

Doris Y. Kadish

University of Georgia

Colloque sur Maryse Condé in Pointe-à-Pitre, Guadeloupe: March 1995.

Esclavage et féminité: Maryse Condé et ses traducteurs

Ce n'est pas sans humilité que j'aborde le sujet de l'esclavage aujourd'hui. Maryse Condé n'a-t-elle pas dit, "Se complaire dans le souvenir des souffrances et des humiliations infligées à notre race, relève d'un douteux masochisme dont rien de constructif ne saurait être issu?" ("Négritude césarienne" 414) Et n'existe-t-il pas de nombreux écueils contre lesquels je risque de m'échouer: moi, qui suis située historiquement du côté des oppresseurs plutôt que des victimes de l'esclavage. Il faudrait donc peut-être préciser dès le départ les raisons particulières de mon intérêt pour ce sujet. M'étant penchée sur les écrivaines françaises et anglaises fort nombreuses qui ont abordé le sujet de l'esclavage à la fin du dix-huitième siècle et au début du dix-neuvième siècle, je suis arrivée à la conclusion que ces auteurs femmes, objets d'oppression elles-mêmes, ont fait preuve dans leurs oeuvres d'une sensibilité particulière par ailleurs absente chez les écrivains de sexe masculin de leur époque. Dans un autre contexte Maryse Condé semble avoir tiré la même conclusion: "J'ai remis en question le `nègre' de la Négritude. C'est alors que j'ai découvert des écrivains comme Michèle Lacrosil, Suzanne Lacascade et je me suis aperçue que la peinture de la société antillaise par les femmes était autrement plus percutante, critique." (Pfaff 33)

Et c'est pour mieux interroger des différences de point de vue sur l'esclavage--entre les optiques antillaise et européenne aussi bien qu'entre les perspectives féminine et masculine--que je me tourne aujourd'hui vers la traduction de trois textes de Maryse Condé: Ségou: Les Murailles de Terre, publié en 1984 et traduit en 1987 par Barbara Bray; Ségou: La Terre en miettes, publié en 1985 et traduit en 1989 par Linda Coverdale; et Moi, Tituba, sorcière noire de Salem, publié en 1986 et traduit en 1992 par Richard Philcox. Dans ces trois textes mon attention a été attirée en particulier par plusieurs thèmes qui jettent sur l'esclavage un éclairage assez différent de celui qu'on trouve dans la littérature abolitionniste française. En premier lieu, dans l'oeuvre de Condé, l'esclavage résulte de l'action des Africains eux-mêmes, avec un rôle actif attribué particulièrement à la femme en Afrique et aux Antilles. Et en deuxième lieu, Condé met l'accent sur la force physique, mentale, et spirituelle de l'esclave, qui se manifeste en termes de refus, de résistance, et de capacité à survivre. Et je chercherai donc à déterminer ici quel traitement ces thèmes ont reçu aux mains de ses traducteurs.

Il faut le dire: la traduction m'intéresse ici à double titre: au niveau littéraire et esthétique (c'est-à-dire, quels choix ont été faits par les traducteurs et quels en sont les résultats, bons ou mauvais); et au niveau de la description idéologique et culturelle, qui nous permet de voir les limitations dans ce que les traducteurs, comme nous autres lecteurs ou critiques, sont capables de voir dans un texte ou dans une culture différente de la leur. En attendant de revenir à ces

questions dans la conclusion, je me tourne maintenant vers des exemples tirés de Ségou et de Tituba et vers une discussion de la signification qu'ils revêtent dans l'oeuvre de Maryse Condé.

* * *

Ce qui me frappe le plus dans le traitement que Maryse Condé a fait de l'esclavage c'est qu'elle a fait ressortir la participation active des noirs à la vie africaine et antillaise, y compris à l'esclavage. Comme elle l'a expliqué récemment, c'est en réaction contre l'attitude des années 1970, quand on dépeignait les noirs "toujours comme des gens qui étaient des victimes" (Pfaff 33), qu'elle a tenu à dire que la traite "n'a pu naître, se développer, exister enfin, sans l'accord et la participation active des Noirs eux-mêmes." ("Pourquoi la négritude?" p. 151) En effet on voit dans *Ségou* que pendant longtemps le commerce des esclaves avait contribué à la prospérité de la société Bambara et que c'était parfois les Africains eux-mêmes qui s'opposaient à la suppression de la traite. Aussi le chef Ashanti, Osei Bonsu, se demande-t-il: "Qu'allait-il faire de ses captifs de guerre? . . . Pourquoi voulaient-ils la destruction de son royaume?" (*Ségou* I 237) Aussi voit-on Naba qui choisit, par amour, de partir au Brésil sur un vaisseau négrier de même que Tituba choisit de devenir esclave à cause de la passion que John Indien lui inspire. Les deux romans contiennent aussi de nombreux autres exemples d'actions inconsidérées ou même perfides commises par les Africains ou les esclaves: dans *Ségou*, la captivité de Naba chez les blancs résulte de l'imprudence de Tiéfolo de même que la mort de Tiékoro résulte de la trahison commise par ce dernier. Dans *Tituba*, John Indien n'hésite pas à se mettre du côté de ceux qui dénoncent les sorcières et aurait été bien capable, selon Tituba, de la dénoncer elle-même (*Tituba* 172); et dans ce même roman, Tituba est trahie par le marron Christophe, qui révèle aux blancs sa participation à une révolte d'esclaves pour assurer sa propre liberté.

Etant donné l'accent que Condé a mis ainsi sur le côté actif des Africains et sur leur participation à l'esclavage, il n'est pas surprenant que la critique ne lui ait pas toujours réservé un accueil enthousiaste. Ainsi Oyekan Owomoyela se plaint-il que "certains écrivains africains ont dressé . . . un portrait . . . d'Africains vénaux qui s'empessaient de livrer les leurs aux négriers européens. La version de l'histoire que Condé propose ne tient en fait pas compte des Européens. Les seuls négriers que l'on voie à l'oeuvre sont des Africains--les Nagos de Porto Novo vont jusqu'à vendre leurs propres enfants et le commerce des esclaves vient s'ajouter aux vices de Malobali." (Owomoyela 129) On pourrait bien sûr faire à ce critique le reproche de ne pas avoir compris les intentions de l'auteur, qu'elle explique ainsi à propos de *Ségou*: "J'ai écrit cela afin que les Africains puissent savoir qui ils sont . . . pourquoi ils ont été défaits et aussi que le déclin de l'Afrique n'est pas dû à un manque quelconque d'énergie, de personnalité ou de dynamisme de la part des Africains." (Koch 10) Maryse Condé montre effectivement que dynamisme et énergie ne veulent pas toujours dire actions prudentes ou nobles.

Si l'on se penche sur la traduction, on remarque un fort accent mis sur le côté actif et même dynamique des villes africaines--Ségou, Kano, et Sandsanding--et, par extension, la culture africaine plus généralement, telle qu'elle est présentée dans le roman de Condé.

Maryse Condé: "A tous ces peuples, Ségou faisait la guerre et ainsi obtenait des esclaves **qu'elle revendait sur ses marchés ou qu'elle employait** à cultiver ses champs." (15); Barbara Bray: "Segu made war on them all, thus acquiring slaves **who were either sold in its markets or made to work** in its fields." (7)

Maryse Condé: "Kano faisait partie des sept villes haoussas édifiées par les descendants de la légendaire reine Daura. En 1807, pendant le jihad du Shehu peul Ousman dan Fodio, elle avait été conquise et intégrée dans l'empire qu'il avait édifié. **Elle portait la marque de son origine guerrière** sous la forme d'un mur de plus de cinquante pieds de haut" (14); Linda Coverdale: "Kano was one of the seven Hausa cities built by descendants of the legendary Queen Daura. In 1807, it had been conquered during the

jihad of the Fulani sultan Ousman dan Fodio and integrated into his growing empire. **Kano's martial roots were evident** in a wall more than fifty feet high." (8)

Maryse Condé: "Grosse ville commerciale, Sandsanding ne s'était jamais souciee de s'entourer de murailles . . . De toute manière, cette construction avait été inutile, puisque sous la pression de ses notables **elle s'était livrée** sans combat." (63); Linda Coverdale: "Sansanding had never bothered to surround itself with walls . . . In any case, this construction had proved useless, since **the city had been surrendered** without a fight at the urging of its leading citizens." (60)

Que le but soit militaire, comme c'est le cas dans les deux premiers passages, ou économique, dans le troisième, il est évident que ce n'est nullement une Afrique définie en termes de son oppression aux mains des tyrans coloniaux. Il est évident aussi que malgré la féminisation de ces villes on est loin de l'exaltation lyrique d'une Afrique mère mythique, de quelque "grande matrice de la race noire" en dehors du temps actuel, à laquelle il faudrait se rattacher (Jacquy 22). Au contraire, il s'agit d'une force politique, économique, militaire, et culturelle, ni meilleure ni pire que d'autres cultures, qui se bat, qui se défend contre ses ennemies, qui travaille pour s'enrichir, etc. Mais surtout c'est une force réelle, vivante, dynamique. Il est donc remarquable que les traducteurs aient changé la voix active (elle revendait sur ses marchés, elle employait à cultiver ses champs, elle portait la marque de son origine guerrière, elle s'était livrée sans combat) en voix passive dans les trois passages (were sold in its markets, were made to work in its fields, Kano's martial roots were evident, the city had been surrendered without a fight) quand ils auraient pu garder la voix active: par exemple, en traduisant "Elle portait la marque de son origine guerrière" par "Kano bore the mark of its martial roots" au lieu de "Kano's martial roots were evident." Car la distinction grammaticale entre passif et actif a sans aucun doute d'importantes répercussions politiques et culturelles. Comme le constate June Jordan à propos de l'anglais noir américain,

Notre langue est un système érigé par des gens qui ont constamment besoin d'affirmer notre existence . . . De ce fait, il n'existe pas de possibilité d'une voix passive dans l'anglais noir américain. Par exemple, on ne saurait dire, "l'anglais noir est en train d'être éliminé." On doit plutôt dire, "les Blancs sont en train d'éliminer l'anglais noir." L'hypothèse d'une présence vitale gouverne la totalité de l'anglais noir américain . . . chaque phrase suppose la participation vivante et active d'au moins deux êtres: le locuteur et l'auditeur. (Jordan 129)

Maryse Condé n'a pas manqué d'insister sur le rôle actif de la femme africaine ou esclave, bien que ni ses critiques ni ses traducteurs ne semblent pas l'avoir toujours apprécié ou compris. Ainsi un critique reproche à Ségou de présenter "un monde polygame, patriarcal et dont la majorité des personnages féminins jouent un rôle passif, réactif" (Browne 183) alors qu'un autre constate que "Pour Maryse Condé il semble impossible de parler de la femme sans parler de l'homme, que cet homme soit son fils, son mari ou son concubin." (Jeay 132) Par contre, Marie-Line Séphocle soutient que "Dans Ségou, c'est par les femmes que tout arrive . . . Ce sont elles qui déterminent le sort des hommes." (Séphocle 250) Ce critique a bien vu que pour Condé les activités domestiques des femmes constituent la base de la société noire et le moyen de sa survie. Dans La Parole des femmes Condé a expliqué que sous l'esclavage le rôle actif de la femme se jouait souvent en dehors de la maison: "Vivant souvent dans l'Habitation à titre de domestique (cuisinière, bonne d'enfants, lingère), elle a dans bien des cas été responsable des empoisonnements collectifs des maîtres et de leur famille, participé aux incendies des plantations, terreur du XVIIIe siècle et a marronné en nombre important. La Jamaïque a gardé le

souvenir de 'Nanny of the Maroons', figure devenue légendaire qui dirigea une colonie de révoltés. La Guadeloupe, celui de la 'maîtresse Solitude'." (Parole 4) Et elle attire notre attention au proverbe antillais "La femme, c'est une châtaigne, l'homme c'est un fruit à pain" pour éclairer le lecteur que "Hommage est ainsi rendu dans la tradition populaire à la capacité de résistance de la femme, à sa faculté de se tirer mieux que l'homme de situations de nature à l'abattre." (Parole 4)

Il est significatif donc que la réduction du rôle actif des Africains qu'on a remarquée à propos du passage de la voix active à la voix passive dans la description des villes se retrouve dans le traitement des individus et des femmes dans les traductions de Ségou et de Tituba.

Maryse Condé: "elle ne tardait pas à devenir 'maîtresse de maison' et à **mettre au monde** des bâtards métis" (125); Barbara Bray: "she'd soon become a 'house wife' **with a string** of half-caste bastards." (124)

Maryse Condé: "Là aussi, l'islam était pareil à un pagne d'indigo, **qu'une femme a trop lavé** et dont la couleur est passée" (22); Linda Coverdale: "There also Islam had become like an indigo **pagne whose color had faded** from too many washings." (17)

Maryse Condé: "A Sor, Olubunmi fréquentait Fatou Guèye, qui habitait le quartier de Tendjiguène . . . **Elle possédait**, enfouie sous les badamiers, **une petite bicoque en dur que lui avait fait construire son premier mari**, un tirailleur sénégalais expédié au Gabon et dont elle n'avait plus de nouvelles" (58); Linda Coverdale: "At Sor, Olubunmi regularly visited Fatou Gueye, who lived in the Tenjiguene neighborhood . . . **Her first husband**, a soldier in the native infantry, **had built her a little stone house** tucked away under some badamier trees. He had been sent off on an expedition to Gabon, and that was the last she'd seen of him." (55)

Bien sûr, il ne s'agit que d'activités simples et personnelles--mettre au monde des bâtards, laver un pagne d'indigo, posséder une petite bicoque--et de petits détails de traduction: encore une fois, le changement de la voix active ou une transposition, c'est-à-dire une transformation syntactique qui réduit le côté actif des Africains dans leur vie quotidienne. Toutefois l'accumulation de ces détails produit une diminution de l'importance familiale et domestique de la femme: donner la vie aux enfants, s'occuper de leurs besoins alimentaires et vestimentaires, assurer une demeure pour la famille. Les changements opérés dans l'exemple de la bicoque sont particulièrement frappants: non seulement c'est le mari au lieu de la femme qui est accentué au début de la phrase; en anglais ce mari, absent par la suite, construit lui-même la maison (had built her a little stone house) alors qu'en français il ne fait que faire construire cette maison.

D'autres détails révélateurs dans la traduction de Tituba suggèrent une réduction de la valeur familiale et affective de la femme. Considérons l'exemple suivant: Maryse Condé, "Quand j'étais petite, c'était mon histoire favorite. **La mère de ma mère** me la contait tous les soirs" (18); Richard Philcox: "When I was small it was my favorite story. **My grandmother** used to tell it to me every evening." (5) Traduire "la mère de la mère" par "grandmother" faiblit le sens d'une lignée maternelle. Dans d'autres exemples tirés de Tituba, les indications du genre féminin du pays natal de Tituba disparaissent en anglais: Maryse Condé, "**La Barbade**, mon pays, est **une île plate**" (20), "De l'autre côté de **cette étendue liquide**, un point: **la Barbade**" (82), "Et puis, il y a mon île. **Je me confonds avec elle**" (270); Richard Philcox, "**My Barbados is a flat island**" (7), "Beyond **this liquid expanse**, a speck: **Barbados**" (48), "And then there is my island. **We have become one and the same.**" (177) Ainsi le texte anglais amoindrit le sens d'un rapport intime, féminin, et maternel entre Tituba et son lieu d'origine. En effet, dans La Parole

des femmes Condé insiste sur l'identification entre l'île et la mère et l'importance en général de la mère dans la littérature orale antillaise. (Parole 41, 43) L'exemple suivant est plus complexe.

Maryse Condé: "Car, **vivante comme morte, visible comme invisible**, je continue à panser, à guérir. Mais surtout, je me suis assigné une autre tâche, aidée en cela par Iphigene, mon **fils-amant**, compagnon de mon éternité. **Aguerrir** le coeur des hommes. **L'alimenter** de rêves de liberté. De victoire. Pas une révolte que **je n'aie fait naître**. Pas une insurrection. Pas une désobéissance." (268); Richard Philcox: "For now that **I have gone over to the invisible world** I continue to heal and cure. But primarily I have dedicated myself to another task, helped by Iphigene, my **son and lover**, my companion for eternity. **I am hardening** men's hearts to fight. **I am nourishing** them with dreams of liberty. Of victory. **I have been behind** every revolt. Every insurrection. Every act of disobedience." (175)

Tiré de l'épilogue, dans lequel on entend la voix posthume de Tituba, ce passage présente un être multiple (vivante comme morte, visible comme invisible) qui agit plutôt en force collective et anonyme (aguerrir, alimenter) qu'individuelle (I have gone, I am hardening, I am writing). De plus, Condé met un fort accent sur le rôle maternel de Tituba, bien qu'elle n'ait pas enfanté pendant sa vie, un refus de la maternité faisant partie intégrante de sa résistance à l'esclavage. Traduire "fils-amant" par "son and lover", c'est rapetisser ce rôle, me semble-t-il. Il en est de même pour "I have been behind every revolt," qui rend moins bien le sens maternel du texte que "pas une révolte que je n'aie fait naître." L'exemple suivant représente une des seules omissions que j'ai trouvées dans la traduction de Tituba:

Maryse Condé: "Christophe aussi se tourne et se retourne sur sa couche et n'a plus goût à ses femmes. Je me retiens de lui nuire davantage, car n'est-il pas le père de ma fille non née, **morte sans avoir vécu?**" (268); Richard Philcox: "Christopher too tosses and turns on his bed and has lost all taste for his women. I refrain from harming him further, for isn't he the father of my unborn daughter?" (176)

Cette omission concerne justement l'activité maternelle et l'intime rapport affectif entre la mère et sa fille. Bien sûr, omettre "morte sans avoir vécu" change assez peu la valeur dénotative du texte. Mais cette omission amoindrit la souffrance de la mère et son désir d'évoquer pour un instant la vie de sa fille.

Considérons maintenant le thème de la résistance, qui s'exprime de diverses façons dans les écrits sur l'esclavage de Condé. On remarque d'abord que dans l'oeuvre de Condé la vie et la mort peuvent constituer une façon de refuser un sort intolérable. D'un côté Maryse Condé attire notre attention sur le proverbe antillais "Un nègre ne meurt jamais" pour souligner l'importance de la survie comme l'ultime forme de résistance. (La Civilisation du bossale 26) Comme le dit Naba à propos d'Ayodélé dans Ségou, "Ah, il fallait qu'elle vive! Même si la vie n'égalait qu'humiliation et détention." (Ségou I 107) Mais en même temps elle reconnaît que la mort a pu aussi assumer la valeur de refus: ainsi elle parle des "milliers d'esclaves qui se sont précipités à la mer du pont des négriers, ont avalé leurs langues, se sont laissés mourir de faim, ont tué leurs enfants, empoisonné leurs maîtres plutôt que d'accepter leur sort." ("Autour d'une littérature antillaise" 173) Et dans Ségou elle montre que pour les esclaves à l'intérieur de la société Bambara telles que Nadié et la mère de Siga, qui n'ont d'autre fuite possible que la mort, le suicide peut constituer aussi une forme de résistance.

Nous trouvons deux autres formes de résistance dans Ségou et Tituba qui illustrent bien la façon dont le traitement de l'esclavage par Condé diffère de celui qu'on trouve dans les oeuvres abolitionnistes européennes de la fin du dix-huitième siècle et du début du dix-neuvième

siècle. La première concerne la vie du corps et la sexualité, un des seuls domaines, selon Condé, où la liberté ait été offerte à l'esclave. (La Civilisation du bossale 26) Or il est à noter que dans l'oeuvre de Condé cette liberté sous l'esclavage n'est pas réservée exclusivement à l'homme mais existe à part égale pour la femme, dont le désir physique est décrit en termes concrets et spécifiquement féminins. Tituba en fournit un exemple frappant. Ce qui nous amène à la question de la différence entre la façon dont un auteur de sexe féminin traite la femme esclave et celle dont un écrivain homme la traite. Car même chez les écrivains antillais de nos jours, comme l'affirme Condé, "La sexualité . . . se réfère exclusivement à la sexualité mâle . . . les femmes restent confinées à des rôles stéréotypés ou négatifs." ("Order, Disorder, Freedom" 129) Peut-être parce qu'elle fait ressortir un côté de l'expérience africaine qu'on a trop souvent passé sous silence, Jonathan Ngate a remarqué: "Toute lecture de Maryse Condé suppose la reconnaissance que dans une large mesure, la réponse de l'Afro-Antillais francophone à l'Afrique est principalement fonction de son sexe." (Ngate 7)

Une deuxième forme de résistance dans l'oeuvre de Condé concerne l'histoire orale ou écrite. A l'encontre des textes européens, où la voix ou le langage du maître continue à résonner, Condé s'efforce de confier la parole à ceux qui n'ont pu articuler leur refus et leur souffrance. Bien que ce soit Tituba qui illustre le mieux cette forme de résistance, on pourrait décrire Ségou aussi avec les mots fort éclairants d'un critique, "En terminant ce roman, je ne peux m'empêcher de songer à ces quelques mots de Césaire dans le Cahier d'un retour au pays natal: 'Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche'." (Babin) Dans sa propre voix, comme en témoigne l'emploi du pronom personnel dans le titre, Tituba proteste son omission de l'histoire et réussit à créer son propre mythe, qui sera chanté par les esclaves après sa mort dans leur lutte ouverte contre leur oppression. Comme le dit justement Kathleen Balutansky, "En relatant sa propre histoire, Tituba a créé son propre mythe, offrant ainsi aux femmes une alternative aux images de Toussaint, Dessalines, Christophe, et au Caliban de Césaire comme symboles révolutionnaires pour le Caraïbéen francophone." (Balutansky 4) Cette remarque attire notre attention aussi sur le rôle prépondérant de la féminité dans la description que fait Condé de la résistance. En effet ce sont le plus souvent les femmes qui font preuve d'invention, de créativité, et de résistance. Aussi a-t-elle dit récemment, "Selon un mythe bambara de la création, après la création de la terre et l'organisation de tout ce qui la peuplait, le désordre y fut introduit par une femme. Le désordre signifiait le pouvoir de créer de nouveaux objets et de modifier ceux qui existaient déjà. En un mot, désordre signifiait créativité." ("Order, Disorder, Freedom" 130)

Pour en revenir à la traduction, il est à noter que dans un certain nombre d'exemples tirés des deux volumes de Ségou on trouve des omissions ayant trait soit à l'être physique soit à la voix des personnages africains.

Maryse Condé: "Ali Sunkalo était un bambin un peu chétif, **sujet à des incontinenances d'urine**. Aussi sa grand-mère avait-elle entrepris de le soigner **et le gardait constamment auprès d'elle, tandis que, de temps à autre, elle consentait à laisser à Nadié Ahmed Dousika et surtout Awa Nya qui, après tout, n'était qu'une fille et encore nourrie au sein.**" (166); Barbara Bray: "He was a rather delicate little thing and his grandmother had offered to take care of him." (165)

Maryse Condé: "Incapable de prononcer une parole, sous le regard étonnamment compatissant de l'esclave, elle s'était enfuie. **Nadié tendit son sein à Awa Nya. L'enfant, repue, le refusa et Nadié considéra cette harmonieuse petite outre de soie noire, doublement méprisée.** Si à Djenné, Nadié avait l'impression d'être utile, à Ségou elle était convaincue de sa totale inutilité." (168); Barbara Bray: "Nadie, incapable of saying a

word, fled. Surprisingly, the slave girl looked on with sympathetic expression. While Nadie had had the impression, in Jenne, that she was useful, she was convinced, in Segou, of the exact opposite." (167)

Maryse Condé: "Tantôt, elle songeait à se tuer. A tuer ses enfants. Tantôt, elle songeait à tuer Mohammed. Existe-t-il des pays où, sous l'excès de la souffrance, de l'humiliation et de la révolte, les femmes donnent la mort aux hommes? Ah ! rejoindre ce troupeau hirsute de meurtrières ! **Inscrire son nom parmi les leurs!**" (106); Linda Coverdale: "Sometimes she considered killing herself, killing her children . . . or perhaps she would kill Muhammad! Were there countries where women could be driven by suffering, humiliation, and rebellion to take the lives of men? Oh! If only she might join this rough band of murderesses!" (105)

Le premier exemple commence en laissant tomber un détail physique ("les incontinenances d'urine") et continue en passant sous silence le rôle maternel de la grand-mère (garder l'enfant constamment auprès d'elle) et de la mère, qui nourrit sa fille au sein. Dans l'exemple suivant, c'est encore une fois l'activité de nourrir l'enfant qui est omise; de plus c'est le corps de la mère ("cette harmonieuse petite outre de soie noire, doublement méprisée") qui est réduit et rapetissé. Et finalement, dans le dernier exemple, on remarque l'omission révélatrice de la dernière phrase ("Inscrire son nom parmi les leurs!"), dans laquelle la femme africaine imagine une résistance qui consiste à donner une expression concrète et écrite à son oppression.

* * *

Pour conclure, en essayant de comprendre en quoi le traitement de l'esclavage dans l'oeuvre de Maryse Condé diffère de celui qu'on trouve dans les oeuvres abolitionnistes européennes de la fin du dix-huitième siècle et du début du dix-neuvième siècle j'ai évoqué brièvement ici le fort accent qu'elle a mis sur l'activité physique, économique, politique, et culturelle des Africains et sur la notion de la résistance: une résistance très limitée, bien sûr, à cause de l'oppression de l'esclave, mais qui constitue néanmoins le moyen de sa survie physique ou historique. Si l'accent mis sur l'aspect dynamique de la société africaine ne fait aucun doute, il est cependant permis de se demander ce que sa diminution aux mains des traducteurs signifie. C'est surtout, me semble-t-il, une question du fait que le traducteur, comme tout lecteur, critique, ou historien, interprète une autre culture ou une autre époque. Ainsi en parlant à plusieurs reprises des abolitionnistes Condé a-t-elle souligné les limitations inévitables dans leur compréhension des noirs dont ils essayaient pourtant d'améliorer le sort. Quant à Raynal, elle appelle son portrait du noir "totalement conventionnel" et elle reproche à Schoelcher de n'avoir fait "aucune ré-évaluation de la nature du noir"; à ce propos elle continue en disant, "il ne venait à l'esprit de personne de tenter de découvrir ce que le noir avait été avant sa mise en esclavage. Nul ne songeait à tenter de libérer une créativité étouffée pendant des siècles." (La Civilisation du bossale 25, 48) Ailleurs elle articule d'autres reproches en disant que "le noir peut prouver qu'il est digne d'être considéré comme un homme, mais n'y parvient cependant qu'en refusant sa véritable identité . . . en empruntant une nouvelle origine" ("Contes antillais" 99) et que les blancs anti-esclavagistes "ne prêtent aucune attention à la condition et aux désirs des Noirs qu'ils ne songent pas un instant à considérer comme des frères." ("La Littérature antillaise se porte bien" 50)

D'un point de vue purement descriptif, on dirait donc qu'il est inévitable qu'un traducteur fasse certains choix quant à des aspects du texte comme la voix active, le genre féminin, l'importance du corps ou des activités quotidiennes de la femme--compte tenu du fait que le traducteur appartient à une autre culture, à une autre génération, voire à un autre sexe. Il est permis cependant de considérer la traduction aussi sous un jour normatif et de se demander si les trois traducteurs considérés ici, et beaucoup d'autres traducteurs professionnels de nos jours, n'ont peut-être pas assez interprété: c'est-à-dire qu'ils n'ont pas suffisamment interrogé la théorie de la traduction et la critique littéraire. Considérons comme exemple les différentes interprétations du traitement que fait Maryse Condé de la femme. Il m'a semblé en lisant les critiques que les lecteurs anglophones de Ségou et de Tituba ont eu plutôt tendance à minimiser le féminisme de ces textes, sans doute parce que pour eux féminisme veut dire féminisme américain, alors que plusieurs critiques de langue française ont insisté là-dessus: ainsi Jacques Chevrier parle de "l'engagement féministe de Maryse Condé" (Chevrier 63) et Anne-Marie Jeay lui reproche même un féminisme excessif: "c'est le discours des féministes africaines ou européennes sur la femme africaine opprimée par le mâle et non pas le discours plausible d'esclaves bambara du XIXe siècle." (Jeay 134) En tant qu'interprète ou médiateur entre deux cultures, le traducteur se doit, me semble-t-il, de réfléchir à ces différences culturelles possibles. Critiques, lecteurs, traducteurs, auteurs: nous devons tous interpréter et réfléchir aux limitations de nos interprétations. Nous devons même nous demander si parfois nous interprétons trop, ce que je ferai pour terminer en vous rappelant ce que Maryse Condé a dit récemment à Françoise Pfaff, "Tu sais, les Américaines ont toujours des idées excessives sur tout." (Pfaff 31, 41).

BIBLIOGRAPHIE

- Babin, Céline. Review of Moi, Tituba sorcière. Nuit blanche 28 (May-June 1987): 29.
- Balutansky, Kathleen L. "Creating her own Image: Female Genesis in Mémoire d'une amnésique and Moi, Tituba sorcière." In Maryse Condé, ed. L'Héritage de Caliban. Condé-sur-Noireau, France: Editions Jasor, 1992. 29-47.
- Browne, Phiefer L. Review of Segu. Black American Literature Forum 23, 1 (1989): 183-185.
- Chevrier, Jacques. "La Malédiction des Traoré." Jeune Afrique 1311 (19 février 1986): 62-63.
- Condé, Maryse. "Autour d'une littérature antillaise." Présence africaine 81, 1 (1972): 170-176.
- _____. La Civilisation du bossale: Réflexions sur la littérature orale de la Guadeloupe et de la Martinique. Paris: Harmattan, 1978.
- _____. "Contes antillais." Notre librairie 42/43 (1978): 93-99.
- _____. "La Littérature antillaise se porte bien." Bingo 315 (1979): 50-51.
- _____. Moi, Tituba, sorcière noire de Salem. Paris: Mercure de France, 1986. Me, Tituba, Witch of Salem. Translated by Richard Philcox. Charlottesville, Va.: University of Virginia Press, 1992.
- _____. "Négritude césarienne, négritude senghorienne." Revue de littérature comparée 3-4 (1974): 409-19.
- _____. "Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer." Yale French Studies 83 (1993): 121-135.
- _____. La Parole des femmes: Essai sur des romancières des Antilles de langue française. Paris: L'Harmattan, 1979.

- _____. "Pourquoi La Négritude? Négritude ou révolution?" In Les Littératures d'expression française: négritude africaine, négritude caraïbe. Université Paris-Nord: Centre d'Etudes Francophones, La Francité, 1973. 150-54.
- _____. Ségou: Les Murailles de Terre. Paris: Robert Laffont, 1984. Segu. Translated by Barbara Bray. New York: Viking Press, 1987.
- _____. Ségou: La Terre en miettes. Paris: Robert Laffont, 1985. The Children of Segou. Translated by Linda Coverdale. New York: Viking Press, 1989.
- Jacquey, Marie Clotilde et Monique Hugon. "L'Afrique, un continent difficile: entretien avec Maryse Condé." Notre Librairie 74 (1984): 21-25.
- Jeay, Anne-Marie. "Ségou, les murailles de terre: lecture anthropologique d'un roman d'aventure." Novelles du Sud 4 (mai-juillet 1986): 115-137.
- Jordan, June. On Call: Political Essays. Boston, Ma.: South End Press, 1985.
- Koch, Kathy. "Storyteller traces route of African culture's decline." The Christian Science Monitor (December 13, 1988): 7, 10.
- Ngate, Jonathan. "Maryse Condé and Africa: The Making of a Recalcitrant Daughter." A Current Bibliography of African Affairs 19, 1 (1986-1987): 5-20.
- Owomoyela, Oyekan. Review of Segu. Prairie Schooner 64, 1 (1990): 127-129.
- Pfaff, Françoise. Entretiens avec Maryse Condé. Paris: Karthala, 1993.
- Séphocle, Marie-Line. "La Réception de Maryse Condé et Simone Schwartz-Bart en Allemagne." In Maryse Condé, ed. L'Héritage de Caliban. Condé-sur-Noireau, France: Editions Jasor, 1992. 247-251.