

Iulia Mihalache

**LE TRADUCTEUR : UN FIDÈLE PARMİ
*LES BELLES INFIDÈLES***



"The legend of the Septuagint has given us the basic categories of the history of translation. These categories are : authority (the authority of the person or institution commissioning or later, publishing the translation: the patron; the authority of the text to be translated, in this case a central text in the source culture; the authority of the writer of the original, in this case the most absolute authority one can imagine; and the authority of the culture that receives the translation); expertise [...]; trust [...]; and image [...]. Translators do not get burnt at the stake because they do not know Greek when translating the Bible. They get burnt at the stake because the way they translate the Bible could be said to be a threat to those in authority"

(Lefevre cité par Simeoni 2001)

Introduction

L'histoire des pratiques culturelles, qui soutiennent et définissent les disciplines, peut être vue comme une histoire de l'émancipation. Le parallèle avec la traduction, qui évolue, en tant que domaine, à l'intérieur des discours et par les discours qui traversent les époques et les sociétés, nous offre la possibilité de poser le problème de la reconnaissance du traducteur et de la traduction et d'analyser les instances qui gouvernent le discours sur la traduction tout comme l'acte de traduire même. Nous avons intitulé ce travail « Le traducteur : un fidèle parmi les *belles infidèles* » non pas dans le but d'analyser les pratiques traductives à l'époque des *belles infidèles* (XVII^e et XVIII^e siècles), mais pour explorer la nature des *autorités* qui régissent l'activité de traduction (l'auteur source, le texte source, le traducteur même, la culture, le marché, la société) et qui, à travers l'histoire, assignent au traducteur une nature passive, invisible ou, au contraire, font du traducteur un agent qui habilite et qui légitime un groupe social. Nous avons appelé le traducteur « un fidèle » par rapport au postulat traditionnel qui exige que le traducteur suive l'*esprit* de l'auteur source et que la traduction soit *fidèle* au texte de départ, tant en ce qui concerne sa forme et son contenu. Cependant, le traducteur n'est pas toujours « fidèle » au texte de départ ou à l'auteur source : les *infidélités* dont le traducteur fait preuve témoignent de la nécessité de se plier devant des contraintes sociales, discursives ou culturelles, que nous essaierons d'analyser plus loin.

L'article de Christiane Nord, « Scopus, Loyalty, and Translational Conventions » (1991), que nous avons pris comme point de départ, nous permet à la fois d'élargir certaines catégories définies par Nord et de souligner l'importance culturelle et interdiscursive des jugements que l'auteure offre comme exemples et qu'elle considère « trop généraux » (jugements énoncés par des traducteurs, par des théoriciens de la traduction, par des écrivains ou par des critiques). Malgré

leur apparente nature laconique, ces jugements ne sont jamais individuels ou neutres, parce qu'ils s'inscrivent toujours dans un discours de l'époque visant la bonne manière d'écrire ou la bonne manière de traduire.

En commençant par une réflexion sur les multiples figures de la « soumission » acceptée de mauvais gré ou jouée consciemment par les traducteurs, nous allons continuer par l'analyse de l'idéologie discursive - qui traduit le texte en termes de « transparence » ou, au contraire, d'« implicite » - pour finir avec ce qu'est la logique ou l'*idéo-logique* (Augé)¹ d'une culture, c'est-à-dire l'ensemble des systèmes symboliques qui composent une société et qui, transfigurés dans le texte, en construisent la « macro-forme discursive » (Folkart 1991 : 292)².

Invisibilité ou visibilité du traducteur?

Se soumettre de mauvais gré

La traduction vue comme pratique inférieure à l'écriture ou comme copie imparfaite de l'original place la traduction dans ce que Simeoni (2001) appelle « *stigma of secundariness* ». Même si, dit Simeoni, la traduction en tant que pratique a été mentionnée pour la première fois il y a presque cinq mille ans, le rôle des traducteurs a été principalement celui de *servir* un pouvoir (les raisons, nous pourrions dire, n'étant pas toujours les mêmes : « fidélité » à son maître³, déni de responsabilité, profit personnel). Pour soutenir son argument, Simeoni

¹ L'*idéo-logique*, c'est une notion que Marc Augé explore dans son livre *Théorie des pouvoirs et idéologie* (notion citée dans Augé 1994). Bonte *et al.* (1991) montrent la façon dont l'anthropologie définit l'idéologie, par rapport à l'idéalisme allemand (Marx et Engels) et à la sociologie de la connaissance (Mannheim) : « M. Augé, pour sa part, refuse l'idée que l'anthropologue soit à même de reconstituer pour une société donnée *une* idéologie, soit un "corps de représentations homogène et harmonieux", alors qu'il est confronté dans la réalité à une pluralité de registres symboliques (économie, parenté, religion, etc.) et à des ensembles contrastés de représentations en rapport avec le statut social (de dominant ou de dominé) des hommes qui en sont porteurs. [...] il propose d'introduire la notion d'"idéo-logique" qu'il définit comme la codification syntaxique des diverses logiques symboliques particulières, nécessairement concrétisées en idéologies puisque constitutives du social » (Bonte *et al.* 1991 : 346).

² Ou « l'organisation sémiotique sous-tendue à la manifestation discursive » (Folkart 1991 : 292).

³ Nous pourrions parler, dans les termes de Christiane Nord, de la *loyauté*, instance morale qui peut régir l'activité de traduction. Nord cependant applique cette notion à la « fidélité » envers sa propre culture et au respect des conventions de la culture respective : « [...] *it is a moral category which permits the integration of culture-specific conventions into the functionalist model of translation* » (Nord 1991 : 92).

rappelle le cas des « chefs - interprètes » dans l'ancien Empire égyptien qui avaient pour mission d'aider les empereurs lors de leurs négociations avec les autres dirigeants. Un autre cas, c'est celui du traducteur-scribe, auquel on donnait la tâche de noter tout d'abord les textes religieux et les autres mythes de base et de les traduire après. Bien que l'idée de *soumission* puisse paraître un mythe, vu son ancienneté, Simeoni veut montrer que le soi-disant mythe est toujours actuel⁴. Les quatre types d'autorités qui ont régi, d'après Lefevere (cité dans Simeoni 2001), la traduction de la *Septante* - à savoir la personne ou l'institution qui a *initié*⁵ la traduction (ou les « Commanditaires »), l'original, l'auteur source et la culture cible - sont aujourd'hui beaucoup plus frappantes et intériorisées que jamais : le traducteur doit tenir compte de son client parce que c'est ce dernier qui est le « Commanditaire », le traducteur se soumet à la culture (cas de la traduction nationaliste au Québec, par exemple, qui devient instrumentale dans la promotion des aspirations québécoises), au texte (les textes à traduire sont choisis en fonction des intérêts commerciaux des éditeurs qui prétendent connaître les goûts du public et qui imposent donc un certain type de lecture) ou bien à la langue (le français se définit par la « clarté », la « rationalité », tandis que l'anglais a une « syntaxe naturelle » : ce sont des perceptions véhiculées dans les écoles primaires ou secondaires, perceptions qui influencent la réception d'un texte traduit soit dans le français, soit dans l'anglais). Lefevere montre, par l'exemple, que l'autorité de l'*initiateur* ou du « Commanditaire » de la traduction ne se réfère pas nécessairement à une personne (un mécène, un roi, un seigneur, un chef d'État, un despote, etc.), mais à une institution ou à une « parole institutionnalisée » qui a le pouvoir d'assurer la crédibilité et le succès de la traduction :

« [...] *patronage does not simply stand for a person, the absolute ruler often conjured up by the very word, but also for the editor, the church, the party, radio, television. It rarely interferes directly in the domain of translation. Its influence makes itself felt in indirect ways, by means of giving institutionalized positions to people who are expected to exercise a control function: the critic, the academic, the expert, the publisher, the chief of propaganda, TV and radio programmers* » (Lefevere 1983; c'est nous qui soulignons).

Bien que le traducteur en tant que sujet décideur soit exclu de la liste des *autorités*, il est toutefois un « agent » toujours conscient de son pouvoir d'agir au

⁴ Nous lisons, sous la plume de Douglas Robinson : « *The translator does not speak in his or her own voice ; s/he speaks in the voice of the original author. The translator does not convey to the target audience his or her own ideas, meanings, arguments, images; she is neutral and noncommittal conduit to the target audience of the ideas and meanings of the original author* » (Robinson : <http://home.olemiss.edu/~djr/invisible.html>).

⁵ Nord parle de : « *the initiator of the translation process* » (Nord 1991 : 93).

niveau des représentations et des discours de la culture traduisante. Dans son analyse de la *planification culturelle* (terme qui définit les interventions et les changements qui doivent s'opérer ou qui s'opèrent dans une culture à des moments précis de son évolution), Even-Zohar (1994) parle des « planificateurs » comme étant les personnes dont les « voix » sont 'validées' par le groupe social auquel ces personnes appartiennent : « [...] *planners must either have the power, and /or get the power, or obtain the endorsement of power holders* » (Even-Zohar : 1994). Même si l'auteur ne fait pas de référence spécifique au traducteur, Toury, dans une discussion pareille sur la *planification culturelle*, nous rappelle le rôle stratégique du traducteur qui est lui-même une instance du *patronage* :

« Once *any* intervention with a cultural repertoire is regarded as a possible act of planning, translation emerges as a candidate *par excellence* for (re)viewing in these terms. Most important of all, translation activities and their products not only can, but very often do cause changes in current states of affairs, often beyond the mere accumulation of individual texts (which is at best marginal, in terms of cultural change) and up to the level of repertoires itself. Many of the changes brought about by means of translation are clearly not involuntary either. As is well known, the act of translation is purposeful in its very nature, a teleological activity where 'success' (or 'failure') are key notions; 'success' and 'failure' in terms of the requirements of the recipient culture, that is, which is precisely where planning activities may be said to have actually taken place » (Toury 1999 ; c'est nous qui soulignons).

La « soumission » du traducteur, dont parlent depuis toujours les écrivains, les critiques et les traducteurs eux-mêmes, pourrait être reliée à deux perspectives sur l'acte du traduire : d'un côté la conception universaliste basée sur *l'équivalence dans la différence* (Jakobson 1966 : 233)⁶ de toutes les langues, qui soutient que les différences sont *traduisibles*, parce qu'elles sont insignifiantes (suivant cette optique, la traduction ne pose pas d'obstacles et ne demande pas au traducteur d'*agir* ou de faire des choix discursifs, parce que la traduction reste au niveau de la langue ou de la communication ordinaire : la « soumission » correspondrait donc à la passivité du traducteur)⁷. De l'autre côté, la conception de *l'intraduisibilité* des cultures, qui fait que la traduction ne peut jamais se constituer

⁶ « *Equivalence in difference is the cardinal problem of language and the pivotal concern of linguistics. [...] Any comparison of two languages implies an examination of their mutual translatability;* » (Jakobson 1966 : 233-234).

⁷ Cependant, Lefevre nous avertit que la traduction est plus qu'un enjeu de langue : « *Translators do not get burnt at the stake because they do not know Greek when translating the Bible. They get burnt at the stake because the way they translate the Bible could be said to be a threat to those in authority* » (Lefevre cité par Simeoni 2001).

en tant que ré-écriture de l'original. Parce qu'elle *procède de l'original* (Benjamin 1971 : 263), la traduction ne peut tendre à la perfection qu'en suivant l'esprit de l'œuvre source. Mais l'esprit étant une catégorie arbitraire, qui ne fournit pas d'assises théoriques concrètes, la traduction débouche sur l'intraduisible et s'avère être un échec : « *What is translation ? On a platter / A poet's pale and glaring head, / A parrot's screech, a monkey's chatter, / And profanation of the dead* » (Nabokov, « On Translating *Eugene Onegin* », cité dans Naravan 2000). Le choix, à travers l'histoire, d'une ou de plusieurs méthodes de traduction, qui 'prêchent' ou nient « la soumission » du traducteur au texte et à l'auteur source, n'est pas innocent. La « traduction de la lettre », méthode mise en valeur par Berman, vise, tout en gardant le contact avec l'original, à montrer que la traduction est, à son tour, un acte créateur. Cet 'idéal' de traduction apparaît, dans la théorie de la traduction contemporaine, à un moment où il était nécessaire de donner à la traduction le même statut dont bénéficiait l'acte d'écriture :

« [...] *with a view to promoting the status of (literary) translator instead of maligning it, Berman refined the argument around the notion of "oeuvre" [...] To translate an "oeuvre", he said, one must "submit to a law": a commitment is there, to transmit the experience of humankind across generations. [...] Berman's appeal can be viewed as a true subversion of the Writer's primacy, pointing to an original way of solving the riddle of translatorship* » (Simeoni 2001 ; c'est nous qui soulignons).

À une autre époque, la traduction reconstitution-historique que Chateaubriand donne du *Paradis perdu* de Milton répond aux aspirations de son époque et reflète le goût d'une culture qui veut se renouveler en puisant aux sources de l'Antiquité. Les remarques suivantes de Chateaubriand :

« [...] c'est une traduction littérale dans toute la force du terme que j'ai entreprise [...] Milton avait l'esprit rempli des idées et des controverses religieuses ; quand il fait parler les Démons, il rappelle *ironiquement* dans son langage les cérémonies de l'Eglise romaine ; quand il parle *sérieusement*, il emploie la langue des théologues protestants. Il m'a semblé que cette observation oblige à traduire avec rigueur l'expression miltonienne, faute de quoi on ne ferait pas sentir cette partie intégrante du génie du poète, la partie religieuse » (Chateaubriand 1828, dans Delisle et Lafont 2000).

s'inscrivent dans un interdiscours de l'époque auquel Madame de Staël souscrit aussi :

« Mais, pour tirer de ce travail [la traduction] un véritable avantage, il ne faut pas, comme les Français donner sa propre couleur à tout ce qu'on traduit [...] Traduire un poète, ce n'est pas prendre un compas, et copier les dimensions de l'édifice; c'est animer du même souffle de vie un

instrument différent. On demande encore plus une jouissance du même genre que des traits parfaitement semblables » (Mme de Staël 1821 : 389 ; 395, citée dans Delisle et Lafont 2000).

L'idée que le traducteur doit *se soumettre* ou *servir* le texte, l'auteur source ou bien une autre instance ou institution, n'est donc pas une réflexion individuelle, sans réponse dans l'ensemble des autres discours de l'époque. Cette conception de la soumission s'infiltré dans la réflexion collective sur ce qu'est la pratique traductive par rapport à l'écriture. Ainsi, quand Christiane Nord dit :

« [...] *when reviews refer to the translation at all (translated books are usually reviewed as if they were originals), they are rather superficial and tend to generalize* » (Nord 1991 : 103-104 ; c'est nous qui soulignons),

en donnant comme exemple le commentaire suivant, paru dans *Die Zeit* en 1989, :

« [*The new German translation of Virginia Wolf's short stories*] *closely follows the original's footsteps... The identity of the original is not infringed* » (Nord 1991 : 104),

il est évident que le commentaire du critique, loin d'être superficiel, dévoile que la méthode de traduction préférée dans l'espace-temps respectif répond à une conception collective sur la bonne manière de traduire (la « bonne » traduction, pour qu'elle fasse œuvre créatrice, doit suivre l'original de très près et préserver ainsi son identité). L'auteure même adhère et confirme ce jugement par la remarque : « *translated books are usually reviewed as if they were originals* » (Nord 1991 : 103). Plus loin dans son article, Nord montre toutefois que la réception d'une traduction par le public est influencée par le discours dominant de la société par rapport à l'acte de traduire et au texte traduit (ce discours varie, raison pour laquelle Nord parle du caractère « arbitraire » des conventions culturelles⁸) : « *If we had learned in foreign language classes that a translation*

⁸ Cf. Nord (1991 : 96). Even-Zohar (1994), à son tour, parle des *options* qui existent dans le répertoire d'une culture, pour montrer que chaque culture a le choix de valider ou non, dans le cadre de la société comme groupe collectif, une situation spécifique. Une fois institutionnalisée, la situation respective est représentée mentalement par chaque individu et transposée dans leur comportement. Par rapport à la traduction, l'*option* veut dire que chaque culture conclut sur l'acceptabilité d'une certaine manière de traduire et qu'une fois validée socialement la manière respective devient la seule possible et crédible : « *The term option [...] connotes the choice between two or more possibilities at a given situation. However [...] the possibility itself, while present in one repertoire, may be absent in another. To elaborate on Voegelin's classical example, "the person-in-the-culture" knows that "it is more appropriate to kneel in church than in a administrative office (Voegelin 1960:61). [...] the physical act of kneeling is not what*

should be “as free as possible”, we would probably believe this to be the true form of translation » (Nord 1991 : 96).

En intériorisant le discours de l'époque sur la traduction (qui fournit indirectement des méthodes et des concepts), les traducteurs traduisent ou réfléchissent sur la traduction par le prisme de ce discours collectif :

« Translators know certain things : how to regulate the degree of "fidelity" with the source text, how to tell what degree and type of fidelity is appropriate in specific use contexts, how to receive and deliver translations, how to charge for them, how to find those people who know these things, and who let their knowledge govern their behaviour. And that knowledge is ideological. It is controlled by ideological norms » (Robinson; c'est nous qui soulignons).

Jouer la soumission

Le traducteur peut pourtant faire semblant d'être *soumis* à l'une des autorités mentionnées plus haut, tout en jouant consciemment son rôle de *sujet* qui sait subvertir la parole 'grégaire'. C'est le cas des traducteurs médiévaux ou, à l'époque contemporaine, des traductrices féministes (Delisle 1993), pour lesquels la traduction devient l'occasion d'une prise de parole et d'une quête de légitimité. La traduction est en ce cas un acte identitaire, parce qu'elle permet au traducteur et, par lui, à sa communauté, de faire voir le « je » actif du sujet traduisant qui devient responsable de la représentation que le texte traduit transmettra (représentation qui peut avilir sa propre image) :

«No period [le Moyen-Âge] has been less servile to the literalities of a text, because the authority of that text was not recognized as absolute » (Beer citée par Delisle 2000 ; c'est nous qui soulignons).

Malgré leur apparente « soumission » au texte de départ ou à l'auteur source, ces traducteurs / traductrices utilisent des stratégies discursives qui non seulement les légitiment devant les autres groupes sociaux (en ce qui concerne les modifications et les ajouts par rapport au texte original et en ce qui concerne leur idéologie), mais, également, les mettent à l'abri des éventuels détracteurs ou critiques. Les préfaces, les notes deviennent des moyens textuels qui *justifient* les *infidélités* commises :

« Les traducteurs de cette époque usent couramment des possibilités que leur offrent les prologues, "prohesmes", préfaces et notes pour ajouter aux textes originaux un supplément d'information. Les traductrices contemporaines font elles aussi un grand usage de ces éléments péri-textuels. Le "détournement" qui consiste à s'appropriier le texte original et à le mettre au service de l'idéologie

counts. With it, the social reality, or the system of human interactions, is both modelled mentally, and implemented in terms of actual behaviour » (Even-Zohar : 1994).

féministe s'accompagne, comme il fallait s'y attendre, d'une utilisation généreuse de préfaces, notes ou introductions » (Delisle 1993).

Ces pratiques traductives collectives, utilisées par les traducteurs médiévaux ou bien par les traductrices féministes, ensemble avec les efforts des autres traducteurs contemporains de promouvoir leur image et de protéger leurs droits à travers le monde, mettent les bases de ce que Venuti (1998) appelle *translatorship* (la traduction comme expression et autorité collectives) et Pierre Bourdieu, *l'intellectuel collectif*, pour signifier le fait que la traduction est une institution, dont le statut et l'identité sont bien configurés dans l'ensemble des autres disciplines et discours de savoirs :

« I am reminded of Pierre Bourdieu's motif of "intellectuel collectif", raised against the towering figure of Sartre, l'"intellectuel total". The latter is an individual, the former a team working along the same lines for the same purposes » Simeoni (2001; c'est nous qui soulignons).

La traduction agit sur la langue (la traduction féministe, par exemple, subvertit le discours patriarcal par une « ré-écriture au féminin ») et sur les autres disciplines également. L'impact de la traduction sur les pratiques de l'écriture est mis en discussion par Simeoni (2001) qui montre que, même si la plupart des études littéraires et des études en sciences sociales ont ignoré l'importance des traductions, la pratique traductive a néanmoins contribué à fixer les règles de la bonne écriture et, plus que cela, elle a symbolisé les préoccupations de son espace socioculturel. Les commentaires que fait Tytler (1791) au sujet des conseils donnés par Dryden aux traducteurs (Dryden a parlé d'« *usage and abusage* » de la langue) montrent que la traduction servait comme prétexte (une *servitude* au bon sens) pour définir une attitude culturelle collective du XVII^e siècle : l'idée de « liberté » en traduction s'associait à la liberté suivant l'effondrement des régimes monarchiques européens, tandis que l'idée de « liberté excessive » ou de « *licentiousness* » révélait le danger de l'absence de critique ou de la liberté mal comprise.

Diderot, à son tour, écrivain et traducteur dans le siècle des Lumières, siècle qui institue l'*autorité auctoriale* (l'Auteur seul est créatif et le traducteur n'est que son humble serviteur), prend l'auteur original, Shaftesbury (dont il traduit le comte « An Inquiry Concerning Virtue and Merit »), comme prétexte pour développer et faire passer sa propre philosophie. De la même manière que les traducteurs médiévaux, Diderot se prépare d'avance aux éventuelles critiques de ses contemporains (stratégie discursive utilisée avec grand souci dans le discours scientifique) qui, dans l'esprit de l'époque, veulent recevoir une traduction littérale du texte original. Après avoir énuméré des modifications essentielles portées au texte de départ, Diderot se défend devant ses lecteurs en introduisant dans son discours des modalisateurs clé : « scrupuleusement », « j'ai respecté », « il était

impossible de simplifier ». Le dernier syntagme surtout est soigneusement inséré par le traducteur dans son commentaire pour montrer que tout ce qui a été « resserré », « étendu » ou « rectifié » dans la traduction avait pour but de rendre la tâche plus facile aux lecteurs pour ne pas les décevoir :

« [...] il est intéressant de revoir le jugement de Diderot sur sa propre traduction : "Je l'ai lu et relu (écrit-il à propos de Shaftesbury). Je me suis rempli de son esprit; et j'ai pour ainsi dire, fermé son livre lorsque j'ai pris la plume. On n'a jamais usé du bien d'autrui avec tant de liberté. J'ai resserré ce qui m'a paru trop diffus, étendu ce qui m'a paru trop serré, rectifié ce qui n'était pensé qu'avec hardiesse [...] La seule chose que j'aie scrupuleusement respectée, c'est l'ordre, qu'il était impossible de simplifier". Ce jugement est moins candide qu'il n'en a l'air. Diderot cherchait à se protéger d'avance contre les critiques de certains traducteurs pour qui il n'est de vraie traduction que littérale. Diderot ne suit pas Shaftesbury servilement » (Blake 1984 : 123 ; c'est nous qui soulignons).

L'idéo-logie discursive

La discussion de Christiane Nord sur le *scopos*⁹ et sur les conventions culturelles, nous permet d'analyser à la fois les possibles implications idéologiques de la traduction et l'inscription de la traduction dans un ensemble de normes culturelles qui régissent la production et la réception d'un texte. Même si Nord associe l'idée de *scopos* à la fonctionnalité de la traduction dans une situation de communication précise, le *scopos*, tel qu'il est défini, peut bien servir la mise en rapport de la traduction et de l'idéologie. La traduction idéologique est, selon Meschonnic (1973), *transparente*¹⁰ par rapport à l'original : travaillant sur le signe linguistique et laissant de côté la composante discursive du texte, la traduction idéologique rend *visible* ou bien tue l'implicite, le discursif ; elle est instrumentale et éphémère, parce qu'elle *sert consciemment* le courant de pensée du moment :

⁹ La théorie du *Skopos*, dont les représentants sont Reia and Vermeer 1984, s'appuie sur l'idée de finalité de la traduction : « *Each text is produced for a given purpose and should serve this purpose. The Skopos rule thus reads as follows : translate / interpret / speak / write in a way that enables your text / translation to function in the situation in which it is used and with the people who want to use it and precisely in the way they want it to function* » (Vermeer cité par Nord 1997 : 29).

¹⁰ « Si la traduction d'un texte est structurée-reçue comme un texte, elle fonctionne texte, elle l'est écriture d'une lecture-écriture, aventure historique d'un sujet. *Elle n'est pas transparente par rapport à l'original*. La notion de transparence [...] appartient à l'opinion, comme ignorance théorique et méconnaissance propre à l'idéologie qui ne se connaît pas elle-même » (Meschonnic 1973 : 307 ; c'est nous qui soulignons).

« La traduction comme pratique idéologique courante (non théorisée, philologisée, esthétisée), qu'on a appelée traduction-introduction, ou traduction-traduction ou traduction non-texte, selon les aspects contextuels à souligner, par opposé à la traduction-texte se définit par le possible d'une époque. Le possible d'une époque est la somme de ses idées reçues. Il transforme donc le texte et non-texte en énoncé non spécifiquement texte. C'est pourquoi chaque époque retraduit. *La traduction non-texte vieillit : étant passivement la production d'une idéologie, elle passe avec cette idéologie* » (Meschonnic 1973 : 321 ; c'est nous qui soulignons).

T.S. Eliot montre aussi que c'est n'est pas l'idéologie (le langage stéréotypé), mais la capacité d'interagir avec et de *transfigurer* les discours de son époque (par un acte de *décentrement*, dirait Meschonnic [1973 : 308]), qui assure la pérennité de la traduction ou de l'écriture :

« The views of any writer, if his mind develops and matures, will change or will be modified by events; a statement may lose the validity which it had when it was written; but if it was valid for its place and time, it may still have permanent value » (Eliot 1954 : XI).

Christiane Nord analyse séparément le facteur *scopos* (ou la finalité de la traduction) et les conventions culturelles¹¹. Cependant, même si elle semble dire que les conventions culturelles limitent le fonctionnement du *scopos*¹², il y a bien des cas dans l'histoire de la traduction où les conventions culturelles sont

¹¹ « *NORMS are fixed by the members of certain groups within the framework of the existing rules. [...] Violation of norms [...] is not penalized by law, but usually has consequences for the social evaluation of the individual by the other members of the group. CONVENTIONS are specific realizations of norms. [...] Conventions are not explicitly formulated, nor are they binding. They are based on common knowledge and on the expectation of what others expect you to expect them (etc.) to do in a certain situation. Therefore, they are only valid for the group that shares this knowledge* » (Nord 1991 : 96-97).

La définition donnée par Nord correspond aux notions de *répertoire* d'une culture et d'*options* présentes dans le répertoire respectif, notions discutées par Even-Zohar (1994) : « [...] "culture" can be conceived of as an aggregate, or a repertoire, of options which organizes social interaction [...] repertoires have been conceived of as ready-made sets from which selection can take place. [...] The term *option* [...] connotes the choice between two or more possibilities at a given situation. [...] As a rule, all "options" are [...] either components of behaviour [...] or models from which various behavioural components are derived » (Even-Zohar : 1994).

¹² « *The translator, who is always acting within the boundaries of a particular culture community, cannot, in fact, take the liberty of choosing any translation scope for a particular text even if that is what the customer asks him to do* » (Nord 1991 : 93-94).

assimilées à une idéologie dominante (le *scopos* dans le sens d'idéologie) qui déconstruit le texte au profit d'un ensemble d'idées. Naravane (2000) montre que la traduction *transparente* (celle qui sert consciemment une idéologie) ne se fait pas seulement dans un régime totalitaire. C'est l'attitude collective d'une société, à l'intérieur de laquelle l'idéologie masque la réalité, qui peut influencer le choix de traduction : conformité ou bien résistance devant cette idéologie :

« *For a long time Lenin regularly topped the charts as the most translated author of all time. He has now been dethroned by none other than one of the most assiduous and zealous fighters of communism : Walt Disney, the emblematic figure of western capitalism* » (Naravane 2000).

En 1973, Konrad Lorenz, en parlant des *péchés du monde occidental*, dévoilait également le fait que ce n'est pas la liberté ou le manque de liberté qui conditionne l'appartenance d'une société à une idéologie :

« Nous, qui appartenons au monde occidental et qui nous croyons libres, nous sommes inconscients de l'emprise exercée sur nous par la propagande profitable aux grands trusts commerciaux. Si nous rendons en Union soviétique ou en Allemagne de l'Est, les banderoles rouges et leurs slogans nous sautent partout aux yeux. Ceux-ci doivent, par leur omniprésence, exercer une suggestion en profondeur sur l'homme, tout à fait comme ces 'bubbling machines' de Huxley, qui chuchotent sans cesse, de façon douce et pénétrante, les articles du dogme à propager. [...] Il apparaît alors clairement que l'énorme publicité faite par les producteurs n'est pas apolitique de nature, mais joue un rôle – *mutatis mutandis* – analogue en Occident à celui des banderoles et des slogans à l'Est » (Lorenz 1973 : 142).

La traduction peut se constituer aussi en tant que parole contre-idéologique ou discours contre-normatif. Avant d'analyser ce point, il convient de faire quelques précisions sur la concept de l'« idéologie ».

Le mot « idéologie » est employé pour la première fois en 1796 par Destutt de Tracy, pour signifier « une science des idées¹³ et, plus particulièrement, de leur formation » (Bonte *et al.* 1991 : 345). Pour Marx et Engels, représentants de l'idéalisme allemand, l'acception préférée du terme *idéologie* est celle d'une distorsion des idées, d'une mystification :

« L'idéologie est donc le produit de mécanismes sociaux et économiques que "le soi-disant penseur accomplit sans doute consciemment mais avec une conscience fausse" [...] (Bonte *et al.* 1991 : 345 ; c'est nous qui soulignons).

¹³ Pour cette raison nous avons utilisé dans le titre de ce sous-chapitre le terme *idéo-logie*.

Gélédan (1998 : 176) donne quatre acceptions de l'*idéologie* selon Marx : (1) **lieu de l'illusion ou du mensonge** (« un reflet déformé des rapports sociaux »), (2) **mythe** (« une représentation idéale » comme, par exemple, l'idéologie prolétarienne ou l'idéologie des Lumières), (3) **représentation qui légitime** (« une façon de représenter de façon en apparence rationnelle des rapports sociaux ; les lois, les règlements, les coutumes que la tradition rend conformes au bon sens et à l'usage ») et (4) **univers symbolique** (« une puissance qui règne sur le cerveau des hommes qui se pensent et s'imaginent selon certaines formes imaginaires », qui permet de définir des catégories esthétiques comme le bien, le mal, le laid, le beau, etc. ou, nous pourrions dire, de préciser ce qui est *acceptable, approprié, adéquat* dans une société).

Gélédan (1998 : 262) explique également que la société et la culture sont régies par deux types de normes : les normes juridiques, qui sont officielles et se matérialisent dans des lois et des règlements, et les normes sociales, qui valident et valorisent les pratiques, les comportements, les attitudes du groupe, qui « suscitent une morale et créent des traditions au cours du temps » (Gélédan *ibid.*). La non-conformité aux normes juridiques a comme résultat des sanctions pénales ou légales (action des forces de l'ordre), tandis que la non-conformité aux normes sociales est suivie par une désapprobation morale.

Dans la sociologie de la connaissance, Mannheim distingue entre un concept « général et total » d'idéologie qui renvoie à la « détermination sociale des systèmes des idées » (Bonte *et al.* 1991 : 346) et un concept « partiel » qui montre que toute idéologie est relative et qu'elle exprime une perspective. Ainsi « les groupes dominants élaborent des idéologies de justification, les groupes dominés des idéologies utopiques ou de contestation » (Bonte *et al.* 1991 : 346) (à ce point, nous pourrions distinguer entre la traduction transparente – instrument de justification – et la traduction comme discours de résistance ou comme alternative face à l'hégémonie idéologique). En faisant le rapport avec Marx, l'idéologie dominante, c'est une mystification (lieu du mensonge), tandis que les idéologies des groupes dominés sont des utopies (des représentations idéales qui sont considérées meilleures que l'idéologie dominante et qui peuvent faire progresser une société). Geertz (1973) montre également que les deux approches de l'*idéologie* se basent sur la séparation entre l'idéologie comme illusion-mensonge (cette idéologie est destructive) et l'idéologie comme illusion-utopie (cette idéologie peut être constructive, parce qu'elle projette l'avenir et peut travailler à l'accomplissement d'un idéal d'avenir) :

« *There are currently two main approaches to the study of the social determinants of ideology : the interest theory and the strain theory. For the first, ideology is a mask and a weapon ; for the second, a symptom and a remedy. In the interest theory, ideological pronouncements are seen against the background of a universal struggle for advantage ; in the strain theory, against the background of a chronic effort to correct*

sociopsychological disequilibrium. In the one men pursue power; in the other they flee anxiety » (Geertz 1973 : 201 ; c'est nous qui soulignons).

La traduction de la Bible par Luther est un cas de traduction contre-normative, nous pourrions dire, parce qu'elle s'oppose au discours catholique, considéré alors comme « la norme ». En défendant sa traduction, Luther manifeste vivement sa présence comme traducteur dans le texte traduit. Le « je » du sujet traduisant s'oppose aux « eux » de l'idéologie dominante :

« *It's my Testament and my translation and nobody can take it away from me. If I've made mistakes in it anywhere (and I'm not aware of doing so, and you can bet I'd never mistranslate a single letter of it out of mischief), I'm still not going to let the papists sit in judgment on it [...]*

They're doctors? So am I! They're learned? So am I! They're preachers? So am I! They're theologians? So am I! They're disputants? So am I! They're philosophers? So am I! They're lecturers? So am I! They write books? So do I! » (Luther 1530).

Pour qu'une idéologie soit dominante, elle doit entretenir un rapport de force avec des idéologies qui la contestent. La définition de Geertz, reproduite ci-dessous, peut être lue dans deux sens : d'un côté, les « nous purs » s'opposant aux autres « mauvais » symbolisent le discours dominant qui annihile les paroles contre-normatives et attaque et détruit les valeurs traditionnelles d'une culture ; de l'autre, les « nous purs » signifient le discours de résistance, la contre-culture qui agit *négativement* et sans un objectif précis sur l'ensemble de la société et provoque le désordre là où il y avait le calme :

« *Like the politics [...] [ideology] is dualistic, opposing the pure "we" to the evil "they", proclaiming that he who is not with me is against me. It is alienative in that it distrusts, attacks, and works to undermine established political institutions. It is doctrinaire in that it claims complete and exclusive possession of political truth and abhors compromise. It is totalistic in that it aims to order the whole of social and cultural life in the image of its ideals, futuristic in that it works toward a utopian culmination of history in which such an ordering will be realized* » (Geertz 1973 : 197-198 ; c'est nous qui soulignons).

Pour revenir à l'idée de *scopos*, Even-Zohar (1994) distingue entre « *culture planning on the one hand, and the forces of the market on the other* ». Les forces du marché (ou le *skopos*), celles qui déterminent quel texte et quel type de traduction plairont au public (la finalité commerciale d'une traduction), sont une idéologie en soi, parce qu'elles poussent à une adaptation consciente du texte aux idées de la *doxa*. Elles sont une idéologie dans le sens de « mystification », parce qu'elles font abstraction de l'intention du texte source et détruisent ainsi l'idée

même de traduction (censée révéler la valeur de la culture source, tout comme celle de la culture d'accueil). Au contraire, la *cultural planning* vise le respect des conventions culturelles, mais elle ne fait pas d'excès dans une certaine direction. Le sens n'est pas *manipulé*, mais *négocié*. Si l'idéologie-mensonge instaure un déséquilibre dans la société, la traduction peut 'ré-ordonner' ou refaire la cohésion socio-sémiotique de la culture traduisante :

« *The implementation of planning provides socio-semiotic cohesion to a factual or a potential entity, by creating a spirit of allegiance among those who adhere to the repertoire introduced by the said implementation* » (Even-Zohar : 1994)

L'idéo-logique culturelle

Si nous nous référons à l'acception du terme *idéologie* en anthropologie, terme que Marc Augé remplace par *idéo-logique*¹⁴, nous pourrions dire que les conventions culturelles forment « l'idéo-logique » d'une culture, sa grammaire d'emploi, parce qu'elles ne se ramènent pas à une idéologie dominante (dans le sens de langage stéréotypé), mais transfigurent les différentes perspectives ou discours d'une société :

« M. Augé, pour sa part, refuse l'idée que l'anthropologue soit à même de reconstituer pour une société donnée une idéologie, soit un "corps de représentations homogène et harmonieux", alors qu'il est confronté dans la réalité à une pluralité de registres symboliques (économie, parenté, religion, etc.) et à des ensembles contrastés de représentations en rapport avec le statut social (de dominant ou de dominé) des hommes qui en sont porteurs. [...] il propose d'introduire la notion d'"idéo-logique" qu'il définit comme la codification syntaxique des diverses logiques symboliques particulières, nécessairement concrétisées en idéologies puisque constitutives du social » (Bonte *et al.* 1991 : 346 ; c'est nous qui soulignons).

De la même manière, la traduction ne doit pas *servir* un seul discours, mais elle doit symboliser la co-existence des discours de savoir dans une culture, pluralité qui révèle le caractère hétérogène de cette même culture et qui assure la survie de ses valeurs traditionnelles : « *At no time is there only one single repertoire available for either a set of given situations, or a specific group of people* » (Even-Zohar : 1994). Ce type de traduction *non transparente* est un acte poétique, parce qu'elle tente de récupérer et de construire une esthétique du texte traduit¹⁵. Ainsi, Perrot d'Ablancourt (1606-1664), chef de file des *belles infidèles*,

¹⁴ V. note n° 1.

¹⁵ « [...] la traduction comme réénonciation spécifique d'un sujet historique, interaction de deux poétiques, *décentrement*, le dedans-dehors d'une langue et des textualisations de cette langue » (Meschonnic 1973 : 307-308).

considérerait que la fidélité consiste à traduire le « dessein » de l'auteur, tout en l'adaptant aux mœurs de la culture traduisante (ce qui justifiait ses libertés ou ses « infidélités » par rapport au texte source). Sa manière de traduire se révélait fidèle à l'esprit classique : en prenant comme modèle l'écrivain antique, le traducteur n'était pas un imitateur, mais un écrivain qui faisait lui-même œuvre créatrice.

Un bon exemple de traduction poétique en contraste avec une traduction idéologique (traduction *transparente*), nous est offert par Tymoczko (2001) dans son analyse des traductions en chinois de l'*Ulysse* de James Joyce et de leur impact sur la culture chinoise dans le contexte de la mondialisation. Xiao Qian et Wen Jierou, qui font une traduction de type idéologique, sont des traducteurs professionnels dont le travail est influencé par les normes idéologiques de l'époque (respect de certaines formes littéraires et de certains standards littéraires reconnus par le public chinois). À part cela, Xiao Qian avait critiqué l'œuvre de Joyce pendant la Révolution culturelle de la Chine, qui avait proscrit le modernisme, en le jugeant de décadent, subversif, pessimiste, trop subjectif ou bien trop personnel. Pendant la Révolution culturelle, les œuvres chinoises et occidentales modernistes (parmi lesquelles l'œuvre de James Joyce) avaient été interdites et la littérature étrangère avait cessé d'être enseignée à l'école (cette interdiction a duré 30 ans, jusqu'en 1979). À l'antipode de cette traduction, se trouve la traduction de Jin Di qui s'intéresse à la poétique, à l'art, aux effets stylistiques de l'original, qu'il considère nécessaire de transposer en chinois. Si la première traduction se veut intelligible (l'intelligibilité étant un principe de l'*idéologie* de Yan Fu), la deuxième traduction reste à certains endroits, tout comme le texte original, opaque pour le lecteur (opacité qui est due à la complexité du texte).

La traduction poétique est celle qui inscrit l'acte d'écriture dans un lieu culturel, dans une *intention de la culture* qui le déclenche et qui le justifie. La traduction, sans négliger l'auteur source, son lecteur imaginé, la structure discursive du texte, mais en allant au-delà de la langue commune (les stéréotypes), est un produit de l'*intentio culturae* :

« [...] je l'ai dit ailleurs et je le répète ici qu'on peut expliquer l'identité d'un "bateau" par l'intention de son constructeur, par celle du bateau lui-même (si l'on peut s'exprimer ainsi) et par celle du batelier qui l'utilise. C'est en oublier une autre, beaucoup plus importante, qui ne vient pas simplement s'ajouter aux premières, mais qui les précède toutes, car elle est la matrice. Les trois premières intentions ne sont que phénoménologie superficielle, promptes à disparaître devant celle-ci de même que la neige touchant le sol se met à fondre. Seule la mer, seul le "lieu-mer" et sa logique peuvent rendre pleinement compte de l'"être-bateau" du bateau, de son constructeur, du batelier et de ce qui unit tous ces éléments. Cela et rien d'autre. Cette intention [...], j'ai proposé de l'appeler *intentio culturae* » (Nanni cité par Brisset)

Comprendre une culture exige la reconstitution de son *sens social*, de sa logique culturelle grâce à laquelle l'individu inscrit son acte dans un ensemble de pratiques collectives et parvient à maîtriser intellectuellement l'univers, à l'ordonner. Bounoux définit la culture comme étant un « ensemble de représentations et de conduites par lesquelles nous enveloppons, nous corrigeons et maîtrisons la nature » (Bounoux 1993 : 93) et c'est dans le même sens qu'Even-Zohar (1994) parle de la *planification culturelle* comme étant un acte collectif qui assure « la cohésion socio-sémantique » d'une culture. Les conventions culturelles collectives gouvernent les pratiques et font voir l'univers non pas comme un produit des phénomènes surnaturels ou magiques, mais comme une organisation signifiante :

« L'univers magique ou religieux est entièrement sémiotisé, tout signifie : les étoiles, les lignes de la main ou la marc de café, un oiseau paraphant le ciel déclarent la bataille perdue ou gagnée, un mariage, une forte somme d'argent... Notre moderne sémiotique n'a rien à tirer avec ces dévergondages herméneutiques, elle naît en rompant avec ces correspondances trop intéressantes ou prometteuses ; dans le système qu'elle édifie, chaque élément signifie moins par l'adéquation avec telle chose ou événement empirique que par sa relation (d'opposition ou de distinction) avec les autres au sein de la structure » (Bounoux 1993 : 93 ; c'est nous qui soulignons).

L'appartenance de la traduction à une *idéo-logique* (celle de la culture ou celle de l'autorité traductive collective – le *translatorship*) doit être comprise dans le sens d'une inscription de la traduction dans l'interdiscours des cultures traduisante et traduite, interdiscours qui mobilise les paroles des écrivains, des traducteurs, des politiciens, des sociologues, etc., sans laisser le peuple commun de côté. C'est en ce sens que l'affirmation de Lefevre (1983) que

« [...] [the translator] *may choose to submit to constraints or not. He or she may produce translations outside of the sphere of influence of a certain patronage, a certain ideology, inside or outside certain text-conventions. He or she can also naturalize a foreign universe of discourse or not, just as he or she can try to match the illocutionary force of the source text in a variety of ways* » (Lefevre 1983 ; c'est nous qui soulignons)

devrait être comprise dans le sens d'un détachement du traducteur de l'idéologie, de la parole stéréotypée, plutôt que de l'*idéo-logique* culturelle, de ses normes et de ses conventions implicites. Le traducteur est une identité culturelle, tout comme chaque individu de la société, et sa production se situe toujours dans une culture régie par des conventions collectives :

« *No one has ever devised a method for detaching the scholar from the circumstances of life, from the fact of his involvement (conscious or unconscious) with a class, a set of beliefs, a social position, or from the mere activity of being a member of a society* » (Said 1979 : 10).

Conclusion

Nous pourrions donc conclure que l'acte de traduire n'existe pas en dehors d'une culture, *autorité* qui englobe les instances représentées par le lecteur, le texte, l'auteur ou le « Commanditaire », et qui guide inconsciemment le traducteur. Loin de le *manipuler* ou de le *soumettre*, la culture offre au traducteur une suite d'*options* (Even-Zohar 1994) qui lui permettent de choisir ses stratégies discursives, pour ne pas se laisser aller dans la direction d'une *seule* idéologie, mais pour mettre en valeur la pluralité de discours qui organisent et diversifient les cultures.

Bibliographie

- AUGÉ, Marc (1994), *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Éditions Fayard.
- BENJAMIN, Walter (1971), « La tâche du traducteur », dans *Mythe et violence*, traduction par M. de Gandillac, Paris, Denoël, p. 261-275.
- BLAKE T., Hanna (1984), « Les débuts de Diderot traducteur », dans Arlette Thomas et Jacques Flamand (dir), *La traduction : l'universitaire et le praticien*, actes du congrès tenu à l'Université du Québec à Montréal, 28-31 mai 1980, Ottawa, Les éditions de l'Université d'Ottawa, coll. « Cahiers de traductologie », n° 5, p. 121-125.
- BONTE, Pierre et al. (dir.) (1991), « Idéologie », dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 345-347.
- BOUGNOUX, Daniel (1993), « L'empire des signes (La sémiotique) », dans *Sciences de l'information et de la communication*, Paris, Larousse, p.93-116.
- BRISSET, Annie, « L'identité culturelle de la traduction. En réponse à Antoine Berman », dans *Palimpsestes*, Traduire la culture, n° 11, Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- CHATEAUBRIAND (de), René (2000), « Remarques » au *Paradis Perdu*, c. 1828, dans Jean Delisle et Gilbert Lafond, *Histoire de la traduction* [cédérom pour PC], Gatineau (Québec), édition restreinte aux seules fins d'enseignement par Jean Delisle, professeur titulaire, École de traduction et d'interprétation, Université d'Ottawa
- DELISLE, Jean (1993), « Traducteurs médiévaux, traductrices féministes : une même éthique de la traduction ? », dans *TTR*, Association canadienne de traductologie, vol. 6, n° 1, p. 203-230.
- DELISLE, Jean (2000), Compte rendu au livre *Medieval Translators and their Craft. Studies in Medieval Culture* (1989), sous la dir. de Jeanette Beer, XXV, Kalamazoo, Western Michigan University, Medieval Institute Publications.
- DELISLE, Jean et Gilbert LAFOND (2000), « Madame de Staël », dans *Histoire de la traduction* [cédérom pour PC], Module « Citations », Gatineau (Québec), édition restreinte aux seules fins d'enseignement par Jean Delisle, professeur titulaire, École de traduction et d'interprétation, Université d'Ottawa.
- ELIOT, Thomas Stern (dir.) (1954), « Introduction » à *Literary Essays of Ezra Pound*, Grande Bretagne, Éditions New Directions.
- EVEN-ZOHAR, Itamar (1994), « Culture Planning and the Market : Making and Maintaining Socio-semiotic Entities », présenté dans le cadre du Colloque Darmouth, *The Making of Culture*, Collège Darmouth, 22-27 juillet, 1994. Disponible à l'adresse: http://www.tau.ac.il/~itamarez/papers/plan_clt.html.

- GEERTZ, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books.
- GÉLÉDAN, Alain (dir.) (1998), *Dictionnaire des idées politiques*, Éditions Sirey, Paris.
- JAKOBSON, Roman (1959), « On Linguistic Aspects of Translation », dans Reuben A. Brower (dir.), *On Translation*, New York, Oxford University Press, p. 232-239.
- LEFEVERE, André (1983), « The Notion of Constraint in Translation », dans *Translation in Foreign Language Teaching*, Table ronde, Paris, 17-19 mars 1983, Publication de la Fédération internationale des traducteurs, p. 18-28.
- LORENZ, Konrad (1973), *Les huit péchés capitaux de notre civilisation*, traduit de l'allemand par Elizabeth de Miribel, Paris, Flammarion.
- LUTHER, Martin, « Circular Letter on Translation » (*Sendbrief vom Dolmetschen, 1530*), dans D. Robinson (1997), *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*, Manchester, Grande Bretagne, St. Jerome Publishing, p. 84-89.
- MESCHONNIC, Henri (1973), *Pour la poétique II*, Paris, Gallimard.
- NARAVANE, Vaiju (2000), « Fifty years of translation: The Index Translationum completes half a century ». Disponible à l'adresse : <http://cdrom.uib.uib.no/cd-net/Itrans/INDEX1.HTM>.
- NORD, Christiane (1991), « Scopos, Loyalty, and Translational Conventions », dans *Target*, International Journal of Translation Studies, vol. 1, n° 3, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins, p. 91-99.
- NORD, Christiane (1997), *Translating as a Purposeful Activity : Functionalist Approaches*, Manchester, Grande Bretagne, St. Jerome Publishing.
- ROBINSON, Douglas, « The Invisible Hands That Control Translation ». Disponible à l'adresse : <http://home.olemiss.edu/~djr/invisible.html>.
- ROBINSON, Douglas (1997), « Marthin Luther », dans *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*, Manchester, Grande Bretagne, St. Jerome Publishing, p. 83-89.
- SAID, Edward (1979), *Orientalism*, New York, Vintage Books, Random House.
- SIMEONI, Daniel (2001), « The Issue of Translatorship », dans Annie Brisset et Paul St.-Pierre (dir.), *Translation and Globalization. Cross-cultural Communication in the New World Order*, Presses de l'Université d'Ottawa (à paraître).
- ST-PIERRE, Paul (1993), « Translation as a Discourse of History », dans *TTR*, Association canadienne de traductologie, vol. 6, n° 1, p. 61-82.
- TOURY, Gideon (1999), « Culture Planning and Translation », dans A. Alvarez *et al.* (dir.), *Proceedings of the Vigo Conference "anovadores de nós - anosadores de vós"*. Disponible à l'adresse : <http://spinoza.tau.ac.il/~toury/works/gt-plan.htm>.

TYMOCZKO, Maria (2001), « Chinese Translations of James Joyce's *Ulysses* and the Opening of China », dans Annie Brisset et Paul St.-Pierre [dir.], *Translation and Globalization. Cross-cultural Communication in the New World Order*, Presses de l'Université d'Ottawa (à paraître).

VENUTI, Lawrence (1998), *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*, Londres et New York, Routledge.

Travail présenté dans le cadre du cours de maîtrise, *Histoire de la traduction* (TRA 5901, Prof. Jean Delisle), mai 2001.