

L'autocensure et la représentation de l'altérité dans le récit de voyage de rifā'a rāfi' al-TahTāwī (1826-1831)

Self-Censorship and Representation of the Other in Rifā'a Rāfi' Al-TahTāwī's Travelogue (1826-1831)

Myriam Salama-Carr

Volume 23, Number 2, 2e semestre 2010

Censure et traduction en deçà et au-delà du monde occidental
Censorship and Translation within and beyond the Western World

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1009162ar>
DOI: <https://doi.org/10.7202/1009162ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association canadienne de traductologie

ISSN

0835-8443 (print)
1708-2188 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Salama-Carr, M. (2010). L'autocensure et la représentation de l'altérité dans le récit de voyage de rifā'a rāfi' al-TahTāwī (1826-1831). *TTR*, 23(2), 113–131.
<https://doi.org/10.7202/1009162ar>

Article abstract

An emblematic figure of the Arab renaissance in the nineteenth century, the translator, teacher and essayist al-TahTāwī (1801-1873) wrote a travelogue and a description of Paris (1826-1831) that convincingly illustrate the relation that binds translation and travel writing as an undertaking in the representation of the Other. One of a group of students enrolled in the modernisation programme launched by the khedive MuḤammad 'Alī, al-TahTāwī set out, in his travel writing, to paint a detailed portrait of the political and cultural life of France, and more specifically Paris, during the early decades of the nineteenth century. Our purpose is two-fold. First, we outline the development of this representation and the encyclopaedic project that involve a selection of facts to report, texts to translate and translation strategies to retain. Second, we examine the degree to which the translator's preventive self-censorship, dictated by socio-cultural and political factors, played a significant role in this undertaking and was used to promote the acceptance of the Other. Beyond the contribution to history that this work represents—Egypt opening its doors to Europe and Liberal and Orientalist movements in France—, the syncretism effort that it evokes, and that is subjected to self-censorship and textual rewriting in keeping with various constraints (Lefevere, 1992), turns out to be particularly pertinent during a period when it is good form to talk in terms of “clash of civilizations.”

L'autocensure et la représentation de l'altérité dans le récit de voyage de rifā'a rāfi' al-TahTāwī (1826-1831)

Myriam Salama-Carr

Introduction

Comme celles de l'équivalence et de la traduction, la question de la censure est examinée sous toutes ses formes dans des travaux traductologiques récents¹ et dans une perspective qui dépasse les interventions institutionnelles les plus manifestes et rejoint l'étude des règles qui gouvernent la production du discours (dans le sens de Michel Foucault, 1971) et sa circulation (Pierre Bourdieu, 2001[1982]).

Ainsi que le fait remarquer Jean-Marc Gouanvic, le terme *censure* peut désigner « toute pratique de traduction qui imprime à l'énoncé une restriction, qu'elle soit sémantique ou qu'elle porte en tout premier lieu sur le signifiant, si petite soit-elle, ou qui fait dire au texte source ce qu'il entend ne pas dire. Cette problématique de la censure rejoint celle de la transformation comme trait fondamental de la traduction. Toute traduction pourrait ainsi être tenue pour "censurante" » (Gouanvic, 2002, p. 191). Pareil élargissement de la notion de censure permet de dégager tout un jeu de contraintes implicites ou indirectes qui s'exercent en amont et en aval de l'étape de traduction et déterminent les modes d'aménagement du texte. C'est dans

1 Citons, à titre d'exemple de cette prise en compte élargie et plurielle, les écrits réunis dans Billiani, 2007.

cette optique que nous cernerons le travail de traduction et de représentation auquel nous devons *takhlīS al-ibriz, fī talkhīS bārīz* [*Le raffinement de l'or : abrégé de Paris*], l'œuvre de rifā'a rāfī'al-TahTāwī (1801-1873).

Figure emblématique de la renaissance arabe du dix-neuvième siècle, le traducteur, formateur et essayiste al-TahTāwī a rédigé une relation de voyage et une description de Paris qui illustrent de manière convaincante les rapports qui lient traduction et récits de voyages dans une entreprise de représentation de l'altérité². Membre d'une mission étudiante, qui s'inscrit dans le programme de modernisation lancé par MuHammad 'Alī (1769-1849), al-TahTāwī se donne pour tâche, dans ce récit de voyage, de décrire la France, et plus particulièrement Paris, et de broser un tableau de la vie politique et culturelle du lieu et de l'époque. Notre propos sera double. Il s'agira tout d'abord de dégager la manière dont s'élaborent cette représentation et ce projet encyclopédique qui font intervenir une sélection de faits à rapporter et de stratégies d'euphémisation et, dans un deuxième temps, de cerner dans quelle mesure s'exerce une auto-censure préventive, dictée par des enjeux socio-culturels et politiques, qui va jouer un rôle non négligeable dans cette entreprise et être mise au service d'une acceptation de l'altérité.

L'école égyptienne de Paris est le cadre dans lequel al-TahTāwī put découvrir les penseurs du Siècle des Lumières et il fut en contact avec de grands orientalistes et savants, dont les « Égyptiens » qui avaient participé à la campagne d'Égypte; c'est également dans ce contexte qu'il rédigea le *takhlīS*, une exposition qui s'accompagne d'un catalogue des sciences et techniques qu'il devait étudier.

Comme nous l'avons dit, le projet de traduction d'al-TahTāwī relève de l'ambitieux programme de modernisation lancé par MuHammad 'Alī, gouverneur de l'Égypte entre 1805 et

2 La traduction française de l'ouvrage exécutée par Anouar Louca dans les années 1950 a été publiée en 1988 sous le titre *L'Or de Paris*. La traduction anglaise commentée de Daniel Newman, *An Imam in Paris*, date de 2004. Sauf indication contraire, nous citerons la traduction de Louca (*L'Or de Paris*).

1848. Ce programme qui visait en premier lieu à faire de l'Égypte, encore province ottomane, une puissance militaire en s'assurant le soutien de conseillers européens finit par englober les sciences européennes de manière plus générale. Muḥammad 'Alī décida de faire former les futurs « cadres » à l'étranger, d'où les missions scolaires. Al-TaḥTāwī faisait partie de la première de ces missions, composée de quarante-quatre membres, et séjourna à Paris entre 1826 et 1831. À son retour en Égypte, il fonda une école de traducteurs, écrivit et traduisit de nombreux textes scientifiques et juridiques, dont le *Code Napoléon* (traduction arabe imprimée à Būlāq au Caire en 1866).

Notre propos sera de suivre les traces de la médiation d'al-TaḥTāwī et d'examiner comment les choix de traduction, à proprement parler, et de représentation – puisque cette relation de voyage « traduit » en quelque sorte la France pour les lecteurs d'al-TaḥTāwī – peuvent s'expliquer, dans une certaine mesure, par une forme d'autocensure. Relation de voyage et traduction se rejoignent dans les propos d'al-TaḥTāwī qui est tout à la fois traducteur et voyageur, et son *takhlīṣ* met en œuvre toute une gamme de stratégies d'aménagement textuel et conceptuel. Et comme nous le rappelle Susan Bassnett, « travelling and translating are not transparent activities. They are definitely located activities, with points of origin, points of departure and destinations » (1993, p. 114). En outre, al-TaḥTāwī cite la traduction parmi les arts qu'il se doit d'acquérir dans le cadre de sa mission. L'autocensure se manifesterait sur le plan de la sélection des textes à traduire, des choix opérés et des mises en exergue. Al-TaḥTāwī, soucieux de prendre ses distances par rapport à des interprétations qui risquent d'offenser ses lecteurs, ou en regard de thèses qu'il n'accepte pas, précise qu'il a attribué aux auteurs « les points qui donnent lieu à la contestation ou à la divergence, signalant que [son] intention est de les rapporter tout simplement » (*L'Or de Paris*, p. 45).

1. Relation de voyage et représentation de l'altérité

Dans son discours préliminaire, al-TaḥTāwī précise le cadre de sa mission et la structure de son ouvrage. L'introduction esquisse les limites géographiques des continents, l'importance de la quête du savoir, l'auteur ancrant ce voyage dans une tradition islamique et

dans un modèle d'écriture conventionnel. L'introduction fournit également une classification des sciences. Les parties suivantes décrivent l'arrivée à Alexandrie en partance du Caire, la traversée et le débarquement à Marseille. La ville est décrite, ainsi que son histoire. Les remarques sur l'arrivée à Paris s'accompagnent d'une topographie de la ville, d'impressions sur ses habitants, et le système politique français est présenté au lecteur. Al-TahTawī relate ensuite ses journées d'études et sa vie parisienne³, le tout illustré par des échanges épistolaires avec un certain nombre de savants français, dont Silvestre de Sacy. Un chapitre particulièrement intéressant sur la traduction est celui qui relate la Révolution de Juillet : il laisse entrevoir le processus de lexicalisation des concepts de nation et de liberté qui contribueront à l'édification d'une identité nationale égyptienne. Enfin, et conformément aux conventions suivies par les chroniqueurs arabes, al-TahTawī fournit une nomenclature des sciences étudiées dans laquelle figure la traduction. Dans sa conclusion, l'auteur ne manque pas de rendre un hommage fervent à son directeur d'études, Edme-François Jomard.

Ce récit de voyage alterne entre la mise en valeur de certains traits du pays hôte et le gommage d'aspects plus « gênants », tout comme il souligne les ressemblances pour faire accepter l'altérité. On retrouve ici le processus d'« interprétation active » du récit de voyage défini ainsi par Michael Cronin :

The shift in travel writing from travel log to travelogue is the shift from fact to impression, the movement from the bald description of physical phenomena to the interpretive luxuriance of emotion and opinion. Thus the accounts themselves are active interpreters of the cultures through which they travel. (2000, p. 23)

3 Il rapporte ainsi les premiers mois d'étude à Paris : « Nos travaux étaient ainsi organisés : nous lisions, le matin, dans un livre d'histoire, pendant deux heures; après le déjeuner, nous prenions une leçon d'écriture et de conversation française, une leçon de dessin et une de grammaire française. Chaque semaine, nous avions trois leçons d'arithmétique et de géométrie. Au début, nous avions deux leçons d'orthographe, pour apprendre à écrire correctement le français; plus tard, une seule; enfin, au vu de nos progrès, le professeur cessa de venir » (*L'Or de Paris*, p. 206).

La France qui est « représentée » au fil de ces pages est celle des Lumières et de la Révolution de Juillet.

1.1. Ressemblances et rapprochements mis en évidence

Le récit de voyage est un essai de représentation rédigé dans le cadre d'un projet national. Soucieux de faire accepter la France à ses lecteurs et de souligner la légitimité de sa mission et du choix effectué par MuḤammad 'Alī, al-TaḥTāwī met en exergue, pour les faire ressortir, des « ressemblances » entre le pays d'accueil et l'Égypte. Cette comparaison va s'articuler autour de thèmes qui sont les caractéristiques et l'identité nationales ainsi que le statut des langues mises en contact, en l'occurrence les français et l'arabe. Marseille est comparée à Alexandrie, certaines « caractéristiques » des Français – pour al-TaḥTāwī le courage par exemple, mais aussi « des notions comme l'honneur, la liberté et la fierté qui constituent leurs plus étroites affinités » (*L'Or de Paris*, p. 299) – correspondent à celles des Arabes. Les exemples retenus remplissent plus d'une fonction : lorsqu'il remarque que « [l]es Francs ont l'habitude de graver ces figures [noms et dates de naissance commémorant le retour des Bourbons] à l'instar des anciens Égyptiens » (*ibid.*, p. 296), il ne fait pas que souligner ces « ressemblances », mais se positionne par rapport à l'importance de l'Égypte ancienne dans l'élaboration d'une nation égyptienne. Comme le rappellent Yves Gambier *et al.*, lorsqu'on traduit « [o]n relie l'inconnu à ce qu'on connaît, on rapporte la nouveauté aux normes établies, on force les analogies, on réduit la différence, on déconstruit par des rapprochements conventionnels » (1995, p. 222). Ces procédés sont mis en œuvre par al-TaḥTāwī dans ses choix de traduction, soit lors du processus de représentation, soit dans la mise en arabe de textes français donnés.

2. Les contraintes en jeu – enjeux socio-culturels, religieux et politiques

L'autocensure en traduction, qu'il s'agisse de transformations textuelles ou de recadrage, ou même, en amont de la traduction, de sélection de textes à traduire, peut être examinée de manière utile, nous semble-t-il, en faisant référence aux contraintes de réécriture dégagées par André Lefevere (1992). Ces contraintes

peuvent relever du mécénat, de la poétique, de la hiérarchie des langues et des contextes mis en contact, et de leurs composantes idéologiques, économiques et celles liées au statut (*ibid.*, p. 16).

Le mécénat et les contraintes qu'il entraîne sont très présents dans le discours d'al-TahTāwī. Dans l'entrée en matière, l'auteur invoque d'emblée le nom et les qualités de son protecteur, MuHammad 'Alī. Il se place aussi par rapport à son *alma mater*, l'université religieuse d'Al-Azhar et situe son séjour à Paris sous la double égide du Vice-roi et de la légitimité religieuse que confère la recherche du savoir. Ce positionnement illustre les relations étroites et complexes qui lient traduction et pouvoir. Les lignes suivantes représentent un paratexte qui annonce en quelque sorte les limites dans lesquelles se place l'auteur et les interdits qu'il ne veut pas enfreindre :

J'ai pris Dieu [...] à témoin que dans tout ce que je dirai, je ne m'écarterai point de la voie de la vérité et que j'exprimerai franchement les jugements favorables que me permettra mon esprit sur certains us et coutumes de ces pays, cela selon les cas particuliers. Bien entendu, je ne saurais approuver que ce qui ne s'oppose pas au Texte de la Loi apporté par Muhammad [...]. (*L'Or de Paris*, p. 44)

La tâche est périlleuse. Caussin de Perceval (1795-1871), à qui al-TahTāwī avait communiqué son manuscrit du *takhlīS*, explique que, « [p]our prévenir le blâme des rigoristes, le cheikh Rifaa s'empresse de citer cette parole de Mahomet : allez chercher la science, fût-ce même [...] en Chine » (Caussin de Perceval, 1833, p. 226)⁴.

Il estime utile également de souligner le choix judicieux du Vice-roi d'avoir choisi la France comme pays d'accueil, et il nous explique : « Si tu voyais comment on la gouverne, tu te

4 Il convient de noter que la participation d'al-TahTāwī à la mission est due en grande partie aux efforts de son protecteur d'al-Azhar, Hassan al-'ATār, qui remplit les fonctions de recteur à l'Université d'al-Azhar de 1830 à 1834, et qui soutenait le programme de modernisation. Au départ, al-TahTāwī avait pour rôle de servir de guide spirituel aux autres étudiants.

rendrais compte de la tranquillité parfaite dont jouissent les étrangers, du plaisir qu'ils trouvent avec ses habitants. Ceux-ci sont le plus souvent affables et bienveillants envers les étrangers, quand bien même ils sont de religion différente » (*L'Or de Paris*, p. 66). Il poursuit, d'ailleurs, « que la plupart des Français ne relèvent du christianisme que par le nom », jugeant sans doute une certaine laïcité plus neutre et donc plus susceptible de rassurer ses destinataires. Et lorsque de Sacy suggère que cette remarque soit révisée (une annotation qui figure dans le *takhlīṣ*), al-TaḥTāwī précise : « [c]e qui l'a porté à s'exprimer ainsi, c'est qu'il est pratiquant. Il en existe si peu que leur jugement ne compte pas » (*L'Or de Paris*, p. 181).

Par ailleurs, il convient de rappeler que les étudiants étaient fermement encadrés et que leur séjour était réglementé en vertu d'un statut d'études et d'impératifs disciplinaires. Ce suivi se retrouve d'ailleurs dans la formation des médecins et des ingénieurs affectés au programme de modernisation, et l'information était filtrée par le journal officiel, *al-waqāi' al-miSriyya*. De retour en Égypte, al-TaḥTāwī allait jouer un rôle majeur dans le développement de la presse égyptienne⁵.

En outre, le Vice-roi recevait des rapports réguliers des directeurs d'étude sur les étudiants, et ces directeurs suivaient de près le travail et la progression des membres de la mission⁶, tout en leur rappelant « la généreuse et constante protection » de MuḤammad 'Alī (Jomard, 1828, p. 100). Dans son ouvrage, al-TaḥTāwī rapporte d'ailleurs que « [l]e directeur d'études ou notre surveillant nous rappelait souvent ces importantes dépenses

5 Le dépouillement de numéros de cet organe datant de l'année 1831 [1247] nous a permis de relever des mentions de postes de traducteurs à pourvoir dans les administrations, de la nature des traductions à effectuer et même de revendications salariales de traducteurs ou de requêtes de transferts (*al-waqāi'* n° 355 et 357 par exemple).

6 Dans le même article sur l'École égyptienne de Paris (1826-1835), Jomard précise que « les 28 février et 1^{er} mars derniers, ils [les jeunes Égyptiens] furent tous réunis dans un même lieu pour y être interrogés simultanément et subir un examen public; c'était le plus sûr moyen de constater leurs progrès » (1828, p. 97).

occasionnées par notre enseignement et par tous les autres soins [...], pour stimuler notre persévérance » (*L'Or de Paris*, pp. 207-208). Le *takhlīṣ* inclut d'ailleurs certains courriers de l'orientaliste Silvestre de Sacy (1758-1838), de Caussin de Perceval (1795-1871), professeur de langue arabe dialectale à la Bibliothèque royale à Paris, d'Edme-François Jomard (1777-1862), ingénieur géographe membre de l'Expédition d'Égypte et dont les travaux (cartes, relevés) figurent dans *La Description de l'Égypte* (1809-1828). Ces courriers fournissent un éclairage précieux sur le cadre dans lequel la formation et le travail de traduction d'al-TahTāwī s'effectuaient. Il est, par ailleurs, intéressant de noter que le thème de la censure, s'il ne figure pas de manière explicite dans les propos d'al-TahTāwī sur son travail d'observateur et de traducteur, est néanmoins mentionné dans le cadre de la Charte et de ses amendements. Témoin d'une période houleuse de l'histoire de France (la Révolution de Juillet), al-TahTāwī rapporte en effet les réactions populaires au durcissement de la censure (la censure préventive de la presse avait été abolie en 1822) introduit par Charles X avec la loi sur la presse du 18 juillet 1828.

S'il est vrai que la censure, préventive ou punitive, se manifeste le plus souvent dans le degré de tolérance accordé par la culture d'accueil, les contraintes censurantes peuvent également s'exercer à partir de la culture source et de ses représentants qui voudront projeter une certaine image ou, de manière plus spécifique, maintenir certains rapports avec l'Autre. Ainsi, pour revenir à l'École égyptienne de Paris, il est clair que le choix de textes à traduire et d'éléments à mettre en valeur ou à gommer était en partie guidé par le directeur d'études. Le *takhlīṣ* inclut le rapport d'un examen de traduction subi par al-TahTāwī où il est souligné que « [l]e cheykh [al-TahTāwī] sent très bien, à présent, que lorsqu'il aura à traduire des ouvrages de sciences, il sera obligé de renoncer à toute paraphrase et à créer même, au besoin, des expressions propres au sujet » (*L'Or de Paris*, p. 231). Toujours dans le même rapport, il est rappelé l'enjeu de cette formation : « L'assemblée s'est séparée, satisfaite des progrès du cheykh Refâh et persuadée qu'il est en mesure de rendre des services à son gouvernement; il sera capable de traduire les ouvrages qu'il importe de répandre pour propager l'instruction et la civilisation » (*ibid.*). Si Anouar Louca reproduit ici le texte

français d'origine, il convient de s'arrêter sur l'écart qui existe avec la traduction arabe qui figure dans le *takblīS* (*ibid.*, p. 258)⁷. Al-TaḥTāwī estime en effet opportun de rajouter « *fī al-bilād al-mutamaddina* » soit, *dans les pays civilisés*. On peut suggérer ici que l'intervention du traducteur sert à atténuer le contraste implicite entre pays civilisateur et pays récepteur⁸, l'Égypte ayant rejoint le groupe des *pays civilisés*. Les contraintes idéologiques qui s'exercent ici sont certes directement liées à la mission dont MuḤammad 'Alī a chargé les étudiants, mais elles s'expliquent aussi par l'engagement certain d'Edme-François Jomard qui veut « initier les jeunes Égyptiens à la culture occidentale, celle des Lumières » (Laissus, 2004, p. 11) dans le sillon de l'expédition d'Égypte, et aussi dans un contexte d'orientalisme naissant où l'Égypte était devenue à la fois objet d'étude et construction imaginaire.

Les efforts du Vice-roi pour faire instruire les membres de la mission sont présentés comme ayant pour objectif de « restituer [à l'Égypte] sa jeunesse d'autrefois, à ressusciter sa splendeur désagrégée » (*L'Or de Paris*, p. 53). Cette « restitution » est d'ailleurs évoquée par le directeur d'études, Jomard, qui s'adresse ainsi aux élèves, leur ayant rappelé « l'importance de la mission dont ils sont chargés » (1828, p. 115) :

Puisez au milieu de la France [...]. C'est reconquérir pour votre patrie les bienfaits des lois et des arts, dont elle a joui durant tant de siècles, l'Égypte dont vous êtes les députés, ne fait, pour ainsi dire, que recouvrer ce qui lui appartient, et la France, en vous instruisant, ne fait qu'acquitter pour sa part, la dette contractée par toute l'Europe envers les peuples de l'Orient. (*ibid.*, p. 116)

Le programme de modernisation de MuḤammad 'Alī, qui visait en premier lieu la puissance militaire – l'acquisition des connaissances étant tout d'abord mise au service de l'organisation

7 Écart d'ailleurs relevé par Daniel Newman (2004, p. 301).

8 Caussin de Perceval écrit que « [c]et ouvrage [*al-takblīS*] [...] pourra les [les compatriotes de l'auteur] engager à venir chercher en Europe les lumières qui leur manquent » (1833, p. 222).

des troupes et des stratégies militaires – et dans lequel les réformes avaient des visées à court terme, est ainsi assimilé au rôle « civilisateur » de la France⁹ et aide à légitimer l'appropriation des « sciences étrangères ».

2.1. La hiérarchie des langues en contact

Poétique et hypertextualité vont déterminer la marge de manœuvre dont dispose le traducteur. L'arabe se présente à la fois comme une langue sclérosée et incontournable. Langue de la révélation coranique d'où elle puise sa légitimité, et à forte tradition littéraire, elle est utilisée comme écriture conventionnelle et formelle, et le traducteur se retrouve dans la situation du « porte-parole autorisé dont la parole d'autorité est plus que toute autre soumise aux normes de la bienséance » (Bourdieu, 2001, p. 344). Le recours aux conventions des essais littéraires ou des récits de voyage arabes correspond aux normes intériorisées dont parle Gideon Toury¹⁰, normes qui vont infléchir la démarche du traducteur dont la langue se retrouve élargie de par sa mise en regard avec une autre langue. Comme le note Anouar Louca (1988) dans son introduction : « La langue vulgaire y voisine avec des archaïsmes, des calques sur le français, des emprunts au turc et des néologismes maladroits » (p. 34). Al-TahTāwī ne manque pas pourtant de souligner que « la langue arabe est la plus éloquente, la plus prestigieuse, la plus étendue et la plus douce à l'oreille » (*ibid.*, p. 128) avant d'arguer comme suit : « On fait preuve d'ignorance en disant qu'il [un latiniste] ne connaît rien parce qu'il ignore la langue arabe. Quand un homme approfondit

9 Le rôle de MuHammad 'Alī comme fondateur de l'Égypte moderne, interprétation très présente dans l'historiographie du siècle dernier, ne fait pas l'unanimité. Des études plus récentes visent à relativiser l'apport de l'occidentalisation et la volonté de modernisation de MuHammad 'Alī (Gran, 1998). Il nous paraît utile de souligner cette réévaluation qui permet de mieux cerner la complexité du contexte dans lequel se trouve placé le traducteur-censeur.

10 « Censorship can also be activated during the act of translation itself though, inasmuch as the translator has *internalized* the norms pertinent to the culture, and uses them as a constant monitoring device. » (Toury, 1995, p. 278)

une langue quelconque, il devient connaisseur, en puissance, des autres langues » (*ibid.*).

3. Les passages traduits dans le *takhlīs*

L'ouvrage inclut un certain nombre de passages traduits du français par al-TahTāwī, le plus important étant *La Charte constitutionnelle* et ses amendements après la Restauration (*ibid.*, pp. 132-139). La charte révisée réaffirme « le droit des Français de publier et de faire imprimer leurs opinions en se conformant aux lois » et assure que « la censure ne pourra jamais être rétablie » (cité dans Bellanger *et al.*, 1969, p. 101). Les concepts politiques qui étayaient les articles de la Charte représentaient un problème de traduction particulier puisque des notions telles que celles de « justice », « nation », « citoyenneté », « égalité », notions déjà relativement récentes dans leur contexte européen n'avaient pas de correspondances en langue arabe, ou en termes plus justes, toute équivalence possible se trouvait chargée de connotations d'un autre ordre, particulièrement religieux. Al-TahTāwī, pour rendre ces notions, puise en effet dans le lexique de l'Islam politique. Il va consacrer plus tard un chapitre entier de son ouvrage *al-murshid al-amīn* (publié en 1833) au concept de liberté, distinguant cinq formes de liberté (naturelle, de comportement, religieuse, civile et politique). Le traducteur doit ainsi négocier une réactivation du sens originnaire et un sens neutre qui permettrait de désigner un concept nouveau. C'est le cas du terme arabe *millah* qui désigne l'appartenance religieuse et qui devient pour al-TahTāwī synonyme de « nation », « un ensemble d'individus habitant un même pays, ayant les mêmes mœurs, les mêmes us et coutumes et gouverné dans la plupart des cas par les mêmes lois et un même état. On parle aussi de citoyens, de sujets, de nations ou d'enfants de la patrie » (al-TahTāwī, 1973 [1833], p. 437). Il utilisera également le terme de *ummah*, traditionnellement réservé pour désigner la communauté des croyants. Le traducteur puise ainsi dans le fonds de la langue pour lexicaliser une nouvelle réalité, redéfinir certains concepts, stratégie que l'on retrouve dans l'ensemble de son œuvre de traduction, al-TahTāwī ayant contribué de manière significative à la création de néologismes arabes.

Nous l'avons dit, la démarche de l'auteur-traducteur fait intervenir des mises en garde. Al-TahTawī est soucieux de ne pas cautionner des assertions qui pourraient sembler hérétiques aux yeux de ses lecteurs, en particulier les 'ulémas d'al-Azhar, ou encore qui pourraient offenser le pouvoir. Il s'agit pour le traducteur et l'auteur de ne pas déclencher le courroux de son protecteur, ni de tenir un discours susceptible de remettre en cause certaines institutions¹¹. Ce positionnement se traduit par certains gommages et omissions. C'est ainsi que dans sa traduction de l'article 13 de la Charte constitutionnelle de 1814, « [l]a personne du roi est inviolable et sacrée. Ses ministres sont responsables. Au roi seul appartient la puissance exécutive », al-TahTawī omet l'idée de *sacrée* et remplace les deux termes *sacrée* et *inviolable* par le terme *muHtaram*, ou *respectable* pour ne pas empiéter sur le domaine du religieux (*al-takhlīS*, p. 108). En outre, l'auteur veille à préciser en introduction à une section du *takhlīS* qui vise à expliquer la « désobéissance » des Français à leur roi qu'il ne rédige ce texte « qu'en raison de la valeur que cet événement représente pour les Français [...] » (*L'Or de Paris*, p. 236). L'omission d'une référence au mouvement de rotation de la terre fournit un autre exemple d'autocensure. Dans un premier manuscrit du *takhlīS*, la référence figurait. Le traducteur l'omet ensuite, mais cette démarche pourrait aussi s'expliquer par l'intervention directe de Jomard qui aurait demandé à l'auteur du *takhlīS* d'éviter toute référence susceptible de heurter les sensibilités religieuses. Quant à la description du monde, Caussin de Perceval fait remarquer que « cette interprétation paraît bien hardie au cheikh Refaa » et propose l'explication suivante : « mais comme il sent la supériorité de nos connaissances astronomiques sur celle des Arabes et l'impossibilité de les répandre parmi ses compatriotes sans adopter notre système, il se résigne à marcher dans cette voie, dont cependant il croit devoir signaler les dangers aux lecteurs musulmans » (1833, p. 246). Cette réticence peut s'expliquer tout autant par la prudence du traducteur par rapport aux réactions possibles de l'orthodoxie religieuse, bien que l'astronomie eût occupé une place de choix dans les sciences

11 Nous utilisons « institution » dans son sens bourdieusien de « tout ensemble relativement durable de relations sociales qui confèrent aux individus des formes différentes de pouvoir, de statut et de ressources ». (Thompson, 2001, p. 18)

islamiques (v. Saliba, 1996), que par une perspective orientaliste issue du Siècle des Lumières qui voyait un écart profond entre science et religion. Dans un traité de géographie publié au Caire quelques années plus tard et basé sur les travaux de Humboldt, Maissas et Michelot, al-TahTāwī précise que, dans un souci de fidélité, il conserve dans sa traduction des notions de cosmologie et de physique « auxquelles les 'ulemas ne croient pas », car celles-ci sont admises sur les plans mathématiques (*al-Hisābāt*) et pratiques (*al-'amalyāt*) même si elles ne font pas partie des croyances (*i'tiqādāt*) (al-TahTāwī, 1834 [1250], p. 6).

Conclusion

L'aménagement textuel et l'éclairage auquel sont soumis certains aspects du Paris de la Révolution de Juillet s'inscrivent dans le cadre d'une autocensure, elle-même déterminée par une double motivation : d'une part le souci de ne pas offenser le Vice-roi¹² et les autorités religieuses en Égypte, d'autre part de se conformer à ce qu'attend de lui son directeur d'études. Gilbert Delanoue avance en fait une « docilité aux ordres du pouvoir » (1982, p. 415) et voit « dans toutes [l]es œuvres [d'al-TahTāwī] un écrivain officiel [...]. Serviteur appointé du gouvernement égyptien, Rifa'a ne pouvait travailler que dans une ligne tracée, ou au moins autorisée, par celui-ci » (*ibid.*, p. 416). Lorsqu'il relate et commente la suppression du titre de *Roi de France* auquel va se substituer celui de *Roi des Français* l'auteur du *takhlīS* précise que « chez nous, les deux expressions auraient été équivalentes, car le fait d'être roi par le choix du peuple ne contredit pas que cela soit accordé par Allah le Très Haut comme une bonté et une faveur. Il n'y a pas de différence pour nous, par exemple, entre "roi des Persans" et "roi du territoire de la Perse" » (*L'Or de Paris*, p. 252). Une telle explication peut certes contribuer au processus de représentation de l'altérité, qui passe par le rappel du familier. Elle peut également prévenir la méfiance du protecteur. Pour sa part, Richard Jacquemond, dans son étude du champ

12 L'exil ultérieur d'al-TahTāwī au Soudan sous le règne du Khédive Abbas est attribué par certains (Newman, 2004; Crabbs, 1984) aux critiques de l'absolutisme contenues dans le *takhlīS* lors de sa deuxième édition (en 1849). Newman retient également l'hypothèse de rivalités professionnelles et intrigues dirigées contre l'auteur du *takhlīS*.

littéraire égyptien, estime que « Depuis Rifaa Al-Tahtawi [*sic*], le père de la Renaissance (Nahda) arabe moderne en Égypte, tous les écrivains égyptiens ou presque ont dû combiner une double identité d'écrivain et de scribe, c'est-à-dire de serviteur de l'État » (2003, p. 2). Si l'accent mis sur la fonction de scribe est justifié par l'importance et l'omniprésence de cette fonction dans l'Égypte de Muḥammad 'Alī¹³, il ne faudrait pas pour autant sous-estimer l'engagement intellectuel d'al-Taḥṭāwī. En ce sens, il convient en effet de dissocier les multiples et réelles contraintes « institutionnelles » dans lesquelles s'inscrit l'œuvre entière d'al-Taḥṭāwī, l'espace politique dans lequel s'insèrent ses traductions, de sa volonté surtout de faire partager son intérêt pour une modernité qu'il n'estime pas incompatible avec ses propres valeurs culturelles et religieuses. Dans son ouvrage sur l'histoire de la traduction, Michel Ballard rappelle que « la traduction a ceci de particulier, qu'alors que son objet avoué est la fidélité et la vérité, elle fait toujours apparaître des partis-pris linguistiques et culturels, que ce soit celui de l'ouverture ou de la fermeture, de l'acceptation et du rejet » (1992, p. 12). Cette acceptation « prudente » qui sous-tend toute la démarche d'al-Taḥṭāwī traduit un effort de syncrétisme que Delanoue, en faisant référence à al-Taḥṭāwī, décrit comme « une synthèse entre une fidélité religieuse et morale qui les liait à toute la nation et qui leur rappelait le passé glorieux du pays, et une franche ouverture à tous les progrès modernes dont ils étaient allés apprendre les secrets à l'étranger » (1982, p. 487).

Pour conclure, il convient de souligner à quel point le *takhlīS* est beaucoup plus qu'une relation de voyage dans laquelle alterneraient narration et tableaux. Outre le témoignage historique que constitue cette œuvre, un exemple de l'ouverture de l'Égypte sur l'Europe, un regard « déformant » sans doute sur les courants libéralistes et orientalistes en France, l'effort de syncrétisme qu'elle évoque et qui passe par une autocensure constante, le *takhlīS* prend une toute nouvelle pertinence à une époque où certains s'obstinent à parler de « choc des civilisations ». La construction

13 Khaled Fahmy souligne l'importance du scribe dans la formation et l'organisation de la nouvelle armée, en particulier, et dans l'appareil d'État : « It was upon him [the scribe] that the government's machinery of manipulation, surveillance and control was based [...] » (1997, p. 109).

d'une image de l'Autre que représente l'essai d'al-TabTāwī est, certes, une forme d'occidentalisme étayée par des généralisations, une tentative encyclopédique de cerner la civilisation de l'autre par le biais de répertoires et de listes, et l'on pourrait lui reprocher de faire le pendant aux déformations orientalistes, mais cette tentative, qui a inspiré les courants réformistes en Islam, est un rappel salutaire des possibilités de rencontre. L'autocensure, qui s'explique certes en grande partie par une médiation soumise à diverses contraintes institutionnelles et idéologiques, est mise au service de cette accommodation pour produire un discours nouveau.

UNIVERSITÉ DE SALFORD

Références

Al-TAHTĀWĪ, Rifā'a Rāfi' (1834 [1250]). *Kitāb al-ta'ribāt al-shāfiyā li-murid al-jughrāfiyā*. Le Caire, dār al-Tabā'a al-khidiweya.

Al-TAHTĀWĪ, Rifā'a Rāfi' (1973 [1833]). « *Al-murshid al-amīn* », in M. Amara, dir. *al-a'māl al-kāmilah li-rifā'a rāfi' al-TabTāwī* (*Œuvres complètes de rifā'a rāfi' al-TabTāwī*). Beyrouth, al-mu'asasah al-'arabiyya, tome 2, pp. 269-767.

Al-TAHTĀWĪ, Rifā'a Rāfi' (1988). *L'Or de Paris*. Trad. Anouar Louca. Paris, Sindbad.

Al-TAHTĀWĪ, Rifā'a Rāfi' (2001 [1849]). *takhlīS al-ibriz fī talkhīS bārīs*. Le Caire, dār al-ma'ārif wal-Tibā'a.

Al-TAHTĀWĪ, Rifā'a Rāfi' (2004). *An Iman in Paris*. Trad. Daniel Newman. Londres, Saqi.

BALLARD, Michel (1992). *De Cicéron à Benjamin, traducteurs, traductions, réflexions*. Lille, Presses universitaires de Lille.

BASSNETT, Susan (1993). « Constructing Cultures: The Politics of Traveller's Tales », in *Comparative Literature: A Critical Introduction*. Oxford, Blackwell, pp. 92-114.

BELLANGER, Claude *et al.*, dir. (1969). *Histoire générale de la presse française*, tome II (de 1815 à 1871). Paris, PUF.

BILLIANI, Francesca, dir. (2007). *Modes of Censorship and Translation*. Manchester (R.-U.), St. Jerome Publishing.

BOURDIEU, Pierre (2001 [1982]). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris, Fayard.

CAUSSIN DE PERCEVAL, Armand (1833). « Relation d'un voyage en France, par le cheikh Réfaa ». *Nouveau journal asiatique*, tome XI, janvier, pp. 221-251.

CRONIN, Michael (2000). *Across the Lines: Travel, Language, Translation*. Cork (Irlande), Cork University Press.

DELANOUE, Gilbert (1982). *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*. Paris, Institut français d'archéologie orientale.

FAHMY, Khaled (1997). *All the Pasha's Men—Mehmet Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*. Cambridge Middle East Studies, Cambridge University Press.

FOUCAULT, Michel (1971). *L'Ordre du discours*. Paris, Gallimard.

GAMBIER, Yves *et al.* (1995). « Les traducteurs importateurs de valeurs culturelles », in J. Delisle et J. Woodsworth, dir. *Les Traducteurs dans l'histoire*. Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa et New York, Éditions Unesco, pp. 191-224.

GOUANVIC, Jean-Marc (2002). « John Steinbeck et la censure – Le cas de *The Moon* traduit en français pendant la Seconde Guerre mondiale ». *TTR*, 15, 2, pp. 191-202.

GRAN, Peter (1998). *Islamic Roots of Capitalism, Egypt 1760-1840*. Syracuse, Syracuse University Press.

HOLMAN, Michael et Jean BOASE-BAIER, dir. (1999). *The Practices of Literary Translation—Constraints and Creativity*. Manchester (R.-U.), St. Jerome Publishing.

JACQUEMOND, Richard (2004). « Portraits d'un paysage en mouvement ». *Égypte(s) : La pensée de midi*, n°12. Paris, Actes Sud. Disponible à : www.lapenseeдемidi.org/revues/revue12/articles/Jacquemond/pdf [consulté le 3 octobre 2008].

JOMARD, Edme-François (1828). « École égyptienne de Paris ». *Journal asiatique*, tome II, juillet, pp. 96-116.

JONES, Derek, dir. (2001). *Censorship—a World Encyclopedia*. Londres et Chicago, Fitzroy Dearborn, vol 2.

LAISSUS, Yves (2004). *Jomard, le dernier Égyptien*. Paris, Fayard.

LEFEVERE, André (1992). *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. Londres, Routledge.

POLEZZI, Loredana, dir. (2006). « Special Issue: Translation, Travel, Migration ». *The Translator*, 12, 2.

SALAMA-CARR, Myriam (2007). « Negotiating Conflict: Rifā'a Rāfi' al-TahTāwī and the Translation of the 'Other' in Nineteenth-century Egypt ». *Social Semiotics* (« Special Issue: Translation and Conflict »), 17, 2, pp. 213-227.

SALIBA, George (1996). « Arabic Planetary Theories after the eleventh century AD », in R. Rāshīd and R. Morelon, dir. *Encyclopedia of the History of Arab Science*. London et New York, Routledge, pp. 58-127.

THOMPSON, John B. (2001). « Préface », in Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*. Paris, Fayard, pp. 7-51.

RÉSUMÉ : L'autocensure et la représentation de l'altérité dans le récit de voyage de rifā'a rāfi' al-TahTāwī (1826-1831)

— Figure emblématique de la renaissance arabe du dix-neuvième siècle, le traducteur, formateur et essayiste al-TahTāwī (1801-1873) a rédigé une relation de voyage et une description de Paris (1826-1831) qui illustrent de manière convaincante les rapports qui lient traduction et récits de voyages dans une entreprise de représentation de l'Autre. Membre d'une mission étudiante, qui s'inscrit dans le programme de modernisation lancé par le khédivé MuHammad 'Alī, al-TahTāwī se donne pour tâche, dans ce récit de voyage, de décrire la France, et plus particulièrement Paris, et de broser un tableau de la vie politique et culturelle du lieu et de l'époque. Notre propos est double. Il s'agit tout d'abord de dégager la manière dont s'élaborent cette représentation et ce projet encyclopédique qui font intervenir une sélection de faits à rapporter, de textes à traduire et de stratégies de traduction à retenir. Dans un deuxième temps, nous cernons dans quelle mesure il s'exerce une autocensure préventive, dictée par des enjeux socio-culturels et politiques, qui va jouer un rôle non négligeable dans cette entreprise et être mise au service d'une acceptation de l'Autre. Outre le témoignage historique que constitue cette œuvre – ouverture de l'Égypte sur l'Europe et les courants libéraliste et orientaliste en France –, l'effort de syncrétisme qu'elle évoque, et qui passe par l'autocensure et l'aménagement des textes en fonction de contraintes diverses (Lefevère, 1992), s'avère particulièrement pertinent à une époque où il est de bon ton de parler du « choc des civilisations ».

ABSTRACT: Self-Censorship and Representation of the Other in Rifā'a Rāfi' Al-TahTāwī's Travelogue (1826-1831)

— An emblematic figure of the Arab renaissance in the nineteenth century, the translator, teacher and essayist al-TahTāwī (1801-1873) wrote a travelogue and a description of Paris (1826-1831) that convincingly illustrate the relation that binds translation and travel writing as an undertaking in the representation of the Other. One of a group of students enrolled in the modernisation programme launched by the khedive MuHammad 'Alī, al-TahTāwī set out, in his travel writing, to paint a detailed portrait of the political and cultural life of France, and more specifically Paris, during the early decades of the nineteenth century. Our

purpose is two-fold. First, we outline the development of this representation and the encyclopaedic project that involve a selection of facts to report, texts to translate and translation strategies to retain. Second, we examine the degree to which the translator's preventive self-censorship, dictated by socio-cultural and political factors, played a significant role in this undertaking and was used to promote the acceptance of the Other. Beyond the contribution to history that this work represents—Egypt opening its doors to Europe and Liberal and Orientalist movements in France—, the syncretism effort that it evokes, and that is subjected to self-censorship and textual rewriting in keeping with various constraints (Lefevere, 1992), turns out to be particularly pertinent during a period when it is good form to talk in terms of “clash of civilizations.”

Mots-clés : Altérité, autocensure, récit de voyage, représentation, traduction

Keywords: Otherness, self-censorship, travel writing, representation, translation

Myriam Salama-Carr

University of Salford

School of Humanities, Languages and Social Sciences

Maxwell Building

Peel Campus

Salford M5 4WT UK

m.l.carr@salford.ac.uk