L'ADAPTATION COMME STRATÉGIE DE TRADUCTION CHEZ LE MÉDIATEUR CULTUREL

Emmanuel KAMBAJA MUSAMPA
I.S.P. – Mbujimayi, R. D. Congo
emmkamus@yahoo.fr

Abstract : In this article, we would like to prove that the translator is a cultural mediator. To play this part, he uses the strategy called "Adaptation". This one appears in lubà translation of the psalm 51 in several forms, and the translator chose carefully his strategies in accordance with the aim of the text (called *skopos* in Vermeer's functionalist theory). The main strategies he employs are addition, substitution and omission. Moreover, the translator resorted to shared knowledge in order to translate the text from Jewish culture to lubà culture.

Keywords : adaptation, translator, cultural mediator, functionalism.

Introduction

La présente étude s'inscrit dans le domaine du fonctionnalisme appliqué à la traduction du psaume 51 en langues africaines, spécialement en Cilubà, langue bantoue parlée au centre de la R.D. Congo. Il s'agit de la traduction du français vers le cilubà de Lubwika N'Sembele dans le livre *Nouvelle traduction des psaumes en Cilubà*. L'auteur part du texte français du chanoine Crampon.

Notre étude repose sur des préoccupations traductologiques majeures :

1. Comment le traducteur assure-t-il son rôle de médiateur culturel entre le peuple qui a vécu plusieurs siècles avant Jésus Christ et le peuple lubà christianisé bon gré mal gré ? En d'autres termes, quelles stratégies utilise-t-il en fonction du but ou de la finalité du psaume à traduire ?
2. Y a-t-il dans le cas de cette traduction « permanence fonctionnelle » ou « variance fonctionnelle » ?
3. A quelle somme des connaissances partagées recourt le traducteur pour permettre au lecteur cible de prier fidèlement avec le psaume 51, appelé « psaume du pénitent » ?

BDD-A5113 © 2010 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:09:51 UTC)

Comme on peut le remarquer, la présente étude met au centre de ses préoccupations le traducteur et non la traduction. Il est considéré dans son rôle d'interprète du texte de départ. Nous étudions ce sujet en tant que « décideur » de l'objectif et de la finalité du psaume en langue cible.

Pour analyser nos données traductionnelles, nous avons utilisé la théorie de *skopos* de Veermer. Cette méthode se justifie dans la mesure où le traducteur de la *Nouvelle traduction des psaumes en Cilubà* avoue lui-même que sa traduction « est un essai d'interprétation des psaumes d'Israël pour les chrétiens de culture lubà » (Lubwika N'sembele, M. 1995 : 9). Il inscrit ainsi ouvertement son travail dans la perspective cibliste et fonctionnaliste.

Nous savons effectivement que les théoriciens du *skopos* parlent :

> […] du postulat que les méthodes et les stratégies de traduction sont déterminées essentiellement par le but ou la finalité du texte à traduire[1].

Nous considérons que le *skopos* est le critère d'évaluation de toute traduction. Car le texte source n'est, en réalité, qu'un point de départ pour le traducteur et non la finalité de la traduction. Nous considérons également que le sens ou le vouloir dire est l'objet même de la traduction.

Nul n'ignore que l'ancêtre du fonctionnalisme, Saint Jérôme, affirmait qu'il traduisait non mot à mot, mais sens pour sens (*non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu*). Toutefois, nous gardons à l'esprit le principe selon lequel « le texte cible a sa propre identité et ses propres conditions de production »[2].

Dans cette approche fonctionnaliste, nous commençons par restituer le contexte du discours source. Après cette première restitution, nous procédons à une deuxième qui consiste à restituer le contexte que crée le traducteur en tant que médiateur en langue cible. Par contexte, nous entendons, à la suite de Sperber et Wilson (1989), la somme d'informations d'origine encyclopédique, linguistique, psychologique, logique que le traducteur infère à propos d'un énoncé.

Pour répondre au questionnement qui constitue notre problématique, nous allons étudier, tour à tour, les éléments suivants :

1) Les stratégies en fonction du *skopos*
2) Les connaissances partagées
3) L'identité du *skopos*

---

[1] GUIDÈRE, Mathieu, *Introduction à la traductologie*, Bruxelles, De Boeck, 2008, p. 73.

[2] KAMBAJA, Musampa, *Approche pragmatique et son application au processus de la traduction français-cilubà. Cas de la constitution de la 3ème République en R.D.Congo*, 2009, p. 42.

BDD-A5113 © 2010 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:09:51 UTC)

A présent, nous analysons la traduction, en nous mettant du côté du traducteur.

1. Les stratégies en fonction du *skopos*

À ce point d'analyse, nous examinons la méthode suivie par le traducteur pour traduire du français vers le Cilubà le psaume 51. Pour raison d'étude, nous avons découpé le psaume en différentes parties correspondant aux différents regroupements thématiques. Par ailleurs, notons que toutes les décisions que le traducteur prend, il les prend en fonction de sa stratégie cibliste. C'est, à notre avis, cette stratégie qui fait du traducteur un médiateur culturel.

Par « stratégie », nous entendons les décisions, la méthode et les différents choix du traducteur en fonction du but qu'il assigne à sa traduction. D'emblée, notons que le traducteur du psaume 51 en Cilubà a opté pour la méthode d'adaptation.

Avant de démontrer, au travers des analyses le rôle de médiateur culturel joué par le traducteur, rappelons en peu de mots en quoi consiste la méthode d'adaptation.

En effet, abordant les procédés techniques de la traduction, Vinay et Darbelnet (1960 : 52-52) affirment :

> Il (procédé d'adaptation) s'applique à des cas où la situation à laquelle le message se réfère n'existe pas dans LA, et doit être créée par rapport à une autre situation, que l'on juge équivalente. C'est donc ici un cas particulier de l'équivalence, une équivalence de situations.

Certains traductologues, comme l'affirme Guidère (2008 : 86), considèrent l'adaptation comme un type de traduction à part entière. Et de toute évidence, nous pouvons retenir que l'adaptation préserve la même fonction en ayant recours à divers procédés de reformulation. Elle vise à assurer la transmission du message par-delà les différences linguistiques et culturelles.

Et dans la traduction en Cilubà, nous constatons que le traducteur procède par une adaptation globale qui concerne l'intégralité du message en raison de la situation du destinataire qui est un chrétien appartenant à la culture lubà.

C'est pourquoi le texte source est modifié en langue cible. L'auteur présente sa lecture, en tant que chrétien mulubà, du psaume 51. Il ajoute des éléments culturels lubà conformément à la situation.

BDD-A5113 © 2010 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:09:51 UTC)

Dans l'évocation de Dieu

Le priant juif désigne celui à qui il s'adresse par le vocatif : ô Dieu. Le traducteur, pour sa part, fait de l'adaptation par adjonction en recourant au nom lubà et à un titre évoquant la nature purificatrice de Dieu : *Mulopò cyowesha bibolè* = « Dieu, nettoyeur de ce qui est pourri (littéralement) ».

Culturellement, cette nature purificatrice est reconnue à l'eau. Il y a lieu de montrer que le traducteur se remet exactement dans le contexte spirituel lubà où Dieu est invoqué métaphoriquement en ces termes : *Mulopò wêwa mâyi katòkesha babì* = « Dieu, toi l'eau blanchisseuse des mauvais (littéralement) ».

Dans la supplication

Nous avons une adjonction à côté d'une modulation. Les deux étant, à notre avis, des adaptations. Nous trouvons en langue cible la traduction : *ntòkèshà, nkezukà kashidi bu bùùsù bwà ndânda* = « Blanchis-moi, que je devienne plus clair éternellement comme les poils blancs de cellulose d'un coton graine (littéralement) ».

Dans la confession

Les versets 5, 6, 7, 8 sont adaptés de la manière suivante par le traducteur. D'abord il opte pour une substitution : là où le texte français parle de la justice et de l'équité, le traducteur remplace l'amour (*dinanga*) et la miséricorde (*luse*). Il se refuse de revenir à la vision de Dieu de l'Ancien Testament, et opte pour la vision du Dieu du Nouveau Testament, un Dieu – Amour, celui qui fait miséricorde à tous par Jésus – Christ.

Cette lecture chrétienne est à tous points de vue idéologique. C'est cette idéologie qui justifie l'ajout d'un vers qui n'existe nullement ni dans le texte ni dans l'esprit du texte source, à savoir *Tatwendà wa Yezù Mupàndishi* = « le père de Jésus le sauveur (littéralement) ». Ceci nous rappelle la vieille querelle de l'époque de « belles infidèles ». Seul compte aux yeux du traducteur de ce psaume l'usage qu'on en fera par le chrétien à qui il destine ce livre.

Toutefois, comme le psalmiste, le traducteur réexprime sa nature pécheresse (« oui, je suis né dans l'iniquité et ma mère m'a conçu dans le péché », *dixit* le juif priant du psaume 51). Ce vers est adapté de la manière suivante en cilubà : *Muntu mmùlela mu bubì* = « l'homme est né dans la péché »). Cette adaptation n'est vraiment pas la traduction du

BDD-A5113 © 2010 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:09:51 UTC)

vers en question mais plutôt la traduction de l'interprétation herméneutique catholique qui a vu dans ce texte une allusion au péché originel. Le fonctionnalisme a raison quand il soutient que la traduction est une activité idéologique.

Le traducteur utilise aussi la technique d'adaptation par omission. Quand nous examinons le *translatum*, plusieurs vers français ne sont pas traduits, à savoir les vers 8, 9, 10, 16). Ils sont sacrifiés en faveur des plus pertinents pour le priant Mulubà. Nous savons du reste qu'un énoncé à traduire est pertinent lorsqu'il produit un effet dans le contexte et que sa compréhension n'exige pas un coût élevé d'effort.

Dans la demande de pardon et de restauration

Le traducteur réexprime le message sans se préoccuper de l'ordre des vers dans le texte source. En outre, là où il est question de « l'esprit », le traducteur traduit par *bukolè bwèbè* = « Ta force (littéralement) ». Il s'agit d'une métonymie pour signifier le Saint-Esprit.

Pour traduire « sacrifices et holocaustes », le traducteur se replace dans le contexte d'un peuple Mulubà qui n'est pas un peuple pasteur. Il recourt plutôt à des sacrifices des produits de champ. C'est une adaptation par ajout : *milàmbò yà pa madimi* = « les offrandes des produits de champ »). Il recourt également aux offrandes des revenus de commerce étant donné que la culture de commerce chez les Balubà est fortement reconnue : *nè yà mu bungèndà bwànyì* = « et ceux provenant de mon commerce (littéralement) »

Dans cet ordre d'idées, il s'avère que le traducteur recourt également à une opposition à valeur explicative pour permettre au priant cible de s'approprier la prière. Nous avons cité l'opposition *byûma / malàmbi* (« crus » / « cuits ») qui s'impose étant donné que les Balubà offraient les offrandes non préparées (aliments ou argent) et celles préparées qu'ils appelaient *malàmbi* = « les cuits»

Dans la suite, nous constatons que le traducteur opte pour une substitution ou un changement de point de vue dans son adaptation. Le priant juif voudrait aller vers ceux qui transgressent (vers 15) les voies de Dieu pour leur enseigner à les garder. Tandis que le priant Mulubà voudrait aller vers tous ses semblables humains *bantu naanyì* = « les hommes comme moi (littéralement) ».

En plus, nous constatons l'omission du péché de meurtre commis par David, le priant Mulubà n'étant pas un autre David. Par voie de conséquence, il ne peut s'attribuer un péché qu'il n'a pas commis. Encore une fois, ce qui compte aux yeux du traducteur c'est l'usage du

BDD-A5113 © 2010 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:09:51 UTC)

texte par l'utilisateur cible. Le traducteur omet également le vers 14 qui parle de « la joie du salut ». À la place, le priant Mulubà demande le courage *nkolè mooyo* = « que je sois courageux). La grande omission est celle qui concerne les versets 20 – 25 que le traducteur considère propres au contexte juif de l'époque post davidique.

Rappelons pour clore cette section que le traducteur utilise la stratégie suivante pour adapter globalement le texte pour le lecteur chrétien lubà : l'adaptation par adjonction, l'adaptation par changement du point de vue, adaptation par omission.

Ceci étant, nous pouvons analyser les connaissances partagées auxquelles le traducteur a eu recours pour adapter son texte en langue cible.

2. Les connaissances partagées

Le traducteur joue un rôle interculturel de premier ordre. Dans l'exécution de sa tâche, il se heurte aux obstacles culturels relatifs au texte source et ceux relatifs au texte cible. Le traducteur dont nous étudions le *translatum* n'y a pas échappé. Nous essayerons, en cette section, de montrer comment il a négocié la réexpression dans la culture cible. Nous présentons les obstacles culturels en paires d'opposition : le mot à traduire et l'adaptation.

Neige / *Bùùsù bwà ndândà*

La neige dont parle la Bible est une réalité inconnue du Mulubà qui habite la région tropicale de l'Afrique. Comment la traduire alors pour le chrétien Mulubà ? Il faut en tout état de cause redire autrement la même chose (Ricoeur, P. 2004 :45).

Pour ce faire, le traducteur utilise le terme *bùùsù* qui renvoie aux poils de cellulose fixés à la graine du cotonnier, une plante cultivée en Afrique tropicale. Cette cellulose est réputée pour sa blancheur, le sème que le psalmiste voudrait exprimer en empruntant à la neige qu'il connaît fort bien dans sa culture. Le traducteur réexprime non les mots mais le sens, le vouloir dire caché derrière les mots.

Hysope / *Nkezukè*

Il est ici un cas différent du premier. Dans le cas précédent le traducteur avait trouvé un équivalent. À présent il n'y a aucun terme équivalent. Alors il réexprime par le verbe *kukezuka* = « devenir pur » l'usage cultuel que le Juif faisait de cet arbrisseau (l'hysope) pour sa

BDD-A5113 © 2010 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:09:51 UTC)

purification. C'est pourquoi le traducteur recourt au verbe *nkezukè* = « que je devienne pur ». C'est le procédé de substitution par modulation.

Holocauste / *malàmbi*

Chez les juifs, l'holocauste était un sacrifice au cours duquel l'animal était entièrement consumé par le feu. Cette pratique est inconnue chez les Balubà. Dans le culte lubà ceux auxquels on sacrifie doivent absolument « manger » ce qu'on leur offre. Le sacrifice doit être consommé, même partiellement, par la divinité à laquelle on offre. Le reste est consommé par les vivants, membres de la famille élargie de l'offrant.

Divergence de culture, divergence de vues. Le traducteur est appelé à concilier les deux vues divergentes et les deux cultures éloignées. Alors il opte pour l'adaptation en fonction de l'utilisateur lubà. Ce dernier ne peut offrir un holocauste, il offre plutôt une nourriture préparée. Lorsque le sacrifice est mis sur le feu, il doit être préparé en vue d'être mangé. D'où le terme *malàmbi* = « nourriture cuite ».

3. L'identité du *skopos*

Dans l'évaluation fonctionnaliste de la traduction, on se propose de vérifier si, entre le texte source et le texte cible, il y a permanence fonctionnelle ou si au contraire il y a variance fonctionnelle. Dans cette évaluation, le point de départ est le *translatum*.

De prime abord, notons que le texte qui nous intéresse est une prière individuelle qui se présente sous forme d'un poème en langue cible. L'adaptateur se préoccupe de respecter la fonction et le vouloir dire du priant. Il faut à tout prix que le texte cible soit aussi une prière exprimant la même intention.

Au cours de sa traduction, l'adaptateur a respecté, par endroits, l'identité du but entre le texte cible et le texte source. Dans ce cas, nous dirons qu'il y a permanence fonctionnelle. A certains autres endroits, il n'a pas respecté l'identité du but recherché par le priant lorsque le but n'est pas pertinent pour le chrétien Mulubà. Dans ce deuxième cas, nous disons qu'il y a variance fonctionnelle. Les deux cohabitent dans le texte cible.

Nous commencerons par montrer les traits de permanence fonctionnelle. Le traducteur respecte, en premier, lieu le fait que le poème en question est une prière. Ainsi ce qu'il traduit c'est l'intention du priant en replaçant chacun des deux dans son contexte culturel.

BDD-A5113 © 2010 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:09:51 UTC)

Comme nous l'avons noté précédemment, le priant désigne l'être suprême qu'il invoque. D'où l'emploi du vocatif *Mulopò*. De la même manière que dans la prière du Juif, le priant cible met en exergue l'être divin qui est la personne de l'interlocution.

Dans les deux cas, c'est une prière individuelle. En cilubà par exemple, le traducteur utilise la première personne du singulier dans le verbe *ùmfwìlè luse* = « pardonne-moi». Pour plus de lisibilité, reprenons brièvement la morphologie de ce verbe pour le lecteur : *u-* est un préfixe pronominal de 2ème personne qui désigne la personne d'interlocution (toi), *-m-* est un infixe pronominal de 1ère personne qui désigne la personne qui implore et qui sera bénéficiaire de ce qu'elle demande (moi), *fw-* : le radical du verbe qui signifie pardonner, *-ìlè* : le suffixe applicatif indique que l'action se fait pour quelqu'un (Willems 1988 :134).

Comme le psalmiste, le priant Mulubà demande aussi le pardon et la purification. Ainsi recourt-il au verbe au verbe *ntòkèshè* = « rends-moi blanc (littéralement) ». Dans les deux cas, le priant confesse son péché (ou ses péchés). Tels sont les éléments de la permanence fonctionnelle dans le texte cible et dans le texte source.

Cependant, il y a également variance fonctionnelle dans le texte cible. Dans ce texte, le priant Mulubà se met dans son propre contexte et non dans celui de David. Il ne prie pas, lui, pour un péché précis quelconque – comme c'est fut le cas de David – il prie plutôt pour la multitude de ses péchés qu'il considère comme des faiblesses, des égarements. Le mot « péché » est traduit en cilubà par *mapanga*, substantif dérivé du verbe *kupanga* qui se traduirait en français par « échouer », « ignorer », « ne pas arriver à faire quelque chose », le fait de ne pas arriver à terme.

En outre, si dans la deuxième partie le priant juif et le priant Mulubà reconnaissent qu'ils sont par nature pécheurs (le péché originel), le priant Mulubà par contre ne manifeste pas explicitement sa culpabilité. Il se contente d'une confession vague des fautes dues à la nature humaine (*Muntu ¯mmulela mu bubi, ke bwalu kaayì ndi panshì ku makàsà èbè, nkulòmba luse* = « l'être humain est né dans le péché, c'est pourquoi je suis à tes pieds implorant ton pardon »).

En sus, le priant lubà ne fait nullement allusion à la joie qui découlerait du pardon comme le Juif. Il s'offre lui-même comme seul sacrifice qui plaît à Dieu et promet de se mettre à l'œuvre dans l'enseignement de la voie tracée par Jésus-Christ. Ceci scandaliserait tout celui qui ferait la lecture juive du texte qui date de plusieurs décennies avant Jésus Christ.

Enfin, il y a dans le texte cible une absence totale de la dernière

BDD-A5113 © 2010 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:09:51 UTC)

adjonction post davidique (verset 20) qui est une prière de restauration du Juif déporté. Le Mulubà actuel n'étant pas dans la même situation, le traducteur préfère simplement ignorer le vers en question. Comme le conseille Lebreton (1991), le traducteur adapte les données au pays de destination de la traduction.

Comme nous pouvons le constater, la variance qui se manifeste dans cette traduction respecte le but d'utilisation du texte par le chrétien Mulubà et n'empêche nullement la traduction d'être « équivalente ». Le texte à traduire n'est pas un texte informatif pour que toutes les informations soient sauvegardées. Et même dans le cas de ce type de texte, tout traducteur professionnel sait qu'en traduction il y a toujours quelque chose que l'on perd et, en même temps, quelque chose que l'on gagne.

Conclusion

Pour traduire le psaume 51 en Cilubà, le traducteur a opté pour la stratégie d'Adaptation. Cette stratégie s'est avérée susceptible de lui permettre de réexprimer en cilubà, langue bantoue très éloignée en tout de la culture juive, l'intention de l'âme pénitente. Ainsi réussit-il sa mission de médiateur culturel car il parvient à une permanence fonctionnelle globale.

L'adaptateur a utilisé trois types d'adaptation : l'omission (la non traduction), la substitution (que nous avons aussi appelée modulation ou encore changement de point de vue) et l'adjonction. Ce sont ces différentes formes d'Adaptation qui lui ont permis de respecter l'identité du skopos. L'Adaptateur, pour ne pas paraître « traître » s'appuie sur les connaissances partagées, les concepts et non sur les réalités littérales désignées par les mots.

Bibliographie :

ELQASEM, F. (2003) : « Le rôle de la reformulation dans la traduction des textes spécialisés vers l'arabe » in Mejri, S., (Sous dir.), *Traduire la langue, traduire la culture*, Paris / Tunis, Maisonneuve et Larose / Sud Editions, pp. 65 – 79.

GUIDÈRE, Mathieu (2008) : *Introduction à la traductologie. Penser la traduction hier, aujourd'hui et demain*. Bruxelles, De Boeck, coll. Traducto.

KABUTA, N. (2008) : *Nkòngamyakù Cilubà – Mfwàlànsa*, Belgique, Recall Linguistics Series.

BDD-A5113 © 2010 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:09:51 UTC)

KAMBAJA, Musampa, E. (2009) : *Approche pragmatique et son application au processus de la traduction français-cilubà. Cas de la constitution de la 3ème République en R.D. Congo*, Thèse de doctorat, Université de Lubumbashi, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, inédite.

LEBRETON, E. (1991) : « Points de vue sur la traduction technique » in *La traduction littéraire, scientifique et technique*, Actes du colloque international organisé par l'Association européenne des linguistes et des professeurs de langues (AELPL), 21-22 mars 1991, Paris, La Tilu éditeur.

LEDERER, Marianne et SELESKOVITCH, Danica (2001) : *Interpréter pour traduire*, 4ème édition rervue et corrigée, Paris, Didier Erudition.

LUBWIKA N'Sembele, A. (1995) : *Nouvelle traduction des psaumes en cilubà*, Kananga, Editions de l'Archidiocèse de Kananga.

MARTIN DE LEON, C. (2008) : « Skopos and Beyond. A Critical Study of Functionalism » in *Target* n° 20, vol. 1, pp. 1 – 28.

RICOEUR, Paul (2004) : *Sur la traduction*, Paris, Beyard.

SAMARA, R. (2003) : « La poésie d'une traduction à l'autre » in Mejri, S., (Sous dir.), *Traduire la langue, traduire la culture*, Paris / Tunis, Maisonneuve et Larose / Sud Editions, pp. 305 – 326.

SPERBER, D. et WILSON, D. (1989) : *La pertinence. Communication et cognition*, Paris, Editions de Minuit.

VINAY, J.P. et DARBELNET, J. (1960) : *Stylistique comparée du Français et de l'Anglais. Méthode de traduction*, Paris, Didier.

WILLEMS, E. (1988) : *Le Tshiluba du Kasayi*, 5ème édition, Kananga, Editions de l'Archidiocèse.

BDD-A5113 © 2010 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 13:09:51 UTC)