sociale était omniprésent dans tous les aspects de la vie des Malgaches : des discours royaux aux demandes de mariage en passant par les règlements de litiges familiaux et villageois). Sur le plan de l'écrit, c'est un système que Raison-Jourde a appelé l'échange inégal de la langue qui s'instaure (Raison-Jourde, 1977). Les missionnaires vont procéder à une traduction

biblique et parabiblique intensive et exclusive : à part la Bible et les textes associés, il n'y aura à peu de choses près que les fables d'Ésope et le Voyage du Pèlerin de John Bunyan à être vernacularisés au XIX^e siècle. Aucune initiative critique n'est tolérée dans les écoles missionnaires, et le *hain-teny* est souvent banni comme parole obscène. En ce qui concerne l'oral, le sermon est mis en avant, ainsi que les cantiques chrétiens (voir Raison-Jourde, 1991). Le dépérissement du *hain-teny* est alors rigoureusement symétrique au formidable essor de l'alphabétisation et de la rationalisation des connaissances, ainsi qu'à l'explosion du prosélytisme chrétien obtenue grâce à un investissement rapide de la sphère politique par l'appareil religieux.

La vernacularisation amorcée va cependant être brisée net par les Français, avec l'ordre donné par le général Gallieni, dès 1904, de dissuader voire d'interdire l'usage de la langue indigène dans les écoles. Tout cela mis ensemble va avoir pour effet essentiel la quasi-disparition du *hain-teny* du paysage social. Il est important de noter à ce stade que le *hain-teny* dont il est question ici est pour une large et raisonnable part une parole précoloniale : il existe un autre *hain-teny* véritablement « post-colonial », qui a tenu le devant de la scène littéraire dans sa forme française à partir des années 1930-1940 et qui est soumis aux phénomènes d'hybridation bien connus. Pour revenir à Gallieni (maréchal de France, futur héros de Verdun mais ancien du Tonkin, ancien du Congo et ancien de Madagascar), il faut savoir qu'à part l'obligation de parler français, c'est en fait tout un ensemble de mesures, de lois, de règles, de manières, de prescriptions qui est mis en place. Le travail obligatoire d'abord : 50 journées de 9 heures de travail dans l'année, la plupart du temps à construire des routes, avec un taux de mortalité minimum de 20 %. Le commentaire de Gallieni à ce sujet mérite un détour : « Les Malgaches ont bien mérité de notre colonie, et il y a quelques jours, lorsque j'apercevais çà et là au bord du chemin ces tumulus sous lesquels reposent ceux qui sont morts à la tâche, je ne pouvais me défendre d'un sentiment d'émotion et de sympathie pour ces obscurs travailleurs » (Boiteau, 1982, p. 263). Mais l'ère coloniale, c'était aussi certaines petites choses comme l'obligation de se découvrir quand on croise un Européen, l'instauration du vouvoiement-tutoiement, etc., des détails dont nous soulignerons l'importance plus loin.

Définition et traduction

C'est dans ce contexte de remodelage intensif qu'arrive Jean Paulhan, obscur jeune professeur au lycée de Tananarive de 1908 à 1910, mais

voué à devenir une figure majeure des Lettres françaises : écrivain, directeur de la NRF pendant plus de vingt ans, *Les Fleurs de Tarbes*, l'Académie... Paulhan a été le premier à traduire le *hain-teny* en français et de manière substantielle. Il a traduit et publié le *hain-teny* en tenant compte des contraintes éditoriales de son temps : en tenant compte, dirait-on en traductologie, des normes d'acceptabilité de la culture cible. « Il ne pouvait être question de donner à chaque *hain-teny* les deux ou trois pages de commentaires qu'il eût méritées... », écrit-il à ce sujet (Paulhan, 1939, p. 67). En compensation, Paulhan donnera un essai introductif d'une soixantaine de pages exprimant sa vision du *hain-teny*. Mais surtout, il en donnera au cours de sa carrière une série de définitions très suggestives, dont la structure gagne à être comparée aux essais de caractérisation de ses prédécesseurs :

Ce sont des poèmes d'autorité, servant à des sortes de joutes poétiques, et dont l'armature est faite de proverbes, d'abord voilés, puis franchement avoués [...] et de vrai s'agit-il sans doute d'un fait de la mentalité primitive extrêmement commun. (Lettre à Léon Brunschwig, 1936, citée dans Cahiers Jean Paulhan, vol. 2, 1982, p. 257)

Les *hain-tenys* sont des poèmes populaires en usage chez les Malgaches, et particulièrement chez les Merina, qui habitent la partie centrale de Madagascar : poèmes énigmatiques, difficiles à plus d'un égard et voisins de ceux que l'histoire des lettres nomme poésies obscures – fatrasies ou poèmes des troubadours. (Paulhan, 1939, p. 7)

Les définitions de Paulhan réalisent une traduction exotrope beaucoup plus élaborée à plusieurs égards, mais conservent en même temps les principaux soubassements des précédents discours. D'abord l'insistance sur le genre poétique y est à la fois plus forte et plus riche, et les qualificatifs démontrent un travail ethnographique plus important. L'ensemble des écrits de Paulhan laisse en effet penser que celui-ci a pu étudier la pratique orale en performance. En même temps, les principaux jalons posés par les premiers commentateurs du *hain-teny* subsistent, quoique décrits plus subtilement : le stéréotype est seulement devenu plus savant. Le discours d'invalidation-infantilisation est plus discret, mais bien présent. Et ce positionnement est loin d'être accessoire et transitoire, il a vocation à durer. En réalité, les définitions de Paulhan constituent une forme condensée de connaissance qui facilite la compréhension, elles ont quelque part un caractère *nécessaire*. Mieux encore, le processus de compactification du savoir dans la définition

révèle une approche *mathématique* du monde, ainsi que le notait déjà, par exemple, Kant :

Définir, comme l'expression même l'indique, ce ne peut être, à proprement parler, qu'exposer originairement le concept explicite d'une chose in concreto. D'après ces conditions, un concept empirique ne peut pas du tout être défini, mais simplement expliqué. [...] Donc en un mot, dans la philosophie, la définition comme clarté appropriée doit plutôt terminer que commencer l'ouvrage. [...] C'est pour cela que la méthode suivie par la mathématique dans les définitions ne peut pas être appliquée à la philosophie. (Kant, *Critique de la raison pure*, 1971, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. 501)

De fait, Paulhan lui-même était obsédé par la logique et très versé dans les termes savants, et sa thèse abandonnée sur les proverbes était une tentative de dissection sémantique du *ohabolana* (autre forme de *hain-teny*)². Dans le même moment, Paulhan a pourtant volontairement forcé sur la dimension mystérieuse du *hain-teny*, moins sans doute dans l'espoir d'en tirer quelque profit éditorial que pour appuyer ses thèses sur le proverbe et la poésie. Le mystère « paulhanien » peut aussi être interprété comme l'héritier d'une frustration historique (celle des missionnaires vis-à-vis d'une rhétorique incompréhensible), désormais assumée. À l'arrivée, les traductions de Paulhan lui ont valu des commentaires flatteurs de la part de ses pairs et même un début de notoriété. L'accueil réservé à ses textes reflète ce mélange du nécessaire et du contingent, ce mariage de la science objective et du mystère poétique. Et sans surprise, l'impact des définitions y est visible :

Les Hain-teny m'intéressent profondément : ils me découvrent un aspect imprévu, et en somme, fort subtil des âmes semi-primitives [...]. (J.H. Rosny aîné, *Cahiers Jean Paulhan*, 1982, p. 240)

L'homme primitif n'a pas je pense grande confiance dans la sagesse individuelle. Mais il respecte les proverbes, fruit de l'expérience de beaucoup d'hommes ou de générations [...]. Le civilisé lui-même n'éprouve-t-il pas le besoin parfois d'énoncer des vérités premières ? Je faisais ces humbles réflexions en marge de vos Hain-teny [...]. (Jules Supervielle, *Ibid.*, p. 246)

Cela va très loin et jette une lumière toute nouvelle sur les rapports du langage et de l'esprit. Je vous approuve pour avoir, pour cette étude,

² *Cahiers Jean Paulhan*, 1982, p. 266 et sequitur. On peut trouver une tentative similaire dans la thèse de Gabriele Navone, 1977.

choisi des êtres simples : Si l'on veut bien comprendre l'adulte, il faut disséquer la larve [...]. (Georges Duhamel, *Ibid.*, p. 245)

Le « savoir » du traducteur

Un exemple simple aidera à mieux saisir l'interférence entre certaines conceptions fortes et durables avec la pratique même du traducteur. Nous avons développé ailleurs une approche plus fouillée du *hain-teny*, qu'il n'est pas question de reprendre ici (Ramamonjisoa, 2005, p. 66 et sequitur). Disons simplement que le *hain-teny* possède certaines caractéristiques évidentes qui en sont aussi des éléments essentiels. Au premier rang de ces éléments figurent les paronymes et les *ohabolana* (une forme particulière de parole qu'à la suite de Paulhan et pour simplifier, nous assimilerons à des proverbes). Nous donnons ci-dessous le texte malgache et une traduction de Paulhan munie de tous les commentaires associés³. Le chiffre entre parenthèses au bas du *hain-teny* indique la présence d'un proverbe dans le vers correspondant (mais les proverbes ne sont pas explicités dans le livre) :

THÈME DU CONSENTEMENT	THÈME DU CONSENTEMENT
Tovovavy nanani-boaroy Tovolahy nanani-boasary Sangarotin'ny foliala Tsy avelan'ny soa tsy hihaona (4) (Paulhan, 1913, éd. 1991, p. 68)	La fille a grimpé sur un mûrier L'homme a grimpé sur un citronnier. L'araignée les enlance Le Délicieux les oblige à se rencontrer. Une femme parle Vers 3. les enlance : les réunit en les enlaçant de ses fils. V.4. Le Délicieux : dans le sens où le français dit : « Le Bien » ou « Le Mal ». (Paulhan, 1939, p. 62)

Les paronymes jouent ici un rôle clé mais ne sont nulle part renseignés. Dans le premier vers d'abord, le terme *voaroy* (« mûrier », v devenant b dans les combinaisons euphoniques) évoque *voarohy*, qui signifie « qui a été attaché(e), garrotté(e) » ou encore « qui a été pris(e) par la parole ». Dans le deuxième vers, *voasary* (« citron ») évoque *voasarika*, qui signifie « qui a été tiré », et dans une acception plus moderne, « qui a été entraîné, impliqué » malgré lui. Dans le troisième vers, le terme verbal

³ Le texte français de 1939, qui a été publié chez Gallimard sans le texte source, diffère peu de la première traduction donnée en 1913. Tous les textes étaient placés sous une rubrique thématique, reproduite ici.

sangarotina est un quasi-calembour que Paulhan n'a pas vu : le terme pour « enlacer » est *sarangotina* (« agripper »), tandis que *sangarotina* évoque (à cause du g nasalisé) *mifanarotika*, lequel signifie « être pêle-mêle, en désordre ». Enfin, dans le troisième vers également, *foliala* (« araignée ») est un anagramme de *ala fo*, qui est l'action de faire son possible par acquit de conscience, mais aussi d'assouvir une envie jusqu'au dégoût. *Foliala* est également un paronyme de l'expression *fo adala*, littéralement « cœur fou », qui signifie « amour éperdu »⁴. Par ailleurs, le proverbe « invisible » du vers 4 est ici particulièrement expressif :

<i>Ohabolana</i>	Traduction
Kibobo sy alika mahay mihaza ka tsy avelan'ny vody ahitra tsy hihaona (Rickenbacher, 1987, p. 126)	La caille et le bon chien de chasse se rencontrent forcément au détour d'une touffe d'herbe (ma traduction)

Le thème de l'allégorie est la chasse, ce qui est significativement éloigné du mot « Délicieux » employé et commenté par Paulhan. Et la récitante a imité la fin du proverbe en substituant seulement le terme *soa* (« beau », « bon », « agréable ») au sujet *vody ahitra* (touffe d'herbe). De sorte qu'au total, le malgache autorise au moins une lecture supplémentaire, dans le genre :

Jeune fille garrottée en paroles
Jeune homme entraîné malgré lui
Se retrouvent pêle-mêle et assouvis
Forcément au détour du plaisir

À l'oreille d'un Malgache (du XIX^e siècle), le *hain-teny* a donc une connotation érotique beaucoup plus forte que ne l'autorise la version française. Si l'on revient maintenant au texte de Paulhan, et à l'emploi du mot Délicieux (noter la majuscule), on ne peut qu'être étonné d'un contraste encore plus marqué. On conçoit, en première analyse, que la polysémie du malgache soit difficile à rendre. Mais pourquoi cette insistance étrange sur « Le Délicieux », présenté comme une catégorie axiologiquement équivalente au « Bien » ou au « Mal » de la pensée occidentale ? La réponse à cette dernière question réside dans un petit

⁴ Voir Abinal et Malzac, 2000, pour la traduction des termes malgache d'époque.

livre intitulé *Le repas et l'amour chez les Merina*. Publié quelque temps après la mort de Paulhan, ce fascicule décrit les coutumes merina en matière de repas, et les rapporte aux mœurs sexuelles. Dans une veine insolite et rousseauiste, la description et l'étude y sont construites de telle sorte que le contraste avec les pratiques européennes soit le plus fort possible. L'auteur affirme par exemple qu'en matière de repas, les Merina faisaient montre d'une pudeur, d'une passion et d'une réserve qui chez les Européens ne trouvaient leur équivalent qu'en amour :

Or tous ces sentiments, la pudeur, l'inquiétude de l'enfant, la gravité et l'orgueil de l'acte accompli, pour l'homme, nous surprennent quand ils entourent le repas ; mais ils nous semblent très naturels s'il s'agit d'amour. Ainsi un tel rapprochement doit nous aider à comprendre un peu ce qui est l'âme malgache. (Paulhan, 1970, p. 43)

Symétriquement à cette représentation du repas comme objet de pudeur et de désirs, Paulhan tente aussi d'y accrédiéter l'idée que, chez les Merina, satisfaire toutes ses envies sexuelles est un principe de vie (similaire à une saine alimentation) non seulement admis mais encouragé par la communauté. À partir de là, tout s'éclaire : les Malgaches mangent comme nous faisons l'amour, et font l'amour comme nous mangeons : mais comme ce qui les rapproche ne saurait être vraiment de l'Amour, il faut bien que ce soit le « Délicieux ». Oubliés, les paronymes, escamotés, les proverbes : voici le Délicieux. Du coup, il n'est pas sûr que Paulhan ait vu les paronymes du *hain-teny* donné en exemple, tout à son entreprise de poétisation-caractérisation. Les paronymes, Paulhan, ne les a traités en général que comme des « jeux de mots », quand un examen un peu attentif du procédé dans le corpus ethnographique montrait que c'était loin d'être un trait auxiliaire (voir Ramamonjisoa, 2005, p. 76). La déperdition des traits centraux du *hain-teny* n'est pas ici le fruit du hasard mais découle d'une série de savoirs stéréotypés que l'on peut très facilement retracer dans les écrits de Paulhan, et que nous avons évoquée dans nos travaux antérieurs (Ramamonjisoa, 2005, p. 125). Par exemple, Paulhan y loue aussi la « douceur » des Malgaches avec une conviction sans faille, l'appliquant aux mœurs, au langage et même aux défauts supposés telle la paresse. À l'omniprésence de cette douceur présumée des autochtones (et d'autant que Paulhan n'a décrit nulle part leur révolte contre le colonisateur), on ne peut s'empêcher d'associer, de la même manière, la suppression de toute l'agressivité, de toute la violence du *hain-teny* dans les versions

françaises⁵. Le *hain-teny*, né de joutes verbales agrémentant les combats de taureaux d'après Domenichini-Ramiaramanana (1983, p. 354), n'est sans doute pas devenu fortuitement une poésie suggestive et fleurie sous la plume de Jean Paulhan (et subséquemment, sous celles de ses nombreux émules).

L'étranger prisonnier

Paulhan a justifié le passage sous silence des proverbes en évoquant les contraintes éditoriales françaises. « Il ne pouvait être question, écrit-il, [...] de donner à chaque *hain-teny* les deux ou trois pages de commentaires qu'il eût méritées ». En réalité, il est fort probable que ce ne soit pas le volume publiable qui ait été en cause, mais la matière publiable : en termes de volume, les proverbes n'auraient pas pris deux ou trois pages mais quelques lignes par *hain-teny* ; et même l'ajout d'une description des paronymes restait viable en termes de place. Ces *hain-teny*, dit aussi Paulhan, « on les entendra assez bien si on les entend naïvement, et la première signification qu'on leur prête n'est pas sans respecter le progrès et l'ordre de leur sens véritable » (Paulhan, 1939, p. 63). Pourtant, la traduction du *hain-teny* ne s'accommode ni d'une compréhension intuitive, ni d'introductions savantes, sans sombrer dans un exotisme reçu d'avance : en témoignent sa réception dans les milieux français évoquée précédemment. Cela appelle à réfléchir sur les notions d'intelligibilité et d'acceptabilité.

Dans son article intitulé « Thick Translation », Appiah (2004) a tenté de montrer l'insuffisance d'une approche purement linguistique de la traduction littéraire. Il préconisait dans son étude une traduction « étoffée » (étoffée notamment par des textes annexes tels que des notes, des préfaces, des commentaires) pour rendre des textes ou styles de parole provenant des cultures périphériques. L'une des idées principales d'Appiah était que les textes littéraires jouissent d'une indétermination intrinsèque qui leur permet d'échapper à tout modèle conventionnel de communication. Plus précisément, on ne peut considérer la traduction comme une tentative de reproduction dans la langue cible d'une *intention* d'auteur ou de locuteur, que si le texte source est fait de propositions assertives simples. La même opération s'avèrerait impossible dans le cas de textes littéraires, non seulement parce que

⁵ Cette violence est toutefois fréquemment associée à une sexualité plus explicite, et l'atténuation substantielle de l'un explique peut-être en partie la disparition de l'autre.

l'« intention » d'un auteur devient un concept problématique, mais parce qu'il perd toute pertinence dès lors que la littérature est conçue comme un tout, libre de toute détermination particulière. Autrement dit, le simple fait d'être « de la littérature » confère aux textes traduits le pouvoir de générer une forme particulière d'intelligibilité.

Or en censurant les principaux attributs du *hain-teny* (plurisignification, sexualité, résidus sociaux...), il est évident que Paulhan se plie aussi à une sorte de norme, qui ne porte pas seulement sur le *hain-teny* mais sur le Malgache lui-même. Depuis le *Deuxième discours* de Rousseau jusqu'à l'époque contemporaine, beaucoup de traits discursifs du « sauvage » et de ses descendants sont d'emblée rejetés comme enfantillages (jeux de mots absurdes, connotations obscènes, prolixité décousue...) ou invariablement réduits, c'est-à-dire invalidés *a priori*, plus ou moins subtilement. La décision de faire l'économie d'une traduction plus étoffée par Paulhan est peut-être motivée en partie par la réceptivité supposée du public des éditions Gallimard, mais elle provient aussi d'une idée reçue de l'indigène – reçue donc facilitant la compréhension. En d'autres termes, la « non-littéarité » du texte source induit aussi une forme d'intelligibilité, qui cette fois s'appuie sur une asymétrie.

Et les vecteurs de cette asymétrie, cet ensemble de raccourcis commodes que l'on pourrait appeler les expédients politiques de l'érudition, deviendront tout naturellement les véhicules privilégiés de l'hégémonie coloniale. Que sont-ils en vérité ? Dans son livre *Surveiller et punir*, Foucault (1975) déclare qu'il ne faut pas toujours imaginer, parlant des ressorts du pouvoir, des démonstrations de force spectaculaires, mais au contraire repérer des procédés, des dispositifs, des techniques de surveillance et de contrôle qui font de chaque individu de la société à la fois un objet de savoir et de pouvoir. Ne pas penser, dit-il, à la grande raison qui donne du sens à l'insignifiant, mais à l'attentive « malveillance » qui fait son grain de tout. C'est par rapport à l'ensemble de ces petites choses, de cette « science vétilleuse », qu'il a donné à la Discipline le nom d'« Anatomie politique du détail », le vrai ressort du pouvoir à l'ère moderne. Ces petits détails, dont Foucault a étudié les versions proprement disciplinaires, sont en effet d'autant plus puissants qu'ils se transmettent, se communiquent, se distribuent et se propagent plus facilement que le plus éloquent des discours. Ces formes condensées de savoir, ce sont les jalons d'une normalisation sociale et culturelle.

Dans ces conditions, ni une traduction xénophile (*foreignizing*), ni une traduction minorisante (*minoritizing*) ne peuvent contrebalancer un handicap originel qui est essentiellement un *discours implicite et par défaut*. L'étranger, ici, n'est pas élevé à l'état de mystère (quoiqu'en dise Paulhan, et à la différence de ce qui se passe dans la traduction romantique allemande au XIX^e siècle par exemple), mais anecdotifié, embrigadé, emprisonné. Les raccourcis cognitifs sont les barreaux d'une cage coloniale qui reste à ouvrir. Et c'est bien de cela qu'il s'agit, de micro-discours à répétition qui hantent tout le système, comme une réaffirmation continue de pouvoir. De même que les petites mesures disciplinaires hantent tout le système social européen à partir du XVII^e siècle pour faire de chaque individu un prisonnier en sursis, les petites paroles coloniales hantent tout le système littéraire post-colonial pour faire de chaque « indigène » un individu en liberté sur parole. Toute traduction qui ignore cette trajectoire historique est coupable de passivité, de collusion. La seule traduction viable est alors une traduction qui développerait un *contre-discours*, mais cela ne peut se faire par le seul moyen de la traduction conventionnelle, quels qu'en puissent être les ressorts techniques ou politiques dans la culture d'arrivée. Pour réduire les asymétries, Appiah préconisait de toujours mettre en relief, dans l'« étoffement », le caractère construit des jugements esthétiques. Est-ce suffisant ?

Pour conclure cet article on peut généraliser le cas colonial et dire qu'une traduction passive est peut-être paradoxalement une traduction qui détermine son objet, qui le prend en charge, le cache ou l'exhibe selon une conception particulière prédéfinie. C'est souvent une traduction qui est active à bien des égards, car volontaire et savante. Mais elle est passive dans la mesure où, en déterminant son objet, elle se détermine elle-même par contrecoup, s'identifie comme une opération particulière régie par des lois, des règles, des critères de bon et de mauvais fonctionnement, d'échec et de réussite, qui tous ensemble contribuent inévitablement à museler ce qui est bavard et statufier ce qui est mouvant, circonscrire ce qui peut croître. Traduction-définition, traduction-anecdote, traduction-classification, traduction exotisante, etc. la liste est longue, à laquelle on peut ajouter la traduction purement subversive, simplement dérangeante, qui dans la collision ne veut voir que l'impact et assimile le projectile, dans le choc ne veut voir que la trace et efface la trajectoire.

En fait, la traduction au sens large de tout objet culturel en situation asymétrique de pouvoir n'a pas d'autre choix que de chercher à

investir l'appareil critique cible lui-même, c'est-à-dire de se poser comme savoir et contre-pouvoir, passer d'une étrangeté passive à une inintelligibilité active, pourrait-on dire, afin de briser les limites du système normatif : c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la « traduction étoffée ».

Université York

Références

- ABINAL, A. et MALZAC S. J. (2000). *Dictionnaire malgache-français*. Antananarivo, Éditions Ambozontany.
- APPIAH, K. A. (2004). « Thick Translation », in Venuti (éd.): *The Translation Studies Reader*. New York, Routledge, pp.417-429.
- BOITEAU, Pierre (1982). *Contribution à l'histoire de Madagascar*. Paris, Éditions Sociales.
- BOUILLON, Antoine (1981). *Madagascar, le colonisé et son « âme » : essai sur le discours psychologique colonial*. Paris, L'Harmattan.
- CAHIERS JEAN PAULHAN, Société des lecteurs de Jean Paulhan (1982), vol. 2, « Jean Paulhan et Madagascar : 1908-1910 ». Paris, Gallimard.
- DAMROSCH, David (2003). *What is World Literature?* Princeton et Oxford, Princeton University Press.
- DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, Bakoly (1983). *Du ohabolana au hainteny : langue, littérature et politique à Madagascar*. Paris, Éditions Karthala et Centre de Recherches Africaines.
- (1972). *Ohabolan'ny Ntaolo : Édition critique, traduction et classification*. Mémoires de l'Académie Malgache, Fascicule XLIV.
- FOUCAULT, Michel (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris, Gallimard.
- FOX, Leonard (1990). *Hainteny: The Traditional Poetry of Madagascar*. Lewisburg, Bucknell University Press.

KANT, Emmanuel (1971). *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris, P.U.F.

NAVONE, Gabriele (1977). *Ny atao no miverina : ethnologie et proverbes malgaches*. Fianarantso, Editions Ambozontany.

PÁLSSON, Gísli (1993). *Beyond Boundaries: Understanding, Translation, and Anthropological Discourse*. Providence, RI, Berg.

PAULHAN, Jean (1970). *Le repas et l'amour chez les Merina*. Montpellier, Fata Morgana.

— (1939). *Les hain-tenys*. Paris, Gallimard.

— (1991). *Hain-teny merina : poésies populaires malgaches*, Antananarivo. Foi et Justice (édité pour la première fois en 1913 chez Geuthner).

RAISON-JOURDE, Françoise (1977). *L'échange inégal de la langue : la pénétration des techniques linguistiques dans une civilisation de l'oral*. Paris, Annales de l'E.S.C., juil.-août 1977, n°4.

— (1991). *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle : invention d'une identité chrétienne et construction de l'État*. Paris, Karthala.

RAMAMONJISOA, Patrick. (2005). « La traduction du *hain-teny*, une "poésie" traditionnelle malgache ». Mémoire de maîtrise, Toronto, Collège Glendon, Université York.

RICKENBACHER, O. (1987). *Fahendrena Malagasy : index des proverbes malgaches*. Paris, Institut des Langues et Civilisations Orientales.

SIBREE, J. (1880). *The Great African Island*. New York, Negro Universities Presses.

RÉSUMÉ : L'étranger prisonnier : écueils d'une traduction passive en situation (post) coloniale — Il est intuitivement évident que le contexte colonial favorise tous les stéréotypes. Depuis Jean-Jacques Rousseau, l'image du bon sauvage et de ses précieuses vertus naturelles hante l'anthropologie et a fait la bonne fortune de plusieurs générations de littérateurs, voisinant d'ailleurs sans complexes avec celle du primitif

avide et sans pitié. L'impact de ces clichés, formes condensées de savoir et véritables résidus de rapports de pouvoir, est assez aisément perceptible dans les traductions de certains styles de parole traditionnels, comme le *hain-teny* de Madagascar. Les liens entre traduction et savoirs peuvent alors éclairer l'étendue, les ressorts et la persistance des « asymétries » au-delà même de la traduction, et montrer comment toute étrangeté (Berman, Venuti) non expurgée d'une certaine passivité à la source ne peut que reproduire les principaux raccourcis raciaux et culturels.

ABSTRACT: The Prison of the Foreign: Pitfalls of Passive Translation in (Post) Colonial Context – Colonial context obviously supports stereotypes. Since Rousseau's noble savage, anthropology and literature have been deeply influenced by the idea of the virtuous primitive, which has been just as strong as the opposite clichés of the greedy and cruel savage. The impact of these condensed forms of knowledge stemming from power relationships is easily detected in translations of some categories of traditional speech, such as the *hain-teny* of Madagascar. The relationship between translation and knowledge can illuminate the scope, the power and the tenaciousness of asymmetrical remainders, and help discriminate between biased and non-biased foreignness (Berman, Venuti).

Mots-clés : traduction, ethnographie, littérature, oralité, colonialisme.

Keywords: translation, ethnography, literature, oral culture, colonialism.

**Patrick Ramamonjisoa : Université York, Division des Humanités,
4700 Keele Street, Toronto (Ontario), M3J 1P3
Courriel : ramampat@yorku.ca**