



TITRE: TRADUIRE LES STÉRÉOTYPES, C'EST DÉJÀ LES DÉFAIRE : QUELQUES PROBLÈMES PARTICULIERS DANS LES TRADUCTIONS DE *PEAU NOIRE, MASQUES BLANCS*

AUTEUR: FLORENCE XIANGYUN ZHANG (UNIVERSITÉ PARIS CITÉ/CRCAO)

REVUE: *CIRCULA*, NUMÉRO 20 : *VARIA*

ÉDITEUR: LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

ANNÉE: 2024

PAGES: 18-38

ISSN: 2369-6761

URI: [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/22339](http://hdl.handle.net/11143/22339)

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/22339](https://doi.org/10.17118/11143/22339)

CET OUVRAGE EST MIS À DISPOSITION SELON LES TERMES DE LA LICENCE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION 4.0 INTERNATIONAL.

Traduire les stéréotypes, c'est déjà les défaire : quelques problèmes particuliers dans les traductions de *Peau noire, masques blancs*¹

Florence Xiangyun Zhang, Université Paris Cité/CRCAO

florence.zhang@u-paris.fr

Résumé : L'ouvrage de Frantz Fanon *Peau noire, masques blancs* est une étude de la relation entre le Noir et le Blanc, dans laquelle le langage est considéré comme un poste d'observation privilégié. Dans une perspective de la traduction, l'étude des stéréotypes s'avère primordiale à la fois pour saisir leur sens dans la pensée de Fanon et pour réfléchir au rôle de la traduction dans la circulation de stéréotypes. À travers la manière dont les stéréotypes sont traités dans une langue étrangère, ce qui est mis en jeu n'est pas seulement leur intelligibilité, mais également leur perception et la possibilité de les défaire. Le présent article analyse quelques stéréotypes langagiers étudiés dans l'ouvrage de Fanon ainsi que leur traduction dans les deux versions anglaises existantes, afin de proposer une réflexion traductologique concrète du stéréotype langagier.

Mots clés : Fanon, stéréotype, langage, racisme, traduction

Abstract: Frantz Fanon's *Peau noire, masques blancs* is a study of the relationship between black and white, in which language is seen as a privileged observation post. From a translation perspective, the study of stereotypes is essential both to grasp their meaning in Fanon's thought and to reflect on the role of translation in the circulation of stereotypes. Through the way in which stereotypes are treated in a foreign language, what is at stake is not only their intelligibility, but also their perception and the possibility of breaking them down. By analyzing a number of recurrent language stereotypes in Fanon's work and their translation in the two existing English versions, this article aims to offer a concrete translation study on the language stereotype.

Keywords: Fanon, stereotype, language, racism, translation

1. Tous nos exemples sont tirés de l'édition 1971 (ci-après PNMB). *Black Skin, White Masks*, traduit par Charles Lam Markmann (ci-après 1967) ; Richard Philcox (ci-après 2008) qui a retraduit l'ouvrage en anglais en 2008, sous le même titre, publié chez le même éditeur ; Richard Philcox est aussi le traducteur de la nouvelle traduction des *Damnés de la terre* (*The Wretched of the Earth*) en 2004 chez Grove Press.

1. Introduction

Peau noire, masques blancs, publié aux éditions Seuil en 1952, est le premier ouvrage de Frantz Fanon (1925-1961), médecin psychiatre qui est resté dans la mémoire du XX^e siècle comme théoricien des luttes anticoloniales. Ce premier livre, écrit à la fin de ses études de psychiatrie et conçu au départ comme sa thèse, devient finalement un essai atypique qui étudie le racisme dont le Noir est victime. Réunissant du matériel provenant des expériences vécues, des lectures de romans et de poèmes, des réflexions sur des ouvrages de philosophes, de psychologues et de la psychanalyse, il est à la fois scientifique, philosophique, et littéraire. Si ce livre est resté peu connu en France pendant plusieurs décennies, en raison de la notoriété d'un autre ouvrage de Fanon, *Les Damnés de la terre* (1961), il est traduit en anglais par Charles Lam Markmann et publié aux États-Unis en 1967. La réédition en 1986 de cette traduction préfacée par Homi Bhabha a suscité de nouveaux intérêts dans les études postcoloniales, mais il faut attendre l'année 2008 pour que paraisse une nouvelle traduction en anglais, signée par Richard Philcox, également traducteur des *Damnés de la terre*. Si des études ont déjà été réalisées sur la traduction de ce dernier, notamment concernant les problèmes de la première traduction² de même que sur la réception du livre dans les différentes parties du monde (Batchelor et Harding, 2017), celle de *Peau noire, masques blancs* (ci-après *PNMB*) mérite davantage d'attention envers le traitement textuel effectué dans les deux traductions, et ce en raison de l'écriture singulière du texte de Fanon.

Dans l'introduction de son ouvrage, Frantz Fanon annonce clairement le but de son travail : c'est « un essai de compréhension du rapport Noir-Blanc », « une étude clinique » (*PNMB* : 7-10). « Ceux qui s'y reconnaîtront auront, je crois, avancé d'un pas. Je veux vraiment amener mon frère, Noir ou Blanc, à secouer le plus énergiquement la lamentable livrée édifiée par des siècles d'incompréhension » (*PNMB* : 10). Ce passage nous amène à nous poser plusieurs questions : qui sont « ceux qui s'y reconnaîtront » ? « Se reconnaître » dans quoi ? Quelle est cette « lamentable livrée édifiée par des siècles d'incompréhension » ? Et enfin, quelle « incompréhension » ?

Ces questions sont essentielles pour aborder le livre, mais elles concernent d'autant plus la traduction de l'ouvrage que celle-ci les déplace dans une autre langue. En effet, l'auteur psychiatre rassemble de très nombreux « symptômes » problématiques existant dans ledit rapport Noir-Blanc. « Ceux qui s'y reconnaîtront » sont ceux qui présentent les mêmes symptômes et ceux qui en sont témoins. Lorsque nous entrons dans le texte de Fanon, nous remarquons aussitôt que les « symptômes » sont d'abord liés au langage, c'est-à-dire qu'ils se manifestent avant tout par le langage : la manière dont le Blanc adresse la parole au Noir, celle dont le Noir travaille sa diction ou encore des expressions toutes faites qui rappellent sans cesse la place à laquelle on assigne le Noir. Ainsi le langage est largement thématiquement par l'auteur en tant qu'élément clé de son « étude clinique » : il s'attache

2. Ce dernier livre de Fanon est traduit en anglais dès 1963 et acquiert rapidement une grande notoriété dans les pays africains en voie de décolonisation et dans les mouvements pour les droits civiques aux États-Unis.

à la dimension relationnelle du langage en estimant « [...] nécessaire cette étude [sur le langage] qui doit pouvoir nous livrer un des éléments de compréhension de la dimension pour-autrui de l'homme de couleur. Étant entendu que parler, c'est exister absolument pour l'autre » (PNMB : 13), pour ouvrir son premier chapitre intitulé « Le Noir et le langage ». Cette attention accordée au langage n'est pas sans incidence sur la traduction, car à travers les paroles se révèlent les rapports difficiles entre le Noir antillais et la langue française. Mais peut-on transférer dans une autre langue ces rapports avec le français ? Le présent article va se focaliser sur un des aspects de « la lamentable livrée » que l'auteur veut « secouer », à savoir les stéréotypes langagiers qui enferment le Noir. Nous allons examiner quelques-uns des exemples rassemblés par l'auteur pour illustrer les « prisons langagières » et observer les manières dont ils sont rendus dans les deux traductions en anglais. Notre choix est fait depuis l'angle de la traduction, c'est-à-dire sur la base d'une *problématicité* du traduire (Berman, 2020 : 26), et de ce fait, nous allons à la rencontre des formes de « défaillance » (ibid.) dans les textes traduits. Si nous nous défendons d'y apporter des jugements de valeur, l'analyse de ces formes de défaillance ne peut se faire sans le soutien d'une certaine idée sur les enjeux d'une telle traduction ; sans intention prescriptive ou généralisante, l'expression de cette idée se veut localisée, d'abord pour comprendre l'origine de la difficulté, puis pour supposer une perspective. Le centre de notre intérêt étant de voir comment les stéréotypes sont saisis et traités concrètement par la traduction, il ne nous appartient pas, dans la présente étude, de discuter des problématiques générales de retraduction.

2. Stéréotype ou absence de pensée

« [Le] stéréotype est bien une modalité de représentation que la notoriété, la fréquence, la simplicité ont imposée comme évidence à l'ensemble d'une communauté » (Boyer, 2019 : 70). Si cette notion dépasse largement le champ d'étude du langage, ce qui nous intéresse ici se limite à des manifestations langagières de l'imaginaire collectif stigmatisant le Noir que Fanon met en évidence. « Le stéréotype, c'est le prêt-à-porter de l'esprit » (Amossy, 1991 : 9). Si l'expression du « prêt-à-porter » est plus contemporaine que le mot « livrée », les deux termes vestimentaires rappellent l'univocité et le figement. On peut aussi reprendre la définition de Putnam, à savoir un ensemble de croyances attachées à un référent particulier : « les stéréotypes ne sont pas simplement des "images" ; ce sont, au moins en partie, des croyances énoncées en mots » (Putnam, 1990 : 65). Fanon décrit ainsi « la livrée » que le Noir « doit, qu'il le veuille ou non, endosser » : « Regardez les illustrés pour enfants, les nègres ont tous à la bouche le "oui Missié" rituel. Au cinéma, l'histoire est plus extraordinaire. La plupart des films américains synchronisés en France reproduisent des nègres type : "Y a bon banania". » (PNMB : 27). Le « oui Missié » caricature le langage et le « Y a bon banania » fournit l'image, le stéréotype est ainsi imposé à chaque Noir, et le Blanc l'adopte comme un « prêt-à-porter de l'esprit », c'est-à-dire sans aucun esprit critique.

Or, toujours selon Amossy, « le stéréotype n'existe pas en soi », il s'agit plutôt de « stéréotypage », c'est-à-dire de « l'activité qui découpe ou repère, dans le foisonnement du réel ou du texte, un modèle collectif figé », « une lecture programmée du réel ou du texte » (Amossy, 1991 : 21-22), c'est « une as-

sociation d'éléments » répétée, prégnante et diffusée (Dufays, 1994 : 77). C'est dire que la matérialité du stéréotype est incertaine et qu'il relève dans une large mesure d'une construction de sens dans un cadre « préconstruit » (Amossy, 1991 : 30). Ce cadre apparaît indispensable dans la lecture de ses utilisateurs : le « oui Missié » devient stéréotype dans la mesure où il est chaque fois associé à l'image du Noir serviteur et il reste stéréotype parce que son utilisateur ne s'affranchit pas de cette association figée ; comprendre l'expression, c'est « reconnaître [...] les schémas stéréotypés » (Dufays, 1994 : 80). Du fait de cette base, le stéréotype est le produit d'un certain contexte et « ne circule pas en tant que tel dans le monde » (Amossy, 1991 : 21). C'est dire qu'une fois le contexte changé, le « stéréotypage » pourrait cesser de fonctionner.

Dans l'ouvrage de Fanon, trois types de stéréotype retiennent notre attention : le français minimal que parle le Blanc à l'adresse du Noir, l'expression « y'a bon banania », et l'accent antillais. Si le premier concerne la manière dont le Blanc applique le stéréotype dans la vie quotidienne et le deuxième, une image implicite, le troisième relève plutôt d'un combat du Noir contre le stéréotype. L'étude de ces stéréotypes langagiers s'avère primordiale dans une perspective traductologique pour réfléchir au rôle de la traduction dans la représentation de stéréotypes. « La livrée » de *Peau noire, masques blancs* est-elle à « secouer » par la traduction ? À travers la manière dont on rend les stéréotypes dans une autre langue, plusieurs interrogations apparaissent : la traduction peut-elle en montrer l'existence ? Favorise-t-elle le rejet de stéréotypes ou en accentue-t-elle l'apparition d'autres ?

3. « Mon z'ami » ou le parler « petit-nègre »

Tandis que « la livrée » est imposée au Noir, la métaphore du « prêt-à-porter de l'esprit » représente plutôt un choix irréfléchi de ceux qui se laissent ancrer dans des idées reçues et qui appliquent les stéréotypes sans aucune réflexion. Avec humour, Fanon fait la démonstration de ce langage qu'il appelle « petit-nègre »³ en citant une anecdote racontée :

(1) M. Achille, professeur au lycée du Parc à Lyon, dans une conférence citait une aventure personnelle. Cette aventure est universellement connue. Rares sont les Noirs résidant en France qui ne l'ont pas vécue. Étant catholique, il se rendait à un pèlerinage d'étudiants. Un prêtre, avisant ce bronzé dans sa troupe, lui dit : « Toi quitté grande Savane pourquoi et venir avec nous ? » L'interpellé répondit très courtoisement et le gêné de l'histoire ne fut pas le jeune déserteur des Savanes. On rit de ce quiproquo et le pèlerinage continua⁴. (PNMB : 24)

3. Le parler « petit-nègre », aussi nommé « français-tirailleur », est un « français minimal » et rudimentaire que l'armée coloniale française a établi et formalisé dès le début du XX^e siècle par des manuels pour faciliter la communication entre les officiers français et les soldats africains.

4. Les exemples seront présentés numérotés pour faciliter le repérage. Les traductions de ces exemples prendront les mêmes numéros, suivis de « a » pour la traduction de 1967 et « b » pour celle de 2008.

Dans cette « aventure universellement connue » rapportée dans une conférence, et que « rares sont les Noirs » qui n'ont pas vécue, c'est le prêtre, sans s'informer, sans rien demander, qui pratique *par réflexe* ce langage incorrect et avance l'idée que le Noir en face de lui vient *forcément* des Savanes africaines, et ne comprend pas le français. Si le tutoiement peut être toléré, sa parole est surtout agrammaticale. Il ne s'agit pas de dialecte ni de sociolecte en l'occurrence, mais d'un langage déformé qui est pour Fanon une imitation du « petit-nègre ». Lorsque ce prêtre est « gêné » après avoir entendu une réponse courtoisement prononcée en français standard, il n'en est pas moins resté enraciné dans les stéréotypes sur le Noir, comme le sont les médecins observés par Fanon :

(2) Les médecins des salles de consultation le savent. Vingt malades européens se succèdent :
« Asseyez-vous, monsieur... Pourquoi venez-vous ?... De quoi souffrez-vous ?... »
— Arrive un nègre ou un Arabe : « Assieds-toi, mon brave... Qu'est-ce que tu as ?... Où as-tu mal ? » — Quand ce n'est pas : « Quoi toi y en a ?... » (PNMB : 25)

(3) – Bonjour, mon z'ami ! Où y a mal ? Hé ? Dis voir un peu ? le ventre ? le cœur ? (PNMB : 26)

Ou encore le contrôleur d'un train auquel un Noir demande le wagon-restaurant :

(4) – Oui, mon z'ami, toi y en a prendre couloir tout droit, un, deux, trois, c'est là. (PNMB : 28)

Fanon connaît les motifs de ce mode d'expression : « Parler aux nègres de cette façon, c'est aller à eux, c'est les mettre à leur aise, c'est vouloir se faire comprendre d'eux » (PNMB : 25), mais aussitôt poursuit-il : cette attitude « fixe », « emprisonne », « primitivise », « anticivilise » le Noir (PNMB : 25). Pour Fanon, quand le Blanc parle « petit-nègre, c'est exprimer cette idée : “Toi, reste où tu es”. » (PNMB : 26) ; en même temps, celui-ci attend que « la réponse arrive sur le même mode » (PNMB : 26), car faire parler « petit-nègre » au Noir, c'est « attacher [celui-ci] à son image, l'engluer, l'emprisonner, victime éternelle d'une essence, d'un *apparaître* dont il n'est pas le responsable » (souligné par l'auteur, PNMB : 27). Le prêtre de l'exemple de M. Achille est gêné non pas parce qu'il se rend compte de son stéréotype, mais que son interlocuteur ne se laisse pas fixer.

Dans les exemples cités, le Blanc (prêtre, médecin ou contrôleur du train) est l'utilisateur du stéréotype langagier, et la majorité des « Noirs résidants en France » connaissent ce stéréotype, d'où l'intérêt pour M. Achille d'en parler dans sa conférence et pour Fanon de l'analyser dans son ouvrage. Comme tout stéréotype, la réception du « petit-nègre » nécessite le partage du contexte stigmatisant. D'ailleurs sa structure n'est pas définie : si quelques traits en sont marqueurs, comme le tutoiement, le peu de verbes conjugués, le peu de connecteurs grammaticaux, la présence agrammaticale de « y-a/y-en-a », ils sont tout aussi mouvants et ponctuels.

Si le parler « petit-nègre » peut être utilisé par ailleurs dans des œuvres littéraires à la manière d'un sociolecte ou d'un régiolecte/dialecte⁵, dans *Peau noire, masques blancs*, il ne reflète pas l'idiome d'un groupe social particulier, mais caricature simplement cette attitude condescendante du Blanc envers le Noir, ce dernier étant supposé par le premier incapable de comprendre les phrases du français standard. Ainsi la question pour la traduction ne serait pas tant d'imiter l'expression incorrecte de ce français que de faire entendre une façon de parler fautive, infantilisante et méprisante, comme celles proposées dans les traductions en anglais de l'exemple 4 :

(4a) Sure, fella. You go out door, see, go corridor, you go straight, go one car, go two car, go three car, you there. (1967 : 23)

(4b) Yes, sonny boy, you go corridor, you go straight, go one car, go two car, go three car, you there. (2008 : 18)

Légèrement différentes, ces deux traductions utilisent les mêmes procédés pour exposer la parole informe. Contrairement au français, la parole en anglais du contrôleur de train est plus longue et répétitive : un seul verbe en français (« prendre ») prononcé une fois, en anglais « go » est dit six fois en (4a) et cinq fois en (4b) ; en français on compte « un, deux, trois » mais ne précise pas le substantif alors qu'en anglais on le mentionne bien trois fois dans les deux traductions « go one car, go two car, go three car » ; (4a) ajoute « go out door » pour expliquer que le couloir se trouve après la porte et « see » pour s'assurer que l'interlocuteur suive l'indication. Cette parole en anglais renforce donc le côté infantilisant, mais la simplification extrême de l'original semble perdue. Mais dans les deux cas, les traducteurs ont vu qu'il ne s'agissait pas d'un système linguistique à part, mais d'une manière de parler.

Dans cet exemple, le Blanc emploie « mon z'ami » pour s'adresser à un Noir, « comme si on s'adressait à un enfant » (Mbembé, 2007 : 45), qui ne maîtrise pas les possibles liaisons du mot « ami ». Dans un article scientifique que Fanon publie en 1952, « mon z'ami » fait partie d'une série de mots pour désigner les colonisés nord-africains (Fanon, 1952a : 237). L'emploi de l'expression n'est donc pas indépendant du racisme colonial institutionnalisé que dénonce Fanon. De leur côté, « fella » et « sonny boy »⁶ ne sont sans doute pas vraiment pourvus de cette connotation coloniale spécifique, mais les éléments de simplification peuvent néanmoins permettre la compréhension du problème soulevé par Fanon. De plus, le texte analytique fournit suffisamment d'arguments pour compléter cette perte de connotation.

5. Voir Lievois (2014) qui étudie les différents usages du français-tirailleur dans les romans francophones africains. Le vernaculaire noir américain est souvent considéré comme un dialecte et un sociolecte, et étudié sous cet angle.

6. Il est intéressant de lire l'article de Bosmajian (1969) qui fait écho au chapitre sur le langage de Fanon. Il cite certaines expressions stigmatisantes du racisme américain. Pour l'auteur, « boy » est vu comme une manière insultante d'interpeler un Noir américain

Si nous reconnaissons qu'il est difficile de reconstituer le cadre du stéréotype dans la traduction, nous remarquons également que le traducteur peut ne pas y prêter attention et ainsi en réduire la portée. Pour l'exemple (1) cité plus haut, il est intéressant de comparer les deux traductions en anglais :

(1a) A priest, observing the black face in his flock, said to him, "You go 'way big Savannah what for and come 'long us?" Very politely Achille gave him a truthful answer, and it was not the young fugitive from the Savannah who came off the worse. Everyone laughed at the exchange and the pilgrimage proceeded. But if we stop right here, we shall see that the fact that the priest spoke pidgin-nigger leads to certain observations. (1967: 19)

(1b) Seeing a black face among his flock, the priest asked him: "Why you left big savanna and why you come with us?" Achille answered most politely, and in this story it wasn't the young deserter of the savanna who was the most embarrassed. Everyone laughed at the exchange and the pilgrimage continued. But if we stop to reflect, we realize that the priest's usage of pidgin calls for several remarks. (2008 : 14)

La première traduction fabrique une phrase grammaticalement incorrecte et mal prononcée (*away -'way, et along - 'long*), la seconde ne contient qu'un petit écart à la norme linguistique (ne pas utiliser l'auxiliaire *did/do*), ce qui attire notre attention. Certes, avec « *why you left big savanna [...]* », la forme interrogative n'est pas grammaticalement correcte et, évoquant « *big savanna* », elle relève déjà du stéréotype de l'Africain sauvage des Savanes, mais ce problème ne semble pas assez marqué pour être qualifié de « pidgin » dans la phrase suivante : « *we realize that the priest's usage of pidgin [...]* » (nous soulignons). Sans savoir s'il s'agit d'une négligence ou d'un choix conscient, la quasi-disparition du « petit-nègre » de la bouche du prêtre efface la caricature, ôte au discours d'Achille l'humour et l'utilité de l'exemple. Il est donc incompréhensible de voir que l'exemple raconté par Achille est en quelque sorte effacé.

En réalité, on y aperçoit un dilemme du traducteur qui ressemble à ce que Bernard Vidal appelle « procédés de blanchiment » (Vidal, 1991 : 186)⁷. Bien entendu, Vidal parle d'une traduction française du roman de Faulkner qui « blanchit » les personnages en gommant le vernaculaire noir américain, alors que la traduction de 2008 occulte le langage artificiel de ceux qui sont enfermés dans des idées stéréotypées ; par conséquent il « blanchit » et normalise le Blanc, diminue largement la force de démonstration fanonienne. Il est difficile de connaître la raison qui a conduit le traducteur à cet effacement, mais nous constatons son hésitation devant le terme « petit-nègre » lorsque celui-ci fait

7. Dans son article, Vidal met en cause « l'instance réceptrice-régulatrice » (1991 : 180) et critique sévèrement des « procédés de blanchiment » dans des traductions qui gommant le vernaculaire noir américain. Ici, nous sommes en face d'un problème à l'envers : ce n'est pas évidemment la parole du Noir qui est gommée, mais le langage du Blanc vecteur des stéréotypes.

sa première apparition dans le texte. Il n'emploie pas « pidgin »⁸ pour le traduire, mais « Creole » dans l'exemple suivant :

(5) [...] il sait que ce que les poètes appellent « roucoulement divin » (entendez le créole) n'est qu'un moyen terme entre le petit-nègre et le français. (PNMB : 15)

[...] he knows that what the poets call "divine cooing" (meaning Creole) is but a term midway between Creole and French. (2008 : 4)

Peut-être qu'en évitant de traduire « petit-nègre », cette traduction fait apparaître un contresens : si Fanon considère que le créole est « un moyen terme entre le petit-nègre et le français » – le « petit-nègre » situé tout en bas et le français étant le standard –, le créole ne peut être « *a term midway between Creole and French* », c'est-à-dire entre lui-même et le français. En effet, dans un entretien au sujet de ses traductions d'œuvre de Fanon, Philcox reconnaît des malaises qu'il ressent lors de son travail :

[...] the 1960s translator had no qualms translating "indigène" by "native" or "nègre" by "Negro" or "tam-tam" by "tom-tom". [...] I am in no position to do so. Our vocabulary has evolved. Words today are politically charged. I am in a postcolonial context translating for a readership, mainly of university students, who are far removed from that historical context. Unlike the French or the British of the 1960s who were all feeling the effects of the anticolonial struggles, the war in Algeria, and the decline of the empire, today's readers have to be introduced to the world of colonialism and its realities with a vocabulary that is not reminiscent of Hollywood movies, but rather be made aware of who the colonized of today really are. (Philcox, 2006 : 5)

Puisque le lecteur de sa traduction est éloigné du contexte du texte de Fanon, il ne lui paraît pas approprié d'employer le vocabulaire daté de la première traduction ; de plus, les discours rapportés considérés comme *pidgin* dans sa traduction ne sont que peu caricaturaux par rapport à ceux du texte français et de la traduction en anglais de 1967. Si Fanon fait exprès d'accentuer les représentations de stéréotypes dans lesquelles le « petit-nègre » est une « non-langue » à côté de la langue « légitime » (Sénamin Amedegnato, 2011 : § 32), Philcox, auteur de la traduction de 2008, tente de ne pas choquer le lecteur anglophone d'aujourd'hui en atténuant le contraste. Dans sa traduction, le « 'oui Missié' rituel » que Fanon remarque dans les illustrés pour enfants devient simplement « Yes, boss », lorsque Markmann, traducteur de l'œuvre en 1967, choisit « Yassuh, boss » qui, reprenant le stéréotype du Noir américain du sud. Ce terme ramène la lecture de Fanon dans le contexte américain des années 1960, ce que rejette le traducteur de 2008, comme il est attesté dans cet entretien (Philcox, 2006 : 5). Or, si la traduction de 1967 constitue une naturalisation du stéréotype, le rejet de cette solution par celle de 2008 ne signifie pourtant pas le refus de la *domestication* décrite par Venuti qui considère que « *domestication representation* » fait prévaloir l'esprit du temps à celui de l'œuvre (Venuti, 1998 : 70). En effet, Philcox confirme avant tout son choix d'être « reader-friendly translator » (Philcox, 2006 : 6)

8. C'est la première occurrence où apparaît le mot « petit-nègre ». Pour les occurrences suivantes, Philcox le traduit par « pidgin ».

– être proche du lecteur de son temps, ce qui reflète son anticipation de la réaction du lecteur, fondée sur sa perception de son environnement. Son approche ressemble donc aussi à celle de la *domestication* – « bring the author back home » (Venuti, 1995 : 20), mais elle est en même temps distanciation, effet de *foreignization* comme le montre la section suivante.

4. « Y a bon Banania », nom propre ou image publicitaire ?

Le parler « petit-nègre » adressé au Noir est donc une « livrée » reflétant le stéréotype construit par l'Européen du Noir qui ne peut maîtriser la langue française. Ce « défaut » fait partie en effet d'une image d'ensemble que Fanon nomme « y a bon banania », expression utilisée entre guillemets qui revient plusieurs fois dans l'ouvrage :

(6) La plupart des films américains synchronisés en France reproduisent des nègres type : « Y a bon banania. » (PNMB : 27)

(7) Je promenai sur moi un regard objectif, découvris ma noirceur, mes caractères ethniques, — et me défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales, les négriers, et surtout, et surtout : « Y a bon banania. » (PNMB : 90)

(8) toujours serviteur

toujours obséquieux et souriant

moi, jamais voler, jamais mentir

éternellement « y a bon banania... » (PNMB : 150)

(9) Si le Blanc me conteste mon humanité, je lui montrerai, [...], que je ne suis pas ce « Y a bon banania » qu'il persiste à imaginer. (PNMB : 185-186)

À travers ces différents exemples, nous pouvons observer l'usage de l'expression « y a bon banania » comme nom propre (« y » en majuscule en (6), (7) et (9)) ou attribut (sans majuscule, (8)). L'expression, graphiée avec une légère différence⁹, vient de l'affiche publicitaire d'une préparation soluble au cacao de marque Banania, qui était présente sur les murs et panneaux des villes de France pendant des décennies, et on y voit :

[...] un tirailleur sénégalais, noir de peau qui [...] goûte (la boisson) à l'aide d'une cuillère, arbore un sourire béat, sinon niais, du moins naïf. Et comme toute affiche qui se respecte, celle de « Banania » exhibe son slogan : « y'a bon », ce qui n'est autre que l'expression stéréotypée officialisée (?) même du parler petit-nègre. (Sénamin Amedegnato, 2011 : §31)

« Y a bon » ne signifie rien d'autre que « c'est bon » en parler « petit-nègre ». Ici le stéréotype a plusieurs dimensions et la « livrée » dont parle Fanon a toute sa matérialité : le personnage en costume

9. Fanon n'écrit pas l'apostrophe ni la majuscule de « Banania » comme sur l'affiche publicitaire : « Y'a bon Banania ».

du tirailleur sénégalais, heureux de boire la boisson chocolatée, est un soldat dévoué, prêt à aller se battre pour la France¹⁰. Son sourire niais, son langage incorrect et sa posture sans manière forment l'image figée largement diffusée du Noir : non seulement l'affiche publicitaire est visible partout pour les contemporains de Fanon, le produit, adressé surtout aux jeunes enfants, est aussi populaire sur les tables du petit-déjeuner. Si Fanon est saisi par le slogan « y'a bon », pour Senghor, qui écrit en 1948 dans un de ses poèmes : « Je déchirerai les rires banania sur tous les murs de France » (Senghor, 1990[1948] : 155)¹¹, c'est ce rire qui représente l'imaginaire paternalisant de l'Africain primitif, largement répandu en France, et qui constitue un « affichage public du mépris à l'égard des tirailleurs noirs » (Dufour et Laurent, 2009 : 125). D'ailleurs, ni l'un ni l'autre n'écrit le nom du produit avec majuscule, comme s'il s'agissait d'un nom commun. Chaque Noir est alors fixé par cette image, non pas comme un individu singulier, mais comme un objet standardisé et étiqueté. Aimé Césaire parle, dans un discours prononcé en 1966, de la « chosification de l'autre », de « la substitution à l'autre de la caricature de l'autre, une caricature à laquelle on donne valeur d'absolu » (Césaire, 2009 : 210). En effet, cette expression concentre en quelques lettres une grande quantité de sous-entendus. Et pour Césaire, le racisme vient de cette extrême simplification : « c'est toujours de stéréotypes que vivent les préjugés. Et c'est cela le racisme. Le racisme, c'est la non-communication » (Césaire, 2009 : 210). Pour un ouvrage qui étudie le racisme, il n'est donc pas étonnant que Fanon mette en évidence les stéréotypes pour les dénoncer.

Il est intéressant d'observer les deux traductions anglaises qui traitent « y a bon banania » différemment. Dans celle de 1967, « Y a bon banania » est rendu une fois (7) par « sho' good » (sure is good) et pour les autres exemples, par « sho' good eatin' » (sure is good eating), imitant l'accent des Noirs du sud des États-Unis disant « c'est bon ». Sans mentionner le nom du produit « Banania » puisque inconnu pour son lecteur, cette traduction, selon Gibson, a « un sens comparable à ce que Fanon visait » (Gibson, 2014 : 13). Mais pour David Macey, « The *tirailleur* has become the caricatured black of the Deep South, and he is supposedly eating 'some chocolate confection'. [...] The Americanization of Fanon wrought by the translation thus erases a very specific dimension of his text » (Macey, 2002 : 69). Brent Hayes Edwards y voit justement que malgré la connotation, le stéréotype n'est plus là : « unfortunately, without the French, this translation captures the connotation but conceals the particular context of French stereotypes that Fanon is analyzing »¹² (Edwards, 2003 : 366).

On peut alors considérer cette « américanisation » comme une nouvelle illustration d'une *domesticating translation* (Venuti, 1995 : 20). Dans la traduction de 2008, l'expression « y a bon Banania » n'est pas traduite, mais remplacée chaque fois par « grinning *Y a bon Banania* », en italique et majuscule.

10. L'affiche publicitaire de la marque Banania mettant en scène le tirailleur sénégalais est née en France pendant la Première Guerre mondiale. Voir l'intervention de Pap Ndiaye (2010, 27 mai). *Y a bon Banania*. [Vidéo]. Canal-U. <https://www.canal-u.tv/48173> (Consultée le 9 novembre 2022). Selon Pap Ndiaye, cette image du soldat noir n'a pas d'équivalent dans la culture américaine.

11. L'affiche publicitaire disparaît complètement dans les années 1960, après la période de décolonisation.

12. Edwards propose lui-même de modifier un peu celle de 1967 en « Sho' nuff good » (2003 : 226).

scule pour les lettres « y » et « b », comme s'il s'agissait d'un nom de personnage ; pour l'exemple (8), dans lequel l'expression est utilisée comme un attribut, la majuscule pour la lettre « y » est enlevée : « *Eternally grinning y a bon Banania* », et on peut lire une note du traducteur :

This was the poster of a grinning black colonial infantryman eating a breakfast cereal that was a familiar sight in France in the 1940s and 1950s. The Senegalese poet Leopold Sedar Senghor wanted to rip it down from all the walls of France (2008 : 163, note du traducteur).

Cette note ne précise pourtant pas plus le lien entre les mots « y a bon Banania » et « *the poster of a grinning black colonial infantryman* » qui puisse permettre de savoir s'il s'agit de la manière de nommer ce poster ou du nom propre d'un tirailleur. C'est donc une explication qui incite le lecteur à en savoir plus, mais qui ne donne pas la clé de compréhension pour savoir pourquoi « *Senghor wanted to rip it from all the walls of France* ». De plus, elle semble donner l'impression que ce « *black colonial infantryman* » serait une figure particulière à laquelle Fanon ne souhaitait pas se faire identifier. Autrement dit, avec cette traduction, il serait difficile de se référer à un stéréotype raciste.

Si Gibson trouve que « *sho' good (eatin')* » correspond plus ou moins à « y a bon », ce n'est que pour la partie verbale de l'affiche publicitaire, car il dit aussi que la publicité de la marque Banania ne signifie rien pour le lecteur américain¹³. Cependant, cette partie verbale aux accents de l'américain du sud peut-elle remplacer la caricature de l'affiche ? Si « *sho' good (eatin')* » était inséré dans l'affiche publicitaire, celle-ci serait peut-être éloquente ; or, sans support iconique, les mots ne constituent que la partie visible de l'iceberg et risquent de ne pas montrer complètement le stéréotype représenté. De son côté, le traducteur de 2008 ne veut pas placer Fanon dans les rapports Noirs/Blancs des États-Unis et « *refer to the American South* » (Philcox, 2006 : 5). Adoptant la *foreignization*, sa traduction établit alors une distance qui sépare son lecteur du texte et celui-ci est invité à faire sa recherche pour comprendre « y a bon banania ». Ensuite, à partir du moment où le lecteur sait qu'il s'agit de l'image d'une affiche publicitaire, la note du traducteur citée plus haut peut lui donner un complément d'information sur l'effet de cette affiche.

Pour s'interroger sur le choix de Philcox, Nigel Gibson avance une idée plus générale. Selon lui, la traduction de 1967 est destinée au grand public étant donné la notoriété des *Damnés de la terre* et qu'elle participe inévitablement aux combats des Black Panthers ; le choix de 2008, souvent « *flat* » et « *unimpassioned* » (Gibson, 2007 : 75)¹⁴, « renvoie à des tensions et prétentions au sein des études postcoloniales en tant que champ académique » (2014 : 11) qui fixent Fanon dans son temps et comme quelqu'un de « doué pour la haine » (Macey cité par Gibson, 2014 : 11). Gibson critique la préface de

13. Selon Pap Ndiaye (*op. cit.*), les publicités américaines de produits alimentaires utilisent plutôt des images de femmes noires ou d'hommes noirs plus âgés, cuisiniers ou majordomes. L'image du soldat africain de l'armée française est peu connue aux États-Unis.

14. Dans cet article, il compare les deux traductions des *Damnés de la terre* et relève certaines expressions différemment traduites. Il affirme que la traduction de Philcox (2004), corrigeant certaines erreurs de celle de Farrington (1963), est plus littérale et parfois plus obscure.

Homi Bhabha pour la nouvelle traduction des *Damnés de la terre* (par Philcox en 2004) : « *In fact the tone of Bhabha's foreword is one of historical distance and he speaks to us about Fanon as if Fanon's voice is "relatively opaque" and can no longer really be heard or understood today* » (Gibson, 2007: 79). Aux yeux de Gibson, ce champ académique s'accorde pour dire que « les idées et les engagements de Fanon sont obsolètes. Le monde a changé de façon fondamentale depuis l'époque de Fanon [et] Fanon a peu de choses à dire sur le résultat de la décolonisation » (Lazarus cité par Gibson 2014 : 11), et la traduction de 2008 s'inscrit dans ce courant.

Sans entrer dans les polémiques du champ des études postcoloniales anglophones à propos de Fanon, il nous paraît assez clair que dans la mesure où les stéréotypes sont atténués et qu'une touche d'étrangeté se fait sentir, la nouvelle traduction anglaise de 2008 se démarque de celle des années 1960, historicise le texte de Fanon en le remettant dans la France coloniale de 1952 et, par conséquent, le rend éloigné de la réalité du lecteur du XXI^e siècle. En effet, la traduction de 1967 s'inscrit dans la canonisation de Fanon comme emblème de lutte antiraciste, tandis que celle de 2008 traite l'ouvrage comme une œuvre pour spécialistes postcoloniaux¹⁵.

Si la traduction de 2008 revendique la distanciation comme actualisation postcoloniale du texte de Fanon, on pourra aussi se demander si le lecteur francophone du XXI^e siècle n'en est pas également éloigné. D'ailleurs, puisque l'affiche publicitaire de Banania est disparue des murs de France depuis longtemps, on peut supposer que la force de l'expression « y a bon banania » est réduite aujourd'hui. Cependant, selon Dufour et Laurent (2009 : 127)¹⁶, la représentation qu'évoque « y'a bon banania » reste encore « ancrée dans une stéréotypie infériorisante et racialisante, contre laquelle le collectif des Antillais, Guyanais, Réunionnais se mobilise » en 2005 et demande l'annulation « des marques et représentations qui associent le terme Banania avec le dessin du tirailleur et/ou l'expression Y'a bon ». C'est dire que l'imaginaire associé à l'expression « y a bon banania » est toujours vivant et que l'insistance de Fanon contre celle-ci est encore actuelle et partagée. Dans cette optique, le choix de la distanciation dans la traduction ne serait pas un moyen d'« actualiser » ce texte, mais bien de l'historiciser, dont l'inconvénient serait le risque d'enfermer l'auteur dans son « problème noir » (*PNMB* : 69) de son temps. Or, nous pouvons nous demander si l'intérêt de le retraduire ne serait pas de constater la portée actuelle et universelle de cette réalité humaine. En d'autres termes, la question serait de savoir si en considérant « y a bon banania » comme un nom propre, on ne serait pas amené à négliger le commun ; et si, à force de pratiquer la *foreignization*, on ne finirait pas par devenir étranger à soi-même.

15. Dans son entretien avec Celia Britton, Philcox estime que le lectorat de sa traduction ne peut être que des étudiants et chercheurs. Voir Philcox (2006).

16. Selon l'article, le slogan « Y'a bon Banania » est abandonné depuis 1977, mais renouvelé en tant que propriété industrielle jusqu'en 2005, la date d'une assignation en justice par ce collectif DOM. C'est seulement en 2011 que le slogan est interdit. En 2013, un scandale éclate à la suite de la publication d'un blog raciste sur Facebook parodiant le même slogan de « Y'a bon banania » visant la ministre de la justice d'alors, Christiane Taubira, originaire de la Guyane.

Néanmoins, nous avons conscience qu'il est illusoire de chercher à rapprocher l'auteur du lecteur par le biais de la traduction, car ces stéréotypes idiomatiques cachent souvent ce que Fanon appelle des « mythes » du passé, ancrés dans la langue : « Les nègres sont des sauvages, des abrutis, des analphabètes. Mais moi, je savais que dans mon cas ces propositions étaient fausses. Il y avait un mythe du nègre qu'il fallait démolir coûte que coûte » (PNMB : 94).

5. « Mythe du Martiniquais qui-mange-les-R »

Le « mythe » tel qu'employé par Fanon, n'est bien sûr pas du domaine des grands récits historiques, mais désigne toujours cette représentation figée du Noir, un « imaginaire supposé » (Guérin, 2007 : 98) que l'on ne cesse de répéter. Le « mythe du nègre » inclut donc un aspect sur son accent :

(10) [...] le Noir sait que là-bas, en France, il y a une idée de lui qui l'agrippera au Havre ou à Marseille : « Je suis Martiniquais, c'est la première fois que je viens en France » [...]

Le Noir entrant en France va réagir contre le mythe du Martiniquais qui mange-les-R.
(PNMB : 15-16)

À la manière de Césaire, Fanon emploie des traits d'union pour accentuer la forme lexicalisée d'un autre stéréotype langagier, « Martiniquais qui-mange-les-R » ou « nègre-mangeant-les-R » (PNMB : 16). Visuellement comme une chaîne de fer, ces traits d'union renforcent encore cette fixation de l'infériorité. Car si le langage « petit-nègre » relève d'un accès difficile au français, ce problème de prononciation du « r » pour Fanon, « qui pense le langage dans sa dimension orale, souligne le caractère physique (physiologique même) d'une parole qui exhibe en quelque sorte la "peau noire" [...] » (Combe, 2014 : 14). C'est-à-dire que si l'accent signifie « l'ensemble des caractéristiques de prononciation liées aux origines linguistiques, territoriales ou sociales du locuteur, et dont la perception permet d'identifier la provenance du destinataire » (Harmegnies, 1997 : 9-10), pour le Noir, il est aussi marqueur de sa couleur (Telep, 2018 : 33)¹⁷. Et Fanon de décrire le Noir martiniquais qui s'acharne à réagir contre ce « mythe » : « Il va s'en saisir, et véritablement entrera en conflit ouvert avec lui. Il s'appliquera non seulement à rouler les R, mais à les ourler » (PNMB : 15). Il ne s'agit pourtant pas d'hypercorrection, définie en sociolinguistique pour désigner « la manifestation tangible et le symptôme évident d'une insécurité linguistique dont on a vu qu'elle habitait les usagers de la communauté linguistique [...] possédant un capital langagier plus ou moins déficient mais généralement obsédés par l'usage légitime de la langue et l'utilisation de ses formes de prestige » (Boyer, 2017 : §32). Car le Martiniquais sait qu'il n'est pas considéré comme usager *légitime* du français, et c'est pour cela qu'il cherche à s'en rapprocher, mais ne réussit pas, et finit par « répondre à l'image du nègre-mangeant-les-R » :

17. Tous les accents ne sont pas stigmatisés ; au contraire, certains accents peuvent avoir une image positive. Voir Telep (2018).

(11) Un Martiniquais arrivant au Havre entre dans un café. Avec une parfaite assurance, il lance : « Garrçon ! un vè de biè. » Nous assistons là à une véritable intoxication. Soucieux de ne pas répondre à l'image du nègre-mangeant-les-R, il en avait fait une bonne provision, mais il n'a pas su répartir son effort. (PNMB : 16)

Si l'exemple (10) expose le problème des « r » disparus, l'exemple (11) montre le bouleversement langagier causé par la lettre « r » quand le Noir veut corriger son accent, mais ne sachant pas « répartir son effort », sa lutte va échouer. Dans les deux exemples, l'auteur met entre guillemets un discours direct imaginé, une représentation textuelle qui correspond au concept de « literary sociolect » tel que défini par Lane-Mercier (1997 : 45-46) comme « “deviant” speech patterns » qui peut produire un puissant effet mimétique. En anglais il est en effet possible d'opérer à l'écrit une disparition des « r », mais puisque le « r » en tant que consonne ne se prononce pas de la même façon que celui de la fin d'une syllabe et que l'anglais américain ne prononce pas le « r » comme l'anglais britannique, les « r » consonnes sont supprimés dans l'exemple (10a) (« fom » et « Fance ») et les autres sont remplacés par un « h » (« Mahtinique », « fuhst » et « eveh »)¹⁸, avec une légère modification de voyelle (« fuhst ») ; dans (10b), les « r » consonnes sont remplacés par « w » (« fwom », « vevy » et « Fwance »), les « r » voyelles sont supprimés (« Matinique ») ou légèrement modifiés (« furst »). L'exemple (10a) opère également une déformation de « l » par « Ah » pour renforcer l'aspect particulier de cet accent :

(10a) For the Negro knows that over there in France there is a stereotype of him that will fasten on to him at the pier in Le Havre or Marseille: “Ah come fom Mahtinique, it's the fuhst time Ah've eveh come to Fance.” (1967 : 10)

(10b) For he knows that over there in France he will be stuck with a stereotype in Le Havre or Marseille: “I'm fwom Matinique; this is my vevy furst visit to Fwance” (2008 : 4).

Quant à l'exemple (11), si ce désordre des « r » est visuel à l'écrit, il est facilement perceptible à l'oreille puisque cette transcription de l'oral est tout à fait vraisemblable en français. En revanche, la prononciation des « r » en anglais est beaucoup plus multiforme et, par conséquent, calquer un déplacement des « r » serait une opération uniquement possible à l'écrit. Même avec quelques aménagements (ajout du verbe « bring » dans les deux traductions et du mot « drink » dans la seconde afin que la disparition des « r » soit plus évidente), l'obsession sur « waiterr » ne peut ressembler à l'effort du Martiniquais pour faire entendre le « r » dans « garrçon » :

18. Le traducteur de 1967 est américain alors que celui de 2008 est britannique.

(11a) Martinique Negro landed at Le Havre and went into a bar. With the utmost self-confidence he called, "Waiterrrr! Bing me a beeya." Here is a genuine intoxication. Resolved not to fit the myth of the nigger who-eats his-R's, he had acquired a fine supply of them but allocated it badly. (1967 : 11)

(11b) On arrival in Le Havre a Martinican goes into a café and calls out with great assurance: "Waiterrrr? Bwing me a dwink of beerrrr!" This is a case of genuine intoxication. Anxious not to correspond to the black man who swallows his r's, he makes use of a great many of them but doesn't know how to divide them out. (2008 : 5)

Bien entendu, nous sommes face à une représentation écrite de l'oral, et non pas à de l'oral réel, il est donc suffisant de produire cette confusion de la lettre « r » et de ne pas s'occuper du son. Comme le fait remarquer Lane-Mercier, ce genre de sociolecte ainsi présenté par l'auteur ne repose pas tellement sur le degré de ressemblance avec le réel, mais surtout « aims to orient (or disorient) the reader by generating aesthetic, ideological and political meaning via the manipulation of extratextual sociolinguistic units » (Lane-Mercier, 1997 : 48). En effet, il serait vain de vouloir reproduire le même « défaut » de prononciation dans un système phonétique différent. Dans tous les cas, le sujet reste un Martiniquais arrivant au Havre et il ne s'agit pas d'apprécier son accent en anglais. Cependant, l'argumentation de Fanon autour de ce mythe de « Martiniquais qui-mange-les-R » va plus loin et le traducteur ne peut pas contourner la question :

(12) Le Noir entrant en France va réagir contre le mythe du Martiniquais qui-mange-les-R. Il va s'en saisir, et véritablement entrera en conflit ouvert avec lui. Il s'appliquera non seulement à rouler les R, mais à les ourler. (PNMB : 15)

Selon Michel Guérin (2007 : 97), le mythe s'emploie à « hiérarchiser », à « établir des rangs » ; Fanon emploie ce mot pour illustrer le complexe d'infériorité du Noir devant la langue. Sartre écrit dans « Orphée noir », « dès qu'il ouvre sa bouche il s'accuse » (Sartre, 1948 : xxi), c'est dire que le Noir est « aliéné dans la parole du Blanc » (Combe, 2014 : 15). À travers la façon de graphier « Martiniquais qui-mange-les-R », comme « celui-qui-parle-petit-nègre » ou encore « celui-qui-n'est-jamais-sorti-de-son-trou » (PNMB : 25, 13), ainsi que par l'emploi du verbe « manger », l'auteur expose de façon éclatante et avec ironie le rapport impossible du Noir à la langue française. C'est-à-dire que malgré l'allure « folklorique » du problème particulier des « r », pour Fanon, cela fait partie d'un grand nombre de « préjugés, [les] mythes, [le] folklore qui [...] viennent d'Europe » (PNMB : 155) que chaque Martiniquais assimile petit à petit¹⁹. Là il s'agit d'une indisposition à bien prononcer le français, donc un « défaut » de faculté linguistique, « une tare » (PNMB : 66) chez le Noir. À partir de là, « rouler les R » ou « ourler les R » serait des exagérations que le Noir commet afin de « corriger » son défaut, de remédier à ce pro-

19. A. J. Arnold (2003), en se penchant sur le roman *Je suis Martiniquaise*, que Fanon critique en l'utilisant pour illustrer l'amour impossible entre la femme noire et l'homme blanc, remarque également ce « mythe » des « r », considéré comme un des « traits ethniques » : « À la page 149 de *Je suis Martiniquaise* on lit : "Mais c'est en vain qu'il s'efforçait de me faire prononcer les 'r' ; je ne parvenais pas à perdre mon accent" » (2003 : 134).

blème et enfin de cacher sa noirceur. Mais Fanon fait en même temps un jeu de mot – *rouler* et *ourler* inversent la place du « r », ce qui accentue la perturbation du Noir qui veut corriger sa prononciation.

Mais comment montrer ce rapport à la langue lorsque celle-ci se voit changée ? Et surtout, si le « r » est différent, ou s'il n'y pas de « r », que serait « rouler les R » ou « les ourler » et quelle serait l'action acharnée du Noir pour « réagir contre » ce mythe ? Les traductions anglaises adoptent une approche littérale – « R-eating man from Martinique / Martinican who swallows his r's », mais le jeu de mots entre « rouler » et « ourler » disparaît :

(12a) The Negro arriving in France will react against the myth of the R-eating man from Martinique. He will become aware of it, and he will really go to war against it. He will practice not only rolling his R but embroidering it. (1967 : 11)

(12b) The black man entering France reacts against the myth of the Martinican who swallows his r's. He'll go to work on it and enter into open conflict with it. He will make every effort not only to roll his r's, but also to make them stand out. (2008 : 5)

L'exemple (12a) essaie de prendre un mot dans le domaine de la couture pour « ourler », alors que (12b) donne plutôt une explication. Or, il serait probablement nécessaire d'ajouter une note du traducteur pour rendre visible cette difficulté et remettre la question linguistique dans son propre contexte sociopolitique, celui du Martiniquais qui veut changer son accent en français. Devant ces deux traductions, la question à poser pourrait être celle-ci : le problème du « r » est-il vraiment linguistique ? Si nous nous référons à la raillerie de Meschonnic à l'égard d'Albert Dauzat qui « moralise » le son du français et l'attribue au génie : « le français est un des rares langages qui ait une gamme de consonnes continues aussi complète et exactement parallèle à celle des occlusives, [...] notre r français, [est] discret comme la tonalité de notre langue » (cité par Meschonnic, 1997 : 206-207), il s'agit là de « glorifier » le mythe, et « on croirait lire Maurras » (Meschonnic, 1997 : 206). Autrement dit, la valeur du « r » est moins linguistique que sociopolitique, et cette absence du « r » n'est en réalité qu'un élément pour illustrer le « racisme linguistique » intériorisé par le Noir martiniquais.

Si l'on peut admettre que cette question du « r » ne se remarque pas dans la traduction en anglais, le stéréotype lié à la prononciation ne semble pas y être mis en avant. Nous sommes à nouveau devant une démarche de *foreignization* : comme le regrette Jan Blommaert, « dislodging speech from its local orders of indexicalities and moving it into other orders involves, [...], attributive work in which that speech starts indexing an Other, a specific Other » (2006 : 167). Le Martiniquais arrivant en France devient d'abord l'étranger, l'Autre du Français blanc, et quand sa voix est transférée dans une autre langue, dans un autre « *order of indexicality* », elle subit inévitablement un nouveau « othering » (Blommaert, 2006 : 164-166), une nouvelle exotisation. Mais pour Henri Meschonnic, le problème est que, « en opposant les langues entre elles on oppose aussi le langage à la vie » (Meschonnic, 2007 : 108), c'est dire qu'en insistant sur la différence des langues, on risque d'isoler le langage hors de la réalité humaine commune, alors que précisément « le langage est une *praxis* » en société (Bourdieu, 1977 : 18 ; l'auteur souligne) – la prononciation du « r » est pensée comme une forme de dévaluation

de certains groupes de personnes en raison de leur langage, ce qui est justement étudié par l'ouvrage de Fanon. Cette situation nous pousse à espérer une « thick translation » (Appiah, 1993), qui puisse rendre intéressante l'argumentation de l'auteur ; et comme Theo Hermans le souhaite, « thick translation revels in the minutiae of individual cases and histories, it seeks to avoid the imposition of categories deriving from one particular paradigm or tradition » (2003 : 386). Ainsi, le « mythe » du Martiniquais n'est donc pas exotique, mais à « démythifier » par la traduction.

6. Conclusion

Stéréotypes ou mythes, les exemples analysés ci-dessus représentent toutes sortes de prisons langagières qui enferment des êtres humains : non seulement le Noir qui en fait l'objet, mais aussi celui qui les fabrique, les utilise, les transmet et les enracine. Dans son ouvrage, Fanon expose le rapport difficile du Noir au langage : si l'Antillais manifeste le désir de s'appropriier la langue française pour être « plus blanc » (*PNMB* : 14), c'est qu'il veut se servir du langage (à travers la maîtrise du français) comme un masque blanc ; mais le Blanc ne lui reconnaît pas cette capacité et lui impose le parler « petit-nègre », le « mythe du Martiniquais qui-mange-les-R » et une « livrée » de « y'a bon Banania » qu'il est obligé de porter.

Si notre étude choisit d'examiner ces stéréotypes langagiers thématiques par Fanon comme un élément essentiel de l'aliénation du Noir, c'est parce qu'ils posent des questions intéressantes à l'acte de traduire. Car il ne s'agit pas de la rhétorique de l'auteur, mais de la problématique étudiée par l'ouvrage. Autrement dit, si l'auteur vise à mettre au grand jour le mécanisme des stéréotypes, ce « prêt-à-porter de l'esprit » fabriqué dans l'étoffe de la langue française, la question pour la traduction n'est-elle pas de le révéler dans une autre étoffe ? Or, les traductions anglaises semblent ne pas toujours en tenir compte, mais les traiter comme une question linguistique – que ce soit « sho' good eatin' » ou « waiterrr », laissant de côté l'épaisseur sociopolitique et, *de facto*, la « livrée » mise en cause par Fanon paraît exotique dans les traductions. S'il est illusoire de vouloir rendre les mêmes imaginaires en traduction, il serait sans doute souhaitable de remettre à plat le mécanisme du stéréotype, d'exposer la violence de la « livrée » pour qu'il soit possible de la secouer, et même de la défaire.

Sources premières

Fanon, Frantz (1971 [1952]), *Peau noire, masques blancs*, Seuil.

Fanon, Frantz (2008 [1986/1967]), *Black Skin, White Masks*, (New York, Grove Press), London, Pluto Press. [Titre original : *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1971 [1952]. Traduit du français par Charles Lam Markmann.]

Fanon, Frantz (2021 [2008]), *Black Skin, White Masks*, (New York, Grove Press), London, Penguin Books. [Titre original : *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1971 [1952]. Traduit du français par Philcox Richard.]

Références bibliographiques

Amossy, Ruth (1991), *Les Idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan.

Appiah, Kwame Anthony (1993), « Thick Translation », *Callaloo*, vol. 16, n° 4, p. 808-819.

Arnold, Albert James (2003), « Institution littéraire, discours identitaire, supercherie littéraire », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 55, p. 123-138.

Batchelor, Kathryn et Sue-Ann Harding (dir.) (2017), *Translating Frantz Fanon across continents and languages*, New York, London, Routledge.

Berman, Antoine (2020), « De quoi le traduire est-il, en son fond, expérience ? » Les tâches de la traductologie. *Po&sie*, vol. 174, p. 21-32. <https://doi.org/10.3917/poesi.174.0021>

Bhabha, Homi K. (2008 [1986]), « Foreword to the 1986 edition », *Black skin, white masks*, London, Pluto Press, p. 7-25. [Titre original : *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1971 [1952]. Traduit du français par Charles Lam Markmann.]

Blommaert, Jan (2006), « How Legitimate Is My Voice? A Rejoinder », *Target*, vol. 18, n° 1, p. 163-176.

Bosmajian, Haig A (1969), « The Language of White Racism », *College English*, vol. 31, n° 3, p. 263-272.

Bourdieu, Pierre (1977), « L'économie des échanges linguistiques », *Langue française*, vol. 34, p. 17-34.

Boyer, Henri (2019), « La place du stéréotype dans la pensée sociale et les médias », *Hermès, La Revue*, vol. 83, n° 1, p. 68-73.

Boyer, Henri (2017), *Introduction à la sociolinguistique*, Paris, Dunod.

Boyer, Henri (2016), « L'“accent du Midi”. De la stigmatisation sociolinguistique à l'illégitimation politico-médiatique », *Mots. Les langages du politique*, vol. 111, p. 49-62. <https://doi.org/10.4000/mots.22338>

Césaire, Aimé (2009), « Discours prononcé par Aimé Césaire à Dakar le 6 avril 1966 », *Gradhiva*, vol. 10, p. 208-215.

- Chaulet-Achour, Christiane (2011), *Frantz Fanon, figure du dépassement: regards croisés sur l'esclavage*, Cergy-Pontoise, CRTF Encrage Université.
- Combe, Dominique (2014), « “Le Noir et le langage” Fanon et Césaire ». *Rue Descartes*, vol. 83, n° 4, p. 11-21.
- Dufays, Jean-Louis (1994), « Stéréotype et littérature : L'inéluctable va-et-vient », dans Alain, Goulet (dir.), *Le Stéréotype : Crise et transformations*, Caen, Presses universitaires de Caen, p. 77-89.
- Dufour, Françoise et Bénédicte Laurent (2009), « “Y’a bon Banania !” : quand le discours publicitaire subsume les représentations des sens linguistiques », *Représentation du sens linguistique IV*, Helsinki, Finlande, p. 122-132.
- Edwards, Brent Hayes (2003), *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge, Harvard University Press.
- Fanon, Frantz (1952a), « Le “syndrome nord-africain” », *Esprit*, vol. 187, p. 237-248.
- Gibson, Nigel (2014), « Pratiques fanoniennes. Aventures des traductions anglaises des *Damnés de la terre* : des États-Unis à l’Afrique du Sud », *Cahiers philosophiques*, vol. 138, n° 3, p. 9-33.
- Gibson, Nigel (2007), “Relative Opacity: A New Translation of Fanon’s *Wretched of the Earth*. Misson Betrayed or Fulfilled?”, *Social Identities*, vol. 13, n° 1, p. 69-95.
- Guérin, Michel (2007), « Qu’est-ce qu’un mythe ? », *La pensée de midi*, vol. 22, n° 3, p. 93-102.
- Harmegnies, Bernard (1997), « Accent », dans Marie-Louise Moreau (dir.), *Sociolinguistique. Concepts de base*, Mardaga, Sprimont, p. 9-12.
- Hermans, Theo (2003), « Cross-Cultural Translation Studies as Thick Translation », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 66, n° 3, p. 380-389.
- Lane-Mercier, Gillian (1997), « Translating the Untranslatable: The Translator’s Aesthetic, Ideological and Political Responsibilities », *Target*, vol. 9, n° 1, p. 43-68.
- Lane-Mercier, Gillian (1995), « La traduction des discours directs romanesques comme stratégie d’orientation des effets de lecture », *Palimpsestes*, vol. 9, p. 71-91.
- Lievois, Katrien (2014), « “Moi je pas savoir, mon capitaine” ou traduire le français-tirailleur dans les romans francophones africains de la première génération », dans Françoise Naudillon (dir.), *Les littératures francophones au miroir du populaire. Par le peuple, pour le peuple ou contre le peuple ?*, Palabres éditions, p. 181-200.
- Macey, David (2002), *Frantz Fanon: A Biography*, New York, Picador.
- Mbembe, Achille (2007), « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes*, vol. 58, p. 37-55.
- Meschonnic, Henri (2007), *Éthique et politique du traduire*, Lagrasse, Verdier.
- Meschonnic, Henri (1997), *De la langue française*, Paris, Hachette.

- Ndiaye, Pap (2010), *Y a bon Banania*, Canal-U, disponible sur <https://www.canal-u.tv/48173>. [Page consultée le 9 novembre 2022.]
- Philcox, Richard (2006), « Frantz Fanon: Retrieving a Lost Voice », *Translation Review*, vol. 71, n° 1, p. 3-7.
- Putnam, Hilary (1990), *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard. [Titre original : *Representation and reality*, Cambridge, MIT Press, 1988. Traduit de l'anglais par Claudine Tiercelin.]
- Ralic, Sara (2021), « La dimension culturelle et l'identité dans la traduction littéraire : entre universel et patrimonial », *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, vol. 36, n° 2, p. 153-163. <https://doi.org/10.5209/thel.76285>
- Sartre, Jean-Paul (1948), « Orphée noir », dans Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, p. 9-44.
- Sénamin Amedegnato, Ozouf (2011), « “Non-langue” et littérature. L'exemple du parler petit-nègre », dans Musanji Nglaso-Mwatha (dir.), *L'imaginaire linguistique dans les discours littéraires politiques et médiatiques en Afrique*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 97-114, disponible sur <http://books.openedition.org/pub/35623>. [Page consultée le 24 octobre 2022.]
- Senghor, Léopold Sédar (1990 [1948]), « Poème liminaire », *Œuvres complètes*, Paris, Seuil.
- Telep, Suzie (2018), « “Moi je whitise jamais”. Accent, subjectivité et processus d'accommodation langagière en contexte migratoire et postcolonial », *Langage et société*, vol. 165, p. 31-49.
- Vidal, Bernard (1991), « Plurilinguisme et traduction – Le vernaculaire noir américain : enjeux, réalité, réception à propos de *The Sound and the Fury* », *TTR*, vol. 4, n° 2, p. 151-188.
- Venuti, Lawrence (1998), *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*, London/New York, Routledge.
- Venuti, Lawrence (1995), *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London, Routledge.