Censure et subversion dans les médias saoudiens d'État

Censorship and Subversion in the State Saudi Media

Salah Basalamah

Volume 23, numéro 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/1009164ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1009164ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association canadienne de traductologie

ISSN

0835-8443 (imprimé)

1708-2188 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Basalamah, S. (2010). Censure et subversion dans les médias saoudiens d'État. *TTR*, 23(2), 167–185. <https://doi.org/10.7202/1009164ar>

Résumé de l'article

Cet article traite de la censure dans un pays dont on entend parler très peu en traductologie : l'Arabie Saoudite. Le présent article se propose d'abord de présenter brièvement la situation sociopolitique du pays puis de brosser le portrait très synthétique de l'environnement médiatique (radio et télévision). Pour mieux comprendre l'état de la censure dans les médias saoudiens, l'auteur s'est penché sur une étude de cas expérimentée il y a une dizaine d'années au service radio en langue française du ministère de l'Information saoudien, ainsi que sur une expérience de première main dans la chaîne de télévision publique en langues étrangères du même ministère. Enfin, l'auteur conclut sur une réflexion de type postcoloniale sur le rapport entre éthique, censure et traduction.

Censure et subversion dans les médias saoudiens d'État

Salah Basalamah

Introduction

L'Arabie Saoudite se présente, dans le courant sunnite et majoritaire du monde de l'islam, comme le pays musulman le plus important, non seulement pour la valeur des lieux de pèlerinage de La Mecque et Médine, mais pour l'observation rigoureuse (et donc modèle) de certains signes extérieurs de religiosité collective. Tant et si bien que le régime monarchique saoudien, fondé au début du XX^e siècle sous les auspices de l'empire colonial britannique, est organisé selon une configuration particulière dans laquelle le pouvoir est partagé : sur le plan exécutif, la dynastie des Saoud et sur le plan symbolique, l'establishment religieux wahhabite qui prend ses sources dans la doctrine de son fondateur Mohammad ibn Abdel-Wahhab (1703–1792)¹. Cet équilibre qui perdure depuis moins d'un siècle, consolidé par une neutralisation durement obtenue des rivalités bédouines, est pourtant fragile, non pas seulement depuis les attentats du 11 septembre 2001 qui ont mis ce pays au premier plan de la scène internationale, mais bien plus tôt, puisqu'en 1979 une première tentative de coup d'état avait eu lieu, dont l'instigateur était Juhayman Al-Otaibi (v. Niblock, 2006, p. 68). Ce dernier fut en effet le premier

1 Lors du premier royaume saoudien (XVIII^e siècle), avant la fondation de l'Arabie Saoudite moderne avec Abdel-Aziz ibn Saoud en 1932. Aussi faut-il rappeler que c'est du nom de Abdel-Wahhab que vient le qualificatif « wahhabite », c'est-à-dire relatif à la doctrine politico-religieuse de l'Arabie Saoudite (v. Vassiliev, 1998).

opposant radical au régime saoudien à s'être révolté au nom même de la religion, prétendant que la famille des Saoud n'avait pas de légitimité particulière pour prétendre à la protection des lieux saints et qu'elle n'appliquait pas strictement la loi musulmane à tous les niveaux, aussi bien politique, social qu'éducatif. Depuis lors, et davantage encore depuis 2001, le régime saoudien est plus que jamais sur ses gardes face à toute tentative de diffusion de discours dissident, voire alternatif au discours officiel adopté en haut lieu.

Après l'épisode de la fin des années soixante-dix, c'est depuis le milieu des années 1990² que quatre autres types d'oppositions islamistes³, plus ou moins liées, ont commencé à voir le jour en Arabie Saoudite (Dekmejian, 1994; Kostiner, 1996; Fandy, 1999 et 2001). Le premier type est incarné par deux figures religieuses charismatiques, Salman Al-Auda et Safar Al-Hawali, emprisonnés entre 1994 et 1999. Le second type est dirigé par les fondateurs du Comité pour la défense des droits légitimes (CDDL) exilés à Londres, Muhammad Al-Mas'ari et Sa'd Al-Faqih. Le troisième est le Mouvement de réforme (MR) qui représente la minorité chiite de l'Est de l'Arabie Saoudite. Et enfin Al-Qaida, dirigée par Oussama Ben Laden, constitue le courant d'opposition qui a eu la plus grande presse notamment depuis les attentats de Nairobi (1998), de New York (1999) et ceux du 11 septembre 2001. Si l'on veut synthétiser les revendications de ces mouvements, dans l'ensemble elles peuvent se résumer à deux principales : 1) réformer les institutions saoudiennes en vue d'un plus grand respect des principes islamiques dans la gestion politique du royaume (dont celui de la consultation, *shûrâ*) (Kostiner, 1996); 2) faire sortir les troupes américaines basées par dizaines de milliers sur le territoire depuis la première guerre du Golfe (Fandy, 2001).

2 La première guerre du Golfe étant le principal déclencheur des critiques politiques sévères que la monarchie saoudienne a dû essuyer autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays (notamment les mouvements islamistes nationaux arabes et internationaux).

3 Il existe par ailleurs une opposition de type laïc que les islamistes assimilent au gouvernement, mais qui possède sa propre ligne de pensée et de critiques à l'égard de ce dernier.

Face à cette vague contestataire⁴ étendue, parmi les maigres résultats qu'on peut mentionner il y a la création, le 1^{er} mars 1992, du Conseil Consultatif (*majlis al-shūrā*) (Fandy, 1999, p. 140) – mais dont les membres sont nommés par le roi – ainsi que le contrôle plus serré de la circulation publique du discours, fût-il médiatique ou religieux (Raphaeli, 2005).

Dans ce climat général de défiance et de troubles de la société saoudienne du milieu des années 1990, nous nous efforcerons de découvrir les différentes pratiques de censure, surtout celles impliquant la rédaction médiatique et, par voie de conséquence, la traduction. Ainsi, nous proposons dans le présent article de livrer notre témoignage personnel après avoir travaillé près de trois ans dans les services radiophoniques (surtout) et télévisés francophones du ministère de l'Information saoudien, il y a un peu plus de dix ans. Il s'agira également, à la lumière de cette expérience, d'articuler quelques éléments d'une théorie/application postcoloniale de la traduction dans un contexte de censure où une certaine forme de résistance tente, par la traduction, une sorte d'émancipation culturelle endogène (arabomusulmane) parée de l'habit culturel et linguistique du colon traditionnel (français).

La radio d'État

S'il n'existe pas de « radios libres » sur la bande FM au sens où on l'entend en Europe, on peut dire globalement qu'il y a trois sortes de stations qu'on qualifiera de « dépendantes ». La première, qui nous intéresse plus particulièrement, est purement gouvernementale et rattachée directement au ministère de l'Information saoudien. La seconde, bien que présentée comme libre puisqu'elle est diffusée à la fois depuis Londres, Beyrouth et Dubai, consiste en une série de stations appartenant toutes au réseau des chaînes radios et télévisions satellites saoudiennes privées (MBC). La troisième, enfin, est constituée de deux canaux radiophoniques dépendant cette fois-ci du gouvernement des États-Unis qui diffusent tantôt

4 On ne peut parler à ce stade d'oppositions révolutionnaires ou de dispositions véritables à renverser le régime, mais de discours contestataires seulement.

en anglais pour les soldats des bases militaires situées sur le territoire (US Army), tantôt en arabe pour la population locale (Sawa). Ces deux canaux sont surtout musicaux avec des plages publicitaires très ciblées (soldats américains et jeunesse arabe) ainsi que de brefs bulletins de nouvelles plutôt sélectifs.

L'intérêt d'étudier plus particulièrement la radio de l'État saoudien dans le cadre du présent article tient dans le fait qu'il s'agit d'un lieu privilégié de coexistence multilingue. En effet, les langues parlées dans les émissions quotidiennes (douze heures par jour) ne sont pas moins de six. À part l'arabe qui est diffusée sur deux chaînes différentes (générale et religieuse), l'anglais, le français, l'ourdou, le malais et le farsi sont toutes diffusées sur une chaîne spéciale « pour les autres langues » et distribuées sur des plages horaires inégales selon l'importance symbolique⁵. À celles-là s'ajoutent les langues de la saison du pèlerinage (haoussa, swahili, turc, bengali, pachtou, tadjik, somalien et bambara) programmées dans des émissions spéciales en continu, qui ont pour principal objectif de « conscientiser » les pèlerins sur le sens du cinquième pilier de l'islam ainsi que sur le meilleur comportement à adopter durant l'événement rassemblant annuellement près de trois millions de personnes (v. <http://www.hajinformation.com/main/y1023.htm> [consulté le 3 janvier 2009]).

Une pareille multiplicité linguistique supposerait de fait l'existence d'une certaine forme de traduction. Or il n'en est pas tout à fait ainsi puisqu'il n'existe pas en tant que tel de texte original en arabe que l'on traduit vers toutes ces langues mais plutôt une orientation générale du traduire, qu'on pourrait qualifier d'éditoriale, garantissant la conformité des messages diffusés à la ligne politique saoudienne. En fait, c'est par la sélection rigoureuse des « animateurs » que le ministère de la Culture et de l'Information saoudien s'assure de l'allégeance doctrinale et politique des messages diffusés aux pèlerins. Les rédacteurs ne traduisent donc pas directement un contenu imposé vers leur langue respective (si ce n'est lorsqu'ils s'appuient sur des

5 L'anglais et le français possèdent chacune deux plages horaires (matin et soir), plus longues en ce qui concerne l'anglais. Les autres langues ne jouissent que d'une heure chacune.

références religieuses textuelles), mais transposent par leur propre rédaction une sensibilité que leur expérience de l'Arabie Saoudite et de son orientation politico-religieuse a façonnée.

Dans ce cas, la censure n'est pas directe ou externe; elle est auto-imposée par le rédacteur en langue étrangère qui, dans le cadre de sa convergence personnelle vers la lecture saoudo-wahhabite des références scripturaires et des événements historiques ou actuels, prend le parti de se défaire d'idées trop personnelles ou parfois marquées par la culture des régions linguistiques qu'il représente.

Même si l'on peut plus ou moins généraliser ce type de configuration à l'ensemble des langues à disposition, on ne peut manquer de noter la différence de leurs statuts respectifs au sein des chaînes gouvernementales. Non pas tant par l'effet d'une politique particulière voulue par les autorités que par leur représentation dans les imaginaires à la fois locaux et expatriés.

Pour ce qui est des émissions en langues anglaise et française, la situation est en effet quelque peu différente. Quelles que soient les précautions que prennent les censeurs du ministère pour recruter des rédacteurs bilingues (et traducteurs de surcroît) qui soient en mesure de s'autocensurer en anglais et en français, l'expérience interne a démontré qu'elles étaient peu efficaces. La raison principale tient dans le fait que ces langues sont doublées de leur poids culturel respectif et qu'elles ne peuvent faire autrement que de bousculer le conservatisme wahhabite du seul fait de leur utilisation dans les différents genres d'émissions offertes (informations internationales et locales, histoire, prosélytisme religieux, divertissement).

Tant et si bien que ce sont surtout les émissions de divertissement, autrement dit celles qui reflètent malgré elles la plus grande part des formes culturelles anglo-saxonnes ou francophones, qui résistent le plus à la censure. En effet, il arrive bien souvent que les émissions soient accompagnées d'une sélection de chansons, utilisées tantôt comme intermèdes et tantôt comme appui thématique. Alors que j'ai personnellement expérimenté la censure de certaines paroles de chansons françaises

(exigeant la coupure de passages jugés « indécents » et « contraires à la morale islamique »), il demeure cependant impossible d'amputer tout ce qui fait le reste, autrement dit la musique, les paroles, les références culturelles. Ainsi faut-il noter qu'en plus de ce qui constitue l'ensemble des renvois socioculturels qui s'imposent malgré la censure, le statut symbolique des cultures en question rend le contrôle des éléments qui y sont liés quelque peu dérisoire. Si le vin de Serge Lama et de Charles Aznavour ou encore les baisers péchés de Laurent Voulzy ont beau faire les frais de cette politique purgative au nom de l'islam, on ne peut oublier que les pays respectifs de Sykes et Picot avaient été – au nom de leurs prétentions coloniales de l'époque – les principaux appuis au patriarcat de la famille des Saoud et fondateur de l'Arabie moderne (Abdul-Aziz)⁶.

Outre le poids de l'histoire et des cultures et l'incompétence linguistique des censeurs⁷, la popularité et la diffusion des représentations à travers les médias finissent quant à elles par communiquer, par effet de capillarité, avec ce qu'on veut présenter comme « conforme aux mœurs musulmanes ». De fait, les relations de pouvoir qu'imposent les cultures française et anglaise (surtout) sont telles que même la censure directe ne suffit pas à taire leur influence et leur prégnance sur toutes celles qui s'y frottent, même à distance.

6 Voir les vingt volumes de correspondances militaires et diplomatiques tirées des archives britanniques, françaises, américaines et turques de l'époque d'avant et après le début du règne d'Abdel-Aziz ibn Saoud (entre 1910 et 1935 environ). Le tout ayant été traduit de l'anglais, du français et du turc vers l'arabe et publié par The Circle for Publishing and Documentation à Riyadh. Voir également un compte rendu dans « Encyclopédie des manuscrits saoudiens conservés par les pays du monde » [en arabe], *Al-Riyadh*, édition du 11 avril 2008, n° 14536. Disponible à : http://www.alriyadh.com/2008/04/11/article333312_s.html [consulté le 3 janvier 2009].

7 Souvent des fonctionnaires égyptiens ont appris le français sans avoir vécu en pays francophone et donc possèdent peu d'expérience de la culture et de ses référents. C'est en revanche moins le cas des anglophones compte tenu de l'influence de l'anglais et de l'étendue des pays anglo-saxons sur la planète.

L'émission des « Problèmes... »

Cela étant, lorsqu'il n'est plus question de diffuser du « matériel » qui émane directement de l'aire culturelle anglaise ou française, mais d'utiliser leur langue dans la radiodiffusion d'informations, de connaissances historiques, voire – plus rarement – de réflexions critiques, la situation est quelque peu différente. En effet, alors que dans le premier cas l'influence diffuse des cultures en question peut être considérée comme passive (car véhiculée par des clichés culturels), il n'en est plus de même lorsque le français, par exemple, est utilisé pour rédiger le script d'émissions qui font le récit de certaines périodes de l'histoire islamique, des éditoriaux et des commentaires sur l'actualité ou encore des réflexions critiques sur des aspects choisis des sociétés arabo-musulmanes actuelles.

Prenons l'exemple de ce dernier type d'émission dont j'ai eu l'occasion d'écrire le script. Après plusieurs mois de coopération (et d'essais) avec Radio Jeddah en tant que présentateur d'émissions de langue française – généralement écrites par des professeurs d'université francophones – il m'a enfin été accordé de rédiger les scripts d'émissions que je pouvais également présenter. Le paysage des émissions qui existaient à l'époque étant plutôt porté à faire connaître « les trésors » de l'histoire et de l'actualité du royaume saoudien ou à « informer les gens » sur les valeurs de la religion musulmane, il était donc dénué de toute réflexion critique sur soi et sur la manière de se représenter en tant que société et communauté. Cherchant donc une alternative à la conception généralement sereine et confortable de l'image de soi telle qu'elle semblait constituée dans le paysage audiovisuel gouvernemental, j'ai proposé d'écrire une série d'émissions intitulée « Problèmes du musulman contemporain »⁸ (Basalamah, 1995). L'objectif principal de cette émission était, tel que formulé à l'époque, de dégager « à longue échéance un certain nombre de pistes, d'éléments de réponse face à la crise que connaît le monde musulman d'aujourd'hui, [...] de formuler la problématique dans un langage simple, ouvrir le débat en somme et jeter la balle dans le camp des intellectuels, des savants et des responsables » (Basalamah, 1995, p. 5). En fait, on peut dire qu'il s'agissait de

8 Désormais PMC.

refléter à la fois aux auditeurs musulmans eux-mêmes une image de soi moins complaisante et aux autres auditeurs un contre-exemple du discours musulman habituellement produit en Arabie Saoudite ainsi qu'une preuve de la possibilité qu'ont les musulmans de se représenter avec quelque distance et répartie. Cela dit, le caractère original et novateur (mais non moins dérangeant) du sujet à traiter était tel que l'accord de la direction n'a évidemment pas été immédiat. Il fallait une garantie qui puisse rassurer le censeur qu'il n'aurait pas à trop intervenir et à appliquer plus souvent qu'il ne faut le gros marqueur noir sur les pages du script.

[...] le mot problème recouvre par ailleurs une acception beaucoup plus critique, et là on parlerait des défauts ou des carences qu'il faut objectivement relever chez l'individu ou le groupe musulman, que ce soit à travers ses attitudes sur le plan social, politique, économique ou encore sur le plan religieux. En ce sens, les éléments visés [...] convoquent des facteurs intérieurs. (Basalamah, 1995, p. 3)

Pour que la critique soit acceptable, non seulement parce qu'elle remet en question le discours conventionnel sur soi, mais parce qu'elle est transposée dans la langue de l'autre, elle a besoin d'être justifiée de l'intérieur, c'est-à-dire à partir des références musulmanes auxquelles se conforme la censure elle-même. Ainsi, tout en proposant de bousculer les conventions discursives sur la façon de se présenter au monde (intérieur et extérieur), il était cependant nécessaire d'éliminer toute possibilité d'opposition frontale pour favoriser une stratégie plus subtile de repositionnement identitaire (en dehors de toute localité culturelle particulière)⁹ tout en étant résolu à en critiquer les dérives et les excès.

Toute autocritique n'est [...] qu'une tentative mesurée de poser un regard autant objectif que serein sur soi, loin de toute méprise que serait par exemple l'autoflagellation que commettent certains

9 C'est-à-dire sans se référer à un espace culturel ou national particulier mais ne se situer plutôt que dans celui des principes généraux de l'islam tels qu'ils sont reflétés dans les deux principales sources scripturaires : le Coran et la tradition prophétique.

parce que d'autres croient y trouver le signe du « progrès » et du « modernisme... ». (Basalamah, 1995, p. 5)

L'entreprise est donc double : d'une part, tenter de résister à la censure en traitant un sujet jugé délicat et, d'autre part, le faire dans une langue (relativement) dominante (le français en l'occurrence). De cette manière, et pareillement aux cas des autres langues où les rédacteurs traduisent directement les orientations religieuses et morales vers leurs langues maternelles respectives sans se référer à un corpus textuel arabe précis, on peut dire que le travail de traduction se fait en quelque sorte en amont, c'est-à-dire en se fondant exclusivement sur des connaissances (religieuses, idéologiques et contextuelles) particulières. À la différence cependant que traduire des réflexions puisées dans le référent musulman vers une langue occidentale (comprise à la fois des auditeurs musulmans d'Afrique et des expatriés français de la région) tout en faisant la critique des pratiques et des interprétations locales dominantes revient à viser plus d'un public et plus d'un objectif.

Cela signifie qu'en prenant pour public cible des auditoires différents, voire parfois divergents par rapport à certains dossiers, le défi traductif d'une référentialité habituellement diffusée en arabe¹⁰ se double de celui, stratégique, qui consiste à échapper à la fois à la censure locale (critique des comportements sociaux) et à l'autocensure de la rédaction en pareil contexte (en raison du penchant quasi naturel d'être tantôt complaisant et tantôt défensif dans la réflexion sur soi). Ainsi, l'expression d'une représentation de soi, qui se veut à la fois autocritique (minoritaire localement) et réalisée dans une langue qui ne se réfère habituellement ni à l'islam comme ancrage identitaire, ni à l'arabe comme culture d'attache, est de fait une expression mineure au sens deleuzien. Mineure comme la traduction lorsqu'elle « répète » le même dans la « différence » et crée l'altérité dans le sillage de l'identité (Deleuze, 1968).

10 Dans les années 1990, le corpus traduit des ouvrages d'éducation religieuse (en français surtout et en anglais dans une moindre mesure) était très réduit par rapport à ce qu'on trouve aujourd'hui disponible pour toutes les bourses dans la majorité des pays occidentaux à minorités musulmanes.

Cela dit, pour ne citer qu'un exemple de l'émission en question, prenons celui de la double critique des médias occidentaux ainsi que ceux des pays arabo-musulmans de l'époque dans l'éthique de leur fonctionnement et leur traitement de l'information. Dans l'émission n° 8 (pp. 30-33), consacrée au traitement de « l'affaire du foulard islamique », j'ai commencé par situer la représentation de la femme musulmane dans l'imagerie occidentale à partir de la Révolution iranienne (1979) :

Les femmes musulmanes ~~de la Révolution iranienne~~, toutes vêtues de leurs tchadors, ayant eu un rôle de premier plan dans l'expression de l'antagonisme jusque-là inavouable entre l'Orient et l'Occident, il était donc naturel que l'œil médiatique occidental se fixe sur ce qui va devenir le symbole d'une forme d'intégrisme très spécifique [attribué] à l'islam. (Basalamah, 1995, p. 30, suppression effectuée par le censeur)

On remarquera au passage que le schisme religieux (sunnisme/chiisme) et les relations politiques entre l'Arabie Saoudite et l'Iran étaient telles (et le demeurent jusqu'à aujourd'hui) que le censeur a tout naturellement été conduit à biffer la mention de l'événement iranien, rendant dès lors le texte moins précis. Dans l'émission suivante (n° 9, pp. 34-37), cette fois consacrée à la critique des médias arabo-musulmans, le censeur est intervenu une nouvelle fois, mais pour d'autres raisons :

Je crois que ce dont souffrent d'abord les médias des « pays en voie de développement », c'est, au contraire des pays communément appelés « démocratiques », leur dépendance vis-à-vis des gouvernements... (Basalamah, 1995, p. 35)

Et plus loin :

L'un des pires défauts que pratiquent les médias des pays ~~arabo-musulmans~~ {correction : du tiers monde}, c'est l'autosatisfaction. Il n'est aucun acte, aucun geste qui ne soit souligné mille fois d'une mention [d'autocongratulation]. Au-delà de la gêne naturelle que l'on devrait avoir en pareil cas, il y a le devoir de modestie que tout musulman devrait arborer comme un étendard. Mais rien n'y fait, on est bon musulman, grand donateur, grand faiseur de bienfaits, tout cela au rythme des chants apologétiques et des gestuelles de vénération. [...] « Ne

détourne pas ton visage des hommes et ne foule pas la terre avec arrogance : Dieu n'aime pas du tout le présomptueux plein de gloriole (Coran, XXXI : 18) ». (Basalamah, 1995, pp. 36-37)

Malgré le fait que les expressions « pays en voie de développement » et « pays du tiers monde » sont acceptées, contrairement à « pays arabo-musulmans » qui n'échappe pas à la vigilance du censeur, on peut s'étonner cependant que le sens général de la critique ne soit pas relevé. Ainsi, ce n'est pas tant le rappel réprobateur de principes éthiques tels qu'ils sont formulés dans le Coran qui fait réagir le censeur que la mise en question d'une entité qui englobe de manière trop directe le pays où il se trouve. Cela est d'autant plus vrai que ce n'est plus ce dernier, mais la télévision égyptienne d'État et son président qui sont mis en cause. En effet, dans le cadre d'une critique visant le phénomène courant du culte de la personnalité, je fais mention de l'exemple du traitement médiatique du tremblement de terre qu'ont vécu les Égyptiens au mois d'octobre 1992 :

[...] au lieu de trouver au premier titre du journal télévisé l'événement de l'année, on a tout de même insisté pour rapporter l'emploi du temps du chef de l'État en premier... Plusieurs centaines de personnes tuées et des milliers de sans-abri; tous ces êtres n'ont pas eu, au regard du média gouvernemental, la priorité sur l'ennuyeux quotidien d'un président qui a interdit les collectes pour les victimes! (Basalamah, 1995, p. 37)

Ainsi, on peut constater avec les exemples qui ont précédé que si la critique – même indirecte – de l'Arabie Saoudite (du fait de son appartenance immédiate à l'entité « arabo-musulmane ») est censurée, la transposition de cette critique dans une autre langue que l'arabe, dans un pays à majorité arabophone, semble toutefois offrir une marge de manœuvre inespérée dans la critique sociale et institutionnelle (même islamique) qu'on ne peut trouver par ailleurs dans les programmes des autres chaînes gouvernementales saoudiennes en langue arabe.

Globalement, nous pouvons dire que notre expérience radiophonique saoudienne peut se résumer, d'une part, à un effort de traduction et d'adaptation de la référence islamique dans une langue investie d'un pouvoir symbolique important et, d'autre

part, à un usage stratégique de celle-ci pour à la fois contourner la censure locale et élargir l'éventail des auditeurs par la tâche critique et autocritique des discours dominants tout en s'appuyant sur le référent musulman.

La télévision d'État en langue étrangère

Si la radio a offert un espace propice à l'élaboration d'un projet muni de ses propres outils stratégiques, l'expérience télévisuelle du ministère de l'Information fut autrement plus contraignante et limitée. À l'instar d'autres canaux arabes (souvent gouvernementaux), la deuxième chaîne saoudienne diffuse la quasi-totalité de ses émissions en anglais – des dessins animés aux émissions d'information – à l'exception du bulletin télévisé en français.

Dans la quinzaine de minutes quotidiennes, les informations en langue française se présentent selon le schéma triptyque habituel, allant des informations royales et princières aux faits divers/sports en passant par les nouvelles internationales. Étant donné que ces dernières (images et commentaires) sont reprises directement (et sans licence de rediffusion préalable) des chaînes francophones (TV5, RFO, entre autres), elles ne sont en général pas traduites, sauf si le texte du journaliste original ne correspond pas aux orientations de la politique saoudienne de l'heure. Dans ce cas éventuel (par ex., le dossier israélo-palestinien), le rédacteur en chef de l'antenne (un francophone du Maghreb ou d'Égypte) choisit entre deux options : 1) réécrire le texte en ayant à l'esprit les grandes lignes des positions officielles du gouvernement saoudien, ou 2) traduire et synthétiser en même temps les dépêches obtenues par l'agence de presse saoudienne (SPA : <http://www.spa.gov.sa> [consulté le 3 janvier 2009]) en langue arabe. De cette même source, les nouvelles locales sont reprises, sélectionnées puis traduites en français. L'opération traductive, lorsqu'elle n'est pas accomplie directement par le chef de rédaction, est déléguée à un rédacteur ou à l'un des présentateurs bilingues à contrat temporaire (ce qui était mon cas) avec cette différence que le travail de sélection textuelle est préalable et qu'il ne revient au traducteur que la seule tâche du transfert

linguistique¹¹. Le rédacteur en chef en fait ensuite la révision et s'assure de la quasi-littéralité de la traduction en question, autrement dit de l'absence présumée de toute interprétation.

Compte tenu de cette configuration, la marge de manœuvre était évidemment étroite et ne permettait que très peu d'initiative pour résister, le cas échéant, au cadre imposé par la censure du ministère. Pourtant, l'on peut relever au moins trois moyens combinés qui, on le devinera aisément, m'ont valu l'annulation de mon contrat de coopération temporaire : une représentation visuelle différenciée (arborer un sourire totalement inexistant dans la culture télévisuelle de l'information de l'État saoudien), un écart calculé par rapport au script (liaisons entre les sujets et les thèmes, court commentaire sur la nouvelle ou les images diffusées, entre autres) et une connotation ironique ou humoristique en rapport avec la dépêche ou la/le collègue (lorsque le bulletin est présenté en binôme).

En ce sens, on peut dire que le chemin de la représentation expressive (orale et visuelle) suit celui de la traduction lorsqu'elle est pratiquée en contexte de résistance coloniale ou postcoloniale dans la mesure où elle se donne pour vocation éthique d'outrepasser les limites d'un texte ou d'un contexte original défini comme norme.

Éthique et postcolonialisme

Pour synthétiser, il découle donc de l'ensemble de ce qui précède qu'il existe trois types de traductions-rédactions, tel que j'ai pu en être témoin, dans les médias saoudiens d'État :

1) Une traduction-rédaction qui épouse clairement la ligne politico-religieuse du pays et pratique en ce sens une autocensure qui non seulement évite de s'exposer à la censure officielle, mais contribue également à son application. Ici, la traduction se met au service de la censure; *elle est censure*.

11 Aujourd'hui, les dépêches de la SPA se trouvent déjà traduites en français sur le site web : <http://www.spa.gov.sa/french/content.php?cid=22&cp=1&titresonly=1> [consulté le 3 janvier 2009].

2) Une traduction-rédaction qui tente de détourner le discours dominant (et la censure) par un travail de critique de type endogène, autrement dit en recourant à des notions puisées dans le bassin identitaire musulman mais exprimées par le détour d'une langue « étrangère », une langue « d'usage général¹² » (le français en l'occurrence). Ainsi, tout en faisant effet de miroir déformant, l'autocritique et le caractère familier de ses références musulmanes permettent en même temps de détourner le penchant conservateur et défensif d'une conception jalouse de l'islam face à une sorte d'opposition construite envers l'Occident. Dans ce cas, la traduction n'est plus complice, puisqu'elle éloigne l'audience de ses attentes et de ses centres de gravité habituels, à la fois linguistique (arabe) et culturel (apologie). En fait, elle constitue un *double décentrement*. D'une part, on utilise une autre langue pour favoriser l'autocritique, à laquelle la culture arabo-musulmane semble résister comme à un tabou. Et d'autre part, au moyen de ce même détournement, on déconstruit à la fois la complaisance et l'adversité envers l'autre en affirmant sereinement et sans complexe sa propre différence.

3) De là découle enfin une traduction-rédaction que nous qualifierons de *stéréoscopique*, pour reprendre le terme de Gaddis-Rose appliqué à la lecture bilingue (1997). Ainsi, le double décentrement que nous venons d'indiquer, produisant une sorte d'équilibre entre les postulations apparemment contraires qui mettent aux prises les langues et les attitudes envers soi (ghettoïsation) et vis-à-vis de l'autre (assimilation), nous met en quelque sorte à équidistance des deux audiences que prétend toucher la traduction telle qu'elle est pratiquée dans notre exemple (surtout radiophonique). L'objectif de s'adresser à tous les auditeurs potentiels à la fois (francophones, musulmans et non musulmans), même s'il n'est pas réalisé ou réalisable en situation, constitue malgré tout une discipline auto-imposée qui contraint le traducteur-rédacteur à préserver cet équilibre en surveillant de manière stéréoscopique et constante la mesure de l'éthique

12 Expression reprise de l'Annexe de la Convention de Berne pour la protection des œuvres littéraires et artistiques (1971), Article II. Les langues en question sont l'anglais, le français et l'espagnol.

(égalité) à laquelle il s'est engagé envers eux. En synthétisant dans sa traduction-rédaction les préoccupations présumées de ses deux audiences possibles, le traducteur-rédacteur s'oblige (au sens le plus moral du terme) à respecter de manière égale : 1) la compétence linguistique des francophones (non musulmans) et leur disposition à recevoir une image de l'islam qui se veut non conventionnelle, alternative et 2) les attentes des musulmans francophones à entendre sur l'islam un discours qui ne soit ni externe (orientaliste), ni officiel (censuré) ou encore complaisant (dénué de critique).

Conclusion

La traduction ainsi comprise, et bien loin d'ignorer les rapports de pouvoir dans lesquels elle s'engage par la subversion des discours dominants, peut-elle donc être considérée comme postcoloniale¹³? C'est une question que nous n'entendons pas traiter de manière exhaustive, mais seulement dans le cadre des objectifs spécifiques du présent article, autrement dit la résistance à la censure et sa subversion.

En effet, aussi paradoxale qu'elle puisse paraître dans sa double postulation, tantôt oppressive et tantôt libératrice, il reste que la traduction, qui prend acte de l'étroitesse des marges de la liberté d'expression dans un contexte particulier et s'engage à l'élargir, ne peut plus se satisfaire d'un statut uniquement instrumental. L'acte de traduire dans un contexte postcolonial s'investit dès lors d'une fonction téléologique et se réalise dans l'accomplissement d'une visée éthique.

Since the social referents of postcolonial studies, ranging from the peculiar political incoherencies of the postcolony to the problematic conditions of adult education for migrants in the Western metropolis (Moshenberg, 1999), it is difficult if not impossible to separate postcolonial discourse completely from an ethical project, even though the means by which its ethical

13 À entendre au troisième sens de Douglas Robinson (1997, p. 14), qui y inclut ainsi toutes les formes de rapports de pouvoir, même ceux post 9/11.

ends are to be achieved remains a highly contentious issue.
(Goldberg et Quayson, 2002, pp. xii-xiii)

En ce sens, les directions opposées que peut prendre la traduction révèlent la polarité des rapports de force qui sont en jeu. Ces rapports de force présentent cependant le désavantage de nous cantonner dans un système binaire : entre répression et résistance. Une telle conception de la traduction, qui serait limitée à n'être qu'un instrument de polarisation, ne peut donc être considérée comme postcoloniale.

[A]lways embedded in the destabilization of binaries is a particular assumption that provides the enabling pre-text of the destabilizing procedures in the first place. This pre-text is the idea that postcolonial criticism is itself an ethical enterprise [...] The ethical pre-text is hardly ever directly expressed but is inherent in the very object relations referenced by the binary oppositions. The destabilizations of the binaries are often proffered as attempts at rectifying disorders in the extra-textual world of social relations. (*ibid.*, p. xii)

Mais si en revanche la traduction sortait de son rôle conventionnel et s'investissait pleinement de la dimension éthique que nous lui reconnaissons par définition (Basalamah, 2009), sa résistance – au-delà d'une simple opposition – ne serait plus simplement que l'un de ses deux choix. Elle deviendrait en fait cette dynamique interculturelle récursive qui subvertit les binarités en récupérant les forces et les valeurs en présence – quelles qu'en soient les appartenances et les origines – pour les transformer en autant de discours métis : pour le cas qui nous concerne, à la fois entièrement arabo-musulman et entièrement francophone (Nouss et Laplantine, 1995).

C'est dire enfin que dans le prolongement d'une pareille invitation à porter un projet éthique de changement social, la traduction ainsi conçue comme discours transformationnel à part entière s'affuble dès lors d'une nouvelle dimension contribuant à modifier sa fonction conventionnelle, celle de son *autonomisation*. La traduction : une transformation discursive qui, ayant trouvé

son principe d'impulsion (l'éthique), est en mesure de transformer des états et des objets¹⁴.

UNIVERSITÉ D'OTTAWA

Références

BASALAMAH, Salah (1995). *Problèmes du musulman contemporain*. Recueil non publié des émissions diffusées sur Radio Jeddah entre avril et juillet 1995 (110 pages).

BASALAMAH, Salah (2009). *Le droit de traduire. Une politique culturelle pour la mondialisation*. Ottawa et Arras, Presses de l'Université d'Ottawa et Artois Presses Université.

DEKMEJIAN, R. Hrair (1994). « The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia ». *The Middle East Journal*, 48, 4, pp. 627-643.

DELEUZE, Gilles (1968). *Différence et répétition*, Paris, PUF.

FANDY, Mamoun (1999). « CyberResistance: Saudi Opposition Between Globalization and Localization ». *Comparative Studies in Society and History*, 41, 1, pp. 124-147.

FANDY, Mamoun (2001). *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. New York, Palgrave Macmillan.

14 On se souviendra de la conception foucauldienne du discours: « [...] je voudrais montrer que le discours n'est pas une mince surface de contact, ou d'affrontement, entre une réalité et une langue, l'intrication d'un lexique et d'une expérience; je voudrais montrer sur des exemples précis, qu'en analysant les discours eux-mêmes, on voit se desserrer l'étreinte apparemment si forte des mots et des choses, et se dégager un ensemble de règles propres à la pratique discursive [...]. Tâche qui consiste à ne pas – à ne plus – traiter les discours comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations) mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent » (Foucault, 1969, p. 67).

FOUCAULT, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard.

GADDIS-ROSE, Marilyn (1997). *Translation and Literary Criticism: Translation as Analysis*. Manchester (UK), St. Jerome Publishing.

GOLDBERG, David T. et Ato QUAYSON (2002). *Relocating Postcolonialism*. Oxford (UK), Blackwell Publishers.

KOSTINER, Joseph (1996). « State, Islam and Opposition in Saudi Arabia: The post-desert storm phase ». *Terrorism and Political Violence*, 8, 2, pp. 75-89.

NIBLOCK, Tim (2006). *Saudi Arabia : Power, Legitimacy and Survival*. London et New York, Routledge.

NOUSS, Alexis et François LAPLANTINE (1995). *Le métissage*. Paris, Flammarion, Domino.

RAPHAELI, Nimrod (2005). « Demands for Reforms in Saudi Arabia ». *Middle Eastern Studies*, 41, 4, pp. 517-532

ROBINSON, Douglas (1997). *Translation and Empire*. Manchester (UK), St Jerome, collection « Theories Explained ».

VASSILIEV, Alexei (1998). *The History of Saudi Arabia*. London, Saqi Books.

RÉSUMÉ : Censure et subversion dans les médias saoudiens d'État — Cet article traite de la censure dans un pays dont on entend parler très peu en traductologie : l'Arabie Saoudite. Le présent article se propose d'abord de présenter brièvement la situation sociopolitique du pays puis de brosser le portrait très synthétique de l'environnement médiatique (radio et télévision). Pour mieux comprendre l'état de la censure dans les médias saoudiens, l'auteur s'est penché sur une étude de cas expérimentée il y a une dizaine d'années au service radio en langue française du ministère de l'Information saoudien, ainsi que sur une expérience

de première main dans la chaîne de télévision publique en langues étrangères du même ministère. Enfin, l'auteur conclut sur une réflexion de type postcoloniale sur le rapport entre éthique, censure et traduction.

ABSTRACT: Censorship and Subversion in the State Saudi Media

— This article deals with censorship in a country about which Translation Studies scholars have written little: Saudi Arabia. It proposes first to introduce briefly the sociopolitical situation of the country and then to give a synthetic overview of the media landscape (radio and television). In order to better understand the state of censorship in the Saudi media, the author presents a case study based on his work some ten years ago at the French radio section of the Saudi Ministry of Information, and gives a first-hand account of his experience in the foreign languages television channel of the same Ministry. Finally, the author concludes with a postcolonial reflection on the relation between ethics, censorship and translation.

Mots-clés : censure, médias, Arabie Saoudite, islam, critique, postcolonialisme, éthique

Keywords: censorship, media, Saudi Arabia, Islam, critique, postcolonialism, ethics

Salah Basalamah

Université d'Ottawa
École de traduction et d'interprétation
70 Laurier Est
Ottawa (Ontario) K1N 6N5 Canada
sbasalam@uottawa.ca