

Le Problème Sociolinguistique Dans La Traduction Française Des Romans De Fagunwa

Gbadegesin Olusegun Adegboye
Ekiti State University, Ado-Ekiti, Nigeria

Résumé

La situation sociale détermine souvent le choix des termes et la tournure de la voix au cours d'une conversation entre un locuteur et son interlocuteur. Puisque les comportements des personnes impliquées dans la conversation et les rapports d'agir entre eux varient d'une société à l'autre, nous disons que ce phénomène est un fait socio-culturel. La culture yorouba vouvoie pour l'effet du respect. Les Français font le même geste mais pour l'effet de la courtoisie. Les Yorouba tutoient normalement pour démontrer un statut distanciel entre le plus âgé et le moins âgé, entre le patron et le serviteur, entre le père ou la mère et l'enfant, etc. Pour les Français, le tutoiement se fait non uniquement pour démontrer un statut distanciel mais aussi pour souligner un rapprochement intime entre eux. Ces différences constituent un souci pour le traducteur littéraire et voilà la préoccupation de cette communication.

Mots clés: sociolinguistique, la tonalité, le problème culturel

Introduction

La langue véhicule la culture. Elle met en démonstration les moeurs acceptables dans toutes les strates de la société. La question qui se pose alors est “la langue française, peut-elle traduire la culture yorouba?” Les contraintes qui s’ensuent au cours de la réexpression des termes illustrés des faits sociolinguistiques dans les romans de Fagunwa montrent que les deux langues ne peuvent pas s’alterner parfaitement ni au niveau culturel ni sur le plan linguistique en raison de différence dans les contours sociolinguistiques de la société. Selon Sanchez (2003:25) “As it is known, any language is born from the need to communicate...that it cannot be cut off from its society”. C’est-à-dire, la langue est originaire du besoin de communication... elle est inséparable de la société”. Comment la société s’influe sur le choix des termes en discours est encore souligné par Peter Trudgill (1974:14). Il identifie deux aspects de l’acte du discours d’une langue en occurrence: “ the function of language in establishing social relationships; and second the role played by language in conveying information about the speaker”. Par conséquent, nous partageons l’idée de Ronald Wardnaugh (1998:10-11) que: (i) la structure sociale peut influencer ou déterminer la structure linguistique comme nous verrons plutard dans cette communication. (ii) la structure linguistique et son fonctionnement peut influencer ou déterminer la structure sociale d’une manière que le comportement d’un interlocuteur donné soit orienté vers ce qui est admis dans cette culture. (iii) l’étude d’une langue donnée amène à l’étude de sa société. (iv) la langue prise dans un contexte social peut causer un casse-tête pour le traducteur étant donné qu’il doit travailler des régistres de la langue au sein du contexte social.

En fait, les variétés linguistiques qu’utilise un individu ainsi que les choix des mots pour communiquer, et la façon dont ces mots est exprimée révèle sa situation sociale, régionale, ethnique, etc qui varient d’une société à l’autre. Cette variation constitue un grand défi que nous étudions dans cette communication.

Les Changements de Tonalité Perceptible et Les Défis Sociolinguistiques Dans la Traduction des Romans de Fagunwa:

Il s’agit de la tournure de voix, suite à la présentation orale de l’écrivain représentée par les personnages choisis dont les rôles sont en tandem avec la situation du récit et selon le style de l’auteur. Ce point sociolinguistique constitue un défi relatif au fait socio-culturel. Nous adoptons le système binaire selon notre raisonnement pour en faire sortir la perception traductrice de deux langues en question (yorouba/français) au sein des contraintes socio-culturelles pour traduire le langage de Fagunwa.

Dans les deux oeuvres – *Ogboju Ode Ninu Igbo Irunmole (Le Preux Chasseur dans la forêt infestée de démons)* et *Ireke-Onibudo (La fortune sourit aux audacieux)*, Fagunwa se pose comme rédacteur du récit. Il réalise cette tournure par l’emploi de la première personne du singulier. Akara-Ogun ou Ireke-Onibudo est le raconteur de l’histoire aussi en première personne

du singulier. Nous reconnaissons les changements de tonalité surtout dans les termes de présentation du raconteur sous la forme suivante.

Du ton méchant au ton gentil:

Le méchant est toujours adversaire du gentil. Très souvent, le méchant parle avec férocité alors que le gentil se comporte paisiblement. L'original présente le discours égalant au comportement de son personnage avec les termes culturels de la langue; la traduction fait le même geste mais avec une certaine lacune:

Exemple 1: *Iwo ko mo pe emi ki ise ara aiye ni ndan? Oni ni mo ti isalu orun de! Tori tire ni mo tile se wa pelu, mo wa lati pa o ni: ibikibi ti o wu ti o si le sa de loni, afi bi mo pa o dandan (Ogboju Ode... p.3)*

Traduction: *Tu ne sais pas que moi, je ne suis pas un être humain! C'est aujourd'hui même que je suis arrivé des cieux! Je suis venu à cause de toi; je suis venu juste pour te faucher la vie. Quoi que tu fasses, tu n'échapperas point à la mort aujourd'hui, car je tiens à te tuer (Le preux chasseur... p.5)*

On se demande si le ton méchant de l'original est justement reproduit dans la version. Le traducteur prend "...kii se ara aiye" pour "...ne suis pas être humain". Donc, pour lui "ara aiye" est "être humain" et celui qui n'est pas de la terre n'est pas être humain mais ce n'est pas tout ce qui vit sur la terre qui est être humain. La force de la peur que crée "iwo kò mò pé èmi kì íse ará aiyé" est au sens de la voix d'un génie terrible et non tout simplement d'une créature tombant par terre. Encore dans la phrase: "mo ti isálú òrun dé", "Isalu orun" dans ce sens n'évoque pas l'espace visible au-dessus de nos têtes non qu'elle parle de séjour des bienheureux après la mort. Cet agresseur vient du Dieu de jugement sans injurier sa miséricorde. Evidemment le mot "ciel" n'est pas suffisant pour la traduction d'"isalu orun".

La phrase déclarative de la mission du gnome: "mo wá láti pa ó ni" n'attend pas un ton différent. La restitution du traducteur: "je suis venu juste pour te faucher la vie" est un écart du ton de l'original. La phrase affirmative du devoir sinistre de cet homme étrange: "Afi bi mo pa o dandan" montre que le génie ne blague pas avec sa victime. Ceci ne se fait pas dans un état affectif mais dans un état menaçant, l'épée à la main.

Fagunwa est très apte à changer le ton selon son personnage. Le ton méchant que présente le gnome devient gentil chez sa victime. Considérons la réponse du père d'Akara-ogun devant la mort.

Exemple 2: *Loto bi mo ti ri o yi mo mo pe ara orun ni iwo nse, ida ti osi wa lowo re pelu, ida ati ta ijamba fun mi ni, sugbon sibe emi be o, mo si fi Olorun Alaye fi o bu, ma sai so ohun ti mo se fun mi (Ogboju Ode...p.3-4)*

La Traduction: *A vrai dire, ton apparence me renseigne que tu es des cieux et je vois aussi que l'épée que tu tiens c'est pour me blesser; mais quand même, je te prie au nom de Dieu apprend moi pourquoi je mérite ce malheur imminent (Le preux chasseur... p.5)*

Dans cette citation, on imagine la victime demander la clémence. Nous reconnaissons les expressions du ton gentil telles que: "...emi be o"; "mo si fi Olorun Alaye fi o bu (be o)", "ma sai so ohun ti mo se fun mi". La première expression "emi be o" n'a aucun apport à la version car pour le traducteur l'on peut apercevoir le sens dans la deuxième phrase: "Mo si fi Olorun Alaye fi o bu" – pour devenir "je te prie au nom de Dieu: La partie non traduite est un porteur du ton gentil qui n'est pas au même niveau que la deuxième phrase. Elle est au nom de l'homme alors que la deuxième phrase est au nom de Dieu. Cette idée ne se voit pas dans le ton de la version. Cependant la locution "fi ó bú" est mal employée dans l'original mais reformulée dans la version pour établir qu'elle ne veut pas dire "maudite" mais "demander pardon".

"Apprends-moi pourquoi je mérite ce malheur imminent," la traduction de "Má sàì so ohun tí mo se fún mi" est du ton gentil; mais l'absence de la touche affective de "má sàì" réduit la force de cette gentillesse dans la version sur le plan du sens, l'on remarque que l'expression est sous-traduite. La phrase de l'original: "ma sai so ohun ti mo se fun mi" trahit un ton plaideur que la version atteint difficilement. A vrai dire, 'faucher la vie de quelqu'un' est un malheur mais ce n'est pas la seule cause du malheur dans la vie pratique. La victime veut tout simplement savoir pourquoi il mérite la mort.

Le ton injurieux face à la traduction

L'injure fait partie de la vie culturelle. La culture youruba ne nie pas cette notion. En fait, tout injure lancé en yorouba doit être qualifié ou comparé à une chose pour avoir les fins impressionnantes. Fagunwa préserve le ton injurieux de cette culture et maîtrise bien son emploi dans la situation culturelle appropriée. Nous pouvons aborder l'exemple suivant. Il s'agit de la conversation entre le chef de la forêt et Akaraogun.

Exemple 3: *Alakori oku orun, bo ji ko ni iwe, bo yagbe ko nu inu idi, gbogbo ara re n da orun pani, ehin re gbogbo npon koko...*

Iwo yi tun nbu mi laiye yi! Iwo bi ara dudu fafa, iwo bi oku opolo yi....(Ogboju Ode...p.8)

Traduction: *Bougre, personnification de puateur; il ne se lave guère, il n'est pas habitué à faire attention à sa toilette; il est partout et toujours porteur de saleté puante; regardez, ses dents jaunissent déjà....*

Toi aussi tu te plains de moi. Toi qui es aussi noir que du charbon et dont l'apparence physique ressemble au cadavre d'une chétive grenouille. (Le Preux chasseur...p.13)

Le segment qui suit chacune des expressions injurieuses explique pourquoi la victime mérite être injuriée de telle manière. Elle est 'Oku orun' c'est-à-dire 'Personnification de puanteur' parcequ'elle ne fait pas attention à sa toilette. Le corps devient aussi noir que le cadavre d'une grenouille en raison de saleté. Considérons sous forme de double restitution, certaines expressions injurieuses dans l'original et leurs versions dans la traduction: Alakori/Bougre; oku orun/personnification de puanteur, bo ji ko ni iwe/il ne se lave guère; ehin re gbogbo npon koko/ses dents jaunissent déjà; iwo abi ara dudu fafa/Toi qui es aussi noir que du charbon; iwo bi oku opolo yi/Toi dont l'apparence physique ressemble au cadavre d'une chétive grenouille.

"Alákorí" parle de l'homme dépourvu de bon sens; un homme qui ne suit pas la culture de bonne conduite. "Bougre" dans un terme familier veut dire "gaillard" ou "margoulin" au sens large. Nous disons que la version imite l'original dans la mesure où être "bougre" souligne une conduite anti-culturelle. Mais le sens du terme (alákorí) touche aussi à la personnalité de l'homme.

Au sens général de la locution, "òkú òórùn" est une expression dédaigneuse qui ne veut pas dire en principe "se couvrir de chose puante dans la culture injurieuse de yorouba. Cependant, étudier des éléments injurieux autour de cette expression; la version: "personnification de puanteur" ne peut pas se prendre pour sous-traduction mais l'idée directe de l'original qui n'est pas nécessairement dans l'esprit de la culture de l'original..

Nous reconnaissons le changement du point de vu entre la culture de l'original et la version. Par exemple, dans le troisième segment "Bójí kò ní iwè" parle de 'ne pas se baigner le matin avant de sortir'. Pour l'original, le matin est normalement le temps spécifique pour prendre son bain alors que pour la version, prendre son bain est une activité que l'on peut s'exercer n'importe quand. La traduction de la phrase comme "il ne se lave guère" n'est pas dans le raisonnement culturel de l'original mais peut-être, dans le jugement du traducteur que si l'on ne se lave pas chaque fois qu'il se leve, il se lave rarement. Dans le raisonnement culturel de la version, l'action de se baigner ne se limite pas au matin. En fait, on se douche au moins deux fois par jour dans la culture de la version.

Là où l'original emploie le terme qualificatif pour décrire l'état d'une chose, la version ne trouve pas le terme assez suffisant pour le traduire comme nous l'avons dans la quatrième classification. "Koko" dans "ehin re gbogbo npon koko" décrit l'état de saleté de dents du chasseur comme remarqué par le troll. Les dents qui doivent être normalement blanches deviennent gravement jaunes comme celles de l'homme qui mange de noix de cola, fume une

pipe de tabac et après tout il ne se brosse pas les dents. L'adverbe "déjà" employé pour remplacer ce mot (le mot 'koko') est très loin de la réalité du sens du mot et du culturel de l'original.

La réponse injurieuse d'Akaraogun au troll traduit bien la culture de comparer les éléments de l'injure à une chose. La version capte bien ce style malgré le fait que la tournure est implicite dans l'original. "Iwo abi ara dudu fafa" attend des termes comparés que la version compense et restitue comme "Toi qui es aussi noir que le charbon". Le charbon remplace "fafa" en fonction et au dégagement du niveau de sens. On remarque que "fafa" qualifie "dudu" mais sa traduction littérale sans une reformulation s'abaisserait le mouvement du récit. Puisque la version ne trouve pas un mot analogue pour le terme 'fafa', le recours à la comparaison pour la phrase simple est une option bien choisie.

"Iwo bí òkú òpòlò yì" compare le personnage à un cadavre d'une grenouille. L'image d'une grenouille morte dans l'original présente au lecteur une physionomie laide du personnage. Pour la version, il faut une description concrète de la physionomie du personnage pour ressortir le sens caché dans l'original. Il nous paraît que l'original est abstrait alors que la version "Toi dont l'apparence physique ressemble au cadavre d'une chétive grenouille" est concret et explicatif. Néanmoins "l'apparence physique" ressemblant "au cadavre d'une chétive grenouille" perd la force implicite du culturel de l'original dans la traduction. Nous passons à un autre trait de ton yorouba et sa traduction en français.

Le français face à l'incantation yorouba:

L'incantation est une formule magique chantée pour obtenir des effets surnaturels. L'incantation est une récitation magique accompagnant une chimie ou un grisgris. Elle est parfois précédée du sacrifice comme nous l'avons dans *Ogboju Ode Ninu Igbo Irunmole*. Après avoir tué un pigeon pour sacrifice, Imodoye récite l'incantation dans les termes suivants:

*Yiye ni iye eiyele, dide ni ide adaba lorun
yiye ni ki o ye Kako loni dandan (Ogboju Ode ...63)*

Traduction: *La vue du pigeon suscite le respect et l'adoration ; la colombe est toujours assurée d'une vie paisible, de même, le sort de kako le conduirait nécessairement à la gloire aujourd'hui (Le Preux chasseur. P.103)*

L'incantation appartient à la poésie orale. C'est le patrimoine culturel du yorouba. La version de l'extrait ci-dessus nous tente à croire que l'incantation yorouba ne peut pas se traduire par le français. Evidemment, la traduction ne fait que donner la description affective du pigeon et de la colombe. L'on ne remarque guère l'expression incantatoire dans la version. La contrainte qui se pose dans la traduction de l'incantation yorouba au français est du fait que le français ne connaît pas le monde de l'incantation dans les termes et les moyens du yorouba malgré le fait que le monde de magie se partage par toutes les cultures du monde.

La version face à la politesse:

A travers le personnage de son oeuvre, Fagunwa sait changer du ton d'un vaillant à celui de l'homme saisi de peur. Par exemple:

Tani enyin wonyi? Nibo ni e tiwa? Nibo ni e sin lo?... e se giri, ki onibante san ibannte...ngo haan yin lemo loni (Ogboju Ode...p.61)

Traduction: *Qui êtes-vous?...préparez-vous pour une bataille acharnée. Celui qui veut porter le caleçon, qu'il le fasse vite... vous serez menacés ici tout à l'heure... (Le preux chasseur... p.100)*

Chaque mot du langage porte une signification. La signification culturelle est sémantique. "Wonyi" dans "Tani enyin wonyi?" porte un sens dérisoire à l'auditeur adressé. Il signifie également que l'émetteur du message se comporte beaucoup plus fort et supérieur à ses auditeurs. La traduction "Qui êtes-vous?" pour cette question ne prend pas compte de cette analyse psychoculturelle.

De la même façon, les questions "Nibo ni e tiwa? Nibo ni e si nlo?" ne servent rien d'essentiel à la traduction, donc l'omission. Ces questions portent des marques de supériorité et du ton du vaillant. Leur omission dans la version est une perte. "Ngó hàn yín lèémò lónìí" dépasse "menacer" L'autruche-agresseur est prêt de fortement troubler les voyageurs d'Oke-Langbodo. Dans l'explication culturelle d' 'eemo', eemo est capable de faucher la vie de quelqu'un ou de l'infliger d'un mauvais sort. Par conséquent "menacer" n'a pas la même vue culturelle et significative qu' "eemo" selon notre étude du message.

A travers le héros du roman, nous remarquons le changement du ton de l'auteur dans une circonstance perturbée. C'est une demande pour la clémence. "Jowo fi mi sile nko ni pa agborin re mo" (Ogboju Ode... p.23)

Traduction: *Laisse-moi en paix, je ne tuerai plus tes cerf (Le Preux Chasseur p.36)*

Ici, nous remarquons par l'emploi de l'impératif du verbe "laisser" le remplacement d'une demande passionnée pour la libération. Le personnage craint la captivité et la punition qui lui viennent en raison de son tir du cerf appartenant au troll méchant dans le trou de la colline. La version, "laisse-moi en paix" pour "jòwó fi mí sílè" résonne plutôt comme "ordre" qu'une prière. La traduction démontre que la victime a une force dominante sur son agresseur alors que l'original établit l'incapacité de la victime à se débarrasser de la personnalité qui l'a piégé et par conséquent implore la clémence de celui-ci. Le problème qui s'ensuit dans la traduction de cette phrase est du fait que la culture yorouba favorise la politesse alors que la culture française prône la courtoisie. Néanmoins, l'indice de la politesse: "sil vous plait" ou "s'il te plait" pris avec le verbe "libérer" ou "laisser" restituera mieux l'esprit de l'original dans la traduction.

L'expression de distance sociale:

La conversation entre Ireke Onibudo et Arogidigba est exemplaire de la relation distancielle entre le serviteur et le roi dans la traduction yorouba. Le ton du serviteur est de soumission et d'obéissance. Celui du roi est d'autorité et de pouvoir. Voici cette différence dans des exemples suivants.

Le serviteur: *Kabiyesi ...mo si fe ki e mo pe bi ekute ko ti lagbara niwaju ologbo be na ni nko lagbara niwaju yin, bi agbonrin ko si ti le se nkankan niwaju kinniun ni nko le se nkan (Ireke Onibudo p.66)*

Le roi: *...ise ti o nilati se fun mi ni eyi, ki ile ola to suu o ni lati mo ile kan ti o ni yara mejila ti o si ga ni ese bata mejila si iwaju ile mi yi, bi oko ba e see ngo pao... (Ireke Onibudo p.66)*

Traduction:

Le serviteur: *Votre majesté, ...devant vous, mon impuissance ressemble bien à celle d'un rat devant le chat, elle ressemble bien aussi à celle du cerf devant le lion (La fortune sourit...p.57)*

Le roi: *Voici ce que je te propose comme tâche, d'ici vingt quatre heures et justement avant demain soir, tu dois me construire, devant mon palais, une maison à douze chambres dont la hauteur sera de douze mètres; si tu n'arrives pas à le réaliser, je te devorerai...(La fortune sourit ...p.57)*

Par les deux exemples, nous avons distingué le ton du serviteur de celui du roi à travers des termes choisis. La traduction fait le même geste en reproduisant le sens pour son lecteur. Cependant, certains éléments de l'original se voient peu importants dans la version. Alors que ces éléments font partie de la valeur et du niveau de dignité de la personne en question dans l'original. Par exemple, l'élocution, "mo si fe ki e mo pe..." est une expression qui dans la tradition yorouba, incite l'interlocuteur à prêter attention au discours du locuteur. Cette pression culturelle de présenter avec politesse et soumission sa défense devant une grande personnalité comme roi manque dans la traduction.

La répétition d'une phrase ou d'un mot a pour but de mettre l'accent sur une idée afin de convaincre l'auditeur. La répétition de la formule négative, "bi ekute ko ti lagbara "et "bi agbonrin ko si ti le se nkankan" tend à avoir d'influence sur la demande de clémence au roi que la présentation affirmative de la version.

Nous savons que la souris est une proie pour le chat ainsi que le cerf pour le lion. La comparaison de la victime à la souris et au cerf devant leurs captifs établissent l'impuissance du serviteur (Ìrèké) devant le roi (Arògìdìgbà). Cette notion est bien captée dans la traduction grâce à la comparaison directe.

Nous remarquons le ton autoritaire du roi dans le deuxième exemple. Il donne l'ordre à obéir, dans ce cas, par la victime. Ce n'est pas une proposition comme cela est présenté par la

version. C'est une obligation que doit effectuer la victime s'il veut se sauver la mort entre les mains du roi. En fait, dans le contexte culturel yorouba, le roi est dieu du deuxième rang. Son discours est toujours incontestable. La contrainte que l'on observe de la version est du fait que la culture moderne de la langue réceptrice n'est pas si absolue.

L'évaluation de la bonne manipulation de la tonalité surtout dans un texte littéraire est basée sur la bonne articulation de l'oralité. Le message est mieux apprécié et compris quand le lecteur arrive à lire comme penser l'auteur. Le ton, grâce aussi à l'intonation, du narrateur est différent de celui de l'auditeur, celui du mari n'est pas aussi doux que celui de la femme. De même, le ton de l'inférieur est normalement de soumission alors que la voix dominante s'explique dans le ton du supérieur.

Comme nous l'avons remarqué, les difficultés témoignées au cours de traduire la tonalité de l'original au français sont originaires du problème de transcodage culturel. Le fait que les deux langues ne partagent pas la même psychologie du raisonnement culturel fournissent pourquoi Olaoye Abioye adopte l'approche dynamique qui sans doute n'est pas dépourvu des défis analysés.

Références

- Fagunwa, D.O. (1949): *Ìrèké-Oníbùdó*, Ibadan, Nelson Publishers.
- Fagunwa, D.O. (1950): *Ògbójú Ode Nínú Igbó Irúnmolè* Ibadan, Nelson Publishers Ltd.
- Fagunwa, D.O. (1989): *Le preux chasseur dans la forêt infestée de démons* (traduit par Olaoye Abioye), Lagos, Nelson Publishers Ltd.
- Fagunwa, D.O. (1992) *La fortune sourit aux audacieux* (traduit par Olaoye Abioye), Lagos, Nelson Publishers Ltd.
- Nida, E et Taber, C.R (1971): *La Traduction: Theorie et Methode*. New York, United Bible Societies.
- Trudgil, Peter (1974): *Sociolinguistics- An Introduction*, Harnmondsworth. Penguin Books.
- Sancez, M.T (2003): "Translation and Sociolinguistics: Can Language Translate Society?" dans *International Journal of Translation*, U.K
- Wardhaugh, Ronald (1998): *An Introduction to Sociolinguistics*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd.