

Sous la direction de

**Lise GARON,
Azzedine G. MANSOUR
et El-Mostafa CHADLI**

L'Islam et l'Occident

**Biopsies
d'un dialogue**

pul

L'ISLAM ET L'OCCIDENT.
BIOPSIES D'UN DIALOGUE

Considérant que la reconnaissance de [...] tous les membres de la famille humaine [...] constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde, [...] l'Assemblée générale [des Nations unies] proclame [...]que] tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. (Déclaration universelle des droits de l'homme)

Sous la direction de
Lise GARON, Azzedine G. MANSOUR
et El-Mostafa CHADLI

L'ISLAM ET L'OCCIDENT.
BIOPSIES D'UN DIALOGUE

Les Presses de l'Université Laval
2008

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

Mise en pages et couverture : Hélène Saillant

© LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL, 2008

Imprimé au Canada

Dépôt légal 3^e trimestre 2008

ISBN 978- 2-7637-8690-2

Les Presses de l'Université Laval
Pavillon Maurice-Pollack
2305, rue de l'Université, bureau 3103
Québec (Québec) G1V 0A6
CANADA
www.pulaval.com

Table des matières

Remerciements.....	XI
Préface, John P. Entelis.....	XIII
Préface, M ^e Théo Klein.....	XVII
Préface, Lahouari Addi	XXIII
Lexique des termes arabes	XXVII
<i>Azzedine G. Mansour (Université Laval)</i>	
Introduction générale, Lise Garon et Azzedine G. Mansour (Université Laval)	1

Première partie

LES CONDITIONS DU DIALOGUE

Introduction à la première partie.....	11
<i>Azzedine G. Mansour (Université Laval)</i>	
CHAPITRE I	
L’Islam et l’Occident. Qu’est-ce qu’une civilisation?.....	15
<i>Homayoun Hemmati (Université de Téhéran)</i> <i>et Azzedine G. Mansour (Université Laval)</i>	
CHAPITRE II	
Islam, modernité et sciences humaines.	
Les promesses de la connaissance dialogique	35
<i>Ali Hassan Zaïdi (Wilfrid Laurier University)</i>	
CHAPITRE III	
Les relations entre la Libye et le Canada : vers une dialogique de la complaisance	65
<i>Richard Godin (Université Laval)</i>	

Deuxième partie

EXPÉRIENCES ET ENJEUX DE DIALOGUE

Introduction à la deuxième partie	93
---	----

Azzedine G. Mansour et Lise Garon (Université Laval)

CHAPITRE IV

Al-Andalous : terre de dialogue et de coexistence pluriculturelle ?	97
--	----

Azzedine G. Mansour (Université Laval)

CHAPITRE V

Raymond Lulle (1232-1316). Une expérience de dialogue sous l'Inquisition espagnole.....	141
--	-----

Ahmed Renima (Bibliothèque Avempace d'Oran)

CHAPITRE VI

Les médias ont-ils facilité ou rendu plus difficile l'adaptation des réfugiés de guerre bosniaques dans la ville de Québec ?	163
---	-----

Amra Curovac Ridjanovic (Université Laval)

CHAPITRE VII

Le dialogue islamo-chrétien. Les obligations manquantes de la modernité.....	187
---	-----

Sami Aoun (Université de Sherbrooke)

CHAPITRE VIII

Acculturation, intégration ou laisser-faire : problématique de la gestion interculturelle.....	211
---	-----

Hamid Yeganeh et Zhan Su (Université Laval)

Troisième partie

OBSTACLES AU DIALOGUE

Introduction à la troisième partie	237
--	-----

Lise Garon et Azzedine G. Mansour (Université Laval)

CHAPITRE IX

La querelle des images.....	241
-----------------------------	-----

El-Mostafa Chadli (Université Mohammed V — Agdal, Rabat)

CHAPITRE X

Image de l'Afrique et investissement étranger direct.

Le leurre d'un dialogue économique avec l'Occident 275

Charles Moumouni (Université Laval)

CHAPITRE XI

Les discours, politique et journalistique, en France

à propos de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne..... 289

Duygu Oztin (Université Dokuz Eylul)

CHAPITRE XII

La presse canadienne : une tribune démocratique

du dialogue des civilisations ? 305

Lise Garon (Université Laval)

CHAPITRE XIII

L'arrivée d'Al-Jazira au Canada 325

François Demers (Université Laval)

CHAPITRE XIV

Le schéma ami/ennemi : un obstacle de taille

au dialogue entre les civilisations 343

*Abdelkérim Ousman et Houchang Hassan-Yari**(Collège militaire royal du Canada)*

CHAPITRE XV

Au front du vrai choc ? Le conflit entre laïcs et religieux

en Israël et ses conséquences sur le dialogue des civilisations..... 365

Francesco Cavatorta (Dublin City University)

Conclusion générale..... 389

*Lise Garon et Azzedine G. Mansour (Université Laval)**et El-Mostafa Chadli (Université Mohamed V, Agdal-Rabat)*

Postface — Raison islamique et temps modernes 403

Malek Chebel (Université de Paris IV, Sorbonne)

Page laissée blanche intentionnellement

Remerciements

Lise Garon, Université Laval

Pour la préparation du premier ouvrage scientifique sur le dialogue entre l'Islam et l'Occident, je suis d'abord redevable à mes deux codirecteurs, Azzedine G. Mansour et El-Mostafa Chadli.

Azzedine G. Mansour, mon collaborateur au long cours, a été présent à toutes les étapes de notre entreprise collective : collecte de fonds, recrutement des auteurs, conception et organisation de notre séminaire de 2005 à l'Université Laval, révision du manuscrit et direction éditoriale.

El-Mostafa Chadli a, en raison de ses nombreuses tâches administratives à l'Université Mohamed V (Agdal, Rabat), joué un rôle plus effacé eu égard à l'envergure de notre entreprise collective. Il y a tout de même consacré ses quelques journées disponibles, généreusement et à la limite de l'épuisement, surtout en matière de révision du manuscrit et de direction éditoriale.

En outre, le lecteur appréciera de savoir que, derrière notre ouvrage collectif, se cachent de nombreux collaborateurs qui ont conseillé l'un ou l'autre des différents auteurs dans la préparation de leurs textes :

- De l'UNESCO : Ken Russell
- De l'Université de Béni-Mellal : Abderrahim El-Omari
- De l'Université d'Oran : Rida Marhoum
- De l'Université de la Manouba : Larbi Chouikha
- De l'Université de Moncton : Joceline Chabot
- De l'Université de Montréal : Charles Blattberg
- De l'Université de Sherbrooke : Khalida Benzidoun et Mohamed Ourya
- De l'Université de Toulouse-le-Mirail : Michel Mohammed Quitout

- De l'Université du Québec à Montréal : Paul Dumouchel
- De l'Université Laval : Colette Brin, Nadège Broustau, Paul-André Comeau, Roger de la Garde, Lucille Guilbert, Bogumil Jewsiewicki, Jacques Lemieux, Guylaine Martel, Taïeb Moalla, Florian Sauvageau et Johanne Veilleux
- De l'Université Mohamed V (Souissi) : El-Haj Benmoumen
- De Princeton University : Soheil Zaïdi
- De York University : Malcolm Blincow, Ratiba Hadj-Moussa et Brian Singer
- Des Presses de l'Université Laval : Denis Dion, directeur général et mon collaborateur au long cours également
- Du Collège militaire royal du Canada : Ali G. Dizboni
- Du Collège du Groupe scolaire Atlas (Rabat) : Sarra Chadli

Je me dois aussi de préciser que ce livre n'aurait jamais vu le jour sans la participation financière d'institutions conscientes des grands enjeux de l'heure : l'Agence universitaire de la francophonie, Montréal, la Commission canadienne pour l'UNESCO, l'Université Laval et le Programme d'aide à l'édition savante du Canada.

Enfin, le livre a bénéficié de la collaboration professionnelle et dévouée du personnel de la Muniplité de Lamarche et du Département d'information et de communication (Université Laval), qui a toujours accepté avec empressement le lot inhabituel de télécopies, de photocopies et de services Internet qu'a amené la préparation de l'ouvrage durant toutes ces années.

Préface¹

John P. Entelis, Fordham University

L'étude et la pratique des relations internationales d'après la guerre froide ont subi plusieurs revers traumatiques, dont le moindre ne fut pas l'apparition de cette théorie du prétendu « choc des civilisations » posant l'hypothèse d'un affrontement culturel inéluctable entre l'Islam et l'Occident.

Les événements tragiques du 11 septembre 2001 sont venus donner encore plus de poids, tant dans les cercles académiques que dans ceux des décideurs politiques, à l'argument voulant que la civilisation musulmane soit par nature incompatible avec les valeurs, les normes et les attentes des sociétés occidentales modernes.

Cette vision prophétique s'est encore amplifiée depuis 2001 du fait d'une série d'attentats terroristes perpétrés par des islamistes radicaux à l'encontre de nombreuses sociétés et organisations politiques, à majorité musulmane ou non : Tunis en 2002, Casablanca en 2003, Madrid en 2004, Londres en 2005², parallèlement à des actions similaires contre l'Indonésie, l'Égypte, la Jordanie, la Turquie, etc.

De leur côté, les forces armées des États-Unis ont lancé un type encore plus sanguinaire et soutenu de « terrorisme » en Irak quand elles ont envahi et occupé ce pays en mars 2003, déclenchant un raz-de-marée de tueries se chiffrant par dizaines de milliers de victimes. Au milieu du carnage et de la polarisation des débats qui a suivi, les voix appelant au « dialogue des civilisations » ont été marginalisées et à peine entendues par comparaison avec la cacophonie des diatribes, des prises de position et des polémiques.

Les auteurs de cet ouvrage splendide sont la voix de ceux qui prônent la communication plutôt que le conflit entre les civilisations, les cultures et les religions. Dans une perspective multidisciplinaire, ils abordent les conditions

1. Traduit de l'anglais par Lise Garon.

2. Puis Casablanca et Alger en 2007. (N.D.L.É.)

et les expériences du dialogue, les défis qu'il implique, ainsi que les obstacles qu'il devra surmonter pour être efficace. En dépit de l'aspect apparemment religieux de l'argumentaire, la contribution intellectuelle la plus éclairante des auteurs de cet ouvrage marquant réside dans l'accent placé sur les facteurs non religieux du « choc » et du « dialogue » des civilisations.

Tout naturellement, la politique internationale d'aujourd'hui et d'hier est dominée par les puissances hégémoniques qui utilisent leurs ressources supérieures – richesses matérielles, technologie, armement et capital – pour imposer une vision linéaire du monde, transmise le plus souvent dans le langage de la « mondialisation », du « libre échange », de la « démocratie libérale », etc.

La disparité de pouvoir et de richesse entre « l'Ouest » et « le Reste » est énorme. C'est ce fossé abyssal séparant les riches des pauvres, instrumentalisé au début par un système colonial et impérial accablant, puis dissimulé derrière le contrôle des marchés, du capital et de l'armement, qui a produit un monde profondément divisé et en conflit avec lui-même.

Comme les auteurs l'indiquent si bien, le mépris culturel de *l'Autre* de la part des élites occidentales d'une part, et l'obscurantisme fanatique des fondamentalistes islamistes les plus radicaux d'autre part, ont nourri ce sentiment de futilité, de colère et de désespoir dans lequel l'Occident semble sombrer en ce début du XXI^e siècle.

L'économie politique explique la politique internationale contemporaine mieux que la culture ou la religion ou la nature : voilà une des conclusions les plus pertinentes de l'ouvrage. En tant que telle, cette conclusion aide à expliquer les tensions incessantes entre les « civilisations » : pouvoir et politique – qui obtient quoi, quand et comment ? – sont des vecteurs de violence bien plus significatifs que n'importe quelle exégèse de texte religieux ; le Texte, qu'il soit entre les mains des fanatiques musulmans, juifs, hindous, ou chrétiens, est exprès vidé de sa substance et utilisé pour justifier n'importe quel genre d'action politique.

Ironiquement, alors qu'une explication culturaliste des affaires internationales suggère un avenir assombri, il est permis de penser que le changement des structures politico-économiques mondiales sera encore plus sombre et plus lent. En effet, la violence d'aujourd'hui, enracinée comme elle l'est dans les legs de l'impérialisme et la dominance des puissances hégémoniques, semble peu susceptible de diminuer à court terme tant que la distribution de la richesse et des ressources demeure si inégale et injuste. N'importe quel dialogue, intra ou intercivilisationnel, exige donc un ajustement des réalités politiques économiques qui reconnaisse les souffrances de millions de personnes, la

majorité d'entre elles vivant dans ce monde musulman dont le futur demeure entre les mains d'une minorité qui n'a de comptes à rendre à personne et qui gère d'une main de fer la vie d'une majorité de sans-voix.

Cet ouvrage offre un des comptes rendus de l'inégalité – de la manière de la comprendre, de l'analyser et d'y remédier – des plus instructif, progressiste et honnête à avoir jamais été publié en quelque langue que ce soit. C'est seulement quand la justice et l'égalité économique seront réalisées à l'intérieur et à l'extérieur des espaces culturels qu'un dialogue fécond pourra être lancé et un « choc des civilisations » évité.

Page laissée blanche intentionnellement

Préface

M^e Théo Klein¹

Comment aborder cette préface, c'est-à-dire cette présentation d'un travail, à mon avis considérable, alors que, par ailleurs, il est introduit avec belle autorité par ceux qui en ont animé la création et choisi les auteurs ?

En vérité, c'est à peine si je me suis posé cette question car, à l'évidence, je n'avais que la possibilité de m'évader un peu du sujet pour tenter de le rejoindre en ne l'abordant qu'avec précaution et par une voie détournée.

Dans les cas difficiles, chacun cherche, au plus près de lui-même, le chemin de traverse qui, en évitant l'obstacle principal – la connaissance profonde du sujet – lui permet de demeurer dans le cadre imparti et de ne le point trahir.

L'éducation que j'ai reçue, celle d'un juif traditionaliste et d'un Français républicain, m'a conduit à une synthèse personnelle où la Bible (celle des Hébreux) nourrit abondamment ma réflexion, et la Constitution républicaine mon action. Mélange étonnant, penseront certains ; peu importe : tel je suis et demeure heureux.

Or, ma référence à la Bible offre, d'emblée, une ouverture à ma réflexion sur le thème du dialogue, lequel me semble être le nœud même de ce travail en profondeur que chacun va lire avec profit.

Caïn et Abel ; puis, Caïn tout seul ; il a tué Abel. Caïn malheureux, abattu, qui ne cesse de divaguer d'un endroit vers l'autre, se sachant désormais à la fois le témoin et l'objet d'une réprobation fatale pour n'avoir pas su dialoguer avec son frère Abel.

1. M^e Théo Klein est décédé à Jérusalem en 2007. Figure marquante du judaïsme français et du dialogue entre les civilisations, il voyait dans le dialogue avec *l'Autre* (arabe) une exigence de survie pour *le Soi* (tantôt israélien, tantôt européen). Quelques mois avant sa mort, il nous a livré cette préface pleine de sagesse, qui peut se résumer en quelques mots : « Nous sommes tous responsables de notre frère ». (N.D.L.É.)

C'est un drame dont la Puissance divine n'est pas innocente pour avoir si nettement marqué sa préférence pour l'élégant Abel et avoir rejeté, avec mépris, les avances du besogneux Caïn ; lui qui cherchait dans l'acharnement quotidien à faire fructifier un sol que son frère parcourait avec ses beaux troupeaux profitant de ce que la nature lui offrait. Ils se sont rencontrés face à face, sur une même terre que l'un voulait sans doute cultiver et où l'autre désirait faire pâître ses troupeaux.

Voici ce que dit le texte : « Et Caïn dit à son frère Abel [...] ². »

Le texte biblique, j'ai appris qu'il convenait d'en scruter chaque mot, sa place dans la phrase, les variations possibles de sa signification à partir d'une racine de trois consonnes qui en éclairent le ou les sens possibles. Le verbe « omer » utilisé dans le verset cité énonce généralement une parole dite et non l'ouverture d'un dialogue pour lequel un autre mot aurait été employé. Or, le verset, dans sa deuxième partie, ne dit rien du contenu de cette parole unilatérale ; il se poursuit dans les termes suivants : « Et voici qu'étant dans le champ, Caïn se dressa devant Abel son frère et le tua ³. »

Qu'avait dit Caïn ? Le texte biblique est silencieux. Abel avait-il répondu ? Était-ce son silence ou sa réponse qui aurait provoqué la violence de son frère ? Nous ne le saurons jamais. Mais la Puissance interpelle Caïn : « Où est ton frère Abel ⁴ ? » Et celui-ci répond : « Je ne sais pas ; suis-je le gardien de mon frère ⁵ ? »

N'est-ce pas toute notre problématique qui est ainsi posée alors que Caïn et Abel sont les deux premiers êtres humains nés d'un homme et d'une femme dans le monde ordinaire qui succède au temps du jardin d'Éden.

Les deux premiers êtres face à face, semblables, frères, mais traçant chacun sa voie, ils sont à la fois complémentaires, comme cultivateurs et éleveurs, et concurrents potentiels face au champ où ils se rencontrent. L'un a dit, l'autre on ne sait : le dialogue ne s'est pas engagé.

Dès lors qu'il s'agit de ce champ, comme de tout autre bien ou situation, l'affrontement demeure la seule voie du dialogue et Abel le léger doit mourir sous les coups de Caïn le fort ; le défaut de partage conduit au meurtre.

Si je ne suis plus seul, l'autre m'oblige et engage ma responsabilité. Celle-ci devient bilatérale : nous sommes responsables de nous-mêmes et nous portons aussi la responsabilité de l'autre. N'est-ce pas le débat fondamental de

2. Genèse IV, 8.

3. Genèse IV, 8.

4. Genèse IV, 9.

5. Genèse IV, 9.

la relation humaine sur le plan individuel, social, et forcément aussi politique ? Ne s'agit-il pas d'une responsabilité de nature identique qui ne peut exonérer une collectivité de sa responsabilité envers toutes les autres ?

Sans vouloir abuser du choix de ma source biblique, qu'il me soit permis de rappeler qu'elle n'évite pas, bien au contraire, cette question fondamentale puisqu'elle nous fait comprendre qu'effectivement chacun est le gardien de son frère, de son frère humain. Et Caïn est condamné à errer, porteur d'un signe indélébile, interdisant qu'il soit molesté par quiconque pour témoigner, me semble-t-il, à travers les âges et les sociétés de ce que chacun d'entre nous est responsable de chacun des autres, précisant ainsi, à mon sens, que le respect de soi passe par le respect des autres.

*

* *

Ma source biblique peut évidemment être rejetée au nom d'une croyance ou d'une théorie scientifique ou philosophique ; il me semble cependant qu'aux yeux des créationnistes comme à ceux des évolutionnistes, l'homme, la créature humaine, puisse être considéré comme unique et semblable dans sa réalité et ses possibilités physiologiques et même – ce qui, à mes yeux, est remarquable – dans ses potentialités bien que différentes dans leur usage. Or, c'est cet être semblable et différent qui est la préoccupation commune de tous ceux qui étudient, réfléchissent, scrutent et pensent notre société, de telle sorte que toutes les revendications, les particularités, les oppositions émanent d'un même être unique, semblable et différent, faisant face à la même loi fondamentale de la responsabilité personnelle et réciproque. Ce point me paraît admis par tous mais confronté à un autre concept, celui de l'ordre social, de la responsabilité sociale, qui s'institue et se place au-dessus de la responsabilité d'homme à homme en instituant la responsabilité de chacun devant cet ordre commun. Là, je n'irai pas chercher la réponse dans ma Bible, encore qu'elle ait fondé le principe de la propriété individuelle ou commune, comme, par ailleurs, celui du respect d'autrui par la règle *aime ton prochain comme toi-même* ou *respecte l'aveugle, l'orphelin et l'étranger*, c'est-à-dire applique à tous les mêmes règles sans créer de différenciations sociales ou politiques qui mettraient en péril la responsabilité réciproque.

Mais, au-delà de l'individu, des structures se sont élaborées : famille, clan, commune, ville, province, région, nation, alliance d'États et, bien sûr aussi, institutions religieuses ou autres ; à chaque niveau, un ordre complémentaire se crée qui tend à fixer des règles différentes et particulières s'inscrivant, à leur tour, dans l'ordre social. Toutefois, ces différences ne peuvent fonder leur légitimité que dans le cadre d'un ordre universel tel que celui que tente de

créer la *Déclaration universelle des droits de l'homme* placée sous l'autorité, en principe active et dominante, de l'Organisation des Nations Unies.

Il a fallu des siècles pour en arriver là, théoriquement ; l'objet, le souci de la présente étude, est de chercher les voies qui permettraient, devant le sujet particulier traité, de porter la théorie jusqu'à un état de droit et de fait totalement respecté ; si, en l'occurrence, je place le fait après le droit, c'est parce que la loi peut être édictée et que le droit peut être dit, sans que les faits toujours les respectent.

*

* *

Le ou les conflits autour desquels se nouent et se développent les études contenues dans cet ouvrage voient s'affronter deux conceptions qui ont une origine et une référence communes. Qu'il s'agisse de l'Occident généralement chrétien, ou, suivant une définition plus récente, judéo-chrétien, ou de l'Orient arabe et musulman, tout remonte vers la source abrahamique et vers ce Canaan ancien où naissent et d'où se propagent les ordres de pensées qui s'affrontent. Une grande partie des populations du monde, notamment en Extrême-Orient, ne se trouve pas directement impliquée dans le ou les conflits dont il s'agit ici.

Cette source commune n'est pas sans intérêt, comme elle n'est pas sans influence ; elle rend la réflexion plus complexe, car ce sont souvent des notions semblables dont les interprétations s'opposent. Non pas que, par elles-mêmes, elles soient opposées ; ce qui les différencie et les divise, ce sont avant tout les structures organisationnelles, la présence des rites et des chefs religieux, l'importance des rituels dans leur intangibilité ou, encore, l'autorité dont se réclament ceux qui les dirigent. La Puissance divine, cet interlocuteur unique recherché par Abraham le fondateur, ne s'approche plus alors de ses descendants variés que par l'intermédiaire de Moïse, Jésus ou Mahomet, dans l'autonomie voulue de leur sanctification particulière.

Peut-être faudrait-il commencer par là. Non pas que chacun abdique sa vision particulière, non par le mélange, mais par le respect, pour chacun, de la liberté et de la sincérité de l'autre. Pas non plus, sans doute, au travers du rêve inépuisable d'une Puissance invisible et invincible vers laquelle se tournent la pensée et la prière du croyant, et qui, dans la mesure de son inaltérable et indéfinissable vérité, réunit en lui la pensée, les aspirations et les prières de tous, quels que soient les lieux ou moyens de transmission de celles-ci.

La différence, la divergence, l'opposition, le refus ne commencent qu'au niveau des Référents – ce mot étant employé faute d'un autre dont je sois sûr

qu'il soit accepté par tous. On voit bien que c'est dans le respect, par chacun, du Référent de *l'Autre* que passe la possibilité du dialogue, c'est-à-dire la recherche d'une position acceptable par tous ou, au moins, par une majorité au sein des fidèles des trois Référents.

Les travaux que l'on va lire semblent indiquer une évolution, plus ou moins marquée mais certaine, vers la neutralité religieuse des sociétés et des États fixant leurs règles et leurs droits en dehors de toute référence religieuse dans le but d'unir les citoyens autour d'une règle commune, mais laissant et respectant, pour chacun, son droit à la croyance et au culte religieux de son choix.

Cette neutralité religieuse est la condition du respect mutuel, même si elle n'est pas, en elle-même, suffisante pour caractériser une démocratie qui nécessite, au-delà de cette liberté, celle du choix politique laissé à chaque citoyen. Toutefois, cette neutralité ne doit pas aller jusqu'à interdire – ou même simplement limiter – la liberté d'analyse, de réflexion et d'expression, cette dernière méritant d'être documentée plutôt que polémique.

L'histoire des religions est à l'image de l'histoire générale des hommes, celle d'une longue et pénible, mais nécessaire évolution qui tente de libérer l'homme des contraintes pour le laisser libre de ses choix.

Que cette évolution soit actuellement freinée par des résurgences de l'histoire – par exemple, les souvenirs du colonialisme – mérite d'être surmonté par la reconnaissance des erreurs faites mais aussi par l'acceptation, par chaque peuple, de ses propres responsabilités.

Nous ne pouvons pas, à cet égard, nous contenter d'analyser ni même de prescrire. Un effort individuel, une attitude, une initiative même discrète, même limitée, un geste ou une parole, peuvent être importants.

C'est lorsque je reconnais mon ami Ziyad, marchand à Jérusalem, comme mon frère, qu'à son tour il me tend une main fraternelle.

Peut-être faut-il passer par ces chemins solitaires pour suivre une voie qui – la lecture de ce qui suit l'énonce clairement – est ouverte à la bonne volonté de chacun et aux choix politiques de chaque citoyen.

Page laissée blanche intentionnellement

Préface

Lahouari Addi, Institut d'études politiques de Lyon

Ce livre ambitieux a pour thème le dialogue entre l'Islam et l'Occident dans un monde devenu exigu et où les inégalités et les injustices s'étalent quotidiennement dans les médias. Il faut prendre la mesure de ce qu'est la mondialisation pour se convaincre de la nécessité d'un tel dialogue. Il y a 50 ans, un conflit en Malaisie entre musulmans et hindouistes, ou en Indonésie entre musulmans et chrétiens, apparaissait trop lointain pour susciter la curiosité ou l'inquiétude de lecteurs de journaux européens ou arabes. Un tel événement relevait de l'information à destination de diplomates et de spécialistes de la région.

Aujourd'hui, il en est autrement: il n'y a pas un conflit rapporté par la presse qui nous laisse indifférents et dans lequel nous ne prenons pas partie. La raison est que, désormais, il y a un temps mondial, comme le souligne Zaki Laïdi (1997), qui nous fait vivre en temps réel des événements se déroulant à des milliers de kilomètres de distance.

Le monde est devenu petit et nos inimitiés ou amitiés envers les uns et les autres s'expriment publiquement: manifestations, pétitions, clavardages sur Internet, sondages. La conflictualité a toujours existé et elle n'a pas commencé avec la mondialisation. Sauf que celle-ci lui a donné une dimension qu'elle n'avait jamais eue auparavant. Les Tchétchènes ont toujours eu des problèmes avec la Russie, depuis au moins les tsars qui les ont souvent réprimés dans l'ignorance ou l'indifférence des musulmans de l'Empire ottoman. Aujourd'hui, un musulman du Sénégal se sent concerné par la guerre en Tchétchénie. Il y a même des volontaires du Maghreb, du Pakistan et d'ailleurs qui s'enrôlent pour défendre les frères bosniaques ou tchéchènes opprimés.

Dans ces conditions où les solidarités se sont internationalisées, le dialogue est devenu une solution de rechange à la guerre de tous contre tous. Mais le dialogue entre qui et qui ? Le présent ouvrage a pour sous-titre *Biopsies d'un*

dialogue. Est-il pertinent ? L'islam est une religion, l'Occident, une entité géopolitique : trouveront-ils un langage commun pour échanger ? L'Occident sécularisé comprendra-t-il l'Islam, perçu parfois comme une menace à la modernité a-religieuse sur laquelle il a bâti ses institutions ? Mais que recouvre ici la notion « Islam » ? En feuilletant cet ouvrage, le lecteur s'apercevra que les auteurs ont en vue les peuples et les sociétés qui se réclament de l'islam et qui ne forment pas une entité géopolitique. Comment peut-on rendre homogène un monde s'étalant de l'Indonésie au Maroc ?

Si l'on observe la structure des relations internationales et les déséquilibres flagrants qui la caractérisent, entre le Nord et le Sud notamment, et si on tient compte aussi de l'histoire des deux derniers siècles marqués par la domination coloniale et tous ses effets, on peut demander si le mot « islam » n'a pas connu un glissement sémantique, exprimant des frustrations et des révoltes face à un déséquilibre que l'ère postcoloniale n'a pas effacé. Peut-être que si cette région, allant de l'Indonésie au Maroc, était chrétienne, la Chrétienté aurait connu un nouveau schisme en son sein au XX^e siècle, tant les inégalités et les injustices sont criantes et profondes. La fracture entre l'Occident et les peuples se réclamant de l'islam est si profonde que le discours religieux est mobilisé : les catégories de *diable* et de *mal* servent à désigner l'adversaire. Ce que je veux dire, c'est que l'islam, en tant que dogme religieux, n'a aucun contentieux avec l'Occident, mais les peuples qui se disent musulmans, en tant que peuples du Sud, ont des reproches à lui faire, relatifs à la division internationale du travail, à la répartition des richesses mondiales, au déséquilibre de la puissance militaire des uns et des autres et à la tentation impériale qui habite l'Occident depuis le XVI^e siècle. Sans oublier la Palestine depuis 1948 et l'Irak depuis 2003.

Le discours religieux est évidemment mobilisé, parce que, mieux que toute autre ressource, la religion rassemble les foules, justifie les inimitiés et fanatise les individus. Mais qu'y a-t-il derrière ce voile discursif ? Il y a les reproches et les doléances à la suite des inégalités et des injustices flagrantes de la scène mondiale rapportées quotidiennement sur les écrans de télévision.

Qu'on le veuille ou non, la conflictualité entre Musulmans et Occidentaux ne porte pas sur la foi et elle n'est pas d'ordre théologique. Qu'on relise le Coran au sujet des juifs et des chrétiens. Que dit-il ? La narration fondatrice est la suivante : Dieu a envoyé à l'humanité un prophète (musulman), *sayidina Moussa*¹, mais son peuple a déformé son message ; Dieu a envoyé un autre prophète (musulman), *sayidina Aïssa*², mais son message a encore été altéré ;

1. Littéralement : Notre Seigneur Moïse. (N.D.L.É.)

2. Littéralement : Notre Seigneur Jésus. (N.D.L.É.)

enfin, Dieu a envoyé un troisième prophète, *sayidina Mohamed*, et heureusement la parole de Dieu est parvenue aux hommes dans son originalité. Au-delà de l'ethnocentrisme de ce récit, ethnocentrisme propre à toute société et à toute culture, quelle leçon pourrons-nous tirer de cette narration coranique qui nous apprend que Moïse et Jésus-Christ sont des musulmans ? Le Coran affirme que le monothéisme judéo-chrétien n'est vrai que dans sa version islamique, ce qui signifie que le soi-disant fossé entre juifs et chrétiens, d'une part, et musulmans, d'autre part, n'est pas aussi profond que le présentent les consciences aliénées tant en Occident que dans les pays musulmans.

Dans le Coran, il est ajouté que les juifs et les chrétiens, après avoir payé leurs fautes au purgatoire, se retrouveront au Paradis aux côtés des musulmans. Il n'y a pas de « haine théologique » de l'islam à l'égard de l'Occident. Il y a par contre un lourd contentieux historique, politique et économique qu'il s'agit d'épurer par le dialogue, la coopération et le sens de la justice. C'est ce que montrent les auteurs de cet ouvrage indispensable à ce dialogue. Il y a bien sûr Ben Laden et son projet mortifère de tuer tout ce qui ne correspond pas à sa vision du monde. Mais l'Occident aussi a eu ses Ben Laden et ils n'ont pas été moins meurtriers. L'essentiel est de bâtir des institutions nationales et internationales pour empêcher les situations d'injustice qui nourrissent l'extrémisme.

Références

LAÏDI, Z. (1997), *Le temps mondial*, Bruxelles : Complexe.

Page laissée blanche intentionnellement

Lexique des termes arabes

Azzedine G. Mansour, Université Laval

A

Abid (sing. : *abd*) : esclaves noirs d'origine africaine.

Afkar (sing. : *fikr*) : pensées, idées.

Ahl al-Kitab : les « Gens du Livre », chrétiens et juifs.

Ajam (sing. : *ajami*) : chrétiens.

Akhbar : nouvelles, annales.

al-Ahzab¹ : les coalisés. Utilisé également pour désigner les partis politiques.

Al-Alam : « Le Monde » ou « L'étendard », chaîne de télévision iranienne en langue arabe.

al-Am : général, commun.

al-Amana : consigne, dépôt.

Al-Andalous : nom donné à l'Espagne musulmane de 711 à 1492. Aujourd'hui, il s'applique uniquement à l'Andalousie, une région au sud-est de l'Espagne.

al-Aqsa : lointaine. Employé pour désigner aussi la Mosquée d'al-Aqsa à Jérusalem.

Al-Arabiya : « L'Arabe » au féminin. Nom d'une chaîne de télévision saoudienne.

al-Bouraq : cheval ailé sur lequel le prophète Mohamed serait monté aux cieux.

al-Falsafa : la philosophie.

-
1. Dans le présent lexique, les mots qui débutent par l'article « al » s'écrivent tantôt « Al », tantôt « al ». La règle établie pour régir ces différentes translittérations et éviter, par conséquent, toute confusion est la suivante. « Al » est employé quand : 1 - il fait partie d'un toponyme ou d'un nom propre d'institution, tel que le nom d'un journal, d'une chaîne de télévision : *Al-Manar*, *Al-Jazira*, etc. ; 2 - il accompagne un nom de personnage dont le prénom est absent comme : *Al-Farabi*, *Al-Tabari*, etc. ; 3 - il commence une phrase. En revanche, « al » est utilisé comme article défini comme dans *Bayt al-Hikma* (maison de la sagesse), *Dar al-Fikr* (Librairie de la pensée), *Ibn al-Moqaffa*, *Ibn al-Idhari*, *Ibn al-Khatib*, etc.

Al-Gharb: l'Occident. *Gharb* sans «*Al*» fait référence à une direction et désigne l'Ouest.

Al-Habacha: l'Abyssinie (l'Éthiopie actuelle).

Al-Hourra: «La Libre», chaîne américaine qui diffuse en langue arabe de Tanger (Maroc) et de Beyrouth (Liban).

Al-Jamia: revue arabe publiée au début du XX^e siècle.

Al-Jazira: «L'Île», chaîne de télévision qatarie, appelée aussi la «CNN» arabe.

al-Khayr: le bien.

al-Khayr al-Am: l'intérêt général, le bien de tous.

Al-Machreq: l'Orient. *Machreq* sans «*Al*» renvoie à une direction et désigne l'Est.

al-Mamoun: deuxième fils de Haroun al-Rachid, septième calife abbasside (813-833). Sous son règne, le monde musulman a atteint son apogée sur le plan scientifique.

Al-Manar: «Le Flambeau», titre d'une revue arabe publiée au début du XX^e siècle.

Al-Manar: «Le Flambeau» ou «Le Fanal», nom d'une télévision fondée par le Hezbollah libanais.

al-Maqdis ou **al-Mouqaddes**: le sacré ou le sacralisé.

al-Mirage: l'événement relatif à l'ascension nocturne du Prophète Mohamed.

Al-Moustaqilla: «L'Indépendante», chaîne de télévision arabe basée à Londres.

al-Najachi: le Négus (roi d'Éthiopie).

al-Oumran: la famille d'Imran d'où sont originaires Marie et Jésus et à laquelle le Coran fait référence dans son deuxième chapitre.

Al-Qahira: le Caire, capitale de l'Égypte.

Al-Kadhafi, Mouammar: chef d'État libyen

Al-Qods: Jérusalem.

Andaloussi, andaloussia: andalous, andalouse.

Ankara: renier.

Arabi: arabe.

B

Baladyoun: de *balad* qui signifie «du pays». Employé par les historiens arabes pour désigner les premiers Arabes qui ont foulé le sol ibérique.

Balgh: de *balagha* qui signifie «atteindre» ou «nouvellement arrivé». Il est utilisé par les historiens arabes pour désigner les Arabes arrivés en Espagne après l'établissement d'une première vague.

Baqara: vache.

Baraa: reniement. Utilisé également pour désigner l'innocence.

Bayt al-Hikma: institution du savoir, fondée à Bagdad par les Abbassides au VIII^e siècle et où se tenaient les débats scientifiques entre érudits de l'époque.

Bayt al-Maqdis ou **Bayt al-Mouqaddes** : maison sacrée. Employé pour désigner Jérusalem.

Bayt : salle, maison.

Bijaïa : Bougie, ville côtière à l'est d'Alger (Algérie).

Bilad al-Soudan : Soudan. Utilisé parfois pour désigner aussi l'Afrique noire.

Binaa : construction.

C

Charia : l'ensemble des principes du droit musulman.

Charika : communion, association.

D

Dam : sang.

Dar : demeure, maison ou domaine.

Dar al-Harb : domaine de la guerre.

Dar al-Islam : domaine de la paix.

Dhimmi : tributaire, protégé de l'Islam. Seuls les « Gens du Livre » pouvaient se prévaloir de ce statut sous la domination musulmane.

Din : religion.

Dirassat : études.

Dounia : vie, monde.

Douwalia : international.

F

Fadhail (sing. : *fadhila*) : mérites.

Falassifa (sing. : *faylassouf*) : philosophes.

Fass : Fès, ville marocaine.

Ftayer ou **Sfenj** : beignets très populaires au Maghreb.

G

Ghir aqil : non doué de raison.

H

Hadith : l'ensemble des paroles et des gestes du Prophète Mohamed.

Haroun al-Rachid : cinquième calife de la dynastie abbasside (786-809). Sous son règne, l'empire musulman s'étendait de l'Atlantique à la vallée de l'Indus, et la civilisation musulmane avait atteint son apogée sur tous les plans.

Hawzi: genre musical intermédiaire entre la musique arabe savante et la musique populaire. C'est une forme vulgarisée de la musique arabo-andalouse, très en vogue dans certaines régions de l'Algérie contemporaine, notamment à Tlemcen.

Hay Ibn Yaqdhan: ouvrage composé au X^e siècle par le philosophe musulman Ibn Toufayl.

Hay: vivant.

Hidjaz: région occidentale de l'Arabie qui longe la mer Rouge.

Hikma: sagesse.

Hiwar: dialogue, conversation.

Hizb: parti.

Houdoud (sing.: had): châtiments corporels. Employé aussi pour désigner « limites » ou « frontières ».

Houjourat (sing.: *houjra*): appartements.

Houkm: pouvoir.

I

Iadath Binaa: reconstruction, reconstitution.

Ifriqiya: nom donné à l'Afrique du Nord par les historiens arabes du Moyen Âge.

Ilm: savoir, érudition, science.

Ilmiya: savante, scientifique.

Iman: foi.

Islamiyah: islamique.

Itibar: considération.

J

Jabal: montagne.

Jahiliyya: obscurantisme. Employé aussi pour désigner la période préislamique.

Jamahiriya: néologisme du discours populiste libyen. Dérivé de *Joumhouriya*, qui lui-même provient d'*Al-Jamahir* (les masses) et signifie « république ».

Jamiat: université.

Jazal: style musical typiquement andalous, inventé par Ibn Bajja (Avempace), qui mélange des chants chrétiens et arabes.

Jiziya: tribut exigé aux *dhimmi* sous domination musulmane.

K

Kafiroun (sing.: *kafir*): impies.

Kahf: caverne.

Kamil: parfait.

Khadidja : première épouse du Prophète Mohamed.

Kharaj : impôt.

Kitab (plur. : *koutoub*) : livre.

L

La Hakimia illa li Allah : pas d'autre pouvoir que celui qui vient de Dieu.

Laan : damnation.

M

Maarif (sing. : *maarifa*) : connaissances.

Madinatoun (*madinat*) : cité, ville.

Maïda : table.

Majmoua : rassemblées.

Malouf : un style issu de la tradition musicale arabo-andalouse, très en vogue à Constantine (Algérie) et en Tunisie. Étymologiquement, le terme dérive du mot arabe « *maalouf* » qui signifie « fidèle à la tradition » et au patrimoine musical qui s'est enrichi à Al-Andalous, du X^e au XV^e siècle, dans les cours califales, les cénacles intellectuels et les jardins de Cordoue, Grenade et Séville.

Markaz : centre.

Maryem : Marie.

Massihyah : chrétienne.

Mawali (sing. : *mawla*) : esclave affranchi sur lequel était exercé un droit de patronat.

Mawathiq (sing. : *mithaq*) : pactes.

Mithaq : voir mawathiq.

Miyâr : critère.

Moassir : contemporain.

Mohamed (*Mahomet*) : Prophète fondateur de l'islam.

Mouahidoun (sing. : *mouahid*) : ceux qui ont passé un pacte.

Moulouk (sing. : *malik*) : rois.

Moush Arab : non-arabes.

Moussalima, assalima : de *aslama* qui signifie « s'est converti ».

Moussiq : musique.

Moustariboun (sing. : *moustarib*) : arabisés.

Moutachabih : ambivalent.

Mouwalladoun (sing. : *mouwallad*) : autochtones d'Espagne convertis à l'islam.

Mouwashahat (sing. : *mouwashah*) : un genre musical arabe classique dont les rythmes s'apparentent à ceux des *maqamat* de Bagdad sous domination abbasside (du VIII^e au XIII^e siècle). Les *Maqamat* (sing. : *maqam*) regroupent une vaste collection de modes musicaux inspirés des rythmes arabes et persans. Par la suite, il s'est imposé comme la principale tradition musicale du monde islamique dont l'influence a atteint Al-Andalous au début du IX^e siècle sous la houlette du grand musicien abbasside *Ziryab*.

N

Nahda : renaissance musulmane du XIX^e siècle, amorcée par des intellectuels comme Mohammed Abdou et Djamel Eddine al-Afghani.

Nahwa : vers.

Najran : ville d'Arabie.

Nassara (sing. : *nasrani*) : chrétiens.

Nisa : femmes.

O

Ouhoud (sing. : *ahd*) : synonyme de *Mithaq* (pacte ou traité), (plur : *mawathiq*)

Oumma : littéralement « matrice », qui signifie communauté liée par une même foi.

Oussoul (sing. : *asl*) : fondements.

Q

Qadaya (plur. : *qadiya*) : thèmes, affaires.

R

Roussoul (sing. : *rassoul*) : messagers.

S

Salah Eddine al-Ayoubi : Saladin des croisades.

Saqaliba (sing. : *saqlabi*) : esclaves blancs d'origine slave ou européenne.

Sayyid Qoutb : idéologue du mouvement égyptien des Frères musulmans.

Siyassa : politique.

Sourat : chapitre du Coran.

T

Tahafout : incohérence.

Taifa : littéralement « groupe ». Dans le cas de l'Espagne musulmane, il désignait les petits royaumes musulmans indépendants qui se sont constitués après la chute du Califat d'Al-Andalous.

Tajin : ragoût de légumes variés et de viande rôtie, le tout mijoté à petit feu dans un contenant de terre cuite.

Tarikh : histoire.

Thaqafa : culture.

Thaqafi : culturel.

W

Wala : droit de patronat. Employé aussi pour désigner « l'obéissance ».

Wathiqā : document. Utilisé aussi pour désigner le fameux décret promulgué par le Prophète Mohamed à Médine après 622.

Wijhat Nadhar : point de vue.

Y

Yahoud (sing. : *yahoudi*) : juifs.

Yaqdhan : éveillé.

Younes : Jonas.

Z

Zakat : impôt religieux prélevé annuellement sur le revenu et les biens.

Zakat al-Fitr : impôt que chaque musulman doit acquitter à la fin du mois de Ramadan.

Page laissée blanche intentionnellement

Introduction générale

Lise Garon et Azzedine G. Mansour, Université Laval

Les sociologues qui se sont penchés sur les relations entre l'Islam et l'Occident se sont tour à tour intéressés à l'histoire de la rencontre des deux civilisations¹, aux phénomènes de dominance et d'hégémonie², à la spécificité du phénomène islamique³, souvent vu comme incomparable, voire aberrant⁴, ou à la critique de cette dernière tendance, communément appelée orientalisme⁵, n'abordant ainsi qu'indirectement le problème du dialogue entre l'Islam et l'Occident⁶. Le monde aurait pourtant eu grand besoin d'une telle réflexion, en ce début de troisième millénaire où l'Islam et l'Occident sont confrontés à la nécessité de vivre ensemble sans s'être entendus sur les modalités de la vie en commun.

L'idée du dialogue, déjà ancienne certes, a été réintroduite sur la scène internationale non pas par les milieux scientifiques mais par le président iranien, Mohammad Khatami, qui, le 21 septembre 1998, invitait l'Assemblée générale de l'ONU à promouvoir des relations internationales fondées sur le « dialogue des civilisations » plutôt que sur le « choc », et à proclamer une « Année des Nations Unies pour le dialogue entre les civilisations ». L'idée a généralement été reçue dans les médias et les cercles diplomatiques comme une réponse, une contre-hypothèse à l'hypothèse du choc des civilisations, lancée dans les cercles académiques par Samuel P. Huntington, professeur à

-
1. Abdu Filaly-Ansary, 2003, par exemple.
 2. Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin, 1982 ; Samir Amin et Ali El Kenz, 2005, etc.
 3. Maxime Rodinson a consacré nombre de ses œuvres à cette question.
 4. De Montesquieu (« Comment peut-on être Persan ? » in : *Lettres persanes*) à Hamid Enayat, 1982 ; Bernard Lewis, 1988, etc.
 5. Edward Saïd, 2005, etc.
 6. Le chapitre I passe en revue quelques-unes de ces publications. Il montre combien la question du dialogue n'est traitée que dans sa forme interreligieuse, et qu'elle n'est évoquée que de façon indirecte dans la littérature scientifique, à l'intérieur de pages pourtant consacrées entièrement aux relations interculturelles.

Harvard, dans l'ouvrage retentissant mais controversé qu'il avait publié en 1996⁷. Finalement, l'année 2001 fut proclamée année du dialogue par les Nations Unies.

Cette année 2001 allait donc être ponctuée non seulement par les attentats du 11 septembre aux États-Unis mais aussi, ce qui est moins connu, par une série de colloques internationaux sur le dialogue des civilisations à travers le monde, organisés sous l'égide des Nations Unies ou de l'UNESCO principalement.

Ces colloques étaient pourtant des lieux de dialogue entre les universitaires et les diplomates de toutes civilisations. Toutefois, aucun n'a encore donné lieu à un ouvrage scientifique sur l'hypothèse du dialogue des civilisations. Ce fut, au contraire, la thèse d'Huntington que les médias ont utilisée pour expliquer le nouvel ordre mondial qui semblait s'ériger depuis le 11 septembre 2001, alors que le terrorisme international répandait « l'appel à la guerre sainte » et que la crise irakienne puis la guerre au Liban de l'été 2006 semblaient montrer parallèlement que, au sein de la plus grande puissance de la planète, les États-Unis d'Amérique, c'était aussi la thèse du « choc » qui dominait les esprits.

Pendant que l'actualité, construite par les médias, tendait à confirmer la prévision de Huntington, aucun ouvrage – universitaire ou autre – ne tentait de répondre aux questions anciennes et actuelles tout à la fois : peut-on bâtir un ordre mondial susceptible de garantir véritablement la paix et la sécurité sur des bases idéologiques qui incitent à la confrontation, à la haine, à la peur d'autrui et au repli identitaire ? Est-il possible de construire le monde sans instances internationales respectées et ni lieux d'échanges ? Comment envisager un développement socio-économique ou démocratique mieux partagé dans ce monde divisé où règnent la violence et l'exclusion ?

Au milieu du silence quasi général sur ces questions, la fin de la guerre froide a constitué un tournant historique, inaugurant une nouvelle ère en matière de relations internationales et entraînant l'humanité tout entière vers un avenir marqué par la domination de plus en plus contestée des États-Unis et de leur triomphalisme idéologique assis sur la thèse du « choc des civilisations⁸ ».

7. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (traduction française : *Le choc des civilisations*, paru en 1997 chez Odile Jacob), un livre dont la notoriété s'est trouvé décuplée après les attentats du 11 septembre 2001.

8. Tant qu'ils auront les moyens financiers et politiques de leur stratégie de guerres préventives, on voit mal comment les États-Unis pourraient changer d'attitude.

Le Groupe d'études politiques sur l'Afrique du Nord contemporaine (GEPANC), dans un précédent ouvrage collectif (Chadli et Garon, 2003), s'est penché sur cette thèse du « choc ». D'une part, il a interrogé ses fondements qui, servant de justification à une rhétorique foncièrement impérialiste, prédisaient un avenir fait de rivalités entre « civilisations » appelées tantôt à s'allier avec d'autres, tantôt à s'affronter entre elles pour assurer leurs propres ambitions hégémoniques ou faire obstacle à celles des autres⁹. D'autre part, tout en mettant à nu la collusion des puissants de ce monde, toutes « civilisations » confondues, et l'ignorance entretenue à ce sujet par les discours publics, il a identifié des solutions de rechange, parmi lesquelles celle du « dialogue des civilisations », qui, pensons-nous, permet d'appréhender de façon plus efficace la complexité mouvante de la réalité qui nous entoure.

Le deuxième ouvrage collectif du GEPANC, que nous introduisons ici, s'inscrit dans la continuité de cette réflexion. Il s'interroge sur la problématique du dialogue entre l'Islam et l'Occident, qui ne cesse de susciter les pires craintes et de nourrir une islamophobie exacerbée, surtout après les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis : qu'est-ce que le dialogue des civilisations ? Comment fonctionne-t-il ? Et pourquoi fonctionne-t-il si mal ?

Du côté occidental, en effet, l'actualité d'après le 9/11¹⁰, parallèlement à la résurgence de slogans guerriers tels que « le choc des civilisations », « l'anti-modernité », « l'islamo-fascisme », etc., semble indiquer le retour en scène de l'esprit de clocher global et de la manière unidimensionnelle de penser qui avaient imprégné les approches systémiques des relations internationales durant l'ère de la guerre froide. De la sorte, la scène internationale semble dominée par le spectacle de la violence larvée, des agressions armées, de l'occupation de territoires, de l'arrogance, de l'abus de pouvoir, de la discrimination et des violations du droit international.

Du côté islamique, pareillement, l'affaire des caricatures tournant la religion musulmane en dérision et publiées par un journal danois en 2005 ainsi que, l'année suivante, les propos malheureux du pape Benoît XVI sur l'islam¹¹ ont provoqué des réactions très émotives dans l'ensemble du monde

9. Cet avenir du monde est bien résumé dans Alain Gresh *et al.* (2006).

10. Le point de départ de cette période est, bien sûr, difficile à dater avec précision. Le 11 septembre n'est qu'un moment symbolique d'un processus amorcé probablement bien avant, soit celui de la militarisation de la politique internationale depuis l'administration Clinton aux États-Unis d'Amérique (voir la thèse élaborée par Abdelkérîm Ousman et Houchang Hassan-Yari au chapitre XIV : « Le schéma ami/ennemi : un obstacle de taille au dialogue des civilisations »).

11. Benoît XVI qui, contrairement à son prédécesseur, n'a pas, du moins jusqu'au moment de mettre cet ouvrage sous presse, axé son pontificat sur le dialogue interreligieux, vient

musulman. Ces événements sont venus à point nommé pour nous rappeler l'urgence d'une théorie universelle du dialogue entre les civilisations qui identifie les facteurs sociaux objectifs de la justice, de la paix et de la compréhension mutuelle dans le monde.

C'est dans cet esprit que 17 chercheurs issus de 12 pays différents (Algérie, Bénin, Bosnie, Canada, Chine, Iran, Italie, Liban, Maroc, Pakistan, Tchad et Turquie) ont entrepris de réfléchir ensemble sur les enjeux et les obstacles au dialogue des civilisations. Leurs travaux, malgré la diversité des champs disciplinaires auxquels ils appartiennent (relations internationales, histoire, philosophie, sociologie des médias, communication politique, sociologie de la culture, sémiotique, management), sont animés par des préoccupations communes : rendre compte de la complexité du monde ainsi que des enjeux que la mondialisation lui impose, et inscrire de manière pluridisciplinaire le dialogue intercivilisationnel à l'agenda scientifique¹².

Le caractère inédit de l'entreprise appelle une approche exploratoire et multidisciplinaire de la problématique du dialogue par des universitaires d'origines culturelles variées. Elle exclut, pour le moment, le recours aux modèles explicatifs *a priori* qui ne deviendront légitimes que lorsque le monde scientifique aura développé une connaissance plus approfondie du processus du dialogue entre l'Islam et l'Occident.

De l'ensemble de nos travaux se dégage déjà, toutefois, une vision du dialogue des civilisations : celle d'une discussion sur la manière de gérer la vie commune de peuples à la fois semblables et différents.

de s'aventurer sur un terrain très sensible. L'incident en question survient au lendemain du cinquième anniversaire des attentats du 11 septembre 2001, en présence des universitaires et des étudiants de Ratisbonne, dans le sud de l'Allemagne. Les propos que tient Sa Sainteté et l'ignorance qu'ils dénotent étonnent dans la bouche d'un chef religieux. En tentant d'établir une distinction entre le christianisme et l'islam dans le domaine des rapports entre la raison et la foi, il cite maladroitement une phrase polémique plutôt qu'un dialogue. La citation date du XIV^e siècle, alors qu'un empereur byzantin s'adressait à un « Persan cultivé » en ces termes : « Montre-moi ce que Mahomet a apporté de nouveau, et tu ne trouveras que des choses méchantes et inhumaines, comme son ordre de diffuser par les moyens de l'épée la foi qu'il professait. »

12. La notion d'agenda, telle que nous l'employons dans cet ouvrage, est un héritage de la sociologie américaine des médias, depuis l'article célèbre de Maxwell McCombs et Donald Shaw (1972). Le terme d'agenda désigne la hiérarchie des priorités dont l'action doit tenir compte à un moment donné, que ce soit dans les domaines médiatique, intellectuel, scientifique ou politique, tout en négligeant d'autres thématiques qui pourraient avoir un grand intérêt. Dernière cette notion, il y a le fait que les thématiques envisageables sont tellement nombreuses qu'en pratique, on ne peut tout faire et qu'il faut déterminer un calendrier et une hiérarchie des thématiques.

Semblables et différents : là résident la tension du concept de civilisation et sa richesse tout à la fois, faites de la croyance en une utopie, la famille humaine universelle ou *LA* civilisation, d'une part, et, d'autre part, de la nécessité vitale pour les civilisations particulières de conserver leur dignité et leur liberté de concevoir un destin à leur mesure. Toute la problématique du dialogue, toute la fragilité du processus sont donc posées d'emblée dans le chapitre I signé par Homayoun Hemmati et Azzedine G. Mansour. La tension entre ces deux dimensions, intra et intercivilisationnelle, du concept de civilisation est partiellement atténuée par les obligations du vivre-ensemble et de la compréhension mutuelle, obligations qui sous-tendent les visions du dialogue entre les civilisations qui ont cours.

À cet effet, Ali Hassan Zaïdi pose, au chapitre II, les conditions d'un dialogue efficace et valide : l'abandon des prétentions à la vérité universelle et la renonciation à l'utopie d'un accord irréalisable sur tous les points de divergence : conditions restées étrangères aux deux écoles de pensée en sociologie politique qui dominent en ce début du XXI^e siècle et qu'il remet en question : l'approche critique et le poststructuralisme¹³.

Notre concept de dialogue des civilisations interdit, enfin et bien évidemment, la vision simpliste de la « dialogique de la complaisance », qui envahit rituellement la scène de la diplomatie publique, et dont le dialogue canado-libyen, que décrit Richard Godin au chapitre III, n'est qu'un exemple.

Ainsi posé par la première partie de l'ouvrage, dans ce qu'il est et dans ce qu'il n'est pas, le dialogue entre les civilisations évolue au gré d'intérêts diversifiés inscrits dans une dynamique de mondialisation accélérée que les acteurs internationaux veulent influencer en fonction de leurs objectifs et de leurs visions du monde. C'est à dessein que nous ne voyons pas le dialogue des civilisations comme la seule prérogative des acteurs étatiques (diplomates et hommes politiques) qui, par ailleurs, s'adonnent aussi au non-dialogue. Une multitude d'acteurs privés y sont également engagés : ONG, mouvements sociaux, élites religieuses, médias, syndicats, écrivains, entrepreneurs économiques, etc. Par conséquent, son seul canal n'est pas la diplomatie. L'immigration, les élites religieuses, le tourisme, les médias internationaux, les entreprises internationales, etc. sont tout aussi concernés ; leur incidence sur la production des représentations de *l'Autre* exige donc d'être analysée.

13. Ces deux approches décrivent, chacune à leur façon, « un *Autre* perturbé, déstabilisé, fragmenté et marginalisé ». L'approche critique de la scène du dialogue postule que les visions et les stratégies des acteurs sont surdéterminées par leur appartenance à une classe ou une couche sociale. L'approche structuraliste considère que toute connaissance est un acte stratégique et que toute prétention à la vérité est liée aux rapports de force dans la lutte pour l'hégémonie discursive. Le chapitre II consiste en une revue critique de cette littérature.

Volontairement, nous avons observé le rôle, tantôt bénéfique, tantôt nuisible, des grands de ce monde (Europe, États-Unis d'Amérique, etc.) et des moins grands (Israël, Canada, Libye, Iran, etc.), et constaté qu'aucun des acteurs engagés dans le dialogue ne maîtrise à lui seul le processus multiséculaire de construction et de déconstruction du consensus international sur la manière dont il convient de vivre ensemble.

Ce processus pose les enjeux de la géostratégie, bien sûr, mais aussi ceux de la cohabitation pluriethnique¹⁴, du sens précis à donner aux valeurs universelles dans des circonstances particulières¹⁵, des relations entre les grandes religions¹⁶ et de la coopération économique, pour ne nommer que ceux-là qui figurent de manière récurrente à l'agenda public en ce début du troisième millénaire et qui seront rappelés dans la deuxième partie de l'ouvrage.

Comment peut-on, en dépit de l'importance de tels enjeux, expliquer la fragilité du processus du consensus international, construit et déconstruit sans cesse au fil des siècles, telle la toile de Pénélope ? La troisième partie de l'ouvrage explore les divers obstacles au dialogue. En premier lieu, il y a le poids des préjugés défavorables forgés à travers les siècles par les discours des écrivains, philosophes et politiciens de l'Islam et de l'Occident. Ces images séculaires font de l'Occident une puissance essentiellement prédatrice aux yeux de millions de musulmans, tout comme elles font de l'Orient, arabe et musulman (les deux termes étant habituellement confondus), un espace à civiliser ou, dans le langage postcolonial, à moderniser pour en freiner la violence et la barbarie. De la sorte, tant les populations que les élites des deux civilisations sont obsédées par la volonté de se prémunir des dangers que *l'Autre* fait peser sur son avenir. Ainsi s'est répandue, de part et d'autre, une rhétorique de suspicion qui domine les discours publics et qui gomme la complexité de la réalité.

Le poids grandissant des stéréotypes séculaires est encore alourdi par l'insensibilité des acteurs médiatiques et étatiques occidentaux, plus préoccupés par les attentes, réelles ou supposées, de leurs publics nationaux et qui, pour cette raison, nourrissent cette nouvelle forme de racisme qu'Edward Saïd (2005) a appelée l'orientalisme.

-
14. De l'Espagne du Moyen Âge jusqu'au Canada du XXI^e siècle (voir le chapitre IV signé par Azzedine G. Mansour sur l'Andalousie et le chapitre VI par Amra Curovac Ridjanovic sur l'adaptation des réfugiés bosniaques à Québec).
 15. Tel qu'illustré par l'expérience de Raymond Lulle sous l'Inquisition espagnole (chapitre V par Ahmed Renima).
 16. Où manquent toujours, selon Sami Aoun, les « dimensions oubliées de la modernité » (chapitre VII).

Enfin, ces images séculaires défavorables à *l'Autre* favorisent le processus de militarisation de la politique internationale des États, à commencer par le plus puissant de tous au début du troisième millénaire : les États-Unis d'Amérique, pendant que se développe le réflexe narcissique de marginaliser et même d'oublier l'existence de pans entiers de la planète, dont l'Afrique¹⁷ et, plus particulièrement, l'Afrique musulmane.

Ce XXI^e siècle ne débute pas sous un climat favorable au dialogue, bien au contraire. Dans ce processus du dialogue entre les civilisations qui, faut-il le rappeler, est conduit par le libre arbitre de ses acteurs et non pas par une mécanique aveugle et fatale, reste-t-il un espoir auquel les hommes et les femmes de bonne volonté pourraient s'accrocher ? Nous examinerons cette question en conclusion de l'ouvrage.

Références

- AMIN, S. et A. EL KENZ (2005), *Europe and the Arab World*, Londres : Zed Books, 166 p.
- CHADLI, M. et L. GARON (dir.) (2003), *Et puis vint le 11 septembre... L'hypothèse du choc des civilisations remise en question*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 342 p. Pour la version anglaise, voir : M. CHADLI et L. GARON (dir.) (2003), *And then... Along Came September 11th. Challenging the Hypothesis of the Clash of Civilisations*, version CD-Rom, Québec : GEPANC, 342 p.
- ENAYAT, H. (1982), *Modern Islamic Political Thought*, Austin : University of Texas Press, 225 p.
- FILALY-ANSARY, A. (2003), « Muslims and Democracy », in : L. DIAMOND, M.F. PLATTER et D. BRUMBERG (dir.) : *Islam and Democracy in the Middle East*, Baltimore (Maryland) : The Johns Hopkins University Press, p. 193-207.
- GRESH, A. et al. (dir.) (2006), *L'Atlas*, Paris : *Le Monde diplomatique* [Hors-série], avril 2006, 194 p.
- HUNTINGTON, S.P. (1997), *Le choc des civilisations*. Traduit de l'anglais (États-Unis) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* par J.-L. FIDEL et al., Paris : Odile Jacob, 402 p.
- LEWIS, B. (1988), *Le langage politique de l'Islam*, Paris : Gallimard, 241 p.
- LUCAS, P. et J.-C. VATIN (1982), *L'Algérie des anthropologues*, Paris : Maspero, 292 p.
- MCCOMBS, M. et D. SHAW (1972), « The agenda setting function of mass-media », in : *Public Opinion Quarterly* (n° 36), p. 176-185.

17. Voir le chapitre X, « Image de l'Afrique et investissement étranger direct. Le leurre d'un dialogue économique avec l'Occident » par Charles Moumouni.

SAÏD, E.W. (2005), *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Traduit de l'américain *Orientalism* par C. MALAMOUD ; préface de l'auteur (2003) traduite par S. MEININGER ; postface de l'auteur traduite par C. WAUTHIER, Paris : Seuil, 423 p.

PREMIÈRE PARTIE

Les conditions du dialogue

Page laissée blanche intentionnellement

Introduction à la première partie

Azzedine G. Mansour, Université Laval

Dès que l'on parle du « dialogue des civilisations », une foule de questions viennent à l'esprit. Qu'est-ce que le dialogue ? Qu'est-ce qu'une civilisation ? Que signifie au juste le dialogue entre les civilisations ? Ces dernières peuvent-elles dialoguer directement ? Dans quelles conditions et sur quels enjeux ? Quelles sont les conséquences et les avantages du dialogue ? Le monde peut-il se passer de tels avantages ?

Chose certaine, le dialogue entre les civilisations n'est pas un phénomène nouveau. De tout temps, il a servi à rapprocher les peuples et à penser leurs relations. Impliquant de multiples acteurs, il revêt diverses formes, de la simple négociation pour passer des accords d'amitié et de coopération à la véritable concertation qui fixe les règles de la coexistence. Le dialogue peut aussi faire figure de vœu pieux invoqué comme solution panacée à tous les désaccords et peut n'être qu'un leurre destiné à masquer les intérêts des uns et des autres. Rarement a-t-il été envisagé comme un moment de convivialité permettant à des peuples culturellement éloignés de se sentir proches les uns des autres, grâce à une sorte d'« osmose » qui autoriserait chacun à s'inspirer et à recevoir de l'autre sans contrainte, ni retenue.

Contrairement aux approches qui vilipendent l'*Autre* et l'isolent en le réduisant à *L'Ennemi* dangereux, le dialogue banalise les discours d'ostracisme et de mépris en réduisant les frontières et les distances qui séparent les peuples les uns des autres et en érigeant la tolérance en valeur fondamentale. Le dialogue est, par conséquent, à la recherche du dénominateur qui unit tous les peuples et donne sens à la diversité culturelle. Il n'est d'ailleurs fécond et authentique que s'il est en mesure de promouvoir cette diversité afin que les interactions qui en découlent puissent se dérouler dans la paix et enrichir un patrimoine commun.

Par ailleurs, la notion de « dialogue des civilisations » est très ambiguë parce qu'elle vise des entités qui n'existent pas à l'état pur, complètement isolées les unes des autres. L'histoire est formelle : les civilisations se côtoient, se transmettent, se fécondent réciproquement et s'enrichissent mutuellement. Leur grandeur est tributaire de leur faculté d'assimiler, de digérer et de rendre productifs les héritages reçus des unes et des autres. Elles sont liées, en d'autres termes, par des passerelles et communiquent entre elles par des valeurs communes que le dialogue, conçu comme un face-à-face respectueux et non méprisant d'un « Je » et d'un « Tu », au sens *bubérien*¹ des termes, est appelé à promouvoir.

Tout comme le dialogue, le concept de « civilisation » est ambivalent. Il recouvre plusieurs sens possibles dont l'interprétation est incertaine, voire imprécise. Tantôt il procède par égocentrisme et est associé à un jugement de valeur sur certaines sociétés en les distinguant des autres. Tantôt il est sélectif et fait référence à quelques aspects seulement de la vie sociale, laissant croire que, de toutes les manifestations d'une société, seules quelques-unes peuvent constituer des indicateurs de civilisation. Parfois le concept de civilisation adopte une position évolutionniste et désigne le degré le plus élevé de développement d'un peuple, auquel certains traits singuliers – censés ne pas pouvoir se mélanger avec ceux d'autres peuples – confèrent une personnalité particulière et assurent une supériorité sur les autres. Dans cette perspective, le concept de civilisation se confond avec la notion de « culture », qui, elle, renvoie à une série de codes de croyances et de conduites, de mythes et de rites propres à un peuple déterminé mais n'interdisant pas la cohabitation et le dialogue avec un autre peuple. C'est pour cette raison d'ailleurs que le terme civilisation devrait être généralement perçu comme impliquant à la fois une relation de proximité fondée sur la connaissance, la reconnaissance et le respect de *l'Autre*, de même qu'un croisement de valeurs universelles susceptibles de produire un sens commun (accepté de tous) qui permette aux civilisations de mieux se comprendre pour mieux vivre ensemble.

-
1. Martin Buber (1981). Pour ce philosophe autrichien d'origine juive, l'être humain est, par essence, un *homo dialogus* incapable de se réaliser sans communier continuellement avec l'humanité, car l'amour de cette dernière conduit inévitablement à l'amour de Dieu et réciproquement. La vie réelle n'est, pour lui, qu'une suite ininterrompue de rencontres et de relations qui doivent toujours reposer sur la réciprocité et la responsabilité. Cet existentialisme de la relation à autrui peut être aisément appliqué aux problématiques politiques contemporaines, notamment en matière de relations internationales, où les relations entre les États, les nations, les classes sociales, etc., s'établissent souvent sous forme de dialogue.

Ce sont là les principaux éléments de réflexion auxquels cette première partie de l'ouvrage est consacrée. Tout en introduisant la problématique du dialogue, le premier chapitre rappelle ses diverses formes et épluche les différents sens que l'on donne généralement aux concepts de « civilisation » et de « culture ». Dans cet ouvrage, en effet, les civilisations et les cultures, notamment occidentale et islamique, ne constituent pas des entités hermétiques et douées de réalité matérielle, mais ce que l'anthropologue Benedict Anderson (1991) appelle des « communautés imaginées ». Toutefois, elles font très souvent face à des conflits manichéens nourris par des conceptions simplistes qui, inconsciemment ou sciemment, présentent le monde comme une opposition de deux « empires » (celui du *Bien* et celui du *Mal*) et dissimulent quasi complètement les interactions culturelles et civilisationnelles qui les animent.

Dans un tel contexte, qui pourrait dégénérer à tout moment, le dialogue s'impose comme l'unique option qui permettrait aux différents peuples, aux différentes « communautés imaginées », de trouver une base commune pour pouvoir coexister dans la paix et coopérer en vue de résoudre leurs problèmes. « [...] La paix [...] est bien plus que l'absence de guerres. [...] C'est une manière de vivre ensemble qui exclut la guerre, plutôt qu'une période sans guerre durant laquelle les peuples s'efforcent de vivre ensemble². » Cette nécessité de se connaître et de se comprendre, qui est à la base de tout dialogue, est abordée dans le deuxième chapitre qui, partant d'un constat d'échec des sciences humaines en matière de compréhension de l'Islam dans ses rapports à la modernité, soutient que l'obligation de vivre ensemble exige bien plus que de simples comptes rendus sur l'*Autre* musulman. Elle doit privilégier la connaissance dialogique et lui accorder le primat sur la critique idéologique et les visions poststructuraliste et antiessentialiste qui rendent imparfaitement compte du monde musulman.

Enfin, le dialogue, tel qu'il est brièvement défini plus haut, est assujéti à certaines conditions. Il doit tout au moins être sincère et obéir à des règles préalablement établies et acceptées de tous. Il exclut, par conséquent, les interactivités de « complaisance » qui, animant de plus en plus les relations

2. Extrait d'une intervention d'Archibald Macleish (1892-1982), poète et bibliothécaire du Congrès des États-Unis, qui présida la commission chargée de rédiger le préambule de l'Acte constitutif de l'UNESCO, lors d'un débat radiophonique diffusé le 12 décembre 1946 et auquel participèrent F.L. Schlagle, président de la National Education Association (Association nationale d'éducation) des États-Unis, Francis Bacon, membre de la Commission des politiques éducatives de celle-ci et Herbert Emmerich, directeur du Public Administration Clearing House (Centre de l'administration publique). Pour lire la transcription de cette intervention, visiter : http://www.unesco.org/courier/2001_12/fr/education.htm.

internationales, ne sont en fait que des procédés d'occultation du véritable enjeu : la reproduction du *statu quo*.

Le troisième chapitre se penche essentiellement sur cette question. Il analyse l'ouverture surprise de la dictature libyenne au dialogue avec les démocraties occidentales et tente de cerner, plus particulièrement, les mécanismes sous-jacents à un crypto-dialogue politique dans l'espace public international, en prenant pour exemple typique les relations canado-libyennes. Il propose, à cet effet, deux lectures interreliées : d'une part, celle de la couverture médiatique entourant ces relations et, d'autre part, celle de la mise en scène du dialogue bilatéral qu'il examine à l'aide de quatre catégories de l'action langagière (égoïste, utilitaire, égalitaire, ostensible). Ces deux lectures révèlent une tendance importante des représentants des États à la complaisance, laissant croire à l'ouverture d'un véritable dialogue, mais servant en réalité à masquer le fait qu'aucun changement substantiel n'a encore eu lieu en matière de réformes démocratiques et de respect des droits de l'homme, et que les contrats d'affaires juteux pourront continuer à l'abri des regards.

Références

- ANDERSON, B. (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, édition révisée, Londres et New York : Verso.
- BUBER, M. (1981), *Je et Tu* (trad. fr. de : *Ich und Du*, Francfort, 1923), Paris : Aubier/Montaigne.

Chapitre I

L'Islam et l'Occident. Qu'est-ce qu'une civilisation ?¹

Homayoun Hemmati, Université de Téhéran,
et Azzedine G. Mansour, Université Laval

À l'ère de la mondialisation, il devient quasi impossible de tracer des frontières entre les civilisations et les cultures. Ces dernières sont étroitement liées, interpénétrées même et, conflit ou pas, elles sont condamnées à vivre ensemble. Telles sont, plus particulièrement, les civilisations de l'Islam et de l'Occident, dont les rapports sont si difficiles.

Avant de réfléchir sur les difficultés du dialogue entre l'Islam et l'Occident, il convient toutefois de cerner au préalable la difficulté de représenter convenablement l'une et l'autre de ces deux civilisations. Cela est d'autant plus vrai que ces deux « entités » possèdent l'une de l'autre des connaissances pour le moins incomplètes.

Les visions réductrices de l'Occident

Du côté musulman, les approches populaires suggérées, pour saisir l'Occident, par des penseurs, comme Sayyid Qoutb² en Égypte, Sayyid Abul

1. Une idée originale de Homayoun Hemmati développée par Azzedine G. Mansour.
2. Sayyid Qoutb, qui réactualisa les travaux de juristes fondamentalistes comme Mohamed ibn Abd al-Wahhab et Ibn Taïmiyya, estime que la société *musulmane* est en crise parce qu'elle subit les influences nuisibles et dangereuses de la civilisation occidentale. Les pays musulmans actuels sont, selon lui, des États impies puisqu'ils sont issus de la colonisation. C'est parce qu'ils ont cherché à imiter l'Occident, en appliquant les lois des hommes à la place de celles émanant de Dieu, que la civilisation arabe est aujourd'hui en déclin. Son salut doit donc passer inévitablement par un nettoyage systématique de toute influence

Ala' Mawdoudi³ au Pakistan, Ali Shariati⁴, Jalal Al-e-Ahmad⁵, et plusieurs éléments issus des milieux ecclésiastiques traditionalistes en Iran, ont démontré largement leur insuffisance. Comment peut-on, en effet, appréhender correctement, et à sa juste valeur, la civilisation occidentale en l'examinant uniquement sous l'angle de l'éthique ou de la politique ? Une telle démarche est forcément réductrice. Elle ne permet nullement de comprendre un Occident multidimensionnel et pluriel, et encore moins d'en avoir une idée exhaustive.

Par ailleurs, il faut rappeler que les universitaires en terre d'Islam, et tout particulièrement en Iran, avant et après la révolution islamique, avaient accès très souvent à des fonds documentaires (ouvrages, essais, rapports, etc.) dont une bonne partie véhiculait d'énormes préjugés sur la réalité occidentale et rendait imparfaitement compte de ses divers aspects. Or, afin d'éviter, sinon de réduire tout au moins, les risques de tronquer cette réalité occidentale, il aurait été judicieux d'emprunter une démarche « pluridisciplinaire » faisant appel simultanément à différentes méthodes d'investigation, permettant ainsi d'examiner cette réalité dans son ensemble, de cerner ses multiples dimensions et d'en produire une image plus cohérente et moins déformée.

En réalité, il n'y a pas un seul et unique Occident, mais des « Occidents » qui se distinguent et se ressemblent sur bien des aspects. En effet, bien que l'on puisse accepter sans grande réserve l'idée selon laquelle ces multiples « Occidents » peuvent avoir de prime abord plusieurs valeurs et pratiques en commun, il n'en demeure pas moins qu'en réalité, ils présentent des différences notables. On peut distinguer d'ailleurs l'Occident hellénique de l'Occident chrétien, l'Occident catholique de l'Occident protestant, l'Occident séculier de

occidentale. Pour mieux comprendre ce point de vue, lire : Sayyid Qoutb [s.d. (après 1954)].

3. Tout comme l'Égyptien Sayyid Qoutb, cet influent théologien pakistanais, fondateur du parti religieux « *Jamaat-e-Islami* » et figure emblématique de l'intégrisme musulman en Asie du Sud, a des positions très négatives à l'égard de l'Occident et sa civilisation. S'inspirant largement de la pensée du Shah Walioullah Dehlavi (Inde : 1703-1762), il ne reconnaît l'existence que d'une seule civilisation, celle de l'Islam auquel il accorde d'ailleurs un statut universel. Selon lui, tout ce qui n'est pas conforme à l'Islam est dans l'ignorance (*al-Jahiliya*). Pour mieux cerner ses positions, consulter quelques-unes de ses œuvres, notamment : 2001, 1977 et 1947 (10^e éd. : 1992).
4. Pour avoir une idée sur la perception qu'a cet éminent sociologue et philosophe iranien sur l'Occident, consulter ses deux ouvrages publiés en 1980.
5. Fils d'un membre influent du clergé iranien, ce grand écrivain et critique politique a rédigé, de 1945 à 1962, cinq collections majeures de romans et d'essais sur la société iranienne, son régime politique et ses mœurs. Parmi les thèmes abordés dans ses écrits, l'influence occidentale, notamment dans le domaine de l'éducation, occupe une place importante et y est souvent présentée de façon caricaturale. Lire à ce sujet ses ouvrages publiés en 1983 et 1997.

l'Occident religieux, l'Occident tolérant de l'Occident fanatique, l'Occident européen de l'Occident nord-américain, l'Occident mondialisé de l'Occident résistant, etc. De la même façon, on peut prétendre que ces multiples « Occidents » peuvent également être très distincts sur les plans culturel, historique, social et géographique à tel point qu'il serait très ardu de tracer les contours précis de ce qui les unit dans le temps et l'espace.

Les visions réductrices de l'Islam

L'Islam, lui aussi, demeure mal connu et mal compris. Tantôt il est perçu uniquement comme une religion, tantôt il fait référence à une « entité » présentée comme homogène et unie. Bien que l'aspect religieux soit, dans ce cas, un élément prépondérant, il est néanmoins loin d'être exclusif et présente des variétés qui s'expriment différemment d'un coin à l'autre du monde musulman, et ce, tant au chapitre des croyances et des conceptions religieuses qu'à celui des rites et des pratiques. L'Islam unifié n'existe pas dans la réalité. L'Islam réel, en effet, revêt de multiples formes (religieuses, politiques, etc.) et s'exprime en diverses versions (sunnite, chiite, puritain, rigoriste, salafiste, mystique ou soufi, wahhabite, malikite, hanbalite, africain, maghrébin, persan, asiatique, etc.).

Parfois encore, l'Islam est perçu en tant que territoire, abritant de multiples peuples qui se distinguent les uns des autres sur le plan ethnolinguistique et englobant des pays arabes et non arabes, chacun ayant un héritage historique spécifique et ses us et coutumes.

Religion et territoire, l'Islam est par ailleurs très souvent traversé par de multiples conflits qui rendent utopique son unité. Les facteurs à l'origine de tels conflits sont multiples et variés. Tantôt ils relèvent de rivalités territoriales liées à des contentieux frontaliers hérités de la période coloniale. Tantôt ils dépendent de rivalités ethniques qui rendent souvent très conflictuelle la coexistence de communautés entières. L'identité dominante et exclusive (arabo-musulmane) que l'Islam présente est non seulement fausse⁶, mais elle suscite dans le seul monde arabo-musulman des revendications identitaires qui sont le plus souvent ignorées, voire étouffées et réprimées.

À cela viennent s'ajouter des différences notables de régime d'un pays à l'autre : des monarchies et des républiques rivalisent entre elles sur les plans politique et idéologique, créant ainsi un contexte géopolitique particulièrement explosif. L'Islam est dirigé aussi par des systèmes politiques autoritaires qui,

6. Les Arabes sont en minorité dans le monde musulman. L'Indonésie, à elle seule, compte plus de musulmans que l'ensemble du monde arabe.

comptant notamment sur les complicités extérieures passives des médias, des milieux diplomatiques et des chefs de gouvernements occidentaux, sont à l'origine d'un énorme déficit démocratique qui freine, par conséquent, l'émergence des sociétés civiles ou l'élargissement du champ politique. Quand elles permettent certaines ouvertures, les transitions démocratiques sont très lentes, sinon tout simplement avortées, ouvrant grande la porte à l'instabilité politique et à la violence dans les conflits internes et les luttes de pouvoir.

Sur le plan économique, l'Islam connaît une modernisation à la fois mal contrôlée et mal gérée, qui entrave grandement le développement, génère des tensions sociales explosives, fragilise les sociétés et déstabilise les pouvoirs en place. Par ailleurs, la disponibilité différenciée des ressources naturelles et le partage inégal des richesses, conjugués à de profondes asymétries démographique, économique, industrielle, commerciale et financière, hypothèquent grandement les possibilités d'unité et constituent des facteurs de tensions sociales et d'instabilité.

Finalement, la difficulté de représenter l'Islam et l'Occident ne tient pas seulement de l'ignorance et du cliché, ou encore de la conjoncture, mais également de la complexité du concept de civilisation lui-même.

Les multiples acceptions du terme civilisation

Le terme « civilisation » admet plusieurs significations. Dérivant du latin *civis* (« citoyen » ou « citadin »), il revêt tour à tour diverses acceptions : l'acception technique, l'acception culturelle, l'acception dichotomique et conflictuelle du *Nous* et de l'*Autre* et celle d'entités menacées par le processus de mondialisation.

L'acception technique

Dans son acception technique, une civilisation renvoie à une société complexe et organisée dans laquelle la majeure partie de la population vit dans des villes et se nourrit grâce à l'agriculture ; elle se distingue des sociétés tribales dans lesquelles les gens vivent plutôt dans de petits établissements humains ou en groupes nomades et assurent leur subsistance grâce à la chasse ou à l'entretien de petits jardins potagers. Employé dans ce sens bien précis, le terme « civilisation » est exclusif dans la mesure où il ne s'applique qu'à quelques groupes humains.

En raison de cette exclusivité, un tel usage du terme implique qu'il existe des sociétés complexes (civilisées) et des sociétés moins complexes (moins civilisées ou non civilisées du tout) et suppose, par conséquent, que les premières sont naturellement supérieures aux secondes. Ce point de vue, qui sert à justifier la suprématie d'une civilisation sur les autres, est associé au racisme et à l'impérialisme selon lesquels les sociétés puissantes ont à la fois le devoir de « civiliser » les plus faibles, autrement dit les plus « barbares », et le droit de les dominer culturellement.

Dans cet ouvrage, le mot « civilisation » est pris dans son sens le plus strict, selon lequel une civilisation est l'expression d'une société complexe qui se distingue des sociétés plus simples, mais qui ne leur est toutefois aucunement supérieure. Chaque être humain possède sa propre culture et vit au sein d'une société qui a su développer autrefois sa propre civilisation. Cependant, il convient de préciser qu'en général, toutes les civilisations, peu importe les sociétés qui les ont produites, ont en commun quelques caractéristiques génériques. En effet, en dépit des opinions, de plus en plus répandues, qui fondent les civilisations exclusivement sur les différences qu'elles recèlent et font du concept de l'« incommensurabilité » de ces dernières leur argument majeur, il n'en demeure pas moins que toutes les civilisations présentent certaines « ressemblances » qui se traduisent notamment en matière de tendances et d'aspirations, comme la recherche du progrès technique et scientifique, la quête du développement économique et social, le respect de la dignité humaine, la recherche de justice sociale, de liberté relative et de bien-être, le désir de mieux organiser et gérer la vie collective, etc.

Ces tendances communes ne doivent bien évidemment en aucun cas occulter les différences notables qui distinguent les civilisations les unes des autres. Toutefois, ces tendances communes méritent d'être à la fois mises en exergue – si l'on veut trouver un terrain d'entente entre elles – et inventoriées dans une sorte de « fond commun » qui transcenderait les cultures et les frontières, et serait en mesure de contribuer à leur rapprochement. C'est précisément ce point de vue que le présent chapitre tente de défendre.

Mais, outre ces éléments communs qu'il importe de privilégier d'ailleurs dans toute tentative de dialogue, viennent s'ajouter globalement les trois caractéristiques suivantes :

- Les sociétés « civilisées » disposent de techniques agricoles intensives, comme l'utilisation de la puissance animale, la rotation des récoltes et l'irrigation. Ces techniques permettent aux fermiers de produire un excédent de nourriture qui dépasse largement leurs besoins de subsistance.

- Dans une civilisation, une partie importante de la population ne consacre pas la majeure partie de son temps à produire de la nourriture. Les gens peuvent exercer d'autres métiers et pratiquer le commerce, notamment pour se procurer des produits alimentaires dont ils ont besoin. C'est ce qu'on appelle la « spécialisation de la main-d'œuvre ».
- Dans une civilisation, les producteurs non alimentaires se rassemblent dans des établissements humains permanents et socialement hiérarchisés appelés « villes ». Ces établissements peuvent jouir d'une certaine autonomie administrative en vertu de laquelle un chef élu ou désigné, issu parfois d'une famille de notables ou d'un puissant clan, ou soutenu par un gouvernement ou une bureaucratie, règne sur le peuple et dirige sa destinée.

La « civilisation » comme identité culturelle

En plus de désigner une société complexe, le mot « civilisation » est très souvent employé pour décrire également la culture de cette dernière. Pourtant, en raison de son caractère, on ne peut plus global, la civilisation se distingue largement de la culture. En effet, si cette dernière englobe les éléments identitaires (langue, religion, us et coutumes, etc.) d'une société et fait référence à ses spécificités, la première est plutôt le reflet de son esprit et renvoie davantage à ses aspects extérieurs les plus généraux (Altwaijri, 2002 : 47). Cette définition est d'autant plus judicieuse que chaque société véhicule, d'une part, un ensemble spécifique d'idées, de croyances et de coutumes, et produit, d'autre part, un certain nombre d'articles, d'œuvres d'art et de techniques qui la distinguent des autres. Ces manifestations culturelles, à la fois complexes et diversifiées, qui, comme nous le verrons plus loin, ne couvrent d'ailleurs que quelques aspects d'une civilisation, s'étendent dans le temps et l'espace. Elles influencent d'autres manifestations provenant d'autres cultures, les assimilent parfois et les intègrent, comme en témoigne l'exemple classique de la culture chinoise et son influence sur celles de la Corée, du Japon et du Tibet.

De ce point de vue, la civilisation devient un phénomène qui « englobe » (Toynbee, 1966, I : 455). Son émergence est le produit de multiples interactions culturelles. Elle constitue, en d'autres termes, une sorte de « creuset » où diverses cultures se sont mutuellement influencées, voire fécondées, dans le temps si bien qu'aujourd'hui les civilisations réunissent chacune, sous une même bannière, beaucoup de nations, s'étendent à plusieurs régions géographiques et couvrent alors de larges « sphères culturelles ». Elles se présentent, par conséquent, comme des identités culturelles à part entière, pouvant être revendiquées par toute personne vivant dans l'une ou l'autre des régions qu'elles englobent.

En dépit de ce qui précède, certains historiens considèrent les civilisations comme des unités complètement isolées les unes des autres. Oswald Spengler, à titre d'exemple, est de ceux-là. Il pense qu'une civilisation se construit généralement autour d'un symbole culturel primaire très simple. Puis, elle connaîtrait, tout au long de son existence, une expérience ou une évolution cyclique bien précise (naissance, apogée, déclin, disparition) et serait souvent supplantée par une nouvelle civilisation forgée, elle aussi, autour d'un nouveau symbole, qui véhicule une culture beaucoup plus efficace (Spengler, 1932). Cette idée de succession des civilisations n'est pas nouvelle. Elle rejoint la thèse défendue, déjà vers la fin du XIV^e siècle, par l'historien maghrébin, W. Ibn Khaldoun qui, soutenant l'idée selon laquelle la civilisation se mesure par le degré de développement qui la distingue généralement des autres, n'hésite pas à la définir comme étant l'art d'atteindre un haut niveau de raffinement, au-delà duquel il n'y a point de progrès possible, et d'en maîtriser également les instruments (Ibn Khaldoun, 1836, II : 229). Plus récemment, cette même idée est reprise dans certains milieux universitaires où l'on pense qu'en raison de la périodicité qui caractérise la succession des civilisations, ces dernières présentent certaines symétries et similitudes. (Khalifa et Ismaïl, 2001 : 274)

De la même façon, le concept de « culture unifiée », évoqué par Spengler pour justifier sa conception, n'est pas très original. Il a influencé, dès la première moitié du XX^e siècle, les théories de plusieurs historiens, notamment celle d'Arnold Joseph Toynbee, qui croyait que le déclin et la chute des civilisations sont le résultat beaucoup plus d'une décadence morale ou religieuse que d'un affaissement de l'économie ou d'une dégradation de l'environnement. Cette idée, qui lie étroitement la religion, plus précisément les valeurs morales, et la civilisation au point que le déclin de l'une mène systématiquement à la décadence de l'autre, remonte au XV^e siècle. Elle fut évoquée, comme le fait remarquer A.O. Altwaijri (2002 : 48), en termes beaucoup plus directs et cinglants, par l'historien arabe N. Ibn al-Azraq qui ne perçoit la civilisation que comme un processus évolutif conduisant inévitablement à l'avisement des mœurs, à la perversion morale et aux vices de toute sorte : « celui qui en est préservé, écrit-il, est certain d'être sur le chemin du Bien... » (Ibn al-Azraq, 1976, I : 73)

Dans toutes ces conceptions, il est à remarquer que l'élément culturel occupe une place prépondérante. Or, la culture qu'Ibn Khaldoun, par exemple, pense être le but de toute civilisation (Ibn Khaldoun, 1967, II : 765), ne constitue en fait qu'un symbole identitaire d'un peuple, d'une nation et exprime ses spécificités et ses atouts. Elle ne saurait être, à elle seule, l'aspect par excellence qui détermine la civilisation. D'autres éléments non moins importants et d'autres « ressources » interviennent forcément.

Ce point de vue est soutenu par plusieurs penseurs. En effet, dans son œuvre encyclopédique sur « l'histoire de la civilisation », l'historien américain William J. Durant considère cette dernière comme « un ordre social qui incite l'être humain à développer davantage sa production culturelle » et détermine au moins quatre autres éléments qui fondent sa définition : les ressources sociales, les systèmes politiques, les traditions morales, les sciences et les arts (Durant, 1966, I: 3). Ces éléments et leur influence se retrouvent également dans la conception d'Ibn Khaldoun pour lequel « la civilisation (*al-oumran*), c'est-à-dire la cohabitation des hommes [...] pour satisfaire leur penchant naturel de vie en société (*ijtima'*) » (Ibn Khaldoun, 1967, I: 81), ne peut exister sans politique ni sans organisation sociale (Ibn Khaldoun, 1967, II: 614). Avec les « sciences et les arts (*al-'ouloum wa l-sanayi'*) qui sont le produit de la pensée (*al-fikr*), le besoin d'autorité (*al-houkm al-wazi'*) indispensable à la survie de l'homme et les diverses activités exercées par ce dernier pour assurer sa subsistance », elle complète les quatre attributs qui distinguent l'humain (*al-insan*) des autres êtres vivants (Ibn Khaldoun, 1967, I: 81-82).

À côté de tous ces éléments sans lesquels la civilisation n'aurait certainement pas de sens, la philosophie et la religion ne demeurent pas neutres. Chaque civilisation est, en effet, imprégnée par des principes, des courants de pensée et par un ensemble de croyances qui tirent chacune leur sève de ces deux aspects, et ce, en dépit du fait que les civilisations ont adopté, avec le temps, des positions différentes et très variées à leur égard. Faut-il rappeler qu'au sommet de leur gloire, les habitants de la Grèce antique pensaient déjà que, de tous les éléments qui définissent une civilisation, la religion est sans conteste le plus important. La civilisation musulmane n'a pas échappé non plus à cette attitude. L'Islam s'est étendu géographiquement en s'appuyant sur une religion dont les principes ont grandement inspiré une civilisation qui a longtemps rayonné de la péninsule ibérique jusqu'au-delà de la vallée de l'Indus⁷. Il en est de même pour le monde occidental dont la civilisation est profondément marquée, elle aussi, par le christianisme⁸. Tout comme à travers le monde musulman, il ne suffit que de parcourir le sol occidental, ponctué d'innombrables cathédrales, églises, chapelles ou monastères, pour constater combien sont nombreux les héritages laissés par la religion chrétienne. Même l'identité de l'*Homo occidentalis*, ses coutumes, ses valeurs, sa morale, etc., en sont directement issus.

7. Pour comprendre le rôle joué par la religion dans le développement de la civilisation musulmane, lire, entre autres, l'ouvrage de D. Sourdél (2005).

8. À ce sujet, il conviendrait de lire, entre autres, J. David (2006), G. Langlois et G. Villemure (2000) ainsi que F.R. Willis (1992).

Toutefois, avec le temps, le traitement que l'une ou l'autre des civilisations a réservé à cette composante identitaire a pris des tournures différentes. Alors que les civilisations hindoue, chinoise, musulmane, pour ne citer que celles-ci, demeurent respectivement marquées par les principes de l'hindouisme, du bouddhisme, du confucianisme et de l'islam, la civilisation occidentale a été la seule, en tout cas depuis son ère moderne dont le début remonte à la fin du XV^e siècle, à s'affranchir progressivement, sinon à se détacher tout au moins, de la religion en se nourrissant à la fois de nouvelles valeurs telles que la liberté, la démocratie et la laïcité, et de divers courants idéologiques comme le libéralisme, le marxisme, le communisme, le fascisme, le conservatisme, etc. Cet affranchissement de la religion, tantôt dénoncé par les uns, tantôt couvert d'éloge par les autres, n'est pas sans alimenter certaines thèses⁹ qui n'hésitent pas à l'employer d'ailleurs comme un critère majeur pour fonder leurs typologies respectives des civilisations et justifier, par la même occasion, la supériorité qu'ils accordent à l'une sur les autres¹⁰. Ainsi, tout semble être déjà bien établi : il y a, d'un côté, des civilisations qui demeurent profondément spirituelles et, de l'autre, des civilisations qui ont su se libérer progressivement de la religion et devenir, par conséquent, plus ou moins séculières.

Outre ces auteurs¹¹ parfois fort anciens, et parmi lesquels certains, en raison des idéologies qu'ils affichent, peuvent être aujourd'hui fortement

9. Dans le monde musulman, le théologien Youssef al-Qaradawi s'illustre tout particulièrement avec ce type d'approche. Pour mieux comprendre ses positions sur les civilisations occidentale et musulmane, lire quelques-uns de ses ouvrages, ceux de 1995 et de 2006, par exemple.
10. Pour mieux cerner ce sentiment de supériorité dans le monde occidental, lire Sophie Bessis (2003). Dans cet ouvrage, l'auteur montre comment l'identité occidentale est lourdement imprégnée d'une culture de la suprématie. Faisant, d'abord, une synthèse historique des rapports entretenus par l'Occident à l'égard des *Autres*, elle rappelle combien, déjà au Moyen Âge, les Européens se croyaient supérieurs sur le plan religieux : en raison des valeurs de justice, de charité et de paix qu'il prône, le christianisme fut présenté comme une religion à la fois universelle et éternelle. Dressant, ensuite, un état des rapports de force actuels, notamment sur les plans politique et économique, entre le Nord et le Sud, elle analyse les nouvelles formes d'hégémonie occidentale et constate qu'aujourd'hui l'Occident se fait passer pour l'unique dépositaire de l'universel, son gardien et son diffuseur tout à la fois. Il pense que son avancée technique et scientifique, à elle seule, suffit pour lui accorder le droit non seulement de définir les conditions d'accès aux valeurs universelles, mais de mesurer également le degré de respect ou non de ces valeurs. Ce qui laisse supposer que toute action ou décision prise par les *Autres* devrait être conforme aux valeurs dites « occidentales ».
11. Il convient de préciser que ces différentes thèses ne sont citées ici que dans le but d'attirer l'attention du lecteur sur la diversité des sens donnés au terme « civilisation ». D'une part, elles illustrent combien la littérature entourant cette notion regorge de conceptions à la fois très variées et divergentes. D'autre part, elles montrent surtout combien il est difficile de tenter une définition unique qui leur servirait de trait d'union.

contestés, il faut rappeler que d'autres théoriciens, beaucoup plus récents cette fois, introduisent dans leurs définitions du terme « civilisation » des visions tout aussi contestables.

Les civilisations, filles du Nous et de l'Autre

Certains ne conçoivent les civilisations que dans leurs rapports conflictuels. Leurs réflexions procèdent très souvent par généralisation abusive du concept qui oppose deux catégories civilisationnelles : celle du *Nous* et celle de *l'Autre*¹², alimentant ainsi une certaine « culture de l'ennemi¹³ » et reproduisant, par la même occasion, les frontières et les enclos construits par des identités plus ou moins inventées et dont le maintien est assuré notamment par la récurrence de ces deux catégories dans le discours public¹⁴. La thèse

12. Cette question du *Nous* et de *l'Autre* a fait l'objet d'une table ronde organisée par le GEPANC au Musée de la civilisations à Québec, en marge des travaux de son quatrième séminaire international tenu du 5 au 8 mai 2005 à l'Université Laval (Québec), sur le thème de « L'Islam et l'Occident. Le dialogue des civilisations ». Pour plus de détails sur cette activité, visiter la page Web du GEPANC : www.com.ulaval.ca/chaires_groupes/gepanc/index.html.
13. Cette expression de « culture de l'ennemi » est de R.-É. Dagorn (2003). Toutefois, pour mieux saisir le sens de cette notion, lire aussi M. Crépon (2002).
14. Ce genre de conceptions a contaminé des pans entiers du discours public et trouve des adeptes aussi bien dans les milieux politique que médiatique. Certains hommes politiques flirtent très souvent avec ces conceptions. Que l'on pense, à titre d'exemple, aux déclarations faites respectivement par George W. Bush et Silvio Berlusconi sur l'Islam, au lendemain des attentats du 11 septembre 2001, pour s'en convaincre. Les grands médias occidentaux s'en font également les échos. Dès le début des années 1990, plusieurs d'entre eux ont largement souscrit à l'idée d'une « menace islamique ». En France, des publications comme *Le Nouvel Observateur*, *Le Figaro Magazine* ou *Valeurs actuelles* sont à maintes reprises pointées du doigt (voir A. Gresh, « Islam et médias », in : *Islam et laïcité*, disponible en ligne à l'URL : <http://www.islamlaicite.org/article49.html>). Des titres généralement très évocateurs comme « La Guerre des dieux », « Le conflit des valeurs est-il inéluctable ? », « Les droits de l'homme sont-ils universels ? », « Le choc des huit civilisations majeures » (*Le Nouvel Observateur*, Hors-série, n° 46, janvier 2002) illustrent bien le phénomène. Aux États-Unis, il n'est pas rare non plus de lire dans des publications comme le *New York Time* ou le *Washington Post* des titres tout aussi alarmistes : « La menace rouge est partie, maintenant nous faisons face à l'islam. » Cette façon de voir a émergé, d'abord, à un moment où le monde musulman connaissait de l'intérieur de nombreux bouleversements (guerre civile en Algérie, troubles islamistes en Égypte, attentats au Maroc, etc.) donnant l'impression que le monde faisait désormais face à la fois à une avancée de l'Islam et à une menace également dirigée contre la civilisation occidentale. Cette impression s'est amplifiée dans la tourmente de l'après-11 septembre. Pour mieux comprendre le phénomène, voir l'enquête réalisée par A. Lévy et F. Bugingo sur les médias aux États-Unis : « Entre tentation patriotique et autocensure. Les médias américains dans la tourmente de l'après-11 septembre », Rapport de mission, Reporters sans frontières, 26 septembre au

de Samuel P. Huntington sur le « choc des civilisations » s'inscrit pleinement dans ce genre de réflexions. Divisant le monde en huit civilisations réunissant chacune des États et des peuples marqués par des éléments communs comme la religion, la langue, la culture, les traditions, les institutions et l'histoire, ce professeur de l'Université Harvard conçoit la civilisation comme « le mode le plus élevé de regroupement et le plus haut niveau d'identité culturelle dont les humains ont besoin pour se distinguer des autres espèces. Elle se définit [donc] à la fois par des éléments objectifs, comme la langue, l'histoire, la religion, les coutumes et par des éléments subjectifs d'auto-identification... » (Huntington, 1997 : 40). En vertu de cette définition, Huntington n'hésite pas à prédire que le nouvel ordre mondial, succédant à la guerre froide, va essentiellement être façonné par la rivalité des civilisations qu'il perçoit d'ailleurs comme « les plus gros “*Nous*” [s'opposant inévitablement] à tous les autres “*Eux*” » (Huntington, 1997 : 40). La civilisation occidentale, qui n'englobe, dans son esprit, que les États-Unis et l'Europe de l'Ouest judéo-chrétiens et qui n'a pu encore imposer son modèle au reste du monde, serait alors menacée par l'émergence d'autres civilisations, notamment la musulmane qui pourrait être tentée par des alliances avec les civilisations confucéenne (fédérée par la Chine), hindoue (incarnée par les adeptes de l'hindouisme) et chrétienne-orthodoxe (réunie autour de la Russie) pour former un dangereux « axe » foncièrement antioccidental.

Cette conception des choses rejoint à bien des égards les thèses énoncées respectivement par Oswald Spengler (1948, 1980) et Arnold Toynbee (1934-1939, 1966). Le premier bien plus que le second fut, comme le qualifiait René-Éric Dagorn (2003), le promoteur par excellence d'une telle vision. En effet, après avoir longtemps étudié, dans deux de ses principaux ouvrages (1948 et 1980), les différentes civilisations et examiné aussi bien leurs éventuelles affinités que les diverses « menaces » qu'elles faisaient peser l'une sur l'autre tout au long du XX^e siècle, Spengler prédit l'éminence d'un danger orchestré par les « peuples de couleur », liés entre eux par des intérêts communs, contre l'« homme blanc » et sa civilisation (Spengler, 1980). La similitude à la fois

2 octobre 2001, disponible en ligne à l'URL : http://www.rsrf.org/article.php3?id_article=2529. Lire également M. Mathien (2005). Au Canada, les médias ne font guerre mieux. En omettant, sciemment ou par méconnaissance, toute analyse sociopolitique et historique des événements liés au monde musulman, la couverture médiatique de ces derniers reproduit, comme le précisait D. Helly (2004), « l'archétype orientaliste » d'une incompatibilité de valeurs et de cultures entre l'Islam et l'Occident, alimentant ainsi les préjugés et les stéréotypes sur l'*Autre* dans ses différences avec le *Nous*. Enfin, pour mieux comprendre comment les médias jouent sur cette catégorisation du *Nous* et de l'*Autre*, lire également le chapitre XII du présent ouvrage, intitulé : « La presse canadienne : une tribune démocratique du dialogue des civilisations ? », par L. Garon.

de pensée et de raisonnement dans les travaux de Spengler et de Huntington est très frappante, comme le fait remarquer Dagorn (2003) : dès que l'on se retrouve dans une situation de crise (fin de la Première Guerre mondiale pour Spengler, fin de la guerre froide pour Huntington) où l'ennemi est difficile à nommer, il devient important de trouver un bouc émissaire et d'ériger des civilisations tout entières en « ennemis » potentiels afin de donner un sens aux inquiétudes engendrées par les incertitudes de ces situations et justifier, par le fait même, les craintes qui les motivent (Spengler, 1980 : 28).

Cette façon d'opposer à tout prix les civilisations et de nier, par conséquent, l'existence d'une « civilisation universelle » de laquelle l'humanité tout entière peut se réclamer n'est pas sans susciter de vives critiques dans les milieux universitaires. Certains n'y voient qu'« une manœuvre visant à introduire, dans nos schèmes de pensée et dans nos systèmes de perception du monde, une nouvelle grille de lecture qui cache très mal ses véritables enjeux » (Dagorn, 2003). Elle est, en effet, perçue tantôt comme « une arme de guerre » (Dagorn, 1999 ; Retaillé, 1998) brandie chaque fois que les intérêts de l'Occident sont remis en cause dans le monde musulman ou ailleurs, tantôt comme une thèse sans fondement qui ne manque pas d'alimenter toute une rhétorique destinée à servir de paravent à une politique américaine étrangère marquée par de nombreuses ambiguïtés et hésitations, particulièrement à l'égard de l'Islam politique (Zeghal, 2002 : 55). Ces deux points de vue sont exprimés en d'autres termes par F. A. Gerges (1999) et M. Do Céu Pinto (1999). Après avoir analysé chacun séparément, et ce, bien avant les attentats du 11 septembre 2001, les relations entretenues par les gouvernements successifs des États-Unis avec certains États musulmans du Moyen-Orient et certains mouvements islamistes, ces deux universitaires concluent que le « choc des civilisations » dont Huntington parle n'est en réalité qu'un « choc des intérêts ». S'il doit réellement avoir lieu, selon M. Zeghal (2002 : 55), il devrait être exprimé en termes d'intérêts économiques (liés au contrôle des ressources pétrolières) et politiques (dictés par le contexte de la guerre froide, de l'après-guerre froide et les intérêts des *lobbies*) plutôt qu'en termes de culture ou de civilisation.

Dans le même ordre d'idées, Crépon remet en question à la fois l'originalité et la cohérence de ce genre de thèses. Pour lui, Huntington comme tous les partisans de l'école dite « confrontationniste¹⁵ » sont incapables d'imagi-

15. La plupart des universitaires s'accordent pour dire qu'en Occident, il existe aujourd'hui deux grandes écoles parmi les intellectuels, le monde académique, les médias et les faiseurs d'opinions. La première, dominante, est appelée « confrontationniste ». Elle regroupe des personnalités comme Daniel Pipes, Judith Miller, Bernard Lewis, Martin Kramer, etc., qui rejettent catégoriquement l'Islam politique et le considère comme un ennemi, voire une dangereuse menace pour l'Occident, ses valeurs et sa civilisation. La seconde école,

ner un monde caractérisé par une civilisation universelle produite grâce aux apports respectifs de toutes les civilisations humaines. Cette incapacité n'est pas étonnante quand on sait que les tenants d'une telle école reconnaissent aux civilisations des différences fondamentales et non conjoncturelles et pensent que chaque civilisation a un esprit qui lui est exclusif et, de surcroît, incapable de s'accorder avec ceux des autres (Crépon, 2002 : 29 et 32) ; ce qui laisse entendre que les valeurs de démocratie, d'égalité et de liberté, etc., forgées avec l'avènement de la modernité qui est, selon eux, une invention exclusivement occidentale, n'ont un sens qu'en Occident (Dagorn, 2003). Les autres civilisations, et plus précisément l'Islam, seraient donc incapables de comprendre ces valeurs qui leur sont étrangères et, encore moins, de pouvoir les mettre en application. Cette supposition, ou mieux encore cette élucubration, n'a aucun fondement. Marc Crépon, parmi d'autres, la remet en cause. S'appuyant sur les écrits de Mahmoud Hussein (1989, 2001¹⁶), il démontre qu'au sein des sociétés musulmanes, les valeurs que l'on croit être le privilège exclusif de l'Occident sont autant, sinon plus, désirées qu'ailleurs dans le monde (Crépon, 2002 : 39-42). Ceux qui s'y opposent ne forment qu'une partie marginale de la population musulmane.

Civilisations et mondialisation

Aux antipodes de ces thèses pour le moins alarmantes, d'autres théoriciens, s'appuyant cette fois sur l'idée selon laquelle le monde entier est déjà intégré dans le « système mondial », n'hésitent pas à évoquer le processus de « mondialisation » pour fonder chacun sa propre conception. Ainsi, à titre d'exemple, pour l'essayiste et historien Charles Saint-Prot, les civilisations sont, d'abord et avant tout, des faits nationaux qui subissent les enjeux des relations internationales, notamment celui de résister, entre autres, à l'unilatéralisme. Devant la mondialisation qui se fait de plus en plus pressante, leur salut passe inévitablement par la souveraineté des nations, car « le terme civilisation [...] renvoie à une réalité adossée à une tradition : la cité, la nation [et fait

plutôt minoritaire, mais non moins importante sur le plan intellectuel, est connue sous l'appellation d'« accommodationniste ». Elle réunit de nombreux universitaires comme John Esposito, John Voll, James Piscatori, etc., qui, se basant sur la pluralité des mouvances au sein de l'Islam politique, pensent que les islamistes peuvent jouer un rôle dans la démocratisation et la modernisation de leurs sociétés respectives. Pour plus d'information sur les thèses soutenues par chacune de ces deux écoles, lire F.A. Gerges (1999) et M. Do Ceú Pinto (1999).

16. Pour connaître les positions de cet auteur, voir M. Hussein (1989, 2001) ou lire le compte rendu de ses deux ouvrages préparé par R.-É. Dagorn, « Huntington ou la culture de l'ennemi », in : *EspacesTemps.net*, 2003, disponible en ligne à l'URL : <http://espacestems.net/document637.html>.

référence à] tout ce qui distingue [cette dernière] : sa culture artistique et littéraire, son histoire, sa créativité, ses modes de vie, ses valeurs, ses croyances, ses traditions, tout ce qui fait son génie propre » (Saint-Prot, 2001). Ce point de vue, qui se dresse contre la suprématie d'une civilisation en particulier, laisse supposer qu'il y a autant de civilisations que le monde peut compter de nations et fait d'elles l'expression par excellence de la diversité qui nous entoure, diversité civilisationnelle, bien évidemment, dont la sauvegarde est assujettie au respect de celle des nations, car un monde ordonné n'est pas, selon lui, celui où une seule civilisation domine et s'impose au reste. « C'est une idée artificielle, précise-t-il [que de croire qu'il puisse y avoir une civilisation occidentale, européenne, asiatique ou musulmane] » :

Il est clair qu'il n'y a pas de civilisation occidentale ; l'Occident n'est qu'un mythe destiné à masquer l'hégémonie d'une superpuissance [les États-Unis] et à faire croire que les nations européennes ont quelque chose en commun avec cette superpuissance. Il n'y a pas davantage de civilisation européenne. En Europe, il y a des civilisations française, espagnole, russe, anglaise, grecque, autrichienne, etc. L'Europe n'est pas une communauté de langues, de cultures, de valeurs ou de civilisations. Les Français ont davantage un bien commun culturel avec les Québécois qu'avec les Allemands ou les Italiens. Ils ont plus d'affinités avec l'Afrique, le Maghreb ou le Liban qu'avec la Hollande ou l'Angleterre. Les Espagnols sont, naturellement, plus proches des Mexicains que des Suédois. Ce que les pays européens ont en commun en matière de culture, c'est l'asservissement à la sous-culture états-unienne. [...] L'édification de l'Europe économique et politique va de pair avec la montée de la domination culturelle américaine. Il n'y a pas non plus de civilisation musulmane, mais des civilisations arabe, iranienne, pakistanaise, indonésienne, etc. Il n'y a pas de civilisation asiatique, mais une civilisation chinoise, japonaise ou cambodgienne. L'erreur d'un penseur comme Samuel Huntington [...] est de recenser des ensembles artificiels en regroupant, arbitrairement, des civilisations qui ne se confondent pas. Il s'agit de réunir sous le vocable de civilisations des ensembles hétérogènes qui ne sont rassemblés que pour légitimer une vision états-unienne des relations internationales. Toutes ces pseudo-civilisations englobantes sont le camouflage de tentatives impérialistes. En fin de compte, l'objectif est de conduire à une marche forcée vers un monde global (Saint-Prot, 2001).

Sous un autre son de cloche, et devant une mondialisation dont les conséquences peuvent être désastreuses pour l'équilibre mondial, Mehdi Mozaffari, professeur de relations internationales à l'Université d'Aarhus (Danemark), formule l'hypothèse de l'émergence d'un nouveau « standard civilisationnel mondial » dans lequel les typologies classiques des civilisations n'auraient plus aucun sens. Décortiquant, d'abord, la célèbre thèse de John Rawls qui classe les peuples et, par conséquent, les civilisations en fonction de leur capacité

de s'imprégner de la culture libérale¹⁷ (Rawls, 1999), il montre combien cette classification, qui s'appuie essentiellement sur la notion d'identité culturelle, rejoint en tous points celles élaborées dans les travaux d'Antoine Rougier¹⁸ (1910), de Lass F.L. Oppenheim¹⁹ (1921), de Louis Rougier²⁰ (1969) et de Gerrit W. Gong (1984). Selon Mehdi Mozaffari (2001 : 209), Rawls démontre, par la même occasion, son incapacité à concevoir le monde autrement que comme une arène partagée entre peuples « civilisés », « semi-civilisés » et « barbares » ou « sauvages ». Analysant, ensuite, les arguments qui fondent cette classification, il constate combien les « affinités culturelles », telles que le respect des droits fondamentaux, les devoirs moraux, l'obéissance à la loi, la démocratie, etc., deviennent déterminantes ; il suffit qu'une seule de ces affinités fasse défaut chez un peuple pour que ce dernier soit aussitôt dégradé d'un rang vers la catégorie inférieure.

Contrairement à ce modèle, qui ne manque pas d'inspirer de nombreuses théories départageant les peuples et les nations, voire les civilisations, en entités « amies » ou « ennemies » et d'hypothéquer dangereusement la paix mondiale, Mozaffari, qui dirigea un ouvrage collectif sur la question en 2002, dans lequel lui et ses collaborateurs se demandaient si le concept de civilisation pouvait encore avoir un sens dans l'économie mondialisée du XXI^e siècle²¹, pense que la mondialisation en cours, à laquelle on ne peut mettre un terme, peut

17. Dans cet ouvrage, John Rawls établit une nette distinction entre ce qu'il nomme : 1) « les peuples raisonnablement libéraux » ; 2) « les peuples décents, mais non libéraux » ; 3) « les États voyous ou hors la loi » ; et 4) « les sociétés vivant sous le fardeau de conditions défavorables ».
18. Antoine Rougier, « La théorie d'intervention d'humanité », in : *Revue de droit international*, 1910, p. 408-526, cité par Medhi Mozaffari (2001). Aussi disponible en ligne à l'URL : www.afri-ct.org/article.php3?id_article=159#bas.
19. Lass F.L. Oppenheim, *International Law*, Londres : Longmans, Green and Co., 1921, cité par Mehdi Mozaffari, *op. cit.*
20. Ouvrage dans lequel Louis Rougier tente une comparaison de la civilisation occidentale avec celles de l'Orient (chinoise, hindoue et musulmane) et définit la première comme ayant un génie spécifique qui la distingue de toutes les autres. Après avoir passé en revue « les différentes familles de primates à vocation humaine qui [...] ont pris le départ il y a quelque cinq cent mille ans [et dont] certaines se sont arrêtées à l'état sauvage, d'autres à l'état barbare, d'autres, à travers l'âge de cuivre, l'âge du bronze et l'âge du fer, ont accédé à des types supérieurs de culture et d'organisation », il conclut que « seules certaines familles de la race blanche ont franchi par elles-mêmes le seuil de la révolution scientifique et industrielle » (p. 311).
21. Medhi Mozaffari (2002). Lire plus particulièrement les chapitres : « Civilization and the 21th Century » par Robert W. Cox, « The First Normative Global Revolution? » par Richard Falk, « Civilizations and World Order » par Mehdi Mozaffari et « Standards of Civilization Today » par Gerrit W. Gong.

néanmoins être réajustée et ses orientations corrigées dans le but de forger une « civilisation globale » rythmée, d'une part, par une « dynamique interactive » mettant en relation trois dimensions d'ordre international — l'éthique, le droit et la politique — et animée, d'autre part, par des relations internationales où non seulement ces trois dimensions retrouveraient la place qui leur revient de droit, mais où les éléments de convergence qui rapprochent généralement les peuples remplaceraient les points de divergence qui les éloignent les uns des autres (Mozaffari, 2001 : 233).

Entité fondée sur l'état du développement technique, ou sur la culture, ou dans une opposition antinomique avec les autres, ou menacée par le processus de mondialisation, la civilisation, telle que nous l'entendons dans cet ouvrage, combine ces différentes dimensions. Le concept est donc complexe, d'où la difficulté de ramener l'Islam ou l'Occident à l'une ou l'autre de ces dimensions. Faute de prendre conscience du caractère multidimensionnel, pluriel et historiquement changeant de ces deux civilisations, les interlocuteurs du dialogue entre l'Islam et l'Occident ne peuvent efficacement appréhender l'*Autre* ni se reconnaître dans la vision que cet *Autre* projette d'eux-mêmes. Tel sera l'un des principaux constats de cet ouvrage sur le dialogue des civilisations.

Références

- AL-E-AHMAD, J. (1982), *Plagued by the West*, (trad. angl. : P. SPRACHMAN), Delmor, NY : Center for Iranian Studies, Columbia University.
- AL-E-AHMAD, J. (1983), *Occidentosis: A Plague from the West*, (Annotations et introduction : H. ALGAR, trad. angl. : R. CAMPBELL), Berkeley, CA : Mizan Press.
- AL-E-AHMAD, J. (1997), *Weststruckness*, (trad. angl. : J. GREEN et A. ALIZADEH), Costa Mesa, CA : Mazda Publishers.
- AL-QARADAWI, Y. (1995), *Al-Islam Hadarat al-Ghad (L'Islam. La civilisation de demain)*, Le Caire : Librairie Wahba.
- AL-QARADAWI, Y. (2006), *Nahnou wa al-Gharb (Nous et l'Occident)*, Le Caire. L'introduction de cet ouvrage est disponible en ligne à l'URL : www.qaradawi.net.
- AL-QARADAWI, Y. (s.d.), *Auspices of the Ultimate Victory of Islam*, (titre original : *Al-Moubachirat b-Intisar al-Islam — Les signes annonciateurs de la victoire de l'Islam*, Le Caire, disponible en ligne à l'URL : www.islamicbaics.com).
- ALTWAIJRI, A.O. (2002) *Spécificités et perspectives d'avenir de la civilisation islamique*, Rabat : Publications de l'ISESCO (Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture), p. 41-69, disponible en ligne à l'URL : www.isesco.org.ma/pub/FR/SpecPers/CH4.htm.
- ANONYME (2006) *Éléments pour le dialogue islamo-chrétien*, Coll. Essais, Paris : F.X. de Guibert.

- BESSIS, S. (2003), *L'Occident et les Autres. Histoires d'une suprématie*, Coll. Poche – Essais, Paris : La Découverte, 340 p.
- CÉU PINTO, M. Do (1999), *Political Islam and the United States. A Study of U.S. Policy Towards Islamist Movements in the Middle East*, Reading : Ithaca Press, 340 p.
- CRÉPON, M. (2002), *L'imposture du choc des civilisations*, Nantes : Pleins feux.
- DAGORN, R.-É. (1999), « Géopolitique », in : GEMDEV, *Globalisation. Les mots et les choses*, Paris : Karthala, p. 304-306.
- DAGORN, R.-É. (2003), « Huntington ou la culture de l'ennemi », in : *EspacesTemps.net*, disponible en ligne à l'URL : <http://espacestemps.net/document637.html>.
- DAVID, J. (2006), *Du mythe à la réalité : l'Occident chrétien*, Vendée (Québec) : Éditions de l'Étoile polaire.
- DURANT, W.J. (1966), *Histoire de la civilisation. Notre héritage oriental*, vol. I, Paris : Édito-service – (titre original : *The Story of Civilization. Our Oriental Heritage*, vol. I, New York : Simon and Schuster, 1935).
- GERGES, F.A. (1999), *America and Political Islam. Clash of Civilizations or Clash of Interests?*, Cambridge : Cambridge University Press, 282 p.
- GONG, G.W. (1984), *The Standard of « Civilization » in International Society*, Oxford : Clarendon Press.
- GRESH, A. (2006), « Islam et médias », in : *Islam et laïcité*, disponible en ligne à l'URL : <http://www.islamlaicite.org/article49.html>.
- HELLY, D. (2004), « Le traitement de l'Islam au Canada : tendances actuelles », in : *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, n° 1, p. 47-73, disponible en ligne à l'URL : <http://remi.revues.org/document274.html>.
- HUNTINGTON, S.P. (1994), « Le choc des civilisations? », in : *Commentaire*, n° 66, 1994, p. 238-252.
- HUNTINGTON, S.P. (1997), *Le choc des civilisations*, (trad. fr. : J.-L. FIDEL, G. JOUBLAIN, P. JORLAND et al.), Paris : Odile Jacob.
- HUSSEIN, M. (1989), *Versant sud de la liberté*, Paris : La Découverte, 2^e édition. 1993.
- HUSSEIN, M. (2001), « L'émergence de l'individu dans les sociétés du sud », in : Yves MICHAUD (dir.), *Qu'est-ce que la culture ?*, vol. 6 de l'UTLS, Paris : Odile Jacob, p. 597-609. Le fichier audio de la conférence est disponible en ligne à l'URL : <http://www.tous-les-savoirs.com/index2.html>.
- IBN AL-AZRAQ, N. (1976), *Badai' al-Souk fi Tabai' al-Mouk (Les conduites les plus éclatantes du point de vue de la nature des royaumes)*, vol. I, (commentaire : M. IBN ABDELKRIM), Tunis : Maison arabe du livre.
- IBN KHALDOUN, W. al-D. Abd al-R. (1836), *Les prolégomènes*, 3 vol., (trad. fr. : W. MAC GUCKIN DE SLANE), Paris : P. Geuthner éd. La copie numérisée est disponible en ligne à l'URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Ibn_Khaldoun/Ibn_Khaldoun.html.

- IBN KHALDOUN, W. al-D. Abd al-R. (1967), *Discours sur l'histoire universelle (al-Mouqaddima)*, 3 vol., (trad. fr. : V. MONTEIL), Coll. Unesco d'œuvres représentatives, Beyrouth : Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre.
- KHALIFA, A. et F.M. ISMAÏL (2001), *De l'idéologie : civilisation et mondialisation*, Kafr al-Dawar (Égypte) : Librairie Boustane al-Maarifa.
- LANGLOIS, G. et G. VILLEMURE (2000), *Histoire de la civilisation occidentale*, 3^e édition, Laval (Québec) : Beauchemin.
- LÉVY, A. et F. BUGINGO (2001), « Entre tentation patriotique et autocensure. Les médias américains dans la tourmente de l'après 11-septembre », Rapport de mission, 26 sept. - 2 oct., disponible en ligne à l'URL de Reporters sans frontières : www.rsf.org/article.php3?id_article=2529.
- MATHIEN, Michel (2005), « Les médias américains comme anti-modèles. L'ère de l'autocritique et de la critique du journalisme », in : *Annuaire français des relations internationales (AFRI)*, vol. 6, p. 968-972, disponible en ligne à l'URL : http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/actions-france_830/etudes-recherches_3119/annuaire-francais-relations-internationales_3123/afri-2005_28261.html.
- MAWDOUDI, A. al-A. (1947), *Economic Problem of Man and Its Islamic Solution*, Lahore : Metro Printers, (10^e éd. : 1992).
- MAWDOUDI, A. al-A. (1977), *Human Rights in Islam*, Lahore : Islamic Publications Ltd, (2^e éd. : 1997).
- MAWDOUDI, A. al-A. (2001), *The Islamic Way of Life*, Éditeur : Islamic Foundation (R.-U.), 80 p. (titre urdu : *Islam Ka Nizam Hayat*, Lahore, 1948).
- MOZAFFARI, M. (2001), « Pour un standard global de civilisation : le triangle éthique, droit et politique », in : *Annuaire français des relations internationales (AFRI)*, vol. 2, p. 207-233, disponible en ligne à l'URL : www.afri-ct.org/article.php3?id_article=159#bas.
- MOZAFFARI, M., (dir.) (2002), *Globalization and Civilization*, New York : Routledge.
- OPPENHEIM, L.F.L. (1921), *International Law*, Londres : Longmans, Green and Co.
- QOUTB, S. (s.d. – après 1954), *Al-Islam wa Mushkilat al-Hadara (Islam and the Problems of Civilization)*.
- RAWLS, J. (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2006), *Paix et démocratie. Le droit du peuple et la raison publique*, Montréal : Boréal.
- RETAILLÉ, D. (1998), « La géopolitique dans l'histoire », in : *Espaces Temps, Les Cahiers*, n^{os} 68-69 et 70, p. 187-201.
- ROUGIER, A. (1910), « La théorie d'intervention d'humanité », in : *Revue de droit international*, p. 408-526.

- ROUGIER, L. (1969), *Le génie de l'Occident*, Paris : Robert Laffont.
- SAINT-PROT, C. (2001), « Face à la globalisation, le salut des cultures passe par la souveraineté des nations » (propos recueillis par Z. El-T.), in : *La revue du Liban*, 30 juin, disponible en ligne à l'URL : <http://vigile.net/dossier-francophonie/1-6/30-tibi.html>.
- SHARIATI, A. (1980), *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, (trad. angl. : R. CAMPBELL), Berkeley: Mizan Press.
- SHARIATI, A. (1980), *Reflections of Humanity: Two Views of Civilization and the Plight of Man*, Houston : Free Islamic Literatures.
- SOURDEL, D. (2005), *L'Islam médiéval. Religion et civilisation*, Coll. Quadrige Manuels, Paris : Presses universitaires de France, 230 p.
- SPENGLER, O. (1932). *The Decline of the West. An Abridged Edition by Helmut Werner*, éd. angl. abrégée préparée par A. HELPS à partir de la traduction de C.F. ATKINSON, New York : Oxford University Press [1926, 1928, 1932], XXXX, 415, XXIX, disponible en ligne à l'URL : www.duke.edu/~aparks/Spengler.html.
- SPENGLER, O. (1948), *Le déclin de l'Occident*, (titre original : *The Decline of the West*, 1918), Coll. Bibliothèque des idées, Paris : Gallimard.
- SPENGLER, O. (1980), *Les années décisives*, (titre original : *The Hour of Decision. Germany & World-Historical Evolution*, 1928), Paris : Copernic.
- TOYNBEE, A.J. (1934-1939), *A Study of History*, Oxford : Oxford University Press.
- TOYNBEE, A.J. (1951), *L'histoire. Un essai d'interprétation*, Paris : Gallimard, (trad. partielle de : *A Study of History*, Oxford : Oxford University Press, 1934-1939).
- TOYNBEE, A.J. (1966), *Précis de l'Histoire*, vol. I, (trad. : F.M. CHIBLE et M.C. GHORBAL, Le Caire : Direction culturelle de la Ligue des pays arabes.
- WILLIS, F.R. (1992), *Civilisation occidentale*, 4^e édition, 2 tomes, Montréal : Guérin.
- ZEGHAL, M. (2002), « Les États-Unis et l'Islam politique », in : *Archives de science sociale des religions*, n° 120, octobre-décembre, p. 55-60, disponible en ligne à l'URL : <http://assr.revues.org/document761.html>.

Page laissée blanche intentionnellement

Chapitre II

Islam, modernité et sciences humaines. Les promesses de la connaissance dialogique¹

Ali Hassan Zaidi², Wilfrid Laurier University

Ce chapitre part du constat que le milieu universitaire occidental a presque complètement renoncé à la connaissance dialogique au profit des comptes rendus marxisants et d'une vision poststructuraliste du monde musulman. La surabondance de la critique de l'idéologie et d'autres formes de «démystification idéologique», combinée à une certaine vision antiessentialiste, qui dissout complètement des catégories telles que l'Islam et la modernité en une multitude de formes locales dépourvues de tout élément commun qui les unirait dans un même concept général, a entraîné l'échec des sciences humaines à comprendre correctement la vague de ferveur islamique et islamiste contemporaine ainsi que son rapport à la modernité. Selon cette vision antiessentialiste radicale³, on ne devrait parler de l'Islam et de la modernité qu'au pluriel : les

-
1. Traduit de l'anglais par Lise Garon.
 2. Je suis redevable aux professeurs Ratiba Hadj-Moussa, Malcolm Blincow et Brian Singer de leurs commentaires sur une première version de ce texte. Je veux également remercier Charles Blattberg, Amra Curovac Ridjanovic ainsi que mes deux évaluateurs anonymes et le comité éditorial de cet ouvrage, Lise Garon en particulier, de leurs commentaires perspicaces et constructifs. Des versions antérieures de ce texte ont été présentées à la 33^e conférence annuelle de l'Association des sociologues musulmans et à la 5^e conférence annuelle du Consortium de théorie sociale.
 3. Par contraste avec cette vision antiessentialiste radicale, une vision essentialiste, radicale elle aussi, poserait les cultures et les civilisations comme des systèmes clos et immuables, attribuables à une « âme collective », une « essence » également partagée par tous à travers les âges, et qui constituerait l'explication ultime de toute chose au sein d'une culture ou

Islams et les modernités. Contrairement à presque toute – mais pas toute – la littérature sur l'Islam⁴ et la modernité, ce texte reconstruit une théorie dialogique à partir de l'herméneutique dialogique de Gadamer et de la sociologie du dialogue interreligieux, dans l'intention de prendre davantage au sérieux les prétentions de *l'Autre* musulman d'être dans le vrai. Tel qu'il est ainsi reconstruit, le modèle de Gadamer peut pallier l'absence de démarche critique – objection souvent soulevée à l'encontre de son dialogue herméneutique – sans pour autant reproduire le mode « éclairé » de la critique. Bien qu'un tel cadre dialogique n'aille pas sans présenter ses propres apories – par exemple, comment surmonter l'abîme entre la cosmovision islamique fondationaliste⁵ et la vision moderne antifondationaliste –, un tel cadre nous amène quand même plus loin que les comptes rendus explicatifs et la vision antiessentialiste. Il devient une meilleure approche pour comprendre *l'Autre*.

Introduction

Est-ce plus qu'une coïncidence si les attaques du 9/11 se sont produites en 2001, année que l'ONU avait déclarée l'année du dialogue des civilisations ? L'événement du 9/11 est d'autant plus paradoxal que la déclaration de l'ONU avait été suggérée par Khatami, le président iranien, comme contre-hypothèse à l'idée du « choc des civilisations ». Par la suite, le comportement largement unilatéral des États-Unis d'Amérique a semblé confirmer les pires craintes de Huntington, auteur de cette idée⁶. Parallèlement à la réaction xénophobe pourtant prévisible qui s'est alors produite, un intérêt plus vif pour l'Islam et les musulmans est apparu, de sorte que le public occidental a fini par considérer que l'Islam et les musulmans vivaient déjà en son sein, pour le meilleur et pour le pire. Malgré, ou peut-être à cause de cette évolution des esprits sur

d'une civilisation données. L'auteur se positionne ici à l'encontre de ces deux attitudes extrêmes. (N.D.L.É.)

4. Les grammairiens ont établi que les noms d'aire géographique ou de civilisation doivent prendre la majuscule en français, mais pas les noms de religion. Le problème est que, dans le langage courant international, le terme islam/Islam désigne à la fois religion musulmane, Terre d'Islam et Civilisation islamique. Pour simplifier la tâche au lecteur, et pour ne pas laisser entendre que des termes Occident et Islam, seul le premier mériterait la majuscule par déférence, ce chapitre utilise toujours la majuscule pour désigner l'Islam. (N.D.T.)
5. Le terme anglais *foundationalist* n'a pas d'équivalent en français. Voir la note infrapaginale 8 pour la définition de ce néologisme.
6. Rappelons, par souci d'exactitude, que la thèse de Huntington dépeint le nouvel ordre mondial comme de plus en plus dominé par trois acteurs civilisationnels : l'Occident, le Monde musulman, et les pays sino-confucéens. Néanmoins, c'est sur l'antagonisme et les frictions entre l'Occident et le monde musulman que se concentre le débat public sur le choc des civilisations au début du 3^e millénaire.

la scène mondiale, le dialogue interculturel et interreligieux semble être, aux yeux de la plus grande partie du public laïque, le seul antidote viable au poison de l'extrémisme religieux et politique alimenté par le malentendu culturel.

Toutefois, en milieu universitaire occidental, la connaissance dialogique des musulmans et de l'Islam a été largement éludée. À la place, depuis les années 1970 tout au moins, l'intérêt scientifique s'est concentré sur la problématisation et l'explication du seul fondamentalisme islamiste⁷, dont l'apparition avait complètement pris au dépourvu les universitaires laïques. Même les travaux de recherche en sciences humaines ont eu recours aux comptes rendus explicatifs conventionnels, lesquels ne font que reproduire l'habituelle thèse de la rupture des identités et des cultures traditionnelles par suite de la modernisation, de l'industrialisation, de l'urbanisation, de la sécularisation et des intérêts de classe grandissants liés à la prospérité soudaine des pétrodollars.

Pourtant, ces comptes rendus sociologiques explicatifs, enracinés qu'ils sont dans la critique de l'idéologie issue de la tradition des Lumières, comportent plusieurs lacunes :

- Ils considèrent implicitement l'histoire de l'Occident comme une trajectoire universelle d'évolution.
- Ils voient tous les intérêts comme des intérêts économiques. Et pourtant, la préséance des intérêts économiques peut n'être qu'une particularité de l'*Homo economicus* moderne (Dumont, 1977), et les modèles explicatifs fondés sur l'articulation et l'agrégation des intérêts ne peuvent peut-être s'expliquer que par la culture de négociation de la civilisation occidentale, sans pouvoir être pertinents ailleurs (C. Taylor, 1985 [1971] : 42).
- Même si de tels comptes rendus explicatifs laissent entrevoir à quel point l'Islam politique est devenu une option plus viable avec le déclin des options libérales, socialistes et nationalistes, ils se limitent à décrire des processus au sein des sociétés musulmanes, sans fournir d'explication nécessaire et suffisante du pourquoi les musulmans optent résolument et de plus en plus nombreux pour l'islamisme (Sayyid, 1997).

Par conséquent, les comptes rendus occidentaux qui cherchent à expliquer le fondamentalisme islamiste déforment souvent notre entendement ; cela parce que le discours rationaliste de la tradition des Lumières écarte presque automatiquement les idéaux de l'*Autre* comme étant idéologiques, épiphénoménaux

7. Dans ce texte, j'utilise le terme fondamentalisme islamiste pour désigner le projet politico-religieux de penseurs musulmans tels que Sayyid Qoutb.

aux facteurs matériels concrets (Euben, 1999). En dépit de 20 ans de recherche, l'échec de la théorie occidentale à rendre compte du fondamentalisme islamiste ne procède pas « de l'absence de critique mais du manque de perspicacité », cela parce qu'il ne comprend pas la fascination qu'exerce le fondamentalisme sur ses adeptes (Euben, 1999 : 15). Au lieu d'écarter les idéaux de *l'Autre*, il faut utiliser des approches interprétatives pour mieux les comprendre. Bien sûr, les modèles interprétatifs sont-ils eux aussi susceptibles d'un biais idéologique, mais les modèles explicatifs peuvent l'être encore bien plus encore parce que, comme le remarquent Dumont (1977) et C. Taylor (1985 [1971]), la réduction de tous les types d'intérêts aux seuls intérêts économiques n'est peut-être qu'une particularité de la civilisation occidentale.

Les comptes rendus explicatifs critiques de l'Islam et des sociétés musulmanes ont, de plusieurs manières, été partiellement améliorés par la réflexion théorique sur *l'Autre* dans les courants poststructuralistes, postmodernistes et postcoloniaux, ceux-ci ayant cherché, chacun à leur façon, à favoriser un *Autre* perturbé, déstabilisé, fragmenté et marginalisé. En réponse à la critique d'Edward Saïd qui reproche à l'orientalisme de présenter l'Islam comme homogène et invariable – et aussi pour contrecarrer la revendication islamique idéaliste de l'unité de la *Oumma* (la communauté mondiale des croyants) – des chercheurs antiessentialistes (par exemple, Al-Azmeh, 1993 ; Eickelman et Piscatori, 1990) ont présenté l'Islam et l'Occident (ou modernité) comme étant en constante évolution, déstabilisés et vidés de leur substance, cela en arguant de leur diversité empirique (Sayyid, 1997).

Il est vrai que l'essentialisation orientaliste de l'Islam a favorisé l'exercice de la domination sur *l'Autre* musulman (Salvatore, 1997 : 70), comme il est vrai aussi qu'à plusieurs époques de l'histoire, des leaders politiques et religieux musulmans ont vu dans la segmentation et la différenciation internes des sources de *fitna* (chaos moral et social), dont la menace a servi à justifier la répression de la dissidence et la revendication de l'unité de la *Oumma*. L'Islam n'est ni aussi monolithique et invariable que le prétendent les orientalistes, pas plus qu'il n'est un tout indifférencié, comme le pense l'idéalisme de nombreux croyants. Toutefois, l'Islam (comme la modernité et pour les mêmes raisons) n'est pas soluble non plus dans une pluralité d'Islams locaux.

En dépit de la multiplicité des discours islamiques et de leurs origines polysémiques, ces discours conservent non pas une unité indifférenciée mais un holisme qui, bien que rejeté par les théoriciens antiessentialistes, radicaux, demeure tangible pour les croyants (Sayyid, 1997). Éliminer n'importe quelle conception holistique de l'Islam est excessif parce qu'au-delà du véritable problème : non pas l'holisme *per se*, mais la version réductionniste et exclusi-

viste de l'Islam que les islamistes utilisent à leurs propres fins. En effet, toutes les visions holistes de l'Islam et de la modernité ne mènent pas à une attitude de rejet envers *l'Autre*. En d'autres mots, tous les musulmans qui croient en l'unicité de l'Islam et de la *Oumma* ne considèrent pas les non-musulmans comme voués à l'enfer. De plus, et comme l'illustre l'exemple du soufisme, une vision holiste de l'Islam peut très bien s'accommoder de *l'Autre*.

Le problème réside donc moins dans l'attitude essentialiste que dans la vision étroite et exclusiviste de l'Islam que les islamistes et les orientalistes utilisent à leurs propres fins. Dé-essentialiser et rendre pluriels l'Islam et la modernité de façon radicale non seulement ne réduirait pas la tension entre les deux termes, mais cela ne serait pas non plus conforme à la manière dont l'Islam et la modernité se sont constitués historiquement comme traditions intellectuelles (Salvatore, 1997 : xiii).

Quoique la plus grande partie de la théorie postmoderne et postcoloniale se soit employée à créer un espace où *l'Autre* marginalisé puisse prendre la parole, l'anti-essentialisme tranché et les présupposés laïques de ses chercheurs les ont empêchés de s'ouvrir véritablement à un cadre dialogique de connaissance du rapport entre Islam et modernité. Nonobstant mes réticences à l'égard de l'antifondationalisme⁸ dans la théorie postmoderne (j'y reviendrai), je pense,

8. J'introduis néanmoins dès maintenant les catégories de « fondationalisme » et de « post-fondationalisme » pour bien faire comprendre celui de « antifondationalisme ».

Le concept philosophique de « fondationalisme » réfère aux fondements ultimes de notre connaissance. Distinguons deux cas : d'abord, celui de groupements religieux croyant que Dieu et la révélation divine sont les fondements indubitables de leur foi en leur système de croyances et de la *Vérité* tout court ; puis celui de groupements scientifiques croyant que la rationalité humaine et le processus scientifique de vérification/falsification sont les fondements indubitables de notre connaissance, et même de la *Vérité* tout court. Par conséquent, j'appelle la première vision « fondationalisme religieux » et la seconde, « fondationalisme rationnel ». Cette dernière correspond à la vision des Lumières que proposent des penseurs comme Descartes, par exemple.

En réaction à la philosophie des Lumières, d'aucuns sont conduits à affirmer qu'il n'existe pas de fondements, religieux ou rationnels, ni de certitudes quant à la connaissance. Ceux-ci expliquent qu'il faut aller au-delà des fondements pour justifier notre connaissance. Je réfère à ce courant comme le « postfondationalisme ».

Par exemple, sont des postfondationalistes Nietzsche, Heidegger, Foucault et Derrida, et même des herméneuticiens comme Gadamer qui, bien qu'admettant les racines d'une tradition, ne croient pas que la connaissance et la vérité puissent être assises sur des fondements solides et ultimes, mais plutôt sur l'intersubjectivité. En d'autres termes, pour Gadamer et Hekman, la connaissance se construit dialogiquement, dans l'intersubjectivité.

Il faut aussi considérer le cas limite où la vision postfondationaliste devient carrément hostile à la vision fondationaliste (peu importe s'il s'agit de fondements religieux ou

en accord avec Bauman (1988) et Smart (1996 : 423-424), que la théorie sociale devrait être un « service de traduction », consolidant le dialogue et la connaissance entre une pluralité de traditions et de communautés différentes – parfois radicalement différentes. Un tel cadre dialogique suppose que des cultures disparates sont déjà en train de converser les unes avec les autres, même en cas de désaccords moraux et politiques sérieux (Euben, 1999). En effet, sans tomber dans un optimisme facile de rigueur, ce cadre dialogique reconnaît que l'Islam a, dès sa fondation, dialogué avec les pères spirituels de l'Europe : les juifs, les chrétiens orientaux et Grecs antiques (Laroui, 1987 : 8).

Par conséquent, par contraste avec les modèles explicatifs et les théories poststructuralistes⁹, je pose qu'un modèle dialogique reconstruit à partir de l'approche Gadamer et de la sociologie du dialogue interreligieux sera plus efficace pour l'appréhension comparative et interculturelle de l'Islam et de la modernité. En effet, un tel cadre ne traite pas les traditions et les idéaux comme de simples expressions idéologiques de la fausse conscience, pas plus qu'ils ne font éclater l'Islam et l'Occident en une pluralité de formes locales.

Le dialogue herméneutique

Héritière des traditions particulières à l'exégèse chrétienne et de la philologie des textes antiques, l'herméneutique est née dans une tentative de dépasser les particularismes des règles de l'interprétation. Même alors qu'elle cherchait à synthétiser ces traditions disciplinaires différentes, l'herméneutique romantique de Schliermacher et de Dilthey est restée fermement cantonnée à l'obsession des Lumières pour l'épistémologie et la question kantienne du « Comment connaître ? » (Ricoeur, 1981 [1973]). C'est avec la réinterprétation radicale de l'herméneutique par Gadamer (1976 [1966]) que le processus de connaissance devient un événement ontologique, un trait universel de l'entendement humain, dans lequel la tentative de comprendre une tradition ou une culture différente se compare à la tentative de comprendre la signification d'un texte antique ; dans chaque cas, il y a mise en contact d'un interprète avec un *Autre* que *le Soi*. Étant donné la portée universelle de son « hermé-

rationnels/séculiers). J'appelle ce cas limite « l'antifondationalisme », car cette vision radicale rejette et dénonce toute idée de fondement à la connaissance.

Pour un compte rendu du fondationalisme, voir Audi (1999); Habermas (1992 [1988]) et Hekman (1986).

9. La distinction entre les modèles explicatifs et interprétatifs n'est pas aussi nette que mon texte peut sembler le suggérer. Le lecteur qui voudrait un développement plus substantiel des idées discutées ci-dessus pourra consulter ma thèse de doctorat en sociologie déposée à l'Université York, Toronto, Canada. Voir aussi Dilthey (2002 [env. 1910]) et Weber (1949 [1904-1917]).

neutique philosophique¹⁰», Gadamer réfléchit sur le fait que la quête de la connaissance est toujours dialogique ; on est, en effet, toujours engagé dans une conversation implicite avec un autre. Quant à l'événement ontologique, Gadamer reconnaît que la connaissance herméneutique de *l'Autre* n'est jamais entièrement libre parce que *le Soi* et *l'Autre* sont profondément enracinés dans les traditions historiques.

Cet enracinement nous renforce et nous contraint tout à la fois. D'un côté, les traditions historiques nous renforcent, car c'est à travers nos biais et préjugés antérieurs que nous pouvons donner un sens aux nouvelles rencontres. D'un autre côté, elles nous contraignent, car des « horizons » sont imposés à notre connaissance. Ces limites, ces horizons des connaissances, ne sont jamais fixes mais varient à mesure que notre propre connaissance des choses varie elle aussi. Selon Gadamer, la connaissance dialogique réussie est ainsi une « fusion intersubjective des horizons », ce qui est source de changement à la fois pour *le Soi* et pour *l'Autre*, parce qu'on prend au sérieux les prétentions à la sincérité et à la compétence de *l'Autre* en même temps que l'on prend conscience des préjugés de sa propre tradition. Gadamer (1982 : xxi [1960]) écrit :

10. Les modèles dialogiques que j'utilise proviennent de sources occidentales, bien évidemment. C'est un problème fondamental pour un travail comparatif qui vise un dialogue entre l'Islam et la modernité, comme je l'expliquerai vers la fin de ce texte. Cet aveu témoigne du manque de réflexion théorique dans le monde musulman. Le problème n'est pas dans l'impossibilité pour les modèles dialogiques à provenir des sources et des traditions islamiques. En réalité, je pense que les outils conceptuels dialogiques sont présents dans les sources islamiques classiques, parmi lesquelles et non des moindres : le Coran, *Sourat al-Kafroun* (s. 109) et le concept coranique *Ahl al-Kitab* (les Gens du Livre) pourraient fournir une base solide pour construire une théorie du dialogue. De même, le sens du silence et d'un refus provisoire du dialogue pourrait potentiellement être déduit des versets (4 : 140 ; 6 : 70) qui enjoignent les croyants de cesser de fréquenter les hypocrites et les mécréants quand ceux-ci se mettent à les provoquer et à tourner la religion en ridicule, mais de reprendre le dialogue quand ils font autrement. Il y a eu reformulation (voir, par exemple, Ramadan, 1999, 2001) des concepts classiques de *Dar al-Islam* et *Dar al-Harb* (la demeure de la paix/*Islam* et la demeure de la guerre/*harb*), injonctions qui manifestent l'échec du dialogue. Comme l'attestent les travaux de Ramadan, les musulmans de l'Occident reviennent de plus en plus à une théologie du pluralisme qui inclut des possibilités dialogiques (voir, par exemple, Safi 2003 ; Masud 2004). Certes, la question de savoir si la théologie du pluralisme provient du monde musulman ou de l'extérieur se pose légitimement. Toutefois, tel qu'indiqué plus haut, il est possible de faire revivre les visions pluralistes de l'Islam classique. Cependant, comme l'explique Gadamer, c'est seulement par le choc avec d'autres horizons qu'on se rend compte des préconceptions enfouies au plus profond de soi-même. Une telle prise de conscience force à reprendre le dialogue.

Par ailleurs, le développement de modèles dialogiques à partir de la tradition islamique constituerait un tout autre sujet, hors des intentions de ce texte.

C'est précisément en confrontant l'altérité du texte – en entendant son point de vue provocateur – et non pas dans une *tabula rasa* méthodologique préliminaire que les lecteurs se libèrent de leurs préjugés (c'est-à-dire de leurs horizons actuels) et parviennent ainsi à la conscience critique d'eux-mêmes. *Le phénomène herméneutique est à l'œuvre dans l'histoire des cultures aussi bien que des individus, car c'est dans les moments de contact intense avec d'autres cultures (la Grèce avec la Perse ou l'Europe latine avec l'Islam) qu'un peuple se rend compte le plus intensément des limites et du caractère contestable de ses préconceptions les plus profondes* [nous soulignons]. Les chocs avec les horizons de l'*Autre* nous font prendre conscience de préconceptions si profondément enfouies qu'elles passeraient autrement inaperçues.

L'interprétation culturelle exige-t-elle la connaissance de l'*Autre* dans les propres termes de ce dernier, ou exige-t-elle simplement que nous comprenions l'*Autre* aussi bien que nous le pouvons en nos propres termes, étant donné nos préjugés et nos biais ? La logique de l'herméneutique dialogique de Gadamer exige que nous restions ouverts à d'autres voix, que nous acceptions les limites des autres traditions parce que nous ne pouvons pas entièrement également échapper aux limites de notre propre tradition historique. Mais si l'on demeure prisonnier de sa propre tradition et contraint de ce fait par ses propres horizons, même variables, est-il possible, dans le modèle de Gadamer, de s'engager dans un dialogue significatif avec des interlocuteurs de traditions différentes/radicalement différentes ? Selon Gadamer, il n'existe pas d'aliénation qui rende deux traditions radicalement irréductibles, cela parce que l'étude de sa propre tradition fournit « la grammaire » qui permet d'apprendre et de comprendre d'autres traditions (Euben, 1999).

L'examen que fait Gadamer du choc des horizons comporte des affinités étroites avec l'insistance de Laroui (1987 et 1997) sur la complémentarité de l'Islam et de l'Occident (ou Europe, selon les termes de Laroui). Selon Laroui, le dialogue entre l'Islam et l'Occident veut dire que la présence de l'*Un* a poussé l'*Autre*, sous tous ses aspects, dans des voies qu'il n'aurait pas suivies si l'*Un* n'existait pas. Sur le long terme, en effet, et toujours selon Laroui, le dialogue a donné lieu non pas à une fusion des horizons mais à un processus de complémentarisation. C'est ce processus qui a présidé aux choix effectués par la théologie (trinité versus unité), par la métaphysique (immanence versus transcendance), par l'esthétique (art figuratif versus art abstrait), etc. Bien que ces choix soient maintenant irréversibles, bien qu'ils semblent éternels et inéluctables, ils furent le résultat d'une succession d'événements accidentels au départ.

Les limites de la critique de l'idéologie

Si nous postulons la fonction interprétative de la connaissance dialogique, nous sommes alors forcés de nous poser la question de savoir si un cadre dialogique de la connaissance des cultures implique de renoncer à l'explication causale et à l'approche critique ? Est-ce que l'approche critique, qui risque presque toujours de s'imposer avant que *l'Autre* ait eu une chance raisonnable de s'expliquer, n'interfère pas avec le travail dialogique ? Alors sinon quelle forme de critique pourrait être compatible avec la connaissance dialogique ?

Généralement, dans l'approche critique, l'objection de l'idéologie signifie que la prétention à la vérité sert à mystifier, à obscurcir ou à cacher volontairement quelque élément de la vérité. En effet, l'idée que la connaissance scientifique est, par définition, connaissance objective « pure », débarrassée des distorsions et des préjugés de la connaissance « impure » (Hekman, 1986), est profondément enracinée dans la vision des Lumières. En général, le reproche de l'idéologie trouve son expression archétypique dans la vision marxiste classique d'un mode particulier de production de la connaissance opéré par des intérêts de classe spécifiques que ce type de connaissance a précisément pour fonction de cacher ; par conséquent, la critique marxiste de l'idéologie s'emploie à révéler les véritables intérêts économiques et politiques que recèlent parfois les prétentions à la vérité.

Depuis les années 1970 tout au moins, l'analyse des sociétés musulmanes regorge de ces comptes rendus critiques qui, rompant avec la tradition orientaliste classique qui voyait dans la religion musulmane l'unique raison du retard musulman sur le reste du monde, considèrent toujours la connaissance que les musulmans ont d'eux-mêmes comme impure et idéologique tout simplement. L'utile réfutation par Maxime Rodinson (1966) de la thèse wébérienne du faisceau des lacunes de l'Islam souffre elle aussi par son rejet de la connaissance que les musulmans ont d'eux-mêmes. Puisque Rodinson a profondément influencé les recherches subséquentes sur les musulmans et l'islamisme, la citation quelque peu longue qui suit s'avère indispensable.

Ce livre a une grande ambition : il voudrait servir.

Il voudrait, venant d'un sociologue islamisant, servir aux intellectuels des pays qui appartiennent au domaine de la religion et de la civilisation musulmanes ; il voudrait les aider à comprendre leur destin. Non que j'aie la prétention d'être, par la vertu de mon « européenité », supérieur aux meilleurs d'entre eux en science ou en intelligence. Je ne revendique aucun privilège de ce genre. Simplement, les circonstances ont fait que j'ai été affranchi plus tôt de certains obstacles sociaux qui pèsent sur la compréhension de leurs problèmes. J'ai eu la chance d'avoir

la voie libre à la connaissance démythifiée de leur passé et j'ai essayé de me débarrasser des mythes qui empêchent de comprendre leur présent (Rodinson, 1966 : 7).

Plus récemment, Kepel (2002 [2000]) s'est montré pareillement sceptique quant aux motifs et aux prétentions des islamistes et des autres intellectuels musulmans. Il commence son étude par une discussion de la révolution culturelle dans les sociétés musulmanes au XX^e siècle. Toutefois, la montée de l'islamisme est, selon lui, attribuable à des intérêts convergents et divergents tout à la fois : ceux d'une jeune génération urbaine, ceux d'une bourgeoisie traditionnelle issue des familles marchandes et ceux des nouveaux professionnels et gens d'affaires devenus riches en travaillant dans les États du Golfe mais demeurés exclus de l'élite traditionnelle du pouvoir (Kepel, 2002 : 6). Par conséquent, Kepel voit dans les références des islamistes à la démocratie et dans leurs dialogues avec les démocrates laïques du monde musulman rien d'autre que « le désir de la bourgeoisie et d'un segment de l'intelligentsia islamiste de conclure une alliance avec la société laïque traditionnelle, leur permettant d'échapper au piège de leur propre logique politique » (2002 : 363). Moins marxiste et plus wébérien, Roy (1994 [1992] et 2004) ne voit pas moins de valeur explicative dans la sociologie de l'islamisme (l'apparition de nouvelles formes d'États, de classes sociales et d'idéologies). Toutefois, son analyse est plus nuancée que celle de Kepel ; Roy semble au moins disposé à suivre le chemin dialogique. Par exemple, il prétend « prendre au sérieux ce que l'islamisme dit de l'Islam » (1994 : viii). Il veut en faire autant de l'imaginaire politique et culturel des islamistes. Il admet que ce choix méthodologique le rapproche dangereusement de la vision essentialiste de l'Islam « par le seul fait que nous prenons au sérieux les arguments des acteurs » (1994 : 7). Pourtant, sa conception très étroite du dialogue se révèle très tôt dans son œuvre, car il considère que l'imaginaire politique et culturel des islamistes n'a aucune valeur explicative (1994 : viii). Bien qu'il le cache, il rejette la connaissance dialogique, tout simplement :

Peu importe ce que les acteurs disent, toute action politique revient soit à créer automatiquement un espace laïque, soit à retourner à la segmentation traditionnelle... Notre problème, alors, n'est pas d'examiner dans quelle mesure l'Islam permet un espace laïque dans ses textes et pratiques historiques (*cela poserait des problèmes méthodologiques considérables et reviendrait à utiliser les catégories conceptuelles de ceux qu'on critique*), mais d'étudier un ensemble cohérent, délimité dans le temps et l'espace, de textes, de pratiques et d'organisations politiques qui ont profondément marqué la vie politique des pays musulmans (1994 : 23-24, nous soulignons).

La théorie critique

La théorie critique de Habermas, décrite comme « l'expression moderne, postmarxiste, de la critique de l'idéologie » (Ricœur, 1981 [1973] : 90), représente un saut qualitatif par rapport au marxisme classique, dans la mesure où, face à l'incapacité du prolétariat d'effectuer le changement révolutionnaire, la notion habermassienne de situation idéale de la parole (Habermas, 1987 [1981] et 1990 [1983]¹¹) implique que le dialogue peut être une source puissante de contestation d'un ordre social existant, un déclencheur de changements fondamentaux à cet ordre social et un modèle pour les relations non dominantes avec les autres (Agger, 1981 : 7). Cet intérêt implicite pour le dialogue reflète l'opinion de Habermas voulant que l'entreprise herméneutique de construction du sens soit nécessaire en sciences humaines. Par conséquent, même si la situation idéale de la parole ne se produit pas dans la vraie vie, Habermas considère le dialogue comme utile du moment que la participation au dialogue, même inégalitaire, rend visibles les déformations et les mystifications du complexe scientifico-technocratique et, même sans pouvoir les éliminer, redonne aux participants marginalisés une partie de leur capacité à communiquer (Agger, 1981 : 21-22).

Selon Habermas, toutefois, le dialogue herméneutique demeure une forme limitée de dialogue parce qu'il n'incorpore pas les intérêts émancipateurs qui sont aussi à la base des sciences humaines. L'argument de Habermas est que le dialogue herméneutique ne tient pas compte des usages idéologiques du langage et qu'il ignore que toute structure dialogique peut déjà convenir à l'intérêt de l'un au détriment de l'autre. C'est pourquoi le dialogue herméneutique ne peut pas distinguer un consensus légitime d'un consensus fabriqué par un biais systématique. Ainsi, Habermas critique le conservatisme apparent de la fusion gadamérienne des horizons en arguant qu'elle ne mène au consensus que dans le contexte d'une tradition admise, qui a pu en fait avoir été imposée autoritairement plutôt que librement choisie. En d'autres termes, le dialogue

11. Le concept habermassien de situation idéale de la parole réfère à une situation telle que tous les participants au dialogue ont les mêmes capacités et les mêmes possibilités de parler. Dans une telle situation idéale, les participants tentent sincèrement de se comprendre, n'interviennent pas de manière manipulante ni stratégique et sont conscients de leur obligation de justifier ce qu'ils avancent. Habermas (1990 [1983] : 88-90) devait ultérieurement ajouter à sa définition initiale de « situation idéale de la parole » un ensemble universel de règles à présupposer dans le processus de discussion : i) tout sujet capable de parler et d'agir peut être partie prenante à un discours ; ii.a) chacun a le droit de poser des objections à toute assertion ; ii.b) chacun a le droit d'introduire toute affirmation, quelle qu'elle soit, dans son discours ; ii.c) chacun a le droit d'exprimer ses opinions, ses désirs et ses besoins ; iii) nul ne peut être empêché, que ce soit par contrainte interne ou externe, d'exercer les droits définis par les règles précitées.

herméneutique peut légitimer la domination. De son point de vue, puisque le dialogue herméneutique ne comprend pas de critique de l'idéologie, il ne peut pas non plus considérer suffisamment les intérêts émancipateurs¹².

Euben (1999), de son côté, dans son analyse dialogique du fondamentalisme islamiste – la pensée de Sayyid Qoutb en particulier – est convaincue que la théorie critique de Habermas achève l'entreprise du dialogue herméneutique en faisant place à la distanciation et à la critique¹³. Euben (1999 : 17) prend donc comme point de départ une lecture de Qoutb et du mouvement fondamentaliste en général en des termes que Qoutb et d'autres fondamentalistes emploieraient pour se décrire eux-mêmes, s'ils tentaient de redécouvrir et de réinterpréter des vérités éternelles et divines, qui sont hors de la portée de l'épistémologie rationaliste-empiriste de la raison moderne, et de les appliquer au monde social et politique contemporain¹⁴. Euben est, toutefois,

12. Selon certains théoriciens, comme Agger (1981), par exemple, l'approche critique du dialogue inclut de manière essentielle une critique de l'idéologie visant à démontrer comment les chances de dialogue sont limitées pour certains groupes et pourquoi, dans certains cas, le dialogue ne peut que conduire à l'échec (j'y reviendrai). Du point de vue de l'école critique, en effet, le dialogue ne sert à mobiliser la conscience des exploités contre le *statu quo* qu'à la condition de comprendre une critique de l'idéologie. Cependant, précise encore Agger, tandis que la situation idéale de la parole selon Habermas fait franchir au dialogue herméneutique un pas en avant en incorporant la critique de l'idéologie, ce pas en avant ne suffit pas. Au mieux, cela nous éveille aux potentialités de démocratisation et de mobilisation des dialogues non réussis, car la participation à de tels dialogues devient un acte politique brisant le silence structurel imposé par un système technocratique. Agger cherche donc à approfondir la notion du dialogue en y réintroduisant l'imagerie utopique socialiste marxiste. Selon lui, s'engager dans le dialogue politique devrait également mener à un nouvel ensemble de relations fécondes où chacun aurait la chance de gérer ses propres affaires, de prendre des décisions politiques habituellement réservées aux élites, de travailler harmonieusement avec la nature et de rétablir sa puissance créatrice. La similitude entre ce legs socialiste utopique marxiste et les appels au dialogue du théologien Panikkar (1979 : 232), qui déclare le dialogue indispensable à la recherche de la vérité et à la réalisation de la justice et de la paix, est plus qu'ironique.
13. Vahdat (2003) remarque qu'il y a eu peu de réflexion et de recherche sur le Moyen-Orient de la part de l'école critique ; la théorie critique a peu travaillé sur le Tiers-Monde, malgré son intérêt pour le développement et les défis de la modernité en Occident (un processus dont les incidences sur la mondialisation sont pourtant inéluctables). Vahdat se concentre sur le développement de la subjectivité dans la modernité et sur les tentatives de l'école critique d'effectuer la synthèse de la subjectivité et de l'universalité. De la sorte, il élargit la théorie critique de manière à fournir un début de « subjectivité médiatisée » à la pensée de Jamal al-Din al-Afghani, Sayyid Qoutb, Mourtada Moutahhari, Ali Shariati et l'Ayatollah Khomeini.
14. Euben (1999 : 186, n° 13) critique l'affirmation de Roy voulant que l'islamisme n'ait pas de théorie politique du fait qu'il rejette la philosophie politique ; selon Euben, une telle affirmation n'a de sens que si l'on voit dans la théorie politique un ensemble de prémisses

plus proche de Habermas que de Gadamer. Son analyse ne se limite pas à la vision que Qoutb et les fondamentalistes islamistes ont d'eux-mêmes. Bien plus, elle critique le projet fondamentaliste pour sa tentative d'universaliser ses propres vérités et pour son échec à intégrer une conception des libertés démocratiques à sa doctrine.

Je suis d'accord avec Euben quand elle critique les contradictions de la pensée de Qoutb. Quant à son objection de l'absence de libertés démocratiques, elle indique, cependant, son incapacité à demeurer dans un cadre dialogique ; après avoir critiqué la pensée de Qoutb en elle-même, elle s'échappe soudainement de ce cadre. Euben ne réalise pas, comme le fait remarquer Ricœur (1981 [1973] : 88), que la théorie critique est moins un achèvement qu'un complément au dialogue herméneutique. Le retour aux sources, qui est au cœur de l'herméneutique, est le contraire de la distanciation et de la critique, qui sont au cœur de la théorie critique. Par conséquent, le désir d'Euben de comprendre *l'Autre* de l'intérieur tout en se permettant distanciation et critique – sur le mode de la critique de l'idéologie – est peu réaliste. À la différence de la notion d'objectivité issue de la philosophie des Lumières – soit celle d'un point de vue extérieur à toute tradition –, Euben aspire à une nouvelle conception de l'impartialité, qui cherche à comprendre *l'Autre* tout en admettant son appartenance à une tradition postfondationaliste particulière¹⁵. Le scepticisme d'Euben devant toutes les certitudes universalisantes et les traditions fondamentales cause problème : elle interprète mal Habermas, et elle ignore le discours moderne, rationaliste, social-scientifique qui sous-tend son projet. Habermas, après tout, est entièrement voué au discours universalisant et rationaliste du « projet inachevé de la modernité ». Euben, en dépit de sa volonté de comprendre d'abord le fondamentalisme islamiste dans les termes de ce dernier, puis de s'en distancier ensuite suffisamment pour le critiquer d'un point de vue postfondationaliste, revient, en réalité, à un discours fondationaliste qu'elle avait, au départ, estimé inapte à bien comprendre le fondamentalisme islamiste. Elle eût mieux fait de suivre Hekman (1986) plutôt qu'Habermas ; même si la tentative de Hekman de résoudre le dilemme d'une critique amorcée dans une perspective postfondationaliste ne fournit pas de réponse facile, Hekman reste néanmoins fidèle à son *credo* postfondationaliste. En accord avec Gadamer, Hekman est d'avis que la tradition critique issue de la philosophie des Lumières doit être abandonnée. Cependant, il pousse plus loin son argument : abandonner cette conception de la critique ne signifie

et de conclusions particulières plutôt qu'un domaine de recherche délimité par un certain nombre de questions.

15. Voir la note infrapaginale 8, ci-dessus, pour la définition de ce terme.

pas renoncer à toute forme de critique. Au contraire, selon le raisonnement de Hekman, il faut formuler une vision nouvelle, postfondationaliste de la critique, qui ne se contente pas de considérer son appartenance à une tradition donnée, mais qui évite aussi toute prétention à une connaissance « pure » et « objective ».

Bien plus, la voie postfondationaliste n'est pas absolument nécessaire. Euben, pour peu qu'elle fût restée cohérente avec la logique du dialogue herméneutique, se serait aperçu, ainsi que le fait remarquer C. Taylor (1985 [1971] : 118), que la critique est possible à l'intérieur de la méthode herméneutique. En effet, la connaissance dialogique ne se borne pas à saisir la vision que *l'Autre* a de lui-même. Elle permet également de contester ce regard que *les Autres* portent sur eux-mêmes ; on ne comprend le sens de cette vision qu'à la condition de saisir à la fois comment *les Autres* voient les choses et en quoi leur vision est faussée, déficiente, contradictoire. En d'autres termes, la connaissance dialogique incorpore déjà la capacité de contester *l'Autre* sans devoir recourir à une critique (même améliorée) de l'idéologie. Au surplus, il y a des moments où l'on ne peut remettre *l'Autre* en question sans en faire autant pour *le Soi*.

Le défi poststructuraliste au dialogue herméneutique

Tel qu'il est dit dans l'introduction, les comptes rendus explicatifs critiques de l'Islam ont été quelque peu améliorés par la réflexion théorique poststructuraliste et postcoloniale sur *l'Autre*. Il y a eu d'autres travaux critiquant la tradition orientaliste¹⁶, mais les textes classiques de Saïd (1978) servent de point de départ utile pour de telles réflexions théoriques sur l'Islam et ses relations avec l'Occident. Comme nous le savons, Saïd veut démontrer qu'une connaissance authentique de *l'Autre* musulman s'est perdue alors que le modèle discursif sur l'Orient devenait de plus en plus rigide. En développant son raisonnement, il s'inspire de la théorie de Foucault voulant que toute connaissance et toute prétention à la vérité soient liées aux rapports de force dans la lutte pour l'hégémonie discursive. Dans son analyse de l'épistémè juridico-scientifique moderne, Foucault (1980 : 134 ; également cité par Spivak, 1988 : 298) écrit que « l'épistémè » est l'outil qui permet de séparer le vrai non pas du faux, mais de ce qui ne peut être qualifié de « scientifique ». Toutes les épistémès étant liées au pouvoir, l'analyse foucauldienne du discours invalide la critique de l'idéologie issue de la tradition des Lumières et soutient que les discours

16. La critique tranchante et parfois injuste qu'Ahmad (1992) fait de Saïd mentionne l'œuvre d'autres chercheurs étrangers à la métropole occidentale, tels qu'Abdel Malek et S.H. Alatas, auxquels Saïd n'a pas correctement rendu crédit.

qui ne reconnaissent ni n'admettent leur propre position hégémonique sont particulièrement fragiles aux distorsions politiques. Par conséquent, depuis la fameuse critique de l'orientalisme par Saïd, l'analyse du discours, dans ses modes archéologique¹⁷ (par exemple, Salvatore, 1997) et généalogique (par exemple, Binder, 1988), s'est peu à peu imposée comme la solution théorique et méthodologique de rechange au dialogue herméneutique et à la critique de l'idéologie dans les analyses de l'Islam et de la modernité.

Peut-être que cette manière d'énoncer cette opposition n'est pas tout à fait juste, car ceux qui font de l'analyse du discours la considèrent comme une forme de connaissance dialogique plus conforme à l'esprit du dialogue que l'entreprise biaisée de l'orientalisme. Binder (1988), par exemple, voit sa propre démarche comme une tentative de renouveler le dialogue entre l'Islam et l'Occident, un dialogue menacé, d'une part, par les partisans du nouveau musulman, qui tournent le dos à l'Occident et, d'autre part, par les théoriciens occidentaux et les spécialistes du développement qui ne discutent qu'entre eux. Toutefois, en dépit de quelques craintes que la critique foucauldienne de l'orientalisme soit un discours de coercition, Binder recourt au mode archéologique de l'analyse du discours pour identifier les conditions qui ont rendu possible le discours libéral islamique, fin du XIX^e siècle – début du XX^e siècle, comme dans l'œuvre de Rashid Rida. De ce fait, Binder espère reproduire de telles conditions afin de réactualiser ces discours islamiques. Dans le même ordre d'idées, l'approche généalogique de Salvatore (1997: xxii) des discours sur l'Islam politique et la modernité fait référence également au caractère dialogique de l'analyse du discours. Salvatore fait, de plus, appel aux concepts de cercle et de champ herméneutique.

Cependant, puisque l'orientation méthodologique de son œuvre n'est pas purement exégétique (1997: xxi), il concède que son étude ne peut pas vraiment être prise comme un dialogue herméneutique (1997: xxiii). Son analyse généalogique recherche les diverses références originelles des discours qui dépeignent l'Islam comme une religion politique en soi et la modernité comme important la transcendance dans le domaine politique: dans la modernité, précise-il, la transcendance ne renvoie plus à l'intégration des termes religion (*din*) et monde (*dounia*). La quête de transcendance se transforme en enjeu politique au fur et à mesure que les peuples veulent la

17. Le mode archéologique, dans l'analyse du discours, s'emploie à révéler les origines, les conditions qui ont rendu possible un discours donné. Il considère cette recherche des origines comme une tâche impossible: on ne peut jamais vraiment atteindre ce «point d'origine» d'un discours. À la place, le mode généalogique s'emploie à reconstituer les trajectoires d'un discours, à en révéler les mutations épistémiques ou, autrement dit, les moments où une épistémè est remplacée par une autre.

trouver à travers la politique de construction de la Nation. Salvatore veut non seulement suivre plus étroitement Foucault que Binder, mais il semble également disposé à critiquer la stratégie moderniste qui voit dans la laïcité un état normal des choses.

Binder et Salvatore dépassent tous les deux sans peine le cadrage orientaliste des discours islamiques, et ils s'engagent ainsi, espèrent-ils, dans un dialogue sensible aux rapports de force inégaux entre le monde musulman et l'Occident. Toutefois, leur quête obsessionnelle de l'historicité de discours singuliers ne revient-elle pas à rejeter la métaphysique de *l'Autre* musulman? Autrement dit, leur insistance sur l'historicité dans l'analyse du discours aux dépens de la métaphysique et leur tentative de trouver les racines du discours religieux de *l'Autre* islamique dans les considérations de ce bas monde uniquement reviennent à nier la pensée métaphysique, et à nier le droit de *l'Autre* à se raccrocher à la métaphysique. Binder lui-même semble s'en rendre compte quand il écrit :

La logique de Foucault entraîne non seulement la fragmentation de l'homme, mais également celle de l'Islam ; la parole divine en laquelle croient les musulmans [...] n'est, évidemment, qu'une structure discursive parmi d'autres avec son propre ensemble de métaphores de domination, de structures littéraires et d'interprétations de la logique et de l'ordre, qui sont elles-mêmes textuelles et rhétoriques (1988 : 121).

Toutefois, si *l'Autre* musulman persiste à suivre la source transcendante de connaissance (c'est-à-dire la Révélation), est-ce que l'analyse du discours (ou n'importe quelle autre approche prétendant au statut de science humaine) n'écarte pas de manière péremptoire une telle notion comme désespérément prémoderne ?

Il est, dès lors, étonnant que Manzoor (1990), qui est par ailleurs un critique perspicace du corpus historiciste, accepte la vision du dialogue que propose l'analyse du discours. Dans un compte rendu de l'ouvrage de Binder, il écrit que « le dialogue abusif entre les orientalistes et les transcendantalistes musulmans a donné lieu à un exercice discipliné d'auto-analyse qui vise non seulement la réciprocité de la critique mais aussi celle l'auto-explication. En tout cas, chaque interlocuteur reconnaît maintenant la validité de la position de l'autre. Il peut même trouver l'authentification de *l'Autre* dans les malheurs de sa propre tradition, [...] On sent que l'âge de la polémique stérile entre l'Islam et l'orientalisme est terminé » (1990 : 78).

Puisqu'il ne fait aucune distinction entre le dialogue herméneutique et d'autres formes de travail interprétatif telles que l'analyse du discours, il considère qu'Euben, Binder et Salvatore partagent les mêmes axes de réflexion,

méthode et conclusions, et il les remercie d'enrichir notre compréhension du lien entre modernité et Islam (2001 : 13). Cependant, ce critique acide de l'historicisme qu'est Manzoor a aussi écrit que « l'obsession des origines est le contraire de la recherche du sens » (2003 : 7 ; voir également 1999). Par conséquent, il est étrange qu'il ne reconnaisse pas la différence cruciale entre la recherche de la connaissance dans le dialogue herméneutique et la quête d'historicité dans l'analyse du discours. En identifiant les origines (archéologiques) ou les lignes de succession (généalogiques) des formes discursives de *l'Autre* et des luttes de pouvoir qu'elles mettent en œuvre, l'analyse du discours revient encore une fois à une explication des motifs de la prétention à la vérité chez *l'Autre* ; en dépit des prétentions au caractère dialogique de l'analyse du discours, celle-ci reste étroitement proche de l'objectif de démythification de la philosophie des Lumières.

Le déconstructivisme

De même que l'analyse du discours s'avère n'être qu'une autre forme de « démythification idéologique » en ce qu'elle trouve des luttes de pouvoir dans tous les discours, de même la technique du déconstructivisme trouve des hiérarchies implicites qui marginalisent ou suppriment l'une ou l'autre moitié d'un raisonnement binaire (Borradori, 2003 : 138) ; et là où l'analyse du discours critique particulièrement ces discours qui ne reconnaissent pas leur propre position hégémonique, le déconstructivisme se charge de la critique en « mesurant le silence » (Spivak, 1988 : 284-286), c'est-à-dire en prêtant attention à ce qu'une tradition ne veut ou ne peut pas dire. Mais si l'interprétation et la critique ont pour effet de déstabiliser une tradition, le déconstructivisme prétend la réformer en ajoutant une troisième catégorie pour chaque raisonnement binaire (Borradori, 2003).

Derrida (1976 [1967]) a pris soin de limiter l'explication du déconstructivisme à la tradition philosophique logocentrique occidentale, bien qu'il se réfère (Derrida, 2001 ; voir également Borradori, 2003 : 137-170) aux racines abrahamiques du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Mais naturellement, d'autres ont moins hésité. Peut-être l'application la plus célèbre du déconstructivisme à la pensée islamique a-t-elle été l'œuvre de Mohamed Arkoun qui, tout au cours d'une longue carrière, a prétendu se positionner aux marges des traditions académiques islamique et occidentale laïque¹⁸.

18. Alors que l'insistance foucaldienne sur les épistémès et sur l'analyse du discours est mise en évidence dans le travail d'Arkoun sur l'Islam, celui-ci demeure beaucoup plus ambivalent sur l'influence de Derrida. Arkoun (2002 : 31-2) écrit que « Derrida voulait introduire de nouvelles stratégies cognitives dans l'interprétation de la longue tradition philosophique de la pensée ontologique métaphysique classique qui a influencé la pensée

Cela aussi est fait au nom du dialogue. En effet, c'est à partir des marges qu'il espère non seulement rendre l'Islam intelligible à l'Occident et l'Occident intelligible au monde musulman, mais plus généralement construire un cadre permettant à la logique religieuse d'être remise en question du point de vue des sciences humaines, et de remettre en question la logique de la raison (telle qu'on la rencontre en sciences humaines) du point de vue de la logique religieuse. Par conséquent, cela suggère qu'actuellement, un dialogue fructueux n'est pas possible ; la modernité intellectuelle et scientifique a créé une rupture épistémique et épistémologique non seulement avec l'Islam, mais avec toutes les formes de pensée prémoderne qui ont affronté et combattu la modernité intellectuelle (Arkoun, 1993 : 10-11). La rupture est telle que le discours religieux, qui est métaphorique et symbolique, n'est pas traduisible dans le langage scientifique moderne, qui prétend exprimer des choses telles qu'elles sont et sans la moindre ouverture à la métaphore (Arkoun *et al.*, 1982 : 23¹⁹).

Plus récemment, Arkoun (2002 : 27-28) a suggéré que même la logique procédurale habermassienne n'a pu aller au-delà des dichotomies héritées de la logique religieuse/théologique et de celle, scientifique, de la philosophie des Lumières. Il en va de même pour la pensée postmoderne avec ses effets déstabilisateurs et centrifuges. Arkoun rejette comme trop restrictif le potentiel émancipateur du concept habermassien de situation idéale de la parole, car seulement apte à critiquer le discours juridique et incapable de reconnaître le rôle de la sphère géopolitique (Arkoun *et al.*, 1982 : 23).

théologique dans les trois "religions révélées" ». Comme d'habitude, aucun historien de la philosophie et de la théologie islamiques n'a prêté quelque attention que ce soit à la discussion qui a suivi. Cette discussion, bien que de grande envergure, s'est limitée à l'histoire linéaire de la pensée occidentale, de la Grèce classique à aujourd'hui en passant par le Moyen Âge, de Platon et Aristote à Descartes, Leibniz et Spinoza. Il est vrai que le concept de déconstructivisme comme Derrida l'a employé a suscité objections et rejets même parmi les historiens occidentaux de la philosophie. Au stade actuel de l'histoire de la pensée islamique, je n'ai pas besoin d'entamer une discussion théorique au sujet de la légitimité philosophique et de la pertinence méthodologique du déconstructivisme et du logocentrisme. Je ne soutiens aucune position spécifique, mais je pense qu'il est important de prouver que l'impact du logocentrisme sur la pensée islamique est aussi fort, bien que moins durable, qu'il l'a été sur la pensée médiévale européenne. Malgré l'ambivalence d'Arkoun, celui-ci fait autorité ; il est clair que le déconstructivisme a eu une influence majeure sur le développement de ses propres concepts de logique interrogative et émergente, comme je le démontre ci-après.

19. Selon Arkoun (1993 : 10-11), le protestantisme et le catholicisme sont déjà engagés dans ce défi intellectuel.

Fidèle à la stratégie déconstructiviste, Arkoun postule une troisième forme de raison, la « raison émergente²⁰ », capable de critiquer les formes modernes de la raison (les formes positiviste, techno-scientifique et procédurale, par exemple) et la raison religieuse traditionnelle. Il affirme que cette utopie auto-proclamée, la raison émergente, doit tenir compte des formes paradigmatiques de raison moderne (les formes positiviste, techno-scientifique et procédurale, par exemple). Elle doit également prendre en compte le point de vue du vaincu, entendre les voix étouffées et hétérodoxes, si elle veut pleinement rendre compte de la condition humaine (2002 : 21). En adoptant cette logique émergente et interrogative, Arkoun met l'accent sur la voix négative afin d'examiner l'impensable et l'impensé, d'explorer « les résidus culturels et sociologiques » (1984 : 35) engendrés par le triomphe des pouvoirs arbitraires et de démontrer comment chaque culture tend à consolider son propre enfermement. Même les dimensions critiques et émancipatrices de la logique procédurale ne sont utilisées qu'en Occident et pas dans le monde musulman²¹.

Ce qu'il faut maintenant, affirme-t-il, c'est une nouvelle forme d'analyse qui révèle les bases idéologiques de telles catégories et renouvelle les lectures émancipatrices. Selon lui, ce qui empêche l'exercice de la raison émergente réside non seulement dans les croyances des fidèles qui refusent de remettre en cause leurs idées héritées, mais également dans le refus des philosophes et des sociologues – restés prisonniers des visions orientalistes de l'Islam et des phénomènes apparentés vu comme *sui generis* – de remettre en question les positions épistémologiques non occidentales aussi bien que les leurs. Arkoun soumet ainsi à une nouvelle analyse les catégories de « Dieu, la fonction prophétique, la Parole révélée et révélatrice, le sacré, le châtement, la prière, la confiance en Dieu, etc. ». Par exemple, il désigne la révélation comme « Révélation/révélation » et le Coran comme « Livre/livre » pour indiquer au lecteur ce qu'il appelle leur statut ambigu ainsi que le caractère idéologique de toute lecture religieuse du Coran (Arkoun, 2002 : 136)²².

-
20. La raison émergente a aussi, auparavant, été appelée « logique interrogative » par Arkoun (Arkoun *et al.*, 1982).
 21. Vahdat (2003) soulève aussi cette question (voir la note infrapaginale 13 ci-dessus). Plus généralement, le point de vue d'Arkoun se retrouve dans la fascination initiale de Foucault pour la révolution iranienne et son opinion qu'elle exprimait la volonté collective unifiée de la population iranienne. Ce point de vue semble contredire la plus grande partie de la critique foucauldienne de l'essentialisme (voir Afary et Anderson, 2005).
 22. On note sans surprise que Roy (1994 [1992] : 205, note infrapaginale 14) considère l'œuvre d'Arkoun comme seule « véritable “critique” de la pensée islamique à partir de l'intérieur... essayant de trouver l'intention originelle, “la vérité coranique”, en opposition avec la “vérité islamique” ».

Malgré cette position, cependant, ce qui manque dans l'œuvre d'Arkoun, c'est une remise en question véritable des sciences humaines. Il a certes montré que les sciences humaines ont cherché à remplacer la souveraineté de la théologie par la souveraineté de la raison scientifique. Cela mis à part, sa seule autre critique équivaut à l'argument général poststructuraliste que les sciences humaines utilisent l'anthropologie philosophique (c'est-à-dire les spéculations sur la nature de l'homme) sous couvert de science pseudo-objective. Mais cela me pousse à me demander si la prétention d'Arkoun de défendre une épistémologie pluraliste et ouverte pour contester le fondamentalisme religieux et le fondamentalisme laïque tout à la fois est entièrement justifiable ? Est-ce que la démonstration d'Arkoun ne revient pas à une sorte de fondamentalisme laïque, c'est-à-dire à une affirmation dogmatique et finale d'une perspective moderne et laïque qui contraint les musulmans à priver le Coran de son statut ontologique en tant que révélation sacrée au profit de son potentiel émancipateur en ce monde ?

Si le fait de suivre Foucault conduit à la fragmentation de l'Islam, suivre Derrida, du moins avant que celui-ci ne prenne le virage religieux, produit le même effet. En dépit de ses prétentions à la neutralité entre la raison religieuse et la raison moderne, Arkoun admet lui-même qu'il voit plus de dangers dans la logique théologique parce qu'elle peut plus facilement s'aligner sur les intérêts politiques et étatiques pour discipliner, marginaliser et exclure. Toutefois, il connaît bien la théorie critique. Par conséquent, il ne devrait pas minimaliser les dangers de la rationalité instrumentale, de la dialectique des Lumières et des façons dont la rationalité instrumentale a été tout aussi facilement récupérée et utilisée par les intérêts politiques et étatiques pour l'assujettissement, la manipulation, la torture et même l'extermination génocidaire de leurs populations et des populations extérieures. (En vérité, beaucoup d'États musulmans semblent combiner le pire de la rationalité théologique et de la rationalité moderne.)

Mais la « raison émergente » d'Arkoun est, à l'instar du déconstructivisme de Derrida, une fausse promesse. Elle dévalorise le fondement d'une tradition bien établie sans exposer les sciences humaines à la même critique pointue. Le projet d'Arkoun ne peut pas dépasser l'articulation d'un cadre théorique parce qu'il n'atteint jamais son troisième stade, le stade créateur et constructif, qui est sans cesse reporté²³. Le savant déconstructiviste n'a-t-il pas, en quelque

23. Nonobstant la différence radicale que j'ai posée en principe entre un retour herméneutique aux sources et une (fausse) promesse déconstructiviste de nouvelles significations et de nouvelles relations créatrices, je reconnais quelques convergences entre l'herméneutique gadamérienne et le déconstructivisme derridéen ; cela n'est pas tout à fait surprenant, puisque Gadamer et Derrida suivent les différents aspects du virage linguistique dans la

sorte, la responsabilité de nous conduire au-delà de l'attitude interrogative jusqu'à une position un peu plus constructive ? Arkoun est conscient de cette responsabilité quand il déclare qu'une nouvelle raison émergente prend la responsabilité intellectuelle d'aider les populations éloignées de leur culture, disloquées intellectuellement, arrachées à leurs codes culturels, à leurs systèmes de croyances et de valeurs, ainsi que ceux qui, pas encore intégrés dans les structures de l'Occident, sont étiquetés fondamentalistes par les sociologues et autres chercheurs des sciences humaines (Arkoun, 2002 : 28-29).

Jusqu'à quel point est-il responsable de nier les racines de ces populations culturelles déracinées en déconstruisant les catégories centrales de leur vision du monde, sans les aider à remplacer ces catégories avec quoi que ce soit de plus substantiel ? Une quête véritable de connaissance ne devrait-elle pas concéder aux musulmans le droit de penser d'un point de vue religieux du début jusqu'à la fin, c'est-à-dire de lire le Coran en tant que révélation sacrée, sans jamais le dépouiller de son statut sacré, sans jamais considérer une telle lecture comme idéologique ? Son désir utopique et émancipateur avoué de dépasser toutes les frontières idéelles en révélant leur construction humaine trahit le désir d'Arkoun d'un dialogue impartial, car cet idéal libérateur fait lui-même partie de la rupture moderne et laïque. En revanche, la pensée islamique classique a soutenu que ce n'est pas en exposant ses frontières et en les démolissant, mais en les reconnaissant et en les acceptant comme l'étendue – maximale et minimale – de l'humainement possible, que l'on peut atteindre non pas l'émancipation, mais la tranquillité, la sérénité et, par la suite, le salut²⁴.

Le dialogue interreligieux

Pour renforcer la théorie reconstruite du dialogue que je propose, je voudrais maintenant faire un court détour par le modèle interreligieux du dialogue. Dans la plupart des cas du dialogue interreligieux, la recherche de la connaissance interprétative revient normalement à une rencontre rationnelle

pensée de Heidegger (Michelfelder et Palmer, 1989). Je veux simplement noter ici le rôle du non-dit dans le dialogue herméneutique : dans « L'introduction de l'éditeur aux essais de Gadamer » (*Herméneutique philosophique*), David Linge écrit que « [...] chaque mot a dans son entourage ce que Hans Lipps a appelé "le cercle de l'inexprimé" et qui détermine directement la signification du langage. À chaque moment du dialogue, l'orateur relie ce qui est dit à l'adresse de l'autre personne avec l'infini de "l'inexprimé". C'est dans cet infini de l'inexprimé – dans ce rapport à la totalité de *ce qui est révélé dans ce qui est dit* – que le sujet connaissant est entraîné » (Linge, 1976 : xxxii, nous soulignons).

24. Voir l'exposé de Ramadan (2001 : 203-228) sur les différences entre les archétypes de la rébellion de Prométhée et de la soumission d'Abraham.

sur la scène des doctrines et des opinions, à l'interprétation et à l'élaboration conjointe des doctrines et des visions du monde, bien que, plus rarement, il puisse également s'agir d'une rencontre sentimentale de sympathie et d'antipathie (Panikkar, 1999 [1978]: xv²⁵). Mais ce qui rend le dialogue interreligieux très utile à mon entreprise est qu'en établissant ce dialogue, on admet déjà la possibilité de distorsions par le pouvoir et les ambitions (J.V. Taylor, 1980 [1977]) – par exemple, la possibilité que le dialogue devienne une ruse pour convertir par la contrainte plutôt qu'un moyen de négocier le consensus (Masud, 2004). Le désir œcuménique véritable de connaître *l'Autre* est alors contrebalancé par une crainte que *l'Autre* dissimule une intention missionnaire. (Naturellement, il y a un autre risque : le désir œcuménique de comprendre *l'Autre* peut mener à un syncrétisme gratuit (Cox, 1992), dont les conséquences, toutefois, ne sont pas aussi dramatiques que celles de la conversion par la contrainte.)

Le soupçon d'ambitions politiques et économiques et d'intentions missionnaires dans la méthode du dialogue interreligieux est différent du doute systématique de la critique de l'idéologie : dans le premier cas, on ne verse pas dans le déterminisme économique. On ne soulève pas non plus l'hypothèse de la fausse conscience. À la différence du marxisme classique, qui a besoin de l'expertise d'un théoricien pour voir à travers les intérêts économiques mystificateurs ; à la différence de l'analyse du discours, qui a besoin d'un généalogiste du pouvoir pour mettre en évidence les luttes discursives ; à la différence du déconstructivisme, qui exige évidemment une formation philosophique spéciale pour déconstruire les procédés d'inhibition de l'impensé dans une tradition, même le plus laïque des participants au dialogue interreligieux est conscient, presque intuitivement, des culs-de-sac possibles. Par exemple, un participant hindou à un dialogue interreligieux écrit :

Ne pensez pas que je suis contre le dialogue... au contraire, je suis entièrement convaincu que le dialogue est une partie essentielle de la vie humaine, et donc de la vie religieuse elle-même... cependant, pour être franc avec vous, il y a quelque chose qui m'incommoder dans la façon dont vous, les chrétiens, essayez maintenant avec une telle ardeur d'entamer le dialogue officiel et formel avec nous. Avez-vous déjà oublié que ce que vous appelez « le dialogue interconfessionnel » est une innovation radicale dans votre connaissance et votre pratique du christianisme ? Jusqu'à il y a quelques années, et encore souvent aujourd'hui, vos

25. Voir les jugements pénétrants de Panikkar (1999 [1978] et 1979) à propos de la différence entre les diverses formes de dialogue interreligieux, de même qu'entre le dialogue inter- et intrareligieux. Panikkar considère le dialogue intrareligieux comme un enjeu ontologique : il est dans la nature humaine de chercher à découvrir en soi-même la totalité de l'être humain. En cela, il se rapproche beaucoup de la fusion gadamérienne des horizons.

relations avec nous se limitaient au plan social ou à la prédication afin de nous convertir à votre *dharma* [...] Les principaux obstacles à un dialogue véritable sont, d'une part, un sentiment de supériorité et, d'autre part, la crainte de perdre son identité (tel que cité dans Samartha, 1980 : 162).

Le silence

Y a-t-il un point où tout dialogue peut échouer ? Gadamer et Habermas supposent que le dialogue a la capacité d'être éternel : là où Gadamer suppose que les dialogues n'échouent jamais (chaque interruption du dialogue est elle-même la promesse d'une reprise éventuelle du dialogue), un postulat de base de la notion habermassienne de situation idéale de la parole est que, étant donné une éthique procédurale universaliste et une répartition égalitaire des chances de dialoguer, il n'y a aucune raison pour que les dialogues n'échouent jamais ; dans une situation idéale de la parole, les gens discuteront de leurs différences et continueront à en parler (Agger, 1981 : 15). Cependant, ce que l'herméneutique gadamérienne du dialogue et la théorie critique du dialogue ne peuvent voir, c'est qu'il ne suffit pas de limiter la connaissance dialogique au consensus ou à l'identification des rapports de pouvoir déséquilibrés. Plutôt, et même avec la volonté des interlocuteurs de rester à l'écoute même dans une situation idéale de la parole, il arrive un moment où les différences irréductibles deviennent si évidentes qu'il peut être impossible de continuer à parler, du moins sur certaines questions.

Ici, le déconstructivisme et la méthode du dialogue interreligieux attirent tous deux notre attention sur le rôle important du silence, quoique avec des interprétations très différentes. Là où le déconstructivisme définit sa responsabilité critique comme « mesure du silence », c'est-à-dire le silence en tant que non-dit, la méthode du dialogue interreligieux voit dans le silence non pas une censure volontaire de la pensée, mais la reconnaissance d'une divergence incommensurable et de l'échec du dialogue à dépasser des positions finales. Le refus du dialogue concerne alors de ce que Cox appelle les questions extrêmes de vie ou de mort (1992 : 165-168). Autrement dit, en dépit des meilleurs efforts que l'on puisse faire pour comprendre *l'Autre*, on se bute aux croyances divergentes et irréconciliables sur le salut²⁶. Sauf en cas de syncrétisme sans fondement, un dialogue interreligieux peut avorter et révéler une fois de plus l'abîme qui sépare *le Soi* de *l'Autre*. Pour être véritablement authentique, la

26. Même si le contexte est ici différent, cela ressemble fort à ce que Rorty (1989), malgré son attitude antifondationaliste, appelle des « positions finales ». Mais s'il n'existe pas de fondement ultime, métaphysique, à une philosophie donnée, comment est-il possible d'affirmer des « positions finales » ? De telles positions ne devraient-elles pas être constamment révisées ?

connaissance dialogique doit aussi sonder les « jalousies de chaque *credo* » (J.V. Taylor, (1980 [1977]: 224), ces positions irréductibles que *le Soi* et *l'Autre* proclament tous deux universelles et finales.

Par contraste, le déconstructivisme demeure radicalement sceptique envers toute prétention à la vérité et ajourne en permanence toute discussion avec *l'Autre* au profit d'une fermeture monologique déconstructiviste. Alors que le dialogue herméneutique et le dialogue interreligieux sont avant tout des efforts constructifs, des tentatives mutuelles de comprendre pour de meilleurs rapports de l'un avec l'autre, le déconstructivisme est essentiellement une entreprise individualiste et destructive. Les efforts compulsifs du déconstructivisme pour démolir les fondements de *l'Autre* et du *Soi* tout à la fois vont trop loin sans remettre quoi que ce soit à la place ; implicitement, ils donnent lieu au nihilisme (Hekman, 1986: 195). Comme je l'ai fait remarquer dans le passage sur Arkoun, une fois qu'ils ont été séparés de leurs sources (que le déconstructivisme considère comme superficielles), comment les peuples et les traditions sont-ils censés entrer en contact les uns avec les autres ? La promesse déconstructiviste d'un nouveau mode de pensée et de sociabilité est une promesse fausse et rompue, car plutôt que d'aider au travail d'interprétation et de compréhension interculturelle, le déconstructivisme rejette le sens classique de l'interprétation « être mutuellement redevables » (Kristeva, cité dans Hekman, 1986: 195).

Le silence se rapporte aux dialogues non valables et à la reconnaissance des inégalités dans la répartition du pouvoir. Mais le silence temporaire se rapporte aussi aux positions finales et à la reconnaissance mutuelle des différences fondamentales. Même si l'on veut un dialogue non interrompu, il arrive un moment où on peut faire le choix légitime d'un *silence temporaire sur certaines questions*. Non pas que je minimise le risque que la violence ne soit qu'à un pas du silence : le dialogue n'est pas en lui-même une garantie de non-violence. N'oublions pas que la violence peut aussi se produire lorsque l'on s'engage dans un dialogue hypocrite et non authentique. En vérité, c'est là la faute originelle de l'orientalisme : son engagement boiteux avec *l'Autre* musulman a aidé et favorisé la violence coloniale. De manière effrayante, et en dépit de son désir de renforcer le « dialogue », Binder (1988) semble répéter cette faute quand il déclare qu'à son avis, le rejet du libéralisme au Moyen-Orient et ailleurs ne devrait pas susciter l'indifférence en Occident : ou bien le libéralisme prévaudra mondialement, ou bien il faudra le défendre par des actes et non par des paroles. Encore que je sois d'accord avec Binder pour dire que la violence déconstructiviste peut être plus forte (sur les masses croyantes, en tout cas) que la violence d'un dialogue déséquilibré tel que celui prôné par l'orientalisme classique.

L'aporie dialogique

Quelle sorte de dialogue, donc, est possible entre des cultures et des traditions fondationalistes et postfondationalistes ? L'herméneutique et le dialogue interreligieux nous éloignent des modèles explicatifs issus de la critique de l'idéologie et de la théorie poststructuraliste – avec le virage antiessentialiste de celle-ci – et nous rapprochent d'un mode de connaissance à la fois interprétatif et critique. Encore qu'aucun de tous ces modèles ne prenne au sérieux les différences séparant les visions métaphysiques et fondationalistes d'une part, et les visions postmétaphysiques et antifondationalistes d'autre part. Puisque le dialogue herméneutique propose la connaissance de *l'Autre* musulman, cela n'implique-t-il pas quelque forme de fondationalisme ? On aura beau discuter de ce que sont les fondements essentiels de l'Islam et choisir l'interprétation la plus postmoderne possible (par exemple, Esack, 1997 ; Safi, 2003), quelque forme de fondationalisme est une des conditions *sine qua non* de la vision religieuse. Vouloir comprendre *l'Autre* qui n'a pas renoncé au fondationalisme à travers un modèle voué exclusivement au dialogue postfondationaliste me semble rendre peu justice au point de vue de *l'Autre*.

D'où mon désaccord sur ce point avec Gadamer, Euben, Hekman et les autres herméneuticiens postfondationalistes, avec lesquels je suis, ailleurs, d'accord : ils ne prennent pas la religion suffisamment au sérieux. Si, par suite de son virage linguistique implicite, le dialogue herméneutique de Gadamer a conduit à une position antifondationaliste (Hekman, 1986), comment peut-on s'y fier pour un dialogue entre une communauté de croyants soutenant encore les vérités transcendantes et métaphysiques et une modernité qui les a rejetés de plus en plus dans son virage postphilosophie des Lumières ? On atteint ici les limites du concept gadamérien de la fusion des horizons. Pour les postfondationalistes, les modèles linguistiques du dialogue vont toujours postuler que la vérité et la moralité ne se développent qu'intersubjectivement, et non pas en partant de quelque source transcendant(al)e. En réalité, le problème consiste à décider, pour tous les théoriciens interprétatifs postfondationalistes et laïques, du comment ouvrir la voie à une critique qui ne nous ramène pas au fondationalisme, qu'il soit religieux ou de la tradition des Lumières.

Au lieu de se fixer comme idéaux un dialogue sans fin et la possibilité peu réaliste d'une forme renouvelée de critique sans fondements, on ferait mieux de reconnaître le rôle adjuvant d'un silence temporaire sur certains enjeux. L'échec du dialogue à dépasser ces irréductibles où *le Soi* et *l'Autre* prétendent à l'achèvement et à l'universalité ne signifie pas un retour au mode critique de la tradition des Lumières et ne conduit pas non plus au désir de dominer. Pas plus qu'un silence temporaire (celui qui se produit après qu'un dialogue

véritable et prolongé est engagé) n'entraîne nécessairement la violence ou l'indifférence envers *l'Autre*. Bien plutôt, un silence temporaire est une manière de douter que certaines différences puissent être aplanies, du moins jusqu'à preuve du contraire.

Le problème corollaire du dialogue postfondationaliste consiste à se demander si le modèle du dialogue interreligieux, fondé sur des principes théologiques et risquant toujours de tomber dans le « double monologue » (Panikkar, 1999 [1978]), peut élucider une rencontre avec un *Autre* dont les principes postfondationalistes équivalent souvent à un antifondationalisme tranché. Les musulmans peuvent-ils oublier l'éthique coloniale qui les a confrontés et leur réaction obsessionnelle du pouvoir pour retrouver le goût du dialogue (Masud, 2004), non plus, cette fois, avec les missionnaires chrétiens ni les administrateurs coloniaux, mais avec des interlocuteurs qui rejettent toute métaphysique ? Il est très possible de reprendre les lectures pluralistes et dialogiques des sources islamiques. En effet, c'est par le choc avec les horizons de *l'Autre* que l'on prend conscience de ses préconceptions les plus profondément enfouies, et cela même nécessite de reprendre le dialogue.

Cela nous ramène à mes réticences envers le concept de Bauman (1988) et de Smart (1996) de la théorie sociale comme un service d'interprétation. La théorie postmoderniste est déjà tellement trop imbriquée dans ses préconceptions postfondationalistes qu'il lui est difficile de servir d'interprète valable à un *Autre* fondationaliste (ou même fondamentaliste islamiste). Bien sûr, toute approche théorique postulant qu'elle seule peut agir comme service d'interprète devrait prétendre soit qu'elle s'applique universellement, soit qu'elle est « scientifique » et que, par conséquent, elle tend à l'universalité. Le problème est donc le suivant : non seulement les sciences humaines regardent les visions métaphysiques et religieuses comme anachroniques, mais encore, les sciences humaines ne peuvent vraiment pas accepter d'autres formes de pensée comme des modes valides de connaissance. Les sciences humaines, en tant que « sciences empiriques », ne peuvent en effet connaître le transcendant. En conséquence, elles doivent au moins avoir la modestie de reconnaître d'autres formes de pensée comme des modes valides de connaissance plutôt que de les considérer comme des jugements subjectifs : aucune approche théorique particulière, mais seule la totalité du champ de la théorie sociale est capable de s'accommoder de différentes sortes de connaissance et de servir d'interprète. Cependant, puisque les traductions sont toujours imprécises, ne faudrait-il pas pour autant admettre qu'entre l'Islam et la (post)modernité, la compréhension est urgente et nécessaire, mais qu'elle demeurera incomplète et embrouillée ?

Références

- AFARY, J. et K. ANDERSON (2005), *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago : University of Chicago Press.
- AGGER, B. (1981), « A Critical Theory of Dialogue », in : *Humanities in Society*, 4 (1), p. 8-30.
- AHMAD, A. (1992), *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres et New York : Verso.
- AL-AZMEH, A. (1993), *Islams and Modernities*, Londres et New York : Verso.
- ARKOUN, M. (1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Paris : Maisonneuve et Larose.
- ARKOUN, M. (1993), « Islam, Europe, Occident », in : M. ARKOUN, R. LEVEAU et B. EL-JISR (dir.), *L'Islam et les musulmans dans le monde*, Beyrouth : Centre culturel Hariri, Recherches et documentation.
- ARKOUN, M. (2002), *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Londres : Saqi Books et l'Institut d'études ismaélites.
- ARKOUN, M., M. BORRMANS et M. AROSIO (1982), *L'Islam : religion et société*, Paris : Éditions du Cerf.
- AUDI, R. (dir.) (1999), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2^e éd.), Cambridge : Cambridge University Press.
- BAUMAN, Z. (1988), « Is There a Postmodern Sociology? », in : *Theory, Culture and Society*, 5 (2-3), p. 217-237.
- BINDER, L. (1988), *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago et Londres : University of Chicago Press.
- BORRADORI, G. (dir.) (2003), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago : University of Chicago Press.
- COX, H. (1992), *Many Mansions: A Christian's Encounter with Other Faiths* (2^e éd.), Boston : Beacon Press.
- DERRIDA, J. (1976 [1967]), *Of Grammatology* (trad. angl. : G. SPIVAK), Baltimore : The Johns Hopkins University Press.
- DERRIDA, J. (2001), *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (trad. angl. : M. DOOLEY et M. HUGHES), Londres et New York : Routledge.
- DILTHEY, W. (2002 [env. 1910]), *The Formation of the Historical World in the Human Sciences* (R. Makreel et F. Rodi, éd.), Princeton : Princeton University Press.
- DUMONT, L. (1977), *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, Chicago : University of Chicago Press.
- EICKELMAN, D. et J. PISCATORI (1990), « Social Theory in the Study of Muslim Societies », in : D. EICKELMAN et J. PISCATORI (dir.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley : University of California Press.

- ESACK, F. (1997), *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford : Oneworld.
- EUBEN, R. (1999), *Enemy in the Mirror : Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism : A Work of Comparative Political Theory*, Princeton, NJ : Princeton University Press.
- FOUCAULT, M. (1980), *Power/Knowledge : Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (C. Gordon, éd. et trad.), New York : Pantheon Books.
- GADAMER, H.G. (1976 [1966]), *Philosophical Hermeneutics*, D. Linge, éd. et trad., Berkeley : University of California Press.
- GADAMER, H. G. (1982 [1960]), *Truth and Method*, New York : Crossroad.
- HABERMAS, J. (1987 [1981]), *The Theory of Communicative Action : Lifeworld and System : A Critique of Functionalist Reason*, vol. 2 (trad. angl. : T. McCARTHY), Boston : Beacon Press.
- HABERMAS, J. (1990 [1983]), *Moral Consciousness and Communicative Action*, (trad. angl. : C. LENHARDT et S.W. NICHOLSEN), Cambridge, MA : MIT Press.
- HABERMAS, J. (1992 [1988]), *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, (trad. angl. : W.M. Hohengarten), Cambridge, MA : MIT Press.
- HEKMAN, S. J. (1986), *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, Notre Dame : University of Notre Dame Press.
- HUNTINGTON, S. P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York : Touchstone.
- KEPEL, G. (2002 [2000]), *Jihad : The Trail of Political Islam* (trad. angl. : A.F. Roberts), Cambridge, MA : Harvard University Press.
- LAROUÏ, A. (1987), *Islam et modernité*, Paris : Éditions La Découverte.
- LAROUÏ, A. (1997), *Islamisme, modernisme, libéralisme : esquisses critiques*, Casablanca : Centre culturel arabe.
- LINGE, D. (1976), « Editor's Introduction », in : H.G. GADAMER, *Philosophical Hermeneutics* (D. Linge, éd. et trad.), Berkeley : University of California Press.
- MANZOOR, S.P. (1990), « Islamic Liberalism and Beyond », in : *American Journal of Islamic Social Sciences*, 7 (1), p. 77-88, disponible en ligne à l'URL : <http://www.pmanzoor.info/Binder.htm>.
- MANZOOR, S.P. (1999), « Modernity, Transcendence and Political Theory », in : *Encounters*, 5 (1), p. 47-62, disponible en ligne à l'URL : <http://www.pmanzoor.info/Encounter-aug99.htm>.
- MANZOOR, S.P. (2001), « Metaphysics or Politics ? The Clash between Two Orthodoxies », in : *The Muslim World Book Review*, 22 (1), p. 3-13, disponible en ligne à l'URL : <http://www.pmanzoor.info/mwbr-aug01.htm>.

- MANZOOR, S.P. (2003), « Modernity and Nihilism: Secular History and Loss of Meaning », in : *The Muslim World Book Review*, 23 (2), p. 5-15, disponible en ligne à l'URL : <http://www.pmanzoor.info/MWBR-Modernity-Nihilism.pdf>.
- MASUD, K. (2004), « The Adab [Etiquette] of Dissent and Dialogue », Interview par Farish A. NOOR, disponible en ligne à l'URL : http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2004/03/the_adab_of_dis.php.
- MICHELFELDER, D.P. et R.E. PALMER (1989) (dir.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, NY : SUNY Press.
- PANIKKAR, R. (1979), *Myth, Faith and Hermeneutics : Cross-Cultural Studies*, New York et Toronto : Paulist Press.
- PANIKKAR, R. (1999 [1978]), *The Intrareligious Dialogue* (réédition), New York : Paulist Press.
- PICKTHALL, M. (s.d.), *The Meaning of the Glorious Quran* (trad. et commentaire), Karachi : Taj Company.
- RAMADAN, T. (1999), *To Be a European Muslim : A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester : The Islamic Foundation.
- RAMADAN, T. (2001), *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (trad. angl. : S. AMGHAR), Leicester : The Islamic Foundation.
- RICÉUR, P. (1981 [1973]), *Hermeneutics and the Human Sciences : Essays on Language, Action, and Interpretation* (trad. angl. : J.B. THOMPSON), Cambridge : Cambridge University Press.
- RODINSON, M. (1966), *Islam et capitalisme*, Paris : Éditions du Seuil.
- RORTY, R. (1989), *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge : Cambridge University Press.
- ROY, O. (1994 [1992]), *The Failure of Political Islam*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
- ROY, O. (2004), *Globalized Islam : The Search for a New Ummah*, New York : Columbia University Press et Centre d'études et de recherches internationales.
- SAFI, O. (dir.), (2003), *Progressive Muslims : On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford : Oneworld.
- SAÏD, E.W. (1978), *Orientalism* (1^{re} éd.), New York : Pantheon Books.
- SALVATORE, A. (1997), *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Berkshire : Ithaca Press.
- SAMARTHA, S. (1980), « Dialogue as a Continuing Christian Concern », in : J. HICK et B. HEBBLETHWAITE (dir.), *Christianity and Other Religions : Selected Readings*, Philadelphia : Fortress Press.
- SAYYID, B.S. (1997), *A Fundamental Fear : Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Londres et New York : Zed Books.
- SMART, B. (1996), « Postmodern Social Theory », in : B. TURNER (dir.), *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford et Cambridge, MA : Blackwell.

- SPIVAK, G.C. (1988), « Can the Subaltern Speak ? », in : C. NELSON et L. GROSSBERG (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana-Champagne, IL. : University of Illinois Press.
- TAYLOR, C. (1985 [1971]), *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge et New York : Cambridge University Press.
- TAYLOR, J.V. (1980 [1977]), « The Theological Basis of Interfaith Dialogue », in : J. HICK et B. HEBBLETHWAITE (dir.), *Christianity and Other Religions : Selected Readings*, Philadelphia : Fortress Press.
- VAHDAT, F. (2003), « Critical Theory and the Islamic Encounter with Modernity », in : M. THOMPSON (dir.), *Islam and the West : Critical Perspectives on Modernity*, Lanham, MD : Rowman & Littlefield Publishers.
- WEBER, M. (1949 [1904-1917]), *The Methodology of the Social Sciences* (éd. et trad. angl. : E. SHILS et H. FINCH), Glencoe, IL : The Free Press.

Chapitre III

Les relations entre la Libye et le Canada : vers une dialogique de la complaisance

Richard Godin, Université Laval

L'actualité internationale au début du XXI^e siècle indique bien que la Libye est décidée à s'ouvrir de plus en plus au dialogue avec les démocraties occidentales. Quel vent de changement frappe donc cette dictature ? La crainte d'un éclatement interne ? La peur de l'isolement pouvant conduire à un nouvel Irak ? Et dans ce contexte dialogique, quelle sincérité anime l'État libyen ? L'objectif de ce chapitre vise à cerner et à décrire les mécanismes sous-jacents à un dialogue spécifique de communication politique dans l'espace public international, suivant l'étude de cas des relations qu'entretiennent la Libye et le Canada. Pour ce faire, l'auteur a procédé à l'analyse du contenu d'un corpus de journaux québécois (*La Presse* et *Le Devoir*) de l'année 2004. Ce texte se veut une proposition de lecture en deux volets : le contenu formaté de la couverture de presse et la mise en scène du dialogue, examinée à l'aide de quatre catégories de l'action langagière (égoïste, utilitaire, égalitaire, ostensible). En définitive, la tendance des leaders consiste alors à jouer la carte de visite propre aux membres des « sociétés d'admiration mutuelle ». De cette rencontre résulte le récit médiatique d'un dialogue irréel qui amalgame faussement respect des droits de l'homme, réformes démocratiques et contrats d'affaires.

La Libye face à la problématique dialogique

Depuis 1969, la Libye évolue sous un régime politique de type socialiste (*Jamahirya* arabe libyenne populaire et socialiste), lequel a été dirigé sans

interruption par le Guide libyen de la Révolution, Muammar al-Kadhafi. C'est plus de 30 ans de gouverne marquée par des excès de pouvoir, tant à l'interne qu'à l'externe. Évoquer la Libye de Kadhafi, c'est évoquer du même coup un État policier et militarisé, où les droits de l'homme et la justice sont largement bafoués (Chomsky, 2003). C'est aussi évoquer le fait que le pouvoir politique se concentre entre les mains d'une oligarchie de type familial, le Guide libyen et ses fils (Burgat et Laronde, 2003). La mesure nécessaire du pouvoir est la coercition et l'arbitraire, de même que le terrorisme international pour faire pression sur d'autres États, voisins ou pas (Ferro, 2002). Ce régime se caractérise surtout par l'absence, voire la vacuité, de toute volonté dialogique dans ses modes de fonctionnement, ses maîtres agissant dans l'absolutisme.

Au tournant des XX^e et XXI^e siècles, certains indices manifestes laissent entrevoir un changement d'attitude à cet effet. Ainsi, la *Jamahirya* arabe libyenne populaire et socialiste semble s'ouvrir au dialogue, compte tenu de l'actualité internationale de l'époque. Certains faits attestent ce changement : janvier 2003¹, nomination de la représentante libyenne Najat al Hajjaji à la présidence de la Commission des droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies (ONU) ; juillet 2004, adhésion par acceptation unanime à l'Organisation mondiale du commerce (OMC) ; septembre 2004, levée d'un embargo sur la vente d'armes par l'Union européenne (UE), laquelle doit servir à lutter contre l'immigration illégale en provenance de la Libye vers l'Europe ; en septembre 2004, annonce de la fin des sanctions économiques par le président des États-Unis, George W. Bush. Cette reprise du dialogue de la Libye avec l'UE — particulièrement l'Angleterre, la France et l'Italie —, les États-Unis et le Canada se confirme par des événements liés à la politique étrangère, dont ces rencontres sans précédent avec des chefs d'État ou de gouvernement, tels que : le président français, Jacques Chirac ; le premier ministre britannique, Tony Blair ; le président de l'UE, Romano Prodi ; le premier ministre du Canada, Paul Martin.

D'un même élan, le Guide libyen de la Révolution, Muammar al-Kadhafi, impose à son pays un virage économique à 180 degrés, avec l'annonce, en juin 2003, d'une vaste réforme visant le secteur pétrolier et la création de sociétés privées libyennes. Cela signifie du même coup la fin de la Compagnie nationale pétrolière — durant la période observée, la Libye était censée posséder près de 30 milliards de barils de pétrole non exploités². Si bien que

1. Voir Cordellier *et al.* (2003) de même que Burgat et Laronde (2003). Ces derniers dressent un inventaire relativement exhaustif des « concessions politiques » faites par Kadhafi, dont « la signature du traité de non-prolifération des armes de destruction massive (novembre 2001) » (Burgat et Laronde, 2003 : 94).
2. Burgat et Laronde, *op. cit.*

«le régime paraît résigné à jouer la privatisation» (Graeff, 2000 : 25). Faut-il y voir un signe d'ouverture par rapport à la mondialisation des échanges afin de ne pas être en reste face à l'histoire qui s'écrit ? Ou encore, faut-il y voir, de la part de la Libye, un mouvement de recul dans sa politique étrangère ? Est-ce pour faire soupape aux contraintes d'un régime politique qui, trop longtemps, a touché les droits de la personne (droits de l'homme) dans ce pays ? Est-ce pour éviter une crise sociale latente ? Avec un taux de chômage à 30 % et des moyens de communication qui interpellent de plus en plus les Libyens sur le plan culturel – surtout les jeunes –, le Guide de la Révolution serait-il en train de jeter du lest ? Difficile de savoir, compte tenu du peu d'information touchant la liberté de presse, sinon que la «liberté de conscience» n'est pas punissable dans la loi libyenne, loi qui demeure soumise aux interprétations et aux sanctions arbitraires toujours dénoncées par les dissidents et les défenseurs des droits de la personne.

Dans cette optique, Kadhafi vise comme jamais auparavant une communication harmonieuse avec ses interlocuteurs occidentaux et, incidemment, avec les investisseurs étrangers (Graeff, 2000 ; Burgat et Laronde, 2003). Les relations passées entre le Canada et la Libye furent marquées au fil des ans par une froideur réciproque, mais durant la période observée, elles se caractérisent plutôt par un changement de comportement qui tranche sur ce passé empreint de reproches de la part du Canada à l'endroit des politiques de la Libye et des excès de son régime, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières. Les pays occidentaux, dont le Canada, passent maintenant l'éponge en acceptant de renouer le dialogue, faisant presque fi de ce passé troublé – lire la conduite d'une politique terroriste par le gouvernement révolutionnaire de Muammar al-Kadhafi³. À preuve, nous pouvons évoquer ces images présentées lors de bulletins de nouvelles montrant l'attitude chaleureuse, et du premier ministre Martin, et du président Kadhafi, lors de leur rencontre à Tripoli en décembre 2004. Dans ce dernier cas, pouvons-nous ainsi parler de dialogue véritable ?

3. Le gouvernement libyen a reconnu sa «responsabilité civile» dans les attentats terroristes contre des avions de ligne commerciale dans les années 1980. Rappelons l'attaque contre un Boeing 747 de la PanAm, en 1988, qui avait explosé au-dessus du village de Lockerbie, en Écosse, entraînant la mort de 270 personnes, et celle contre un DC-10 de la compagnie française UTA, en 1989, au-dessus du désert du Niger, tuant 170 personnes. «Les faits. Les États-Unis, la Grande-Bretagne et la Libye se seraient mis d'accord sur un projet d'indemnisation des familles des victimes de l'attentat de Lockerbie le 21 décembre 1988, et sur une reconnaissance par Tripoli de sa responsabilité. Selon cet accord, qui devrait être annoncé cette semaine aux Nations unies, la Libye a accepté d'adresser une lettre au Conseil de sécurité de l'ONU dans laquelle elle admettra qu'elle avait organisé l'attaque contre le Boeing 747 de la PanAm qui avait explosé au-dessus du village écossais de Lockerbie, tuant 259 personnes à bord et 11 autres au sol.» Pierre Cochez, «Attentat de Lockerbie : les aveux libyens», *La Croix*, jeudi 14 août 2003, p. 7.

Pour répondre à cette seule question, il faudrait d'abord convenir d'une définition appropriée du concept de dialogue aux fins d'analyse.

Dans notre réflexion collective sur le dialogue des civilisations, et tel qu'il a été précisé dans le précédent chapitre, le concept de dialogue renvoie à cette capacité d'échange et de communication entre deux personnes, dans un esprit d'écoute, de tolérance, de débat et d'entente mutuelle. Ainsi défini dans ses préalables méthodologiques, le dialogue peut avoir pour enjeu, par exemple, la recherche d'une paix durable, l'obtention d'un consensus à cet effet et la pérennité de l'amitié entre pays voisins ou disposant de liens historiques profonds. Mais comment parler d'une telle possibilité alors que les deux pays en cause ici n'ont rien en commun sur les plans géopolitique, historique, frontalier et culturel ? Interviennent alors les considérations économiques : pour le Canada, la Libye représente un lieu d'investissement ; *a contrario*, une terre d'exportation⁴. D'un point de vue sociologique, nous pouvons dire que le langage du pouvoir politique animant ce dialogue est mû par des considérations purement mercantiles (Bourdieu, 2001). Pour les deux chefs se rencontrant, la motivation au dialogue réside exclusivement dans l'activité économique.

L'hypothèse est aussi simple qu'importante pour la vision du dialogue que propose cet ouvrage : les signes d'ouverture réciproque touchant la Libye ne laissent entrevoir aucune libéralisation interne d'un pays fortement contrôlé et manipulé par et pour le pouvoir central du Guide de la Révolution. Si bien que le dialogue amorcé entre Kadhafi et ses homologues étrangers ne permet pas de croire à un accroissement des libertés d'expression dans l'espace public libyen. Au contraire, ce dialogue s'inscrirait plutôt dans une action planifiée comme un exercice de mise en scène. En ce sens, le dialogue intervenant entre Kadhafi et les chefs d'État et de gouvernement de certaines démocraties occidentales est affaire de parole manipulée et de désinformation (Durandin, 1993 ; Breton, 1997) maîtrisée par les manipulateurs de symboles du champ politique, lesquels appartiennent à des « sociétés d'admiration mutuelle » (Bourdieu, 1992), comme cela est le cas dans les différentes sphères de la société. Pourtant, engagées dans une relation d'échange exigeant une connaissance minimale des enjeux et des retombées à terme, les élites politiques, dans ce cas-ci le duo

4. En 2002, les importations en provenance de la Libye au Canada étaient de l'ordre d'environ 26 millions \$CAN, alors que les exportations se chiffraient à environ 47 millions \$CAN, principalement des céréales et de la machinerie. En 1997, les exportations s'élevaient à près de 220 millions \$CAN : Ministère des Affaires étrangères et du Commerce international du Canada (2005), *Le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord*, « Libye, Profil du pays ». [En ligne]. www.dfait-maeci.gc.ca/middle_east/pdf/libya-fr.pdf (Document PDF consulté le 15 avril 2005).

Kadhafi et Martin, auraient l'obligation morale d'agir de manière responsable. En d'autres mots, la connaissance réciproque d'un empêchement minimal à toute poursuite des échanges devrait être clairement définie et inscrite comme condition essentielle à la continuation des discussions. Par exemple, évoquer sans plus attendre la question du respect des droits de la personne (droits de l'homme) ne constitue pas un motif suffisant ; bien au contraire, il faut négocier l'imposition de conditions devant conduire à l'atteinte de résultats patents quant au respect de tels droits, soit par des mesures contraignantes, soit par des mesures incitatives, mais jamais par des arguments d'approximation : « Le premier ministre Paul Martin a dit qu'il avait mis "cartes sur table" à propos du respect des droits de la personne au cours de ses deux entretiens hier avec le chef d'État libyen, le colonel Muammar Kadhafi⁵. » Pourquoi ne le font-ils pas de manière plus sérieuse et consciencieuse ? Ainsi en est-il de la diplomatie, qui consiste en bien peu de choses : ménager les susceptibilités, se mêler de ses affaires, offrir une image positive de l'autre pour ne pas compromettre des relations futures harmonieuses, voire postuler la chasse gardée du pouvoir. Mais pour qu'il y ait harmonie, encore faut-il que le dialogue aille au-delà de simples considérations de « bonne entente ». Or, ce type de dialogue résulte du langage symbolique engendré par ces « sociétés d'admiration mutuelle », pour reprendre les termes de Pierre Bourdieu (1992), sociétés qui privilégieraient le *statu quo* favorisant le maintien d'une élite politique au pouvoir au détriment du bien public, ce dont il sera question en fin d'analyse.

Il faut souligner que le contexte diplomatique dans lequel baignent les relations interétatiques conditionne les échanges, protocole oblige ; le résultat (faits et gestes des principaux acteurs) trouve tout son achèvement dans les médias nationaux et internationaux. Mais avant de procéder à l'analyse du corpus, il importe de préciser davantage notre modèle théorique du dialogue.

Le modèle théorique du dialogue

Une logique duale

L'idée de l'échange et du dialogue entre deux interlocuteurs suppose un principe élémentaire, celui de la réciprocité. En mathématiques, on parlera de l'expression duale comme de l'intersection ($\cap$) ou de l'union ($\cup$) d'éléments dans une relation donnée. D'une telle logique, harmonieuse et facile de prime abord, résultent l'équivalence et l'égalité des valeurs engagées. De ce point de départ, il serait aisé d'élaborer une typologie des possibilités dialo-

5. Dan Dugas, « Martin a discuté affaires et paix avec Kadhafi », *La Presse*, Montréal, 20 décembre 2004, p. A14.

giques entre deux interlocuteurs potentiels (x, y), et ce, dans une perspective aristotélicienne. C'est le « rapport vécu » de la dialectique de contradiction que Hegel emprunte à Marx : « Le rapport des contradictions n'est pas un rapport statistique, défini abstraitement et retrouvé dans la réalité, il devient un rapport vécu » (Henri Lefebvre cité dans Grawitz, 2001 : 12). Autrement dit, l'échange ne doit pas être interprété comme une pure vue de l'esprit, un sophisme ou autre résultat d'une métaphysique indésirable, mais comme la volonté mutuelle de vouloir faire naître l'action. Mais de quelle action est-il ici question ? Comment naîtra cette action, et dans quel contexte ?

Quatre ordres de l'action

Les philosophes des actes du langage sont formels : c'est dans l'action que se fonde le langage (Wittgenstein, 1953 ; Austin, 1962 ; Searle, 1969). Celui-ci n'est pas en retrait de celle-là ni figé hors d'elle, comme le suppose la théorie des signes du langage de Ferdinand de Saussure, mais en fait partie intégrante. Une telle logique du langage en action s'inscrit évidemment dans l'action politique, diplomatie comprise. Qu'il soit verbal, non verbal ou symbolique, le langage politique jouera toujours d'effets. « L'essentiel est bien là, le langage politique vise d'abord à *produire des effets*, il informe ensuite. Il ne dévoile qu'une part de la réalité, car le pouvoir doit aussi son existence à son appropriation de l'information, des connaissances requises afin de gouverner et d'administrer, d'exercer une domination » (Balandier, 1985 : 317).

Voilà, le mot est lancé : domination par l'action du langage. C'est très bien quand il s'agit de produire un certain effet sur une population en particulier ou sur un peuple vaincu, comme cela a toujours été le cas dans l'histoire de l'humanité. Les différentes manifestations rituelles allant en ce sens illustrent bien cette idée : discours à la nation, défilés militaires suivant la fin d'une guerre, couronnement d'un monarque, serment d'allégeance suivant la prise de pouvoir, etc. (Godin, 2005). Pour mieux saisir la portée de l'acte du langage visant une domination, il serait approprié de s'interroger sur la notion même d'action, et ce, dans le contexte spécifique d'échange entre chefs d'État ou de gouvernement.

L'action, toujours dans un contexte d'échange entre politiques, pourrait être de quatre ordres, sinon plus : égoïste, utilitaire, égalitaire, ostensible.

- 1) L'action est égoïste lorsque l'un des deux interlocuteurs cherche à satisfaire ses propres besoins sans considération aucune pour l'autre, ou réciproquement.
- 2) L'action est dite utilitariste, dans la pure tradition de Stuart Mill, lorsque le ou les interlocuteurs tentent d'établir une échelle des « plaisirs » en regard du « principe d'utilité et de justice ».
- 3) L'action est alors dite égalitariste lorsque,

sans équivoque, les interlocuteurs n'entendent qu'à se satisfaire mutuellement. 4) Enfin, nous dirons que l'action est d'apparat ou ostentatoire lorsque les interlocuteurs ne dialoguent pas vraiment, mais se pavanent dans les limites d'un rite propre au pouvoir politique et à la communication symbolique, avec pour objectif d'obnubiler l'*alter ego*. L'analyse devrait permettre de cerner une typologie dialogique eu égard à la relation entre la Libye et le Canada. Mais avant d'examiner le dialogue comme tel, il faudrait l'inscrire plus avant dans le courant de la pragmatique, cette discipline propre à la linguistique, afin de voir comment naît alors l'action dialogique.

Lieu d'origine du dialogue

Les quatre ordres du langage proposés précédemment renvoient nécessairement aux actes du langage défendus par Searle (1969). Or, c'est dans la volonté de conclure une entente ou un contrat que s'établit l'échange verbal, le dialogue. C'est d'abord dans le « dit », non pas dans le « non-dit » : de manière logique, l'adhésion au contrat ne tolère pas l'abstention, le silence, le refus de dire. Autrement, nous voici pris dans le dialogue par injonction, comme acte du langage manière Austin « quand dire, c'est faire ». Par exemple, la forme de gouvernement se détermine dans ses attributions du pouvoir par la représentation réelle de ses individus.

Le genre de « société humaine », dans laquelle souhaitent vivre les humains, relève du législatif, soit la République ou la « Cité » où chacun a droit de parole au chapitre de la promulgation des lois positives, de la législation. Comme l'écrit Locke :

La première loi positive fondamentale de toutes les républiques a pour objet l'établissement du pouvoir législatif ; la première loi naturelle fondamentale qui régit le pouvoir législatif lui-même est la conservation de la société (1689 : 211).

Ainsi, la distinction suivante s'impose : un chef de gouvernement ou d'État élu au suffrage universel dialogue au nom des citoyens qu'il représente ; alors que celui qui a pris le pouvoir par la force ou de manière non démocratique parle en son nom propre et au nom de son peuple. Se pose alors le problème de la légitimité et de l'authenticité du dialogue politique et de sa rhétorique, quant à l'acceptation et à la compréhension respectives des discours tenus par chacun des chefs d'État – même si les deux parlent la même langue, ils ne tiennent pas forcément le même langage.

Si la parole politique trouve son origine dans la rhétorique conçue durant l'Antiquité grecque, l'étude du discours dans la modernité s'inscrit dans la lignée des théories des actes du langage ou du discours. Nous pensons alors à la philosophie du langage ordinaire élaborée par Wittgenstein. Dans un premier

temps, en 1922, il avance une théorie logique du langage qui met en relation les mots et les choses avec comme résultat les mots comme image des choses (Wittgenstein, 1972). Dans un deuxième temps, il suggère que le langage varie en fonction des situations (Wittgenstein, 1953). Cette proposition théorique s'approche beaucoup de celle d'Aristote. Sur ces bases, Austin (1962) définit les principes fondateurs du langage performatif à l'origine de la théorie des actes du langage de Searle (1969). Ce dernier fait une classification des actes du langage selon l'intention, que ce soit l'acte de prononciation ou l'acte perlocutoire destiné à modifier le comportement d'autrui. En fait, le dialogue politique reposerait principalement sur cet idiome.

Nul doute que l'action du politique repose sur les actes du langage, l'acte interlocutoire et l'acte perlocutoire : « quand dire, c'est faire » renvoie inexorablement à l'art de convaincre l'autre. Ainsi, donc, si la parole politique est affaire de symbole, le dialogue s'inscrira de lui-même dans une théorie du rite politique.

En politique, chaque symbole existe pour autre chose que lui-même (Edelman, 1964). En ce sens, il faut distinguer deux classes de symboles : le symbole référentiel, qui permet à tous de comprendre la même chose d'un fait, d'un événement, d'une réalité, par exemple l'économie ; et le symbole condensé, qui traduit l'émotion dans un signe, un geste à caractère symbolique, par exemple le patriotisme (Edelman, 1964). La discursive politique constitue un assemblage symbolique dont la fonctionnalité contribue au maintien de ses leaders. Elle se caractérise par l'utilisation d'une dramaturgie appropriée se fondant sur la légitimité et l'intégrité des actes destinées à pourvoir au bien-être du plus grand nombre. Cette parole symbolique transite par différents canaux, dont évidemment les médias traditionnels, comme les journaux. Or, l'analyse linguistique des discours politiques est riche « d'enseignements » et permet une appréciation de la « représentation collective des institutions » (Cotteret, 1973). Par cette approche, la dimension symbolique de la communication ainsi exploitée est riche de signes explicites, certes, mais aussi de signes implicites. De cette façon, l'analyse linguistique des contenus manifestes sert la mesure de l'événement, et celle des contenus latents, la mesure de la déformation de la réalité. Il faut bien comprendre que l'analyse du discours, puisque descriptive, ne permet à aucun moment de connaître les effets⁶ sur l'individu.

6. Il est possible de vérifier l'effet des contenus sur l'auditoire, quant à l'appréciation, par une mesure structurelle et statistique, soit l'accès aux médias et leur utilisation, en se servant, par exemple, de la technique du *panel*. Mais là, nous entrons dans un tout autre secteur de la recherche propre à la sociologie politique.

L'analyse des actes du langage des politiques, dans un contexte de dialogue, permet aussi l'appréciation des comportements des politiques, avec un intérêt accru pour la dimension pragmatique, comme en témoigne un projet de recherche⁷ sur les différentes campagnes électorales présidentielles aux États-Unis (Stuckey, 1996). Dans ce cas précis, Reagan s'est présenté à l'électorat, en 1980, comme le président de la reconstruction du système fiscal ; Bush comme celui de la transition, en 1988 ; Clinton comme celui de la reconstruction, en 1992 (Stuckey, 1996). Autrement dit, c'est dans la relation dialogique que s'enracine et opère la rhétorique.

Ce faisant, il devient possible d'examiner cette relation (dialogue) dans une perspective de la raison. L'exemple précédent illustre bien la façon par laquelle le contexte détermine l'action du dialogue. Mais comment dialoguer rationnellement dans le contexte de « l'ère postimpériale » qui est caractérisée par une reconfiguration de la géopolitique internationale (mondialisation) et par un discours public dominé par la culture américaine (Schiller, 1991), voire le choc des civilisations (Huntington, 1997) ? Précurseur, Bourdieu propose avec infiniment de sagesse une définition du projet dialogique qu'il explicite comme suit :

La Realpolitik de la raison que je ne cesse de défendre doit donc se donner le projet de travailler à créer les conditions sociales d'un *dialogue rationnel*. C'est-à-dire de travailler à élever la conscience et la connaissance des lois de fonctionnement des différents champs nationaux, les déformations du texte étant d'autant plus probables que l'ignorance du contexte d'origine est plus grande. Projet qui peut paraître banal aussi longtemps que l'on n'entre pas dans les détails de sa réalisation. Il s'agit en effet de produire une connaissance scientifique des champs de production nationaux et des catégories nationales de pensée qui s'y engendrent et de diffuser largement cette connaissance, à travers notamment les professeurs chargés d'enseigner les langues et les civilisations étrangères. Pour donner une idée de la difficulté de l'entreprise, il suffira d'indiquer qu'elle rencontrera sans doute son premier obstacle dans les sociologies spontanées des différences entre les traditions nationales que les « spécialistes » des échanges internationaux, germanistes et romanistes par exemple, produisent et reproduisent sur la base d'une familiarité mal armée et mal réfléchie et qui a souvent pour

7. Ici, la problématique présidentielle réside dans l'impossibilité, voire la très grande difficulté, pour les candidats de concilier le projet politique source de changement et le *statu quo* constitutionnel. Dans un tel contexte, comment le président organise-t-il sa structure d'autorité légitime, qui est à la base du mandat présidentiel ? Stuckey (1996) propose l'analyse de contenu rhétorique des différents discours inauguraux en regard de la situation existant alors, soit les engagements pris par le président élu dans un contexte idéologique dominant en fonction des structures politiques connues. Cela donne quatre types de situations de leadership (reconstruction, rupture, transition, préemption) dans lequel s'inscrit le discours présidentiel.

principe la condescendance amusée, si proche d'un racisme doux, de celui qui «les connaît bien», «à qui on ne la fait pas», et qui, «les trouvant affreux, les aime bien malgré tout» (attitude très fréquente chez les spécialistes de civilisations étrangères, «japonologues» ou «orientalistes») (1990 : VI-VII).

Dans le cas qui nous occupe, cette idée de «travailler à créer les conditions sociales d'un dialogue rationnel» renverrait non seulement à la «connaissance» de *l'Autre*, mais surtout à sa reconnaissance dans le champ politique international. Cela veut dire que le chef de gouvernement du Canada, lors de sa visite en Libye en décembre 2004, aurait dû insister avec véhémence sur la différence aiguë entre les deux régimes et, par conséquent, sur les incompatibilités politiques, notamment en ce qui concerne les droits de la personne (droits de l'homme), la justice sociale et le développement économique. Bourdieu souligne, à juste titre, qu'il importe de «produire une connaissance scientifique des champs de production nationaux et des catégories nationales de pensée qui s'y engendrent et de diffuser largement cette connaissance», ce qui signifie ici l'instruction d'un débat public à l'aide d'une connaissance vraie des faits de la réalité libyenne. Or, le discours public se contentera d'en faire état par le biais des stéréotypes d'usage, lesquels s'inscrivent dans la mise en scène et s'incorporent comme autant d'éléments d'apparat que revêt cette rencontre entre le chef du gouvernement canadien et le chef d'État libyen. C'est dans cette optique que nous proposons d'analyser ce discours public à partir du corpus précité, en examinant le formatage de ce discours ainsi que sa mise en perspective.

Analyse du corpus

L'analyse comportera deux parties. La première portera sur le formatage des sujets touchant principalement la Libye, particulièrement sur la mise en scène des relations entre le Canada et la Libye, tel qu'il a été observé dans les journaux à l'étude, soit *La Presse* et *Le Devoir*, pour l'année 2004⁸. La seconde partie visera expressément le contenu des articles répertoriés en regard du questionnement proposé plus haut.

8. La recherche visant la composition du corpus a été réalisée à l'aide d'un moteur de recherche documentaire et l'emploi de termes génériques spécifiques. Toutefois, de nombreux éléments (articles) n'ont pas été retenus, car ils ne répondaient pas au critère de pertinence de la présente étude (par exemple, des comptes rendus quotidiens d'un tournoi d'échecs à Tripoli).

Formatage de la mise en scène d'un dialogue

L'analyse du corpus révèle les transformations dialogiques du discours libyen à l'échelle internationale et la volonté manifeste de se positionner autrement sur l'échiquier des relations internationales. Les chiffres obtenus sont significatifs. L'analyse rend manifestement compte de cette intention nouvelle⁹, malgré le fait que l'information circule de manière irrégulière comme en témoigne la publication sporadique des articles dans le temps, tout comme les sujets qui y sont abordés. Suivront donc trois remarques visant le formatage de l'information : une première portant sur la volonté manifeste de la Libye de dialoguer avec un certain type de pays ; une deuxième, portant sur la difficulté des journaux de rendre compte adéquatement de la question libyenne, en raison des sources, de la taille des articles et des genres journalistiques ; et une troisième portant sur la relation dialogique entre la Libye et le Canada.

Globalement, le corpus compte 57 éléments pertinents, selon les critères méthodologiques retenus, avec 28 articles publiés dans *La Presse* et 29 dans *Le Devoir* (tableau 1), soit respectivement 49 % et 51 %. En dépit du fait que chacun des journaux à l'étude compose environ la moitié du corpus en articles, il importe de mentionner la disparité dans le poids des mots¹⁰. Ainsi, les articles relevés dans *Le Devoir* totalisent 10 328 mots, soit 63,6 % du corpus final, contre 5 903 pour le quotidien *La Presse*, soit 36,4 %. Cette disparité s'expliquerait essentiellement par la vocation de chacun des quotidiens. Journal indépendant, *Le Devoir* s'adresse à un lectorat réparti sur le territoire québécois et ayant un niveau d'instruction supérieur à la moyenne. Ce lectorat est intéressé par les affaires internationales, ce qui se reflète dans le contenu général ainsi que dans les analyses complexes de politique internationale (tableaux 3 et 6). *La Presse* vise aussi un vaste marché, sur le plan territorial, mais sa vocation est avant tout locale (Montréal). Le mandat dont elle s'est dotée couvre également l'analyse de la politique internationale.

Suivant l'analyse du corpus, une première remarque s'impose. L'État libyen, comme son chef par ailleurs, tente d'établir et de maintenir un dialogue

9. À titre d'exemples, notons ces titres évocateurs : « La France et la Libye s'entendent sur les victimes du DC-10 » (*La Presse*, 10 janvier 2004, A20) ; « Tripoli a acheté la paix » (*La Presse*, 25 février 2004, A20) ; « Blair et Kadhafi scellent leur réconciliation » (*Le Devoir*, 10 mars 2004, A5) ; « Kadhafi appelle à l'abolition des lois d'exception » (*Le Devoir*, 19 avril 2004, A5), etc. Simultanément, la Libye maintient une certaine dureté dans le ton : « Tripoli menace » (*La Presse*, 3 janvier 2004, A17).
10. Mentionnons que la présente étude ne vise aucunement la comparaison entre ces deux journaux.

avec des interlocuteurs valables de la scène internationale. En répartissant les articles en fonction des pays visés dans les rapports dialogiques¹¹ avec la Libye, une constante se dégage. Ainsi, la Libye entretiendrait des rapports avec deux types de pays : au premier correspondraient les démocraties occidentales disposant d'une économie de marché néolibérale et avec lesquelles aucune frontière commune n'est partagée, soit les États-Unis et le Canada, et certains pays de l'Union européenne (UE) : France, Allemagne, Angleterre et Italie. Au second type correspondraient des pays africains et orientaux limitrophes, vivant pour la plupart une forme ou une autre d'instabilité (politique, économique ou sociale), comme l'Iran, Israël, la Tunisie, le Soudan, le Pakistan, l'Arabie saoudite, etc.

TABLEAU I
Distribution des articles et des mots

Journaux	Articles		Mots	
<i>La Presse</i>	28	49 %	5 903	36,4 %
<i>Le Devoir</i>	29	51 %	10 328	63,6 %
Total	57	100 %	16 231	100 %

Force est de constater l'importance accordée par la Libye à ses relations avec les États-Unis et l'UE, dont la France et l'Angleterre. Ainsi, l'analyse montre que 56,1 % du corpus porte sur les rapports qu'entretient soudainement Tripoli avec les plus importantes capitales occidentales (tableau 2). Ici, ces articles renvoient principalement au développement d'événements à caractère diplomatique évoqués plus tôt dans ce texte¹². Avec l'ajout du Canada, la proportion d'articles grimpe alors à plus de 71 %. Ensemble, *La Presse* et *Le Devoir* publient 41 articles relatifs à ce premier type de pays, soit : 20 articles sur les rapports entre l'État libyen, ou son chef, et les États-Unis, ou son président (35 %) ; 12 articles relativement à l'UE, ou certaines de ses constituantes (21,1 %) ; 9 articles en lien avec le Canada, ou ses représentants politiques et commerciaux (15,8 %). Dans cette perspective, il est fait état de la «réconciliation», de la «levée des sanctions», des «retrouvailles franco-libyennes», de la réception en «grande pompe» de Kadhafi à Bruxelles, de la rencontre de Martin avec Kadhafi, du «protocole d'entente» d'affaires avec SNC-Lavalin, etc.

11. Il n'est nullement question ici de qualifier ces rapports.

12. Voir la note 3.

A contrario, il faut admettre qu'avec le deuxième type de pays, la Libye semble moins soucieuse de son image, se faisant médiatiquement moins présente ou, encore, conservant alors une certaine fermeté, voire dureté, dans ses rapports dialogiques avec certains d'entre eux. Le reste du corpus dévoile assez clairement, soit dans une proportion de 15,8 %, l'éclectisme caractérisant cette dynamique pour le moins bigarrée. Au total, cinq articles portent sur les rapports qu'elle entretient avec le reste de l'Orient (8,8 %), et quatre articles concernent les rapports avec le reste de l'Afrique (7 %). Dans ces deux cas, les articles évoquent la vente d'uranium enrichi à la Libye par un chercheur pakistanais, un « démenti » par la Libye concernant un « rapprochement » éventuel avec Israël, la « menace de retrait » de l'État libyen de la Ligue arabe, les « réformes » économiques de la Libye, la fermeture des frontières aux « sans-papier érythréens », etc.

Enfin, sept articles représentant 12,3 % du corpus portent sur les relations de la Libye avec des organismes internationaux, ONU, OMC, FMI, ainsi que sur des sujets d'intérêts particuliers, comme la réforme de la justice libyenne par « l'abolition des lois d'exception » ou, encore, le procès à Tripoli de six Bulgares et d'un Palestinien « accusés d'avoir propagés le VIH » en Libye.

Une deuxième remarque s'impose, relative à une connaissance adéquate de la question libyenne. Comment un lectorat peut-il bien saisir les enjeux réels alors que la connaissance scientifique de cet État tourné sur lui-même depuis plus de 30 ans demeure partielle et faible ? Il en est de même avec la presse internationale, ce qui va dans le sens de cette ignorance ou méconnaissance dénoncée par Bourdieu. Or, le corpus traduit bien la rareté de l'information, soit par la taille¹³ relativement faible des articles publiés, soit par les sources limitées, soit par les genres journalistiques préconisés.

TABLEAU 2
Distribution des articles selon les pays visés

Jour- naux	Afrique		Canada		États-Unis		Orient		UE		Autres		Total	
La Presse	3	5,3 %	4	7 %	12	21 %	2	3,5 %	5	8,8 %	2	3,5 %	28	49 %
Le Devoir	1	1,8 %	5	8,8 %	8	14 %	3	5,3 %	7	12,3 %	5	8,8 %	29	51 %
Total	4	7 %	9	15,8 %	20	35 %	5	8,8 %	12	21,1 %	7	12,3 %	57	100 %

13. Les critères déterminant la taille d'un article vont comme suit : court = 300 mots et moins ; moyen = de 300 à 700 mots ; long = 700 mots et plus.

Le corpus se compose de 32 articles courts, soit 56,1 % de l'ensemble des articles relevés (tableau 3). Suivent ensuite les articles de taille moyenne, au nombre de 22, ce qui représente 38,6 % du corpus. Enfin, s'y trouvent trois articles longs, soit 5,3 % du corpus. Cela signifie que deux fois sur trois, l'information est le fait d'articles courts, de moins de 300 mots, en moyenne de 125 mots (tableau 4) ; dans le cas des articles de taille moyenne, les textes comptent environ 423 mots ; pour les trois articles de taille longue, la moyenne s'établit à 974 mots. *Grosso modo*, la moyenne de mots par texte pour l'ensemble des articles du corpus est de 284, ce qui semble bien peu compte tenu de la difficulté de la problématique libyenne.

TABLEAU 3
Distribution des articles en fonction de leur taille

Journaux	Courte		Moyenne		Longue		Total	
<i>La Presse</i>	18	31,5 %	10	17,5 %	0	0 %	28	49 %
<i>Le Devoir</i>	14	24,6 %	12	21,1 %	3	5,3 %	29	51 %
Total	32	56,1 %	22	38,6 %	3	5,3 %	57	100 %

Malgré cette remarquable différence observée entre *La Presse* et *Le Devoir*, il faut surtout retenir l'idée de la faiblesse des contenus, étant donné la taille. Plusieurs explications plausibles pourraient ici être évoquées, dont les critères journalistiques de sélection de la nouvelle – proximité, importance de la nouvelle, auto-identification, etc. – ou, encore, la grande difficulté à poursuivre un travail de quête journalistique sur un territoire comme celui de la Libye. La première hypothèse demeure toujours valide, car elle conditionne fondamentalement le travail du journaliste. Toutefois, à la lumière de l'analyse des sources, la dernière hypothèse doit être examinée avec plus d'attention. Ainsi, les articles du corpus proviennent à 84,2 % d'agences de presse, comme AFP, AP, Reuters et PC (tableau 5). À l'occasion, certains articles comportent une signature, dans une proportion de 10,5 %, mais ils sont souvent le résultat d'une chronique (tourisme) ou d'une analyse produite par un auteur extérieur au journal (opinion de lecteur présentée comme une analyse).

TABLEAU 4
Nombre moyen de mots en fonction de la taille des articles

Journaux	Courte	Moyenne	Longue	Total
<i>La Presse</i>	97 mots	416 mots	—	211 mots
<i>Le Devoir</i>	162 mots	428 mots	974 mots	356 mots
Total	125 mots	423 mots	974 mots	284 mots

Il se dégage de cette idée que l'information émanant des agences de presse (Paris, Washington, Bruxelles, Tripoli, Ottawa, etc.) ne reflète pas la réalité du terrain, mais plutôt un discours politique officiel marqué par la manipulation et la mise en scène, au sens entendu en communication politique. Cela donne lieu à une vision tronquée de la réalité, et les exemples sont légion. Ainsi, ce passage d'un article portant sur le travail de réconciliation entre Tripoli et Washington :

À l'issue d'une rencontre avec le premier ministre Choukri Ghanem, le député républicain Curt Weldon, qui dirige cette délégation [huit élus des États-Unis], a indiqué hier que ses collègues et lui pourraient être reçus dans la soirée par le dirigeant libyen Muammar Kadhafi en personne. « Nous voulons remercier Kadhafi des étapes qu'il a franchies pour résoudre un certain nombre de problèmes et pour son action qui a mené la Libye » à renoncer aux armes de destruction massive, a dit M. Weldon, faisant référence à l'annonce surprise faite en décembre par Tripoli, qui avait dit renoncer à tous ses programmes de production d'armes de ce type. « Nous sommes ici pour commencer une nouvelle étape avec la Libye », a-t-il ajouté (*Le Devoir*, 26 janvier 2004, A5).

En 251 mots, cette dépêche provenant de l'AFP à Tripoli situe clairement les enjeux du dialogue :

Nous recherchons l'établissement de relations officielles entre les deux pays [rompues en 1981] et le retour en Libye des entreprises américaines » (*idem*). Or, il n'est nullement fait mention des retombées pouvant favoriser la population libyenne, de réformes démocratiques visant la normalisation des échanges et la fin de l'État policier libyen. Seule consolation dans cet exercice de relations publiques, cette éloquente citation « Nous voulons être les amis du peuple libyen » (*idem*).

TABLEAU 5
Distribution des sources (nombre et %) des articles

Sources	Fil de presse		Agences		Journal		Autres		Total	
<i>La Presse</i>	2	3,5 %	23	40,3 %	3	5,26 %	0	0 %	28	49 %
<i>Le Devoir</i>	0	0 %	25	43,9 %	3	5,26 %	1	1,8 %	29	51 %
Total	2	3,5 %	48	84,2 %	6	10,5 %	1	1,8 %	57	100 %

Dans le même ordre d'idées, enfin, le genre, comme cela est mentionné plus haut, concourt directement au formatage de l'information. Comme l'analyse le démontre, le genre « nouvelle » domine le corpus dans une proportion de 87,6 % (tableau 6). Produit la plupart du temps par les agences de presse,

il appert que ce genre valide davantage l'hypothèse d'une information partielle et construite, un modèle préconisé par le champ politique qui favorise la phrase courte et la formule-choc. En contrepartie, il faut noter que l'éditorial, genre qui contribue à la connaissance et à la compréhension des enjeux, est à toutes fins utiles absent du corpus, avec un seul article, soit 1,8 % du corpus. Il reste la chronique touristique, dans une mince proportion de 3,5 %, qui évoque cette possibilité toute nouvelle de voyager en Libye, mais sans plus de liberté et avec précaution. Finalement le texte d'analyse, qui représente 7 % du corpus, pose le problème de crédibilité relative d'une Libye nouvelle, compte tenu du régime en place. Par exemple, le texte d'analyse suivant qui remet en question les transformations supposées d'un régime décrié autrefois par la plupart des démocraties occidentales :

Hier encore, on l'accusait de dérangement mental, d'incarnation du diable et de loufoquerie. Pour beaucoup, le banquier des terroristes était rien de moins qu'un vulgaire paria, voire Satan en personne. Avant de larguer des bombes dans le but de le tuer, Reagan disait de Kadhafi qu'il était « l'homme le plus dangereux du monde, le chien enragé du Proche-Orient ». Les temps changent. Aujourd'hui, l'ennemi public no 1 de l'Occident est absous [sic] par tous et loué par les plus grands. Le Lucifer des sables vient de quitter son purgatoire où, lumière faite, la suspicion n'a plus de part (*Le Devoir*, 24 décembre 2004, B2).

TABLEAU 6
Distribution de genre (nombre et %) d'articles

Journaux	Nouvelle		Chronique		Éditorial		Analyse		Total	
<i>La Presse</i>	25	43,8 %	2	3,5 %	0	0 %	1	1,8 %	28	49 %
<i>Le Devoir</i>	25	43,8 %	0	0 %	1	1,8 %	3	5,3 %	29	51 %
Total	50	87,6 %	2	3,5 %	1	1,8 %	4	7,1 %	57	100 %

De ce formatage émerge la mise en scène politique voulue par les détenteurs du pouvoir, qui se congratulent mutuellement des derniers développements ayant cours en Libye. Dans le poids des mots des articles relevés, il y a la sélection préalable du discours politique, avec le choix des mots, lesquels sont rapportés dans les titres (« entente », « réconciliation », « ouverture », « félicitations », etc.), comme dans les textes des nouvelles (« Les États-Unis ont levé hier l'interdiction sur les voyages à destination de la Libye, après que le gouvernement de Muammar Kadhafi eut affirmé sa responsabilité dans l'attentat de Lockerbie en 1988 » *La Presse*, 27 février 2004, A14).

En circonscrivant l'analyse du corpus aux rapports dialogiques entre la Libye et le Canada, une dernière remarque, double celle-là, s'impose, soit la faiblesse de la couverture journalistique et le travail de mise en scène politique destiné à la presse. D'abord, il faut mentionner la maigre couverture effectuée par les deux quotidiens lors de la visite du premier ministre du Canada en Libye. Cela se caractérise par un faible nombre d'articles à cet effet, un total de neuf, ce qui représente à peine 15,8 % du corpus (tableau 2). Cette constatation s'explique en partie par le fait qu'aucun journaliste ou envoyé spécial ne fut dépêché sur place par l'un ou l'autre des quotidiens à l'étude. Il en découle une diversité relative des sources : l'annonce du voyage du premier ministre du Canada en Libye résulte d'un article ayant pour source une seule agence de presse, soit l'AFP (« Martin rendra visite à Kadhafi », *Le Devoir*, 4 décembre 2004, A2) ; de la couverture du voyage résultent des articles provenant d'une seule agence de presse, soit la Presse canadienne¹⁴.

Il en résulte donc une information pauvre en contenu, uniformisée et dénuée de tout sens critique. Ce dernier élément met en relief la facilité évidente de transmettre « la parole politique » sans plus de vérification et de rigueur par la gent journalistique.

Ensuite, cette rencontre est surtout marquée par une mise en scène que la couverture journalistique n'arrive simplement pas à expliquer. De fait, ce travail préalable de mise en scène s'inscrit dans l'action dialogique, lequel travail est typique à la diplomatie. Cette mise en scène ressort nettement dans l'analyse du corpus. Ainsi, les titres comme le contenu des articles se font simplement l'écho d'un dialogue politique caractérisé par le coup d'éclat et, simultanément, l'euphémisme, voire une vacuité certaine du sens : « M. Martin a dit qu'il avait aussi discuté avec lui [Kadhafi] des occasions d'affaires ainsi que de la paix en Afrique et au Moyen-Orient » (*La Presse*, 20 décembre 2004, A14 ; *Le Devoir*, 20 décembre 2004, A3). Le coup d'éclat, c'est le fait d'avoir discuté avec le raïs, comme s'il s'agissait d'un privilège exceptionnel ; l'euphémisme, c'est taire la question des droits de l'homme en devisant sur la paix, mot clé qui ne suscite aucun débat. Le seul article¹⁵ portant sur cette rencontre « sans précédent » insiste grandement sur cette mise en scène, laquelle permet de garder à distance la presse et les journalistes sur place :

14. Au total, trois articles rendent compte de la visite comme telle, deux dans *La Presse* et un dans *Le Devoir*. Ces articles sont signés par le journaliste de la Presse canadienne, Dan Dugas, lequel suivait alors la délégation canadienne en Libye. Un quatrième article, dans *La Presse*, fait état d'une entente entre la compagnie SNC-Lavalin et la Libye. Ce texte est signé par un journaliste du journal en question qui se trouvait alors à Montréal.
15. Il faut rappeler que les deux quotidiens à l'étude ont publié, au lendemain du tête-à-tête Kadhafi-Martin, un texte de longueur presque identique provenant de la Presse canadienne, soit 417 mots pour *La Presse* et 479 mots pour *Le Devoir*.

Les deux hommes politiques [Kadhafi et Martin] se sont entretenus sous une tente décorée, montée sur une base militaire du centre-ville, tout près d'un bâtiment que des bombardiers américains avaient pilonné en 1986, tuant un des fils du chef libyen (*La Presse*, 20 décembre 2004, A14 ; *Le Devoir*, 20 décembre 2004, A3).

L'examen plus serré du corpus permet de constater, au moyen de trois articles seulement, que la relation dialogique entre ces deux États semble sans grande signification. En effet, comparativement à la couverture journalistique visant la relation dialogique entre la Libye et les États-Unis ou certains pays de l'UE, le Canada figure comme un acteur politique mineur sur l'échiquier international, ses relations se bornant à de simples échanges d'affaires et de bons procédés. Il ressort donc de cette couverture parcimonieuse le souci évident, pour chacune des parties, de bien paraître. En cela, il importe d'évoquer la teneur des propos rapportés par le journaliste ainsi que la description précise des lieux où s'est déroulée la rencontre entre Muhamar Kadhafi et Paul Martin : propos optimistes tenus dans un lieu digne d'un rituel politique d'apparat.

Une dialogique du paraître

De cette portion congrue du corpus visant la relation dialogique entre la Libye et le Canada émerge un langage politique qui se distingue par ses « effets » (Balandier, 1985). De fait, cette rencontre singulière repose de toute évidence sur une dialogique du paraître qui évacue toute forme de savoir et de contestation. Ainsi, rien n'est véritablement dit sur la question des droits de l'homme en Libye.

L'analyse de contenu des seuls articles portant sur la relation entre la Libye et le Canada montre clairement la domination d'un dialogue de complaisance, lequel est observé à l'aide des quatre catégories analytiques proposées en début de texte (égoïste, utilitaire, égalitaire, ostentatoire). À cette étape-ci, deux remarques s'imposent : la première est relative au dialogue de complaisance ; la seconde, à l'instrumentalisation de ce dialogue.

Comme première remarque, il importe de dire que chaque parcelle de texte est porteuse de ce langage politique mû par action de complaisance, c'est-à-dire le donnant-donnant du dialogue entre chefs d'État ou de gouvernement. Le formatage de l'information favorise une prise de parole politique qui est pour le moins incontestable. De telle sorte que l'approbation des uns (États-Unis, UE, Canada) à l'égard des politiques – nouvelles – de l'autre (Kadhafi) renforce la position de ce dernier à la tête de la Libye.

Le dialogue évoqué dans la presse allie l'action d'éclat (apparat et ostentation) à l'action purement égoïste (les intérêts économiques des deux États). Par exemple, l'action d'apparat ou ostentatoire illustre le changement radical dans la politique étrangère libyenne : « Le raïs Kadhafi a cessé de financer les terroristes et a promis de ne plus tenter de mettre au point d'armes de destruction massive » (*La Presse*, 4 décembre 2004, A. 21), alors qu'à l'action égoïste correspond cette reconnaissance du gouvernement canadien à l'égard d'un tel changement, et ce, pour des raisons d'approvisionnement en pétrole : « Le premier ministre Paul Martin s'envolera vers l'Afrique du Nord plus tard ce mois-ci pour parler démocratie et pétrole, et pour s'accorder des vacances. » (*idem*) Mais en même temps, l'action de Kadhafi est nécessairement égoïste, puisque, en se présentant comme défenseur de la lutte au terroriste, il justifie pleinement son maintien à la tête de l'État libyen.

À aucun moment, il n'est fait état du lourd passé du raïs, sinon de manière paradoxale : « M. Martin a décrit le dictateur comme un homme qui avait le sens de l'histoire, "qui comprend que les atteintes aux droits de la personne ne peuvent continuer dans ce monde en changement constant" » (*Le Devoir*, 12 décembre 2004, A3). L'action utilitariste s'inscrit aussi dans cette mise en scène diplomatique où la flatterie domine les échanges : ici, le premier ministre du Canada ménage la chèvre et le chou, taisant par le fait même le passé répréhensible du Guide libyen. Les raisons sont simples et évidentes, comme le montre l'extrait suivant : « Six cas de droits de la personne préoccuperaient M. Martin. Mais les autorités canadiennes n'ont pu donner de détails sur les cas soulevés, pour des raisons de confidentialité, a justifié Dan McTeague » (*Le Devoir*, 20 décembre 2004, A3). Quels sont les six cas mentionnés par le gouvernement du Canada ? Invoquant des raisons de confidentialité, le représentant du Canada, le député libéral et secrétaire parlementaire, Dan McTeague, maintient le journaliste dans l'ignorance. Ainsi, taire délibérément les cas évoqués dans l'article relève de l'action égalitariste, c'est-à-dire que le silence des autorités canadiennes à cet égard permet en échange d'obtenir satisfaction au chapitre du commerce, comme illustré dans cet extrait : « Le premier ministre a également fait pression en faveur de l'accroissement du commerce entre les deux pays. Il a défendu ce démarchage en soulevant le fait que le commerce va de pair avec le respect des droits de la personne » (*idem*).

Bien coordonné, le voyage du premier ministre du Canada en Libye s'est déroulé simultanément à la signature d'un contrat important entre l'État libyen et une grande firme canadienne :

Avant de repartir, il [Paul Martin] a également assisté à une cérémonie [un autre rituel] où cours de laquelle le géant SNC-Lavalin, de Montréal, signait un

protocole d'entente d'un milliard de dollars pour la poursuite des travaux d'un grand aqueduc. [...] qui amène l'eau des puits souterrains du désert vers les villes côtières (*idem*).

Confirmation évidente que le gouvernement canadien place le commerce devant les principes de justice et de liberté dans ses priorités en matière d'affaires extérieures.

La seconde remarque découle directement de la première. En poussant plus loin le raisonnement d'une action de complaisance, il appert que le dialogue est instrumentalisé pour répondre aux besoins propres de chacun. Comme l'avait bien démontré B. Malinowski (1922) dans son étude *Les Argonautes du Pacifique*, le commerce constitue une forme d'échange entre les cultures tout en étant central au système politique. En cela, il soutient que les échanges doivent obéir à un système de prescriptions (règles, lois, coutumes, etc.). Donc, est fondamental l'équilibre entre les systèmes traitant ensemble, dont le partage réciproque de principes éthiques. En replaçant cette assertion dans une perspective néolibérale, il faut convenir du fait que les protagonistes de l'échange ne retiennent la plupart du temps que la notion de profit, laissant ainsi tomber de nombreuses considérations éthiques, si bien que le dialogue réel fait place à l'action ostentatoire du ballet diplomatique qui cherche à cacher ce déséquilibre :

Le premier ministre a souligné que des dossiers particuliers ayant trait aux droits de la personne avaient été abordés, mais qu'ils allaient être traités plus amplement par le ministre des Affaires étrangères, Pierre Pettigrew, ainsi que par son secrétaire parlementaire, le député libéral Dan McTeague, au cours d'une rencontre avec le premier ministre libyen, Choukri Mohammed Ghanem. M. Martin semblait optimiste quant à la réforme du régime libyen, mais a cependant suggéré qu'elle pourrait prendre du temps. « Selon la teneur de nos pourparlers, beaucoup de progrès ont certainement été accomplis et d'autres avancées sont souhaitées dans les semaines, les mois et les années à suivre » (*La Presse*, 20 décembre 2004, A14 ; *Le Devoir*, 20 décembre 2004, A3).

« L'optimisme » du premier ministre du Canada en ce qui a trait à la réforme du régime libyen repose sur la « teneur » et le « progrès » des « pourparlers » dont il n'est fait nulle mention dans le corpus. Seul indice quant à ces pourparlers sur les droits de la personne (droits de l'homme), la déclaration du président de SNC-Lavalin : « Nous ne sommes pas des politiciens. Mais comme hommes d'affaires, nous devons nous assurer que nos travailleurs sont traités de la même façon partout dans le monde » (*idem*). Autrement dit, il faut comprendre que le dialogue en cours, écran de fumée par excellence, vise une catégorie spécifique de citoyens libyens, laquelle est partie liée aux contrats d'investisseurs canadiens.

Maintenant que ces remarques sont faites, il ne reste qu'à conclure sur l'action dialogique vue dans cet ensemble. Il va de soi que cette dernière sert l'exercice politique au cours duquel les principaux intervenants politiques se reconnaissent réciproquement une certaine légitimité, voire des affinités. Pour un chef d'État comme Kadhafi, une telle manifestation de politique extérieure favorise de manière évidente son maintien au pouvoir, accréditant davantage l'hypothèse de départ relative au *statu quo* d'un espace public libyen fermé. Ainsi, la rencontre entre Kadhafi et Martin constitue donc un rituel de la communication politique, avec sa mise en scène dans un espace clos et ses comportements prévisibles.

D'une part, il importe de souligner que l'ensemble du dialogue de communication publique analysé ici se déroule à l'écart du regard de la population libyenne, « sous une tente décorée, montée sur une base militaire du centre-ville », de telle sorte que rien n'est dit sur la population libyenne relativement à l'accueil du chef du gouvernement canadien. Le choix du décor de la scène comporte une double symbolique, soit la « tente décorée » bédouine et la « base militaire » du régime dictatorial d'un seul et même chef, Kadhafi. C'est donc l'autorité du chef nomade comme celle du chef d'État qui s'impose. La puissance évocatrice de la mise en scène est patente, comme en témoignent les autres reportages journalistiques mentionnant ce fait¹⁶.

D'autre part, les comportements prévisibles des principaux intervenants déterminent l'action dialogique dans une perspective propre à cette idée des « sociétés d'admiration mutuelle ». Autrement dit, il ne faut pas que le rituel soit l'objet d'une dérogation. La parole est alors prisonnière des catégories d'action, si bien que le dialogue entre les deux leaders politiques est soumis à des règles protocolaires, certes, mais aussi à une forme de non-dit qui oblige à admettre la légitimité de l'autre. Ainsi, en affirmant que Kadhafi est « un homme qui a le sens de l'histoire », le premier ministre du Canada se conforme à cette règle implicite qui relève de l'admiration mutuelle, allant pour ainsi dire à l'encontre de ses convictions de démocrate. D'ailleurs, Kadhafi agit de la même manière :

Je transmets mes hommages à la population canadienne et la félicite pour les progrès qu'elle a accomplis, a dit le colonel Kadhafi. Je la félicite pour sa démocratie, à laquelle participent tous les groupes ethniques (*La Presse*, 20 décembre 2004, A14).

16. D'abord, celui d'élus du Congrès des États-Unis en visite chez Kadhafi, en janvier 2004 (*Le Devoir*, 27 janvier 2004, A5) ; ensuite, celui du passage du premier ministre britannique Tony Blair (*La Presse*, 26 mars 2004, A11). Dans ces deux cas, la tente bédouine constitue le lieu de rencontre.

De part et d'autre, on passe sous silence les travers et enjeux réels des thèmes de discussion, préférant ainsi perpétuer une certaine ignorance des réalités politiques et sociales de chacun. Il en résulte donc une construction discursive politique d'une vacuité remarquable et très faible sur le plan de la connaissance scientifique. Enfin, l'action dialogique observée ici exclut, de toute évidence, toute forme de « rapport contradictoire » que ce soit, et ce, afin de favoriser *stricto sensu* les échanges commerciaux entre les deux États.

Conclusion

Au terme de cette lecture, il est tout à fait approprié de discuter ici de ce que d'aucuns pourraient qualifier comme un problème d'ordre méthodologique. Il s'agit en fait du nombre limité de quotidiens pris en compte dans l'analyse, soit deux, de langue française de surcroît. Ainsi, ce nombre restreint pourrait être considéré comme insuffisant pour rendre significatives et valides les conclusions de cette étude. Cependant, l'étendue du corpus (un an) permet de croire à la consistance des données relevées en ce qui concerne le formatage relatif à la distribution des articles par quotidien (nombre d'articles et de mots, taille des articles, sources, genres), si bien que ces données seraient probablement généralisables à un corpus de quotidiens de langue anglaise¹⁷. En fait, si problème il y a, c'est évidemment dû à la faiblesse de la couverture journalistique visant les relations entre la Libye et le Canada. Une solution possible à ce problème résiderait dans l'analyse plus large de la politique extérieure canadienne durant la période observée.

Maintenant, il faut revenir aux quelques questions de départ laissées en suspens, à savoir : pourquoi la Libye s'inscrit-elle, à l'échelle internationale, dans une nouvelle logique politique ? Est-ce afin d'éviter l'écclatement à l'interne ? Où par crainte de se retrouver totalement isolée et de subir, éventuellement, le sort de l'Irak de Saddam Hussein ? Ce faisant, la dialogique de l'État libyen est-elle authentique ?

Il est difficile de répondre à la première question sans tomber dans le piège des généralités. Pour éviter cela, il faut s'en tenir au premier niveau de lecture, quitte à fournir une réponse partielle. Le formatage montre clairement un réalignement de la Libye vers les démocraties occidentales. Les efforts déployés par Kadhafi pour que la Libye soit réhabilitée aux yeux de ces démocraties sont tout à fait manifestes. L'hypothèse de l'écclatement interne doit être retenue et mise en lien avec un niveau de chômage élevé que seule une relance économique peut juguler. C'est donc par le truchement des rela-

17. Ici, nous partageons l'opinion émise par Lise Garon au chapitre XII sur l'exemplarité des pratiques professionnelles journalistiques au Canada.

tions d'affaires que le Guide interpelle les pays en question. Parallèlement, le formatage montre aussi que la Libye entretient des relations troubles avec nombre de pays d'Afrique et d'Asie, surtout pour des sujets comme le terrorisme et les armes de destruction massive. Quant à savoir si Kadhafi cherche à éviter le sort subi par Saddam Hussein, il va sans dire que les probabilités sont grandes, mais tout cela est à prouver.

Il reste à vérifier l'authenticité, la sincérité, la valeur du dialogue libyen. Force est d'admettre l'impossibilité d'une telle mesure, puisque le dialogue engage toujours deux interlocuteurs. Il faut donc prendre en considération l'aspect suivant : la nature humaine conditionne presque entièrement le dialogue. Par ailleurs, il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agit d'un mode d'expression visant à convaincre l'autre, et que la valeur de la parole demeure relative au point de vue des interlocuteurs. Donc, la question porte moins sur la valeur générale du dialogue libyen que sur la valeur du dialogue entre l'interlocuteur de la Libye et celui du Canada. Or, c'est dans l'action dialogique et ses catégories que l'on peut prendre la mesure relative d'une telle valeur.

Les catégories sociologiques proposées au départ (égoïste, utilitaire, volontariste, ostentatoire) servent cette mesure. Inévitablement, les acteurs en scène partagent un même objectif : ne pas compromettre les promesses d'un dialogue qui, de la sorte, ne peut jamais s'étendre au-delà de l'espace clos ainsi délimité. Pour ce faire, la tendance consiste alors à jouer la carte de visite propre aux membres des « sociétés d'admiration mutuelle ». Chacun des chefs d'État ou de gouvernement joue de flatterie et de bons sentiments pour assurer sa propre légitimité aux yeux de l'autre : Kadhafi devisant sur les qualités démocratiques du Canada, Martin sur la valeur historique de son interlocuteur. De cette rencontre résulte le récit médiatique d'un dialogue irréel qui amalgame faussement respect des droits de l'homme, réformes démocratiques et contrats d'affaires.

Voilà pourquoi les chapitres suivants de notre réflexion sur le dialogue des civilisations ignoreront délibérément la diplomatie interétatique.

Références

- AUSTIN, J.L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford : Clarendon Press.
- BALANDIER, G. (1985), «Le politique des anthropologues», in : M. GRAWITZ et J. LECA (dir.), *Traité de science politique*, Paris : Presses universitaires de France, tome 1, p. 309-334.
- BOURDIEU, P. (1990), « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », in : *Cahiers d'histoire des littératures romanes*, vol. 14, n^{os} 1-2, p. 1-10, disponible en ligne à l'URL : www.esse.org (Document PDF consulté le 25 mars 2005, « Pour un espace des sciences sociales européen [ESSE] », p. I-IX).
- BOURDIEU, P. (1992), *Les règles de l'art. Genèse du champ littéraire*, Paris : Seuil.
- BOURDIEU, P. (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil.
- BRETON, P. (1997), *La parole manipulée*, Montréal : Boréal.
- BURGAT, F. et A. LARONDE (2003), *La Libye*, Paris : PUF.
- CHOMSKY, N. (2003), *Pirates et empereurs. Le terrorisme international dans le monde contemporain*, Paris : Fayard.
- CORDELLIER, S. et al. (dir.) (2003), *L'état du monde 2004*, Paris / Montréal : La Découverte / Boréal.
- COTTERET, J.-M. (1973), *Gouvernants et gouvernés : la communication politique*. Paris : Presses universitaires de France.
- DURANDIN, G. (1993), *L'information, la désinformation et la réalité*, Paris : PUF.
- EDELMAN, M. (1964), *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana : University of Illinois Press.
- FERRO, M. (2002) *Le Choc del'Islam, XVIII^e-XXI^e siècle*, Paris : Odile Jacob.
- GODIN, R. (2005) « La soirée électorale à la télévision : un mode récent de légitimation du pouvoir », in : *Bulletin d'histoire politique*, Association québécoise d'histoire politique, Montréal, vol. 14, n^o 1, p. 13-30.
- GRAEFF, C. (2000) « Libye : entre sanctions et ouverture », in : *Problèmes économiques*, n^o 2686, p. 25-27.
- GRAWITZ, W. (2001) *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz : Paris.
- HUNTINGTON, S.P. (1997), *Le choc des civilisations*, Paris : Odile Jacob.
- LOCKE, J. (1689), *Deux traités de gouvernement*, traduit et présenté par Bernard GILSON, Paris : édition de 1997.
- MALINOWSKI, B. (1922), *Argonauts of the Western Pacific : an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge et Kegan : Londres.
- SCHILLER, H.I. (1991), « Not Yet the Post-Imperialist Era », in : *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 8, p. 13-28.
- SEARLE, J. (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge : Cambridge University Press.

- STUCKEY, M.E. (1996), « Presidential Rhetoric in Political Time », in : *The Theory and Practice of Political Communication Research*, Albany : State University of New York Press, p. 122-142.
- WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford : Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1972), *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard.

Page laissée blanche intentionnellement

DEUXIÈME PARTIE

Expériences et enjeux de dialogue

Page laissée blanche intentionnellement

Introduction à la deuxième partie

Azzedine G. Mansour et Lise Garon, Université Laval

La « croisade » du *Bien* contre *le Mal* a officiellement été lancée par la Maison-Blanche au lendemain de l'effondrement des tours jumelles du World Trade Center, annonçant ses égarements diplomatiques et ses interventions militaires en Afghanistan et en Irak, parallèlement aux menaces de guerre (*jihad*) lancées de l'autre côté par Ben Laden et ses combattants contre certains pays d'Europe et d'Amérique. Le drame mis en scène par les protagonistes du conflit laisse entendre que la fracture entre l'Occident et l'Orient, entre le christianisme et l'islam, est désormais si large qu'ils seraient à la veille d'une inévitable confrontation. Pour s'en protéger, on recourt au précepte latin *Si vis pacem, para bellum*, cher à George W. Bush, président des États-Unis et instigateur de la croisade.

Chez l'honnête homme, occidental ou musulman, de telles déclarations suffisent, à elles seules, à susciter les pires craintes et à éveiller le souvenir des guerres meurtrières du passé. Il s' imagine alors que la cohabitation entre les peuples sera dorénavant difficile, voire impossible, et il oublie très vite qu'en plus des guerres qui ont ponctué l'histoire de l'humanité, celle-ci a aussi vécu de longues périodes de proximité, de dialogue, de coopération et de paix.

Les expériences de dialogue soutenu et de cohabitation ne manquent pas, en effet, du Moyen Âge, qui inaugure la rencontre entre la chrétienté et l'islam, jusqu'à l'époque contemporaine, où certains phénomènes comme l'immigration et les échanges économiques permettent à des populations de divers horizons de se rapprocher les unes des autres et de partager pacifiquement les mêmes espaces. La deuxième partie du présent ouvrage réexamine quelques-unes de ces expériences et leurs enjeux (intégration, religion, économie, etc.).

Consacrés au Moyen Âge, les chapitres IV et V examinent dans cette période des moments – des « biopsies » – de dialogue susceptibles de contrebalancer la thèse d'une confrontation à venir entre l'Islam et l'Occident sur la scène

internationale. Tentant de démythifier l'idée, dualiste et essentialiste, selon laquelle la relation Islam/Occident ne peut qu'amener un « choc » meurtrier, comme le laissent souvent croire certaines lectures superficielles de l'histoire, le chapitre IV nous rappelle un moment fort de la présence musulmane dans la péninsule ibérique du VIII^e au XV^e siècle, alors que plusieurs cultures se sont partagé non seulement le temps et l'espace, mais également la mission de construire une humanité commune.

Portant un regard d'historien sur cette rencontre exceptionnelle entre l'Islam et l'Occident, l'auteur y examine les arguments des deux thèses antinomiques les plus en vogue quant à la nature de cette rencontre. Il s'attelle à étudier, d'une part, les différentes composantes ethniques de la société andalouse dans leurs rapports les unes avec les autres et à identifier, d'autre part, les facteurs qui ont permis à ces différentes composantes, apparemment dissemblables aussi bien sur le plan religieux que sur le plan culturel, de coexister souvent de manière harmonieuse et de participer ensemble à l'élaboration de l'une des plus brillantes civilisations de l'histoire. Par ailleurs, il s'interroge sur ce qu'a été le dialogue au sein de cette société pluriethnique et multiconfessionnelle et propose de le dépasser pour ne se concentrer que sur la nécessité ressentie de se rapprocher, se connaître et s'entendre sur un projet commun : vivre ensemble dans la paix, le respect mutuel et la tolérance.

Le chapitre V enchaîne sur ces deux idées de rapprochement des cultures et de projet commun. Il traite plus particulièrement du rôle qu'a pu jouer un acteur individuel dans la relation entre l'islam et la chrétienté aux pires moments de la *Reconquista* catholique de l'Andalousie et de l'Inquisition espagnole, vers la fin du XIII^e siècle : Raymond Lulle, un érudit franciscain qui, par son paradigme métaphorique des trois *Sages*, a largement contribué au rapprochement et à l'intégration des deux cultures, et dont l'œuvre pourrait éventuellement servir de modèle en ces temps où un dialogue entre civilisations apparaît inéluctable.

Telle est la problématique que l'auteur du chapitre V développe pour examiner, d'un œil historiographique, un acteur social du type des « prophètes désarmés¹ », ces acteurs individuels dépourvus de fortune et d'armées, mais qui changent néanmoins le monde par leurs discours et leurs écrits. Au-delà du

1. L'expression est de Machiavel (*Le Prince*). Elle fut reprise notamment par Marcel Merle (1994), « Les prophètes désarmés », in Michel Girard [dir.], *Les individus dans la politique internationale* [IX] 181-197, Paris : Economica, et Lise Garon (2003), *Dangerous Alliances. Civil Society, the Media and Democratic Transition in North Africa*, Londres : Zed Books (une version actualisée et enrichie du *Silence tunisien* [Montréal et Paris : L'Harmattan, 1998]). Traduit plus tard en espagnol sous le titre *Alianzas peligrosas : sociedad civil y totalitarismo en el Magreb* [Barcelone : Bellaterra, 2004]).

seul auteur ou d'un seul livre, le cas choisi manifeste, à notre avis, l'influence d'un cas de figure du concept mettant en scène un acteur qui a consacré sa vie au dialogue, avec pour seules armes ses idées. En montrant comment l'acteur « prophète désarmé » peut intervenir efficacement dans le dialogue des civilisations, l'approche historique et exploratoire de l'auteur contribue à renforcer la validité du concept tout en illustrant une des nombreuses dimensions du phénomène du dialogue transcivilisationnel.

Lorsqu'on passe du Moyen Âge au troisième millénaire, cet enjeu du rapprochement des communautés demeure au centre de la problématique du dialogue entre les cultures et les civilisations du fait que grâce aux multiples migrations de population, les sociétés contemporaines deviennent de plus en plus pluriculturelles et exigent, par conséquent, plus d'effort d'intégration de la part des acteurs publics, des médias notamment. Le chapitre VI traite de cette question.

Consacré à « l'adaptation » des réfugiés bosniaques à Québec, il explore le rôle des médias dans ce processus. Suivant à la trace les différentes étapes d'intégration, dans la ville de Québec, de quelques familles musulmanes de Bosnie, l'auteur montre combien les médias agissent à titre d'agents de production culturelle qui présentent la société d'accueil comme un endroit sécuritaire et accueillant, où les réfugiés peuvent reconstruire leur vie et leur identité et mettre sur pied des structures leur permettant d'assurer la transmission de leur héritage. Mais comment reconstruire son identité musulmane au sein d'une société culturellement différente sans avoir à en rejeter pour autant certaines valeurs, jugées incompatibles à tort ou à raison avec son modèle référentiel d'origine, et sans avoir à écorcher au passage la sensibilité de la société d'accueil ? Le rejet dont il est question ici ne risque-t-il pas d'être perçu comme un manque de respect, une insoumission de la part d'une minorité à l'égard de la culture dominante ? Comment concevoir un dialogue interculturel fécond dans un tel contexte ?

À ces questions, le chapitre VII sur le dialogue islamo-chrétien, signé Sami Aoun, tente lui aussi de répondre en effectuant un retour critique sur les récits idéalisés et restructurés de tolérance/intolérance de l'histoire du « dialogue islamo-chrétien ».

Selon l'auteur, le dialogue séculaire entre l'islam et le christianisme est demeuré difficile malgré l'existence de référentiels communs, les interlocuteurs ne pouvant s'entendre sur une gestion rationnelle de subjectivités respectives non admises. Ce dialogue doit être reconstruit comme une tentative de composer avec l'idée de l'existence d'un *Autre* dont les convictions religieuses sont différentes mais légitimes, et d'élaborer une vision philosophique

existentielle sur une des exigences de la modernité, la pensée réflexe, et ses seuls corollaires disponibles : la laïcité de la scène publique et le corpus des droits de l'homme. Le dialogue interreligieux ne serait donc en mesure de contribuer à une intégration interculturelle efficace qu'une fois libéré de toute approche polémique, apologétique ou anhistorique.

Parmi les enjeux du vivre-ensemble intervient également le contexte d'une économie de marché avec ses possibilités d'échange et de coopération. Les incidences des différences culturelles en matière de gestion des ressources humaines, par exemple, deviennent de plus en plus évidentes aux yeux des acteurs qui doivent y faire face et exigent, par conséquent, leurs propres formes de traitement. Le dernier chapitre de cette deuxième partie de l'ouvrage se penche sur ces problèmes. Présentant les résultats d'une étude empirique menée au sein d'entreprises internationales en Iran, il tente de reconstituer la dynamique culture-gestion et sa chaîne causale à travers trois modèles de gestion rencontrés au sein des entreprises iraniennes internationales. Ce faisant, les auteurs illustrent l'importance des entrepreneurs internationaux dans le processus de dialogue des civilisations, un dialogue que non seulement ils poursuivent quotidiennement, mais dont ils élaborent les règles de gestion privément.

Ce phénomène du dialogue interculturel dans l'entreprise a d'ailleurs largement inspiré la littérature universitaire sur le management, comme les deux auteurs le rappellent fort à propos. Après la mode, ajoutons-nous, du paradigme néo-marxiste de la dominance du centre [mère patrie « occidentale »] sur la périphérie [monde sous-développé « islamique² »] auprès des politologues et autres observateurs du développement politique, il importe de rééquilibrer la représentation des acteurs que les politologues font figurer sous les projecteurs de la scène publique. Ce rééquilibrage doit se faire en examinant également « l'envers du décor », c'est-à-dire le dialogue engagé quotidiennement et privément, derrière la scène, entre les entrepreneurs « islamiques » et « occidentaux ».

Références

- AMIN, S. et A. EL KENZ (2005) *Europe and the Arab World*, Londres : Zed Books, 166 p.
- GARON, L. (1998), *Le silence tunisien*, Montréal et Paris : L'Harmattan, mis à jour et traduit en anglais par Zed Books (Londres, 2003, puis traduit de l'anglais à l'espagnol par Bellaterra (Barcelone, 2004).
- MERLE, M. (1994), « Les prophètes désarmés », in : Michel GIRARD (dir.), *Les individus dans la politique internationale*, Paris : Economica, p. 181-197.

2. Par exemple, Amin et El Kenz (2005), et dont nous ne contestons pas l'intérêt, par ailleurs.

Chapitre IV

Al-Andalous : terre de dialogue et de coexistence pluriculturelle ?

Azzedine G. Mansour, Université Laval

En un seul moment – le XI^e et le XII^e siècles –, en un seul lieu – l’Andalousie –, les trois monothéismes choisirent de se respecter, de s’admirer, de se nourrir les uns des autres. En toute liberté, leurs philosophes dialoguaient entre eux... » (Attali, 2004 : 7)

Depuis les attentats du 11 septembre 2001, l’Islam et les musulmans sont sur toutes les lèvres. Plus que jamais, ils attirent l’attention et éveillent les curiosités, si bien qu’il ne passe pas un mois sans que de nouvelles publications n’en viennent rendre compte et enrichir les fonds de bibliothèques et les inventaires de librairies. Cependant, à côté de cet intérêt, de très vieilles craintes refont surface. Aux souvenirs vagues et imprécis des croisades et des campagnes de colonisation, aux expériences meurtrières des guerres d’indépendance se mêlent des thèses¹ prophétiques, aux propos souvent alarmistes et scientifiquement problématiques², d’essayistes qui, cherchant un substitut au « péril rouge » soviétique de la longue guerre froide, voient dans l’Islam un nouvel ennemi susceptible de menacer sérieusement les acquis et d’ébranler les fondements même de l’« Occident » chrétien. À ces thèses viennent

-
1. On pense particulièrement à la thèse du « choc des civilisations » de Samuel Huntington, qui annonce comme inéluctable un affrontement entre l’Islam et l’Occident, placés aux antipodes l’un de l’autre (Huntington, 1997).
 2. Voir les travaux du Groupe d’études politiques sur l’Afrique du Nord contemporaine (GEPANC) où l’hypothèse du « choc des civilisations » a été examinée et remise en question (Garon et Chadli, dir., 2003).

s'ajouter les discours officiels de certains chefs politiques et religieux³ dont la rhétorique, véhiculant des propos empreints de fanatisme et de xénophobie, laisse croire que l'Islam et l'Occident sont désormais engagés dans une lutte ouverte visant la destruction de l'un par l'autre.

Par ailleurs, plus ou moins consciemment, les médias participent, eux aussi, à l'exacerbation de ces craintes. Se faisant les complices d'une propagande où l'Islam est très souvent associé à la violence et au fanatisme, ils alimentent grandement un manichéisme trompeur selon lequel le monde contemporain est redevenu tout à coup une arène où deux entités diamétralement opposées sur le plan culturel et très éloignées l'une de l'autre du point de vue des valeurs se menacent mutuellement : l'Occident et le reste ; l'Islam faisant bien sûr partie du second. Ce qui n'est pas sans favoriser les préjugés et les amalgames ni sans susciter l'imagination de toutes sortes de scénarios invraisemblables où une question bien précise revient inlassablement et devient quasi centrale : « l'Islam menace-t-il l'Occident ? ».

Cette question, qui illustre combien, en réalité, le monde musulman demeure très mal connu en Occident, véhicule deux idées complètement erronées. D'une part, elle érige l'Islam en ennemi redoutable porteur à la fois d'un modèle de société et d'un projet d'avenir équivalent ou alternatif, voire concurrentiel, susceptible de rivaliser avec le modèle occidental ou de le remplacer. D'autre part, contre toutes données historiques, elle réduit l'Islam et l'Occident à deux « civilisations » hermétiques et totalement étrangères l'une à l'autre, laissant croire ainsi qu'aucune histoire commune ne les a jamais liées.

-
3. Que l'on pense, à titre d'exemple, aux propos tenus par le président américain, George W. Bush, dans les heures qui suivirent l'effondrement des tours jumelles du World Trade Center. Alors que la piste islamiste venait à peine de se préciser, il évoquait déjà une « lutte du bien contre le mal » et considérait désormais l'attaque comme une « croisade contre la civilisation occidentale », rangeant désormais l'Islam dans le camp du mal. Il en fut de même pour l'Italien Silvio Berlusconi qui, exprimant tout son mépris à l'égard de l'Islam, n'avait pas hésité à proclamer la « suprématie de l'Occident », alimentant ainsi, comme le constatait Ignacio Ramonet, « une thèse à relents racistes [...] ouvertement revendiquée par les ténors du national populisme [dont le nombre est de plus en plus croissant] en Europe : des Pays-Bas en Autriche et du Danemark en France » (Ramonet, 2002 : 6-7). Et, plus près de nous, Jean Chrétien, lors d'une conférence de presse tenue deux jours après le drame, assimilait les attentats à une « déclaration de guerre contre l'Occident » et ses valeurs, reproduisant ainsi la géopolitique périmée du temps de la guerre froide. Que dire sinon des déclarations enflammées de Ben Laden qui, à coup d'enregistrements successifs, tente d'exciter les populations musulmanes et ne cesse de les appeler à la guerre sainte contre l'« infidèle occidental ».

Il y a là, faut-il le remarquer, non seulement une méconnaissance de la réalité du monde musulman qui se débat, depuis la chute de l'Empire ottoman, dans ses propres rivalités et avec ses contradictions internes, mais aussi une amnésie dont les origines remontent assez loin. Alain de Libera, qui a étudié les sources arabes de la pensée occidentale, va plus loin que ce constat. Pour lui, bien plus qu'un simple oubli, cette question révèle l'existence d'une véritable « occultation⁴ », précédée historiquement par « un rejet conscient » et prémédité de l'Islam et ses influences, occultation qui remonterait, selon lui, à la reconquête de l'Espagne et à la chute du dernier royaume musulman d'Al-Andalous en 1492 (De Libera, 2002 : 9-14). Ces deux événements majeurs, qui représentaient, pour les vainqueurs, un triomphe non seulement politique, mais religieux et culturel aussi, auraient été sciemment exploités pour « éradiquer de la mémoire toute une histoire commune dans laquelle Orient et Occident, islam, judaïsme et chrétienté appartenaient tous à un même monde » (De Libera, 2002 : 10), si bien qu'aujourd'hui, la fracture provoquée continue de dominer largement une bonne partie des esprits, où l'idée selon laquelle « l'Islam a été et sera toujours étranger à l'Occident » a fini par se fixer.

Pourtant, la présence de l'Islam en Occident, plus précisément l'existence d'un « islam occidental », est une réalité que l'histoire n'est pas à même de remettre en cause. Inaugurée par la conquête de l'Espagne wisigothique en 711, cette présence s'est achevée par la purification ethnique et religieuse de l'Espagne catholique et l'expulsion, au lendemain de la reconquête, des juifs espagnols (1495) et des derniers morisques (1614). Avant ces événements, la notion d'Occident, que l'on manipule sans précaution aujourd'hui et à laquelle on oppose aisément celle d'Orient ou d'Islam, n'existait pas. Et jusqu'à la chute du royaume Nasride de Grenade, dernier vestige de la présence musulmane en Europe, « [...] la division entre [l'Islam oriental et l'Islam occidental] faisait partie intégrante de la réalité et de la conscience arabo-musulmane médiévale » (De Libera, 2002 : 10). En effet, dès 755, avec la constitution de l'Émirat, puis la restauration du Califat omeyyade à Cordoue en 912, est apparu sur le sol ibérique un État musulman occidental opposé, à tous points de vue, à son rival, l'Empire oriental des Abbassides. Le « contraste », comme le disait si bien De Libera, entre Occident et Orient était jusque-là interne à l'Empire musulman : il opposait bien plus Cordoue à Bagdad, puis Grenade à cette dernière, que celle-ci à Taragossa en Aragon ou Bajos en Castille. Cette coupure ne passera enfin entre les mondes chrétiens et musulmans qu'en 1492.

4. Pour en savoir davantage sur cette occultation et pour comprendre ses mécanismes, lire De Libera (1997).

Avant cette date, une longue rencontre, du VIII^e au XV^e siècle, a réuni ces deux mondes non seulement à l'intérieur même des frontières d'Al-Andalous, mais également entre ce pays et ses voisins du Nord : les États catholiques indépendants d'Aragon et de Castille. Dans le premier cas, cette rencontre a été marquée par une cohabitation relativement paisible de musulmans, juifs et chrétiens durant presque huit siècles (711-1492). Dans le second, elle a été ponctuée tantôt par des épisodes de guerres, tantôt par des périodes de paix où régnait « une symbiose souvent cordiale », pour reprendre ici les propos de Henri Terrasse (1958).

Si, d'un point de vue strictement historique, cette rencontre pose moins de problèmes, hormis quelques divergences quant au sens à donner à certains événements, la nature de la cohabitation qui en a résulté a suscité, en revanche, de nombreux débats et souvent alimenté de vives controverses au sein de la communauté scientifique⁵. Elle a opposé, en outre, deux grandes écoles his-

5. En effet, cette question de cohabitation, tout comme ses influences sur l'Espagne contemporaine, a divisé non seulement les historiens, mais aussi les meilleurs penseurs espagnols de la première moitié du XX^e siècle. Elle a également été à l'origine de multiples polémiques dès que l'identité du pays et son appartenance à l'Europe sont devenues des préoccupations centrales. Si certains intellectuels évacuaient volontiers la dimension judéo-musulmane et arabe de cette identité, en affirmant que l'Espagne était chrétienne avant l'époque médiévale, d'autres n'hésitaient pas à souligner la singularité que lui octroyait la longue rencontre dont il est question ici. Parmi ces polémiques, celle qui opposa Angel Ganivet à Miguel De Unanuno fut la plus vive et la plus passionnée. Alors que le premier plaidait pour une reconnaissance du passé arabo-musulman de l'Espagne et proclamait que du sang arabe coulait dans ses veines, le second, niant jusqu'à l'existence d'une civilisation arabo-musulmane, rejetait complètement cette reconnaissance : « À propos des Arabes, écrivait-il au début du siècle dernier, [...] j'éprouve une haine profonde à leur endroit [...] et je considère que leur passage en Espagne fut une des pires catastrophes que nous ayons subies » (De Unanuno, *El provenir de España*, Madrid, 1912, p. 41, cité par Ron Burkaï, 1994 : 12). Ce rejet inexplicable, doublé de la négation d'une civilisation tout entière qui a pourtant marqué profondément l'Espagne moderne, voire « déposé ses strates mentales, comme le disait Burkaï (1994 : 13), dans la personnalité de l'homme espagnol », fut exprimée de façon plus cinglante par l'historien José-Maria Camon Aznar. Dans un article consacré au personnage du Cid, celui-ci se déchaîne contre la présence musulmane sur le sol ibérique et ses influences, notamment en architecture : « dommage, écrit-il, que le conflit (entre les cultures chrétienne et musulmane) ne se soit extériorisé, et n'ait pas dégénéré en un conflit total, racial ! Cela eût empêché la culture mudéjar [...] de corrompre [...] les formes européennes ; cela eût permis d'anéantir les strates morisques qui nous retiennent encore de prendre place sans entrave dans le concert des cultures occidentales » (Camon Aznar, « El Cid personaje mozàrabe », in : *Revista de estudios políticos*, VII, 1947, p. 115, cité par Burkaï, 1994 : 13). Avec un tel sentiment de haine, tous les prétextes étaient bons pour présenter la cohabitation christiano-islamico-judaïque sur le sol espagnol en termes défavorables. Vers le milieu du XX^e siècle, la polémique entourant cette question atteint son point culminant avec deux personnages clés de l'historiographie espagnole moderne. Pendant qu'Americo Castro perçoit l'Espagne

toriographiques qui, tout en s'appuyant sur les mêmes sources documentaires anciennes⁶, en ont fait des lectures divergentes. La première érige Al-Andalous en modèle de cohabitation pacifique et de symbiose intercommunautaire ayant produit une civilisation pluriculturelle imprégnée de tolérance et animée d'un dialogue ininterrompu à tous les niveaux entre chrétiens, juifs et musulmans. La seconde, au contraire, trop attachée au statut de « dhimmitude » que les autorités andalouses réservaient à leurs citoyens non musulmans, et accordant une grande importance à quelques épisodes de révoltes individuelles ou collectives, ne retient de cette cohabitation que domination des conquérants, marginalisation et humiliation des conquis⁷. Mais qu'en était-il réellement ?

chrétienne comme « une construction progressive incorporant tout ce qui faisait sa symbiose avec les juifs et les musulmans » et pense que « son originalité provient d'une disposition de vie qui s'est organisée durant les siècles de coexistence christiano-islamico-judaïque » (Castro, 1963 : 98), Claudio Sanchez-Albornoz, défend, quant à lui, une « hispanité » originelle, exclusivement chrétienne, qui aurait survécu à la présence de l'islam auquel il ne reconnaît d'ailleurs qu'une influence insignifiante (Sanchez-Albornoz, 1967). Pour plus de détails sur ces polémiques, voir, entre autres, les contributions de Pierre Guichard (2000 : 7-10), de Ron Burkai (1994 : 12-14) et de Rachel Arié (1997 : 7-8).

6. Tous les historiens de l'Espagne musulmane se sont appuyés sur les mêmes sources : des textes latins anciens datant du VI^e siècle, des chroniques arabes et latines remontant aux IX^e, des traditions orales datant du X^e et des ouvrages d'historiens arabes postérieurs au XI^e siècle. Pour en savoir davantage sur ces sources documentaires et sur la crédibilité de leurs contenus respectifs, voir les contributions d'Évarice Lévi-Provençal (1950, t. 1 : XIII-XIX) et d'Ignacio Olagüe (1969 : 13-16).
7. Autour de ces deux écoles gravitent toutes sortes de thèses historiquement intenable : il y a celle de l'historienne britannique Bat Ye'or (2002). Bien que celle-ci ne traite pas expressément de l'Espagne médiévale, elle aborde néanmoins la question du statut des minorités chrétiennes et juives dans l'Islam, notamment dans la péninsule ibérique, de façon réductrice où l'impartialité de l'historienne fait grandement défaut et cède la place à une forme subtile de propagande antimusulmane. En outre, sous un vernis de prétendue objectivité informative, elle dénonce, avec des erreurs de perspectives monumentales, le statut réservé aux chrétiens et aux juifs par la doctrine islamique qu'elle déforme et diabolise tout en occultant le statut, beaucoup moins réjouissant et infiniment plus sanglant, que l'Église catholique réservait en revanche aux adeptes des autres monothéismes aussi bien sous l'Empire byzantin qu'en Espagne d'avant la conquête et d'après la reconquête. Il y a également la thèse de l'historien espagnol Ignacio Olagüe (1969) qui procède par négation de la conquête musulmane dans le seul but d'expliquer la conversion massive et pacifique des Espagnols à l'islam. Animé, en outre, par des motivations strictement nationalistes, il n'hésite pas à traiter d'imposteurs les chroniqueurs et les historiens en les accusant d'avoir fabriqué, telle une fiction, cette conquête. Dans le même sillage, Norman Roth avance une thèse tout aussi non crédible dans laquelle, faisant fi des données incontestables de l'histoire médiévale (1994), il élabore une hypothèse similaire à celle d'Olagüe qui met en doute les événements rapportés par les sources documentaires anciennes. Vient ensuite la thèse d'une conquête à coups de sabre de Jean Descola (1959), rédigée sous la forme d'un conte où il est difficile de démêler le vrai de l'invraisemblable.

Comment les trois cultures avaient-elles réagi en présence l'une de l'autre ? Quels rapports entretenaient-elles entre elles ? Quelles en étaient les conséquences ?

Jetant un regard d'historien sur cette période, ce chapitre tente d'examiner les arguments avancés pour justifier chacune de ces deux thèses diamétralement opposées. Sans prétendre trancher entre ces dernières, il se propose néanmoins de faire le point sur l'histoire des contacts de civilisations et des échanges culturels dont l'Espagne médiévale fut le théâtre et de décrire, à la lumière des faits historiques, ce qu'a pu être Al-Andalous. De plus, en étudiant les composantes ethniques de la société andalouse dans leurs relations les unes aux autres, il essaie de définir les facteurs et les mécanismes qui, en dépit de leur différenciation sur les plans religieux et culturel, leur ont permis de cohabiter et de participer, de façon dynamique, à l'élaboration d'une civilisation commune. Parmi ces mécanismes, le dialogue, dont le présent article tente également d'explorer les formes, et ses corollaires, la tolérance et la connaissance de *l'Autre*, furent certainement déterminants.

Al-Andalous : entre la réalité du « creuset » et le pluralisme ethno-culturel

Le terme « Al-Andalous » que les chroniqueurs ont employé pour désigner la partie de la péninsule ibérique soumise à l'autorité musulmane pendant huit siècles, depuis la conquête jusqu'à la chute de Grenade, ne semble pas être d'origine arabe. Selon Évariste Lévi-Provençal (1932 : 5), cette appellation remonterait probablement aux vandales qui, à leur passage dans le sud de l'Espagne, appelèrent « Vandalicia » l'ancienne province romaine de Bétique (la région de Tarifa et d'Algéciras), connue jusqu'alors sous les noms d'Hispania ou de Spania. À leur arrivée, les Arabes adoptèrent cette appellation avec une légère déformation qui donna « Andalicía » ou « Andalucia », puis « Al-Andalous », et l'appliquèrent, au gré des extensions successives des territoires conquis, à tout le pays qu'ils allaient soumettre à leur pouvoir. Avec le temps, et en fonction des avancées territoriales des États catholiques du Nord, ce terme en arriva à désigner uniquement la partie méridionale de

Cachant difficilement des positions nationalistes antiarabes, l'histoire qu'il propose est truffée d'erreurs et mélange les faits. Suit, enfin, la thèse de Serafin Fanjul (2002 et 2004), qui occulte, voire minimise, l'importance de l'influence arabe en Espagne. Rejetant l'idée de « symbiose » entre musulmans et chrétiens d'Andalousie, et lui préférant le concept d'« antibiose » élaboré par Claudio Sanchez-Albornoz (1967), il pense que tous les domaines (architecture, arts, alimentation, etc.) où l'on pouvait déceler une influence arabo-musulmane n'étaient en fait que des réminiscences strictement méditerranéennes.

la péninsule comprenant les régions de Murcie (le Portugal d'aujourd'hui), de Cordoue et de Grenade (Lévi-Provençal, 1932 : 6).

Cependant, dès le début de la conquête, Al-Andalous, quelle qu'ait pu être son étendue géographique, est vite devenu le « creuset⁸ » de plusieurs groupes ethniques. Selon une page inédite d'un auteur andalous anonyme, reproduite dans une ancienne monographie de Fès et citée par Lévi-Provençal (1999, t. 3 : 172), les composantes ethniques de la société andalouse peuvent être réparties en quatre catégories : à côté d'une population indigène de confession chrétienne et d'une minorité juive établie depuis longtemps dans la péninsule vivaient des Berbères venus du Maghreb et de l'Ifriqiya, des Espagnols païens, chrétiens et juifs convertis très tôt à l'islam, ainsi que leurs descendants, et des Arabes représentant différentes tribus d'Arabie auxquels étaient rattachés des esclaves d'origine étrangère, affranchis et islamisés eux aussi.

Les Arabes

Les éléments de cette catégorie ethnique avaient émigré en Espagne de différentes régions de l'Empire musulman. Venus du Hidjaz, du Yémen, de l'Irak, de la Syrie, de l'Égypte, de l'Ifriqiya et du Maghreb, ils se regroupaient, par affiliation d'origine, principalement dans les centres urbains les plus importants où certains d'entre eux occupaient de hautes fonctions dans l'administration de l'Émirat, puis du Califat, notamment dans la magistrature, tandis que d'autres pratiquaient le négoce ou devenaient propriétaires terriens. La première vague est arrivée sur le sol ibérique en 712, lorsque Moussa Ibn Noussair, alors gouverneur de l'Ifriqiya, a décidé de se rendre en personne de l'autre côté du détroit pour appuyer militairement les exploits et l'avancée de son lieutenant Tariq Ibn Ziyad. Les historiens ont estimé le nombre d'hommes à plus de 10 000 qui, dans une grande proportion, ne retournèrent plus jamais dans leurs pays d'origine. Issus essentiellement de deux clans, les Qaysites

8. Il faut prendre ici le terme de « creuset » un peu dans le sens de *melting pot* que Jean de Crèvecoeur d'abord (*Letters of an American Farmer*, 1782), puis Israël Zangwill (*The Melting Pot*, pièce de théâtre, 1909) utilisèrent pour qualifier la société américaine. Il renvoie à l'idée de fusion de groupes ethniques en une nouvelle race et le renoncement à leurs identités respectives pour adopter un nouveau mode de vie et de nouvelles valeurs (voir Claude Lévy, 1997 : 7-12). Dans le cas d'Al-Andalous, nous l'avons utilisé pour rendre compte d'une situation où les particularismes culturels, les us et coutumes de différents groupes ethniques se fondent dans le cadre d'une culture dominante, celle du conquérant arabo-musulman, pour donner lieu à une culture commune : la culture proprement *andaloussiya*.

(Arabes du Nord) et les Kalbites (Arabes du Yémen⁹), ils s'installèrent dans les régions les plus riches, s'organisèrent en reproduisant, jusque dans leurs vieilles rivalités, leurs structures tribales d'origine¹⁰, prirent possession des terres les plus fertiles et constituèrent très tôt l'aristocratie de la société andalouse et, par conséquent, la véritable clientèle du pouvoir (Clot, 1999 : 230). Par la suite, d'autres immigrés, d'abord par vagues importantes, puis par appoints isolés et numériquement faibles, sont venus accroître ce premier peuplement arabe qui ne se stabilisa définitivement que vers le début du IX^e siècle (Lévi-Provençal, 1932 : 23).

Les Berbères

Les musulmans d'origine berbère ont été les premiers à fouler le sol de la péninsule ibérique. Leur arrivée en Espagne remonte aux premières heures de la conquête, durant la campagne de reconnaissance préliminaire effectuée par Tarif, puis à l'expédition de Tariq Ibn Ziyad dont ils formaient l'essentiel des effectifs. Venus principalement du Rif marocain et des terres les moins fertiles du Maghreb, ils se fixèrent, par petites colonies, presque partout en dehors des plaines et des grandes vallées d'Al-Andalous, où ils pouvaient se livrer, comme dans leur pays d'origine, à l'élevage et à l'arboriculture. Seule une minorité d'entre eux opta pour la vie citadine (Lévi-Provençal, 1932 : 23). Après cette première vague, l'afflux des Berbères ne s'est jamais arrêté. Favorisée par les califes de l'Ifriqiya, leur immigration de l'autre côté du détroit de Gibraltar se poursuivit, par vagues successives, jusqu'au XII^e siècle, avec l'arrivée des Almohades (1147-1269) et participa largement au renouvellement du peuplement musulman d'Espagne.

Par ailleurs, dès le début, ces éléments allogènes, « hispanisés avec une rapidité étonnante » (Lévi-Provençal, 1999, t. 3 : 169), contractèrent des unions avec des femmes locales et formèrent très vite une sorte de prolétariat rural fondu rapidement dans la paysannerie indigène, aussi bien néo-musulmane que chrétienne (Lévi-Provençal, 1999, t. 3 : 171). Certains d'entre eux, obligés de s'installer sur des terres ingrates et peu favorables à la culture (sud de Cordoue, hauteurs de Valence et Tolède), rentrèrent très vite en rébellion contre l'ordre

9. Dans leurs essais généalogiques des habitants d'Al-Andalous, les historiens arabes, tout en classifiant les éléments de cette composante sociale selon leurs clans d'origine, font néanmoins une distinction entre les Arabes de premier et de second apport, appelés respectivement *baladyoun* et *balgh*.

10. Pour plus d'information sur ces luttes tribales et leurs conséquences notamment sur la restauration omeyyade en Espagne, voir les extraits de *Akhbar Majmoua* (Annales rassemblées), une chronique anonyme datant de l'an 1005, reproduite par Sanchez-Albornoz (1985 : 45-71).

établi et contre un pouvoir exercé jusque-là par des éléments exclusivement arabes. Toutefois, vite arabisés, ils gravirent rapidement les échelons et occupèrent d'importantes fonctions dans l'administration califale¹¹.

Les convertis ou « néo-musulmans »

À côté de ces deux groupes ethniques « allogènes » et immigrés vivait une importante population d'indigènes islamisés, incluant aussi bien des Espagnols convertis que leurs descendants. Les historiens arabes, notamment Ibn Haiyan dans son célèbre *Al-Muqtabis*¹², ont utilisé deux termes pour désigner cette majorité : le premier, *moussalima* ou *assalima*, qui a donné la transcription latine « mollites », utilisée pour la première fois par Francisco Jaminez Simon (1897-1903 : XIV-XVI), fait référence aux convertis des premiers moments de la conquête, qu'ils soient d'origine païenne ou tributaire (c'est-à-dire chrétienne ou juive jouissant du statut de *dhimmi*) ; le second, *mouwalladoun*, qu'on a traduit incorrectement par « renégats », renvoie, quant à lui, à leur progéniture et aux générations suivantes (Dozy, 1968 [1877-1890] : 679). Lévi-Provençal (1999, t. 3 : 180), citant un texte andalous anonyme, distingue trois groupes à l'intérieur de cette catégorie sociale qui, jusqu'à l'arrivée des musulmans, était composée d'éléments aussi bien païens que chrétiens et juifs : il y eut, d'abord, ceux qui, peu importe leurs croyances respectives, se soumirent de leur plein gré à la nouvelle autorité et adoptèrent l'islam comme religion ; vinrent ensuite les païens, peu nombreux selon les sources, qui furent réduits à la captivité au début de la conquête et soumis par la force ; suivirent, enfin, des éléments chrétiens et juifs qui se convertirent au fur et à mesure que l'Espagne devenait de plus en plus musulmane.

Constituant une population numériquement importante, cette classe s'intégra rapidement aux mœurs musulmanes et se prêta très vite à la fusion avec leurs concitoyens, les Arabes et les Berbères (Clot, 1999 : 234). Leur islamisation et leur arabisation – le mécanisme fut le même – fut si rapide qu'au bout de quelques générations, il était quasi impossible de les distinguer des autres musulmans. Ils parlaient et écrivaient l'arabe et adoptaient, dans leur vie quotidienne, comme dans « leurs manifestations les plus traditionnelles et les moins liées au fait proprement religieux » (Bennassar, 1992 : 81), les différentes

11. Leur influence intellectuelle et politique, faible au tout début, va s'accroître rapidement, si bien que les historiens noteront parmi eux, dès le début du IX^e siècle, des théologiens de renom comme Abd al-Rahman Ibn Moussa et Yahya Ibn Yahya al-Laythi qui occupèrent des postes de cadis dans leurs villes natales (Ecija et Cordoue), de puissants chefs militaires (comme Banou Ilyas, Banou al-Kharroubi, etc.), de hauts fonctionnaires, voire d'importants vizirs (Clot, 1999 : 229).

12. Ibn Haiyan, *Al-Muqtabis*, vol. I, f. 129, cité par Lévi-Provençal (1999, t. 3 : 180).

facettes de la culture de ces derniers (modes vestimentaires, habitudes culinaires, rituels et loisirs, poésie, etc.). Plusieurs d'entre eux se mêlèrent aux autres musulmans qui, en très peu de temps, « avaient fini, eux aussi, par avoir, dans leurs veines, une bonne part de sang espagnol » (Lévi-Provençal, 1932 : 19¹³). En outre, loin d'avoir été un élément social perturbateur, hormis quelques épisodes d'insurrections contestant le monopole arabe du pouvoir, les *mouwalladoun* ne vivaient pas en marge de la société. Généralement, ils « contribuèrent au maintien de la paix dans de nombreuses régions, où les uns s'adonnaient, dans les campagnes, aux travaux des champs, dans les villes, à l'artisanat ou au petit commerce » (Clot, 1999 : 234), alors que d'autres versaient dans les sciences¹⁴ ou occupaient des postes de fonctionnaires non sans importance. Présentés également comme des éléments pacifiques, peu enclins à un retour au passé oublié et, généralement, satisfaits de leur nouveau statut dans la société andalouse, ils apportèrent leur concours à l'annexion de nouveaux territoires qu'il aurait été difficile aux éléments arabo-berbères de conquérir seuls (Clot, 1999 : 235¹⁵).

13. Sur cette question de mélange ethnique, il convient de rappeler que, très tôt, au début du Califat omeyyade d'Espagne (929-1031), un important brassage s'est opéré, de façon très marquée, particulièrement dans les villes et leurs banlieues, parfois les plus lointaines, entre les éléments de cette communauté indigène et les immigrés de même confession. Par ailleurs, il faut préciser qu'en raison des influences mutuelles des uns et des autres, ce brassage a fini par façonner les contours d'une société où pratiques et valeurs anciennes (héritées d'un passé hispanique païen et chrétien) et nouvelles (importées du monde musulman arabo-berbère) se sont fondues dans un cadre culturel commun d'un nouveau genre qui s'apparente davantage à l'Occident qu'à l'Orient ; ce qui autorisa – et non sans raison d'ailleurs – certains intellectuels à considérer l'Espagne médiévale comme le berceau d'une nouvelle version plus ou moins occidentalisée de l'Islam.
14. De cette catégorie ethnique est issue une longue liste de brillants érudits dans presque toutes les branches du savoir, comme Ibn Roushd (Averroès), Ibn Habib, Ibn Hazm, Ibn Qotiya, Ibn al-Baytar, Abou al-Qassim (Abulcassis), etc. Pour une liste plus exhaustive de ces érudits andalous et de leurs œuvres respectives, se référer particulièrement aux chapitres II, III et IV de Fierro (2001 : 25-67).
15. Sur cet état d'esprit, les historiens ne sont pas avariés d'exemples. Ils relatent plusieurs événements où les relations entre les néo-musulmans et les musulmans étaient empreintes d'amitié et de fraternité. Maurice Chavardès en rapporte deux épisodes très significatifs : « Lorsque Abd al-Rahman [premier Émir de Cordoue], écrit-il, est entré, en 756, à Séville [pour mater la rébellion d'un clan arabe opposé à son pouvoir], ses troupes comportaient autant d'Espagnols que de Maures [...] Et quand, la même année, il s'est fait proclamer dans la grande mosquée de [sa capitale], le peuple qui l'applaudissait joyeusement était composé en proportions égales d'Andalous et d'Arabes... » (Chavardès, 1967 : 30).

Les affranchis d'origine étrangère

Rattachée à ce creuset ethnique vivait également une proportion non négligeable d'esclaves venus enrichir le paysage social et démographique d'Al-Andalous, plus particulièrement Cordoue, vers le milieu du X^e siècle. Blancs ou noirs, d'origine européenne (slave, germanique, franque, vasconne, galicienne, etc.) ou africaine du *Bilad al-Soudan*, ces derniers étaient capturés lors de razzias effectuées dans les contrées du Nord ou fournis tout simplement par la piraterie méditerranéenne, les réseaux de traite des nègres et les marchés d'esclaves très répandus, à cette époque, en Europe occidentale. De condition servile à leur arrivée, les Noirs étaient désignés par le terme *abid* (pluriel de *abd*), alors que les Blancs portaient le nom de *saqaliba* (pluriel de *saqlabi*) en référence au territoire d'où ils provenaient (entre la Turquie et la Bulgarie d'aujourd'hui). Lévi-Provençal, citant le géographe arabe Ibn Hawqal, pense que ce terme, réservé initialement aux esclaves slaves, a fini par désigner « [...] tous les esclaves étrangers, d'origine européenne, enrôlés dans les milices des gardes califales ou préposés aux divers services des palais et des gynécées royaux » (Lévi-Provençal, 1932 : 29).

Arrivés très jeunes au pays, ces esclaves¹⁶, qu'ils soient noirs ou blancs, gravitaient quotidiennement autour de la vie privée et officielle des souverains¹⁷ : ils étaient affectés comme eunuques à la garde des harems, comme soldats à la garde rapprochée des souverains où ils pouvaient occuper un poste de commandement ou de fonctionnaire à tous les niveaux de la hiérarchie administrative palatine¹⁸. Toutefois, ils devaient être bilingues (parler et

16. Le nombre de ces esclaves (domestiques, eunuques et non eunuques) n'a cessé de croître au fil des ans. Lévi-Provençal (1932 : 126), citant des chiffres avancés par les historiens arabes Ibn Idhari (*al-Bayan*, vol. II, p. 247) et Ibn al-Khatib (*Amal*, p. 47), rappelle qu'au X^e siècle, au palais de Cordoue seulement, ils ont atteint successivement 3 750, 6 087 et 13 750 âmes, auxquelles il faudrait ajouter les 6 300 à 6 700 femmes comprises dans le harem et, probablement, une même proportion de gardes.

17. Selon les chroniques, avoir des esclaves n'était pas un privilège exclusivement réservé aux souverains. Des familles aristocrates et bourgeoises andalouses, qu'elles soient arabes, berbères, néo-musulmanes ou non musulmanes, pouvaient en acquérir elles aussi.

18. L'histoire a retenu, parmi ce groupe, plusieurs personnages dont la réussite sociale fut des plus fulgurantes. Le cas de Badr Al-Saqlabi, qui devint vizir sous le règne de l'émir Abd Allah vers la fin du X^e siècle, est très souvent donné comme exemple. Les chroniqueurs et les historiens citent aussi les destins non moins reluisants d'esclavons d'origine, comme Fa'ik an-Nizami, Jawhar et Mujahid, qui commandèrent successivement les divers corps de mercenaires andalous, jouèrent des rôles décisifs dans les intrigues de palais et fondèrent même des *Taifas* indépendantes à Denia, Almería, Valence et Tortosa. Enfin, ils rappellent que, tout comme les autres groupes ethniques, les *Saqaliba* d'Al-Andalous comptaient, eux aussi, de célèbres lettrés et poètes, tels que Habib al-Saqlabi auquel on attribue un ouvrage composé sous le règne de Hicham II et consacré au rôle joué par sa

écrire les langues arabe et romance) et embrasser, à un moment ou un autre, la religion musulmane, ce qui leur octroyait *ipso facto* le statut d'affranchis, *mawali* en arabe (singulier : *mawla*, c'est-à-dire sur lequel était exercé un droit de patronat ou *wala*), qui leur permettait d'adopter une filiation les rattachant, presque comme un membre de famille, à leurs anciens maîtres et de tenir des places considérables au sein de la société andalouse.

Les minorités ethniques et religieuses – juive et chrétienne

À cette population très composite, à l'origine minoritaire mais dont le nombre ne cessera de croître au fil des ans et au gré des conversions à l'islam, s'ajoutait une bonne proportion d'Espagnols non convertis : les chrétiens et les juifs qui, jouissant d'un statut particulier, celui de *Dhimmat al-Islam* (protégés de l'Islam), conservèrent, tout au long de la présence musulmane dans la péninsule ibérique, leurs biens et propriétés, leurs structures administratives et juridiques, leurs lieux de culte et leur foi respectifs¹⁹.

Les chrétiens ou al-Ajam :

Les historiens ont l'habitude de désigner les chrétiens et leurs descendants d'Al-Andalous sous le nom de « Mozarabes » qu'on a fait dériver du terme arabe *moustarib* (singulier de *moustariboun*), c'est-à-dire « arabisés » ou « qui semblent arabes sans l'être réellement » (De Epalza, 1992 : 39). Cette inter-

communauté, demeurée très longtemps homogène, dans la vie politique, sociale, économique et scientifique du pays (voir Lévi-Provençal, 1932 : 30, où celui-ci cite deux sources arabes, Ibn al-Abbar et Al-Maqqari, ayant attribué à ce personnage l'ouvrage intitulé : *Kitab al-Istidhar wa al-Moujalaba ala man ankara Fadail al-Saqaliba* / Livre des mérites des esclavons d'Al-Andalous).

19. Il convient de préciser ici que les chroniques arabes étant presque silencieuses sur la vie andalouse de ces minorités, les historiens se sont essentiellement appuyés sur : 1) des sources latines qui abondent de détails et d'anecdotes, mais qui sont souvent invraisemblables et partiaux ; 2) des sources hébraïques, non moins instructives, qui permettent dans une certaine mesure de suppléer à cette partialité. Les premières (latines) ont été soigneusement épluchées par Francisco Javier Simonet (*op. cit.*). Les secondes (hébraïques) ont fait l'objet d'une remarquable monographie, publiée par Heinrich Graetz, sur le judaïsme hispanique et ses rapports avec les chrétiens et les musulmans de la péninsule ibérique (Graetz : 1872). Ces deux principales œuvres ont été enrichies, dès le début de la seconde moitié du XX^e siècle, par les brillantes réflexions qu'Évarice Lévi-Provençal publia dans sa grande fresque sur l'Espagne musulmane (*op. cit.*) et par plusieurs publications méritoires, comme celles de Fattal (1958), Ashtor (1983 et 1993), Pastor de Togneri (1970 : 351-391) et Millet-Gérard (1984.). Ces publications ont été étoffées à leur tour par des études, plus fines et non moins fouillées, d'une longue liste dont on ne citera ici que les plus importantes : De Epalza (1963 : 25-40, 1991 : 241-251 et 1992 : 39-50), Guichard (1985 : 17-27), Pérez (1990 : 8-17) et Arié (1997 et 1990).

prétation semble erronée et l'usage du terme porte à confusion²⁰, puisqu'il a créé une distinction, qu'il importe de clarifier, entre les chrétiens et les autres catégories ethniques de la société andalouse dont pourtant seule celle des Arabes, la moins importante du point de vue quantitatif, n'est pas composée de *moustariboun* (arabisés). Cela est d'autant plus vrai que le mot *moustarib*, dans son acception la plus adéquate, fait référence plus à la langue qu'à la religion. Il couvre, pour ainsi dire, une très large gamme de populations et de races qui se sont arabisées à la suite des conquêtes musulmanes et il inclut, dans le cas d'Al-Andalous, comme partout ailleurs sous l'Empire musulman, aussi bien les Berbères et les *mouwalladoun* que les autres composantes sociales et ethniques non arabes. Il ne pouvait désigner, donc, de façon exclusive, les chrétiens auxquels les chroniqueurs arabes, quand ils en parlaient, réservaient plutôt des termes plus significatifs, comme *al-nassara* (*nasrani* au singulier), *al-ajam* (singulier : *ajami*) ou tout simplement *mouahidoun* (pluriel de *mouahid*) qui veut dire : ceux ayant passé un pacte leur conférant certains droits et les astreignant à certaines obligations (Lévi-Provençal, 1950, t. 1 : 78).

20. D'abord, d'un point de vue social, l'appellation « Mozarabe » est réductrice : elle n'a été appliquée qu'aux Espagnols qui demeurèrent chrétiens sous l'autorité musulmane. Or, la communauté chrétienne d'Al-Andalous comptait également beaucoup d'éléments, de même confession chrétienne, venus de l'extérieur du pays et mis au service de la société andalouse. De Epalza, dans son article sur les Mozarabes (1963 : 45) ainsi que dans sa liste bibliographique (47-50), cite au moins une dizaine de travaux, principalement espagnols, qui ont conclu à l'importance quantitative de ces chrétiens venus de l'extérieur pour participer pleinement à la dynamique ethnique, religieuse et démographique de la société andalouse. Tel fut le cas, à titre d'exemple, de nombreux mercenaires (catalans, français ou basques) enrôlés dans les différents corps de l'armée califale, des odalisques qui permirent la transmission des traditions poétiques et musicales européennes à la cour, des commerçants venus d'Italie, des esclaves rattachés aux palais ou au service des familles bourgeoises, des fonctionnaires connaissant les langues romane et latine et des diplomates de carrière, auxquels les historiens donnèrent le nom de « néo-Mozarabes », une appellation qui, aux yeux de la majorité musulmane – y inclus les autorités – est dénuée de tout sens, puisque les destins de ces deux catégories de chrétiens étaient liés par un même statut : ils étaient des *dhimmi* tout aussi arabisés les uns que les autres.

Ensuite, d'un point de vue étymologique, l'interprétation selon laquelle le terme « Mozarabe » viendrait du mot arabe *moustarib* pose un problème quand on sait que *mouwallad* (ou *mouwalladoun*), qui désignait les Espagnols islamisés, fut traduit tel quel. À cette première réserve vient s'ajouter l'injustifiable suppression de la lettre « t », contenue dans *moustarib*, qui aurait certainement donné « mostarabes » et non « mozarabes », dont la forme s'approche plutôt de l'expression arabe orientale : *mouh Arab* (non arabes), probablement plus utilisée dans les milieux arabes d'Al-Andalous qui, jaloux de leur origine syrienne ou yéménite et conscients des privilèges que cette origine leur accordait au sein de la société et auprès des souverains, aimaient faire une distinction entre eux et les non-Arabes.

Cela dit, peu importe leur appellation et leurs origines, les chrétiens d'Al-Andalous, comme les autres « Gens du Livre », appartenaient à la catégorie des *ahl al-Dhimma*, autrement dit des tributaires, liés à l'autorité musulmane par des traités de capitulation n'engageant en rien leurs convictions religieuses et auxquels le droit musulman accordait la liberté de croyance, la libre organisation interne de leurs communautés et la protection à la fois contre l'intolérance de leurs concitoyens d'autres confessions, l'injustice des administrations et les invasions étrangères. Le traité de reddition du prince Théodémir²¹, alors gouverneur goth de la région de Murcie à l'arrivée des troupes musulmanes, que les historiens arabes nous ont transmis dans son intégralité et dont l'authenticité ne paraît pas suspecte aux dires des auteurs non arabes, constitue le premier instrument de régulation, dans les annales de l'Islam hispanique, qui garantissait les droits et libertés des non-musulmans et régissaient leurs relations avec leurs concitoyens des autres communautés. Se basant sur le contenu et l'authenticité de ce traité, les historiens, qu'ils soient arabes ou non arabes, pensent qu'en dépit du fait qu'aucun autre document du genre n'ait pu être retrouvé, il est probable que d'autres traités similaires, et tout aussi caractéristiques de l'esprit de tolérance qui animait les musulmans à leur arrivée en Espagne, aient pu régler de la même façon les relations entre eux et les chrétiens ailleurs dans les autres provinces d'Al-Andalous. Autrement, il serait difficile de justifier les cas, très nombreux, « de princes wisigoths confirmés dans leurs prérogatives en échange d'une reconnaissance de suzeraineté et moyennant le paiement d'un tribut annuel » (Lévi-Provençal, 1950, t. 1 : 32) qui ne semble pas avoir été aussi lourd et écrasant que certains historiens le prétendent²².

21. Pour lire le texte intégral de ce traité, voir Lévi-Provençal (1932 : 32-33).

22. Sur cette question de la lourdeur des tributs, nous nous sommes prêtés à un exercice très simple : en nous appuyant sur une liste très documentée de prix au Moyen Âge, disponible en ligne à l'URL : <http://medieval.mrugala.net/>, nous avons estimé la valeur, en termes quantitatifs et financiers, de chacun des items exigés à titre de tribut annuel dans le traité de Théodémir. Nous avons constaté que cette valeur n'est pas si élevée eu égard au revenu moyen des ménages de cette époque (un artisan gagnait 5 deniers par jour et le loyer représentait 8 % du salaire d'un valet et 3 % de celui d'un maître-maçon). À titre d'exemple, le traité exigeait, entre autres, le paiement annuel de quatre boisseaux de blé par tête. Selon *Le Petit Robert*, un boisseau est « une ancienne mesure de capacité pour des matières sèches valant 12,5 litres ». Selon la liste citée ci-dessus, un sac de blé coûtait 6 deniers au Moyen Âge. Sachant qu'un denier valait le 12^e d'un sou et qu'un sac de blé contenait presque 100 litres de grains, 4 boisseaux ne valaient pas plus que 3 deniers, soit l'équivalent de 3 bouteilles de vin qui coûtaient un denier chacune à la même époque ou un peu plus de la moitié du salaire journalier d'un artisan. Si, en moyenne, chaque ménage

Par ailleurs, dans l'état actuel des connaissances, rien ne permet d'estimer avec exactitude l'ordre de grandeur de ces communautés chrétiennes par rapport à l'ensemble de la population de l'Andalousie. Les historiens pensent néanmoins qu'elles étaient assez nombreuses au début de la conquête et que leur nombre se réduisit progressivement au rythme des conversions à l'islam et en raison de l'émigration d'une bonne partie de leurs membres vers les royaumes chrétiens indépendants au nord de la péninsule. Ce qui est certain, en revanche, c'est qu'en dehors des centres urbains, comme Tolède, Mérida, Séville et Cordoue où, dès le milieu du VIII^e siècle, ils se concentraient dans des quartiers spécifiques²³ et formaient « les communautés les plus prospères » (Lévi-Provençal, 1950, t. 1 : 78), leurs effectifs dans les milieux ruraux étaient plus élevés²⁴.

Sur les plans religieux et social, il convient de rappeler que les autorités musulmanes leur permettaient de conserver leurs lois et leurs structures religieuses, administratives et juridiques. Leurs édifices culturels (églises et chapelles, sièges épiscopaux, couvents et monastères) furent généralement conservés (Clot, 1999 : 235) et leurs divisions ecclésiastiques maintenues intactes²⁵. Placées, par ailleurs, « sous l'autorité directe de fonctionnaires choisis par elles et parmi elles, et nommés avec l'assentiment du pouvoir central » (Lévi-Provençal, 1932 : 37), ces chrétiens, groupés uniquement pour faciliter leur recensement et la perception des taxes, ne vivaient pas en marge des autres communautés. Ils participaient largement à la dynamique de la société

comptait 15 membres (ce qui était la norme), la valeur de la quantité de blé exigée pour tout le ménage était de l'ordre de 45 deniers, soit environ 9 jours du salaire annuel d'un artisan. En appliquant cette méthode d'évaluation à tous les items, nous sommes arrivés à une valeur totale n'excédant pas 30 jours de son salaire, soit environ 10 % de son revenu. C'est, en fait, ce que payaient approximativement les ménages musulmans de même taille en impôt religieux (incluant la *zakat* sur le revenu et les biens et la *zakat al-Fitr* de la fin du mois de Ramadan), avec la différence que cet impôt religieux était redistribué à toutes les familles défavorisées du pays, alors que le tribut des *dhimmi* (qui, eux, étaient exemptés du paiement de la *zakat*) allait directement au trésor de l'État.

23. À ce sujet, lire Rachel Arié (1992 : 52) qui parle d'un vaste emplacement, délimité par Simonet, et qui aurait été habité, jusqu'au milieu du XIII^e siècle, par une communauté chrétienne résiduelle.
24. Mikel de Epalza, qui a étudié des exemples de permanence de groupes chrétiens en Espagne musulmane, pense que, dans l'est du pays, vers le milieu du IX^e siècle, « Les rares chrétiens qui apparaissent dans la documentation sont très probablement [...] d'origine étrangère [...] ; [et] rien ne démontre non plus que les chrétiens [...] que l'on trouve aux XII^e ou XIII^e à Tolède [...] soient originaires du pays... » (1992 : 43-44).
25. « Sous le califat, écrivait Lévi-Provençal, [...] trois provinces métropolitaines continuaient à être pourvues d'un siège archiepiscopal et de plusieurs diocèses... [Dans certaines villes, comme Tolède, on pouvait compter jusqu'à] une vingtaine d'évêchés... » (1999, t. 3 : 220-221).

andalouse : certains d'entre eux étaient commerçants ; d'autres s'occupaient de leurs terres ou travaillaient comme artisans ou ouvriers ; un nombre non négligeable occupaient des positions très élevées, à titre de scribes, d'interprètes ou de diplomates, dans l'administration califale²⁶.

Les juifs ou al-Yahoud :

La présence des juifs dans la péninsule ibérique précède de plusieurs siècles l'arrivée des musulmans. Selon une légende datant du XI^e siècle, ils seraient principalement d'origine orientale et auraient émigré en Espagne à l'époque de l'empereur Titus, sous lequel des tribus entières furent bannies de Jérusalem. Toutefois, « on ne peut, comme le précisait Mikel de Epalza, exclure l'existence, dans leurs rangs, d'indigènes hispaniques convertis depuis très longtemps au judaïsme suivant un processus social de conversion similaire à celui vécu au Maghreb par quelques tribus berbères judaïsées » (De Epalza, 1987 : 17).

Jusqu'à l'avènement de l'islam, les juifs d'Espagne étaient soumis à une législation wisigothique et ecclésiastique des plus répressives²⁷ visant leur conversion forcée au christianisme et la réalisation, par conséquent, d'une unité chrétienne qu'aucune dissidence – culturelle, religieuse ou politique – ne viendrait entraver. Pendant des siècles, leur situation ne s'améliora guère. Les dirigeants wisigoths, à leur tête Rocarède (586-601), soucieux de perpétuer leur règne de plus en plus fragile dans une société très hiérarchisée, esclavagiste et inégale, troquèrent leur christianisme arien unitaire contre le catholicisme trinitaire. Il en résulta une alliance sans précédent entre l'Église et le Prince. Ce dernier, appartenant désormais à la première, est appelé « [...] à imposer par la force ce que les prêtres ne pouvaient faire par la parole, unissant ainsi [dans un même pouvoir] la dimension spirituelle du *sacerdotium* et la dimension temporelle du *regnum* » (Gerbert, 2000 : 32²⁸). Avec une telle alliance, le pays pouvait enfin prétendre à l'unité religieuse tant espérée,

26. L'histoire en a retenu plusieurs noms, tel cet évêque d'Elvira, Rabi' Ibn Zayd (Recemundo) qui fut ambassadeur du Calife Abd al-Rahman III auprès de l'empereur de Constantinople et auquel on a attribué le *Calendrier de Cordoue*. Tel fut également le cas de plusieurs scribes et interprètes auxquels les différents émirs faisaient régulièrement appel.

27. C'est ainsi que l'assimilation des juifs d'Espagne, voire leur liquidation le cas échéant, par l'adoption d'une législation coercitive plus rigoureuse, s'était imposée. Faisaient partie de cette législation les mesures ségrégatives que le Concile ecclésiastique d'Elvira édicta à l'égard des juifs d'Espagne en 303 et 309. Ces mesures prohibaient, entre autres, les mariages mixtes entre chrétiens et juifs ainsi que certaines pratiques et rituels, comme la circoncision, le *Shabat*, etc.

28. Pour en savoir davantage sur cette partie de l'histoire espagnole, lire particulièrement le premier chapitre de Gerbert (2000 : 7-45).

mais que l'élément juif pouvait troubler à tout moment en raison de ses traits religieux et culturels différentiels²⁹.

C'est sous ce climat de persécutions³⁰ continues et d'antisémitisme exacerbé que la rencontre hispanique entre juifs et musulmans eut lieu. Percevant ces derniers comme une « force salvatrice », ils n'hésitèrent pas, tout comme une bonne partie de la population chrétienne « [lasse, elle aussi], de subir le joug de l'odieuse et précaire oligarchie wisigothique »³¹, à collaborer avec les musulmans dès leur arrivée en Espagne. Ils saluèrent donc avec joie, pour paraphraser ici Emilio Garcia Gomez, l'effondrement de l'ancien système, auquel ils avaient contribué d'ailleurs, après avoir conclu avec les nouveaux maîtres de l'Espagne des accords préalables³².

Avec ce nouvel ordre, les juifs retrouvèrent très vite une vie paisible qui connaîtra son point culminant au XI^e siècle, sous la *taifa* des Zirides à Grenade (Arié, 1992 : 55-58). Devenus « sujets protégés », comme leurs concitoyens chrétiens, ils conservèrent leur foi, leurs coutumes, leurs biens et leurs activités économiques : « c'était à l'autorité musulmane, écrivait Ron Barkai, qu'il revenait de prévenir toute atteinte à leurs prérogatives » (1994 : 16). En revanche, ils étaient astreints à certaines obligations, notamment le paiement d'un impôt spécial (*al-jiziya*) fixé en vertu de traités bipartites, le port d'un habit vestimentaire distinctif et l'interdiction de servir dans l'armée. Toutefois, comme l'a remarqué Gustave E. Von Grünebaum (1953 : 179-180), l'application de ces restrictions, exception faite de la *Jiziya*, n'était pas systématique ; elle dépendait de l'autorité en place qui préférerait, d'une manière générale, ne pas trop lui accorder d'importance.

Cette tolérance de la part du pouvoir musulman, conjuguée à l'ouverture inhabituelle, comme disait Barkai (1994 : 17), de la communauté juive ainsi que l'attrait qu'exerçait sur eux la culture arabe ont rendu possible leur intégration, rapide et sans précédent, à la société musulmane andalouse, si bien qu'ils participèrent activement au mouvement d'arabisation en cours au pays.

29. Ces mesures ont fait l'objet du XVII^e Concile, réuni à Tolède en 694. Elles permettaient aux autorités religieuses et civiles de « baptiser de force tous les juifs, de les chasser hors d'Espagne ou de les donner en esclavage à vie à des maîtres chrétiens » ; elles permettaient également « de confisquer leurs biens et d'arracher à leurs foyers respectifs tous les enfants juifs de sept ans et plus et les placer dans des familles chrétiennes ou [...] dans des couvents » (Barkai, 1994 : 15).

30. Pour se faire une idée de l'ampleur de ces persécutions, voir Ziegler (1930 : 195-1960).

31. Gomez, « L'Espagne mauresque. L'âge d'or de Cordoue et de Grenade », in : Lewis (1994 : 252).

32. *Ibid.*, p. 252-253.

Par ailleurs, sur le plan social, ils formaient d'importantes communautés, concentrées essentiellement dans les grands centres urbains, comme Valence, Badajoz, Cordoue, Grenade, Lucena, Saragosse, etc. Habitant chacune son propre quartier (*madinat al-Yahoud* en arabe et *Juderia* en espagnol), elles étaient organisées, du point de vue administratif et juridique, selon leurs propres structures. Loyales à l'autorité centrale, elles ne furent l'objet d'aucune persécution, du moins jusqu'à la venue des Almohades, si l'on se fie à Rachel Arié, qui a suivi à la trace leur destin tout au long de l'Andalousie musulmane : « huit générations de [cette minorité] bénéficièrent, relate-t-elle, de la tolérance des souverains et vécurent à l'abri du malheur » (1997 : 59), si bien qu'après la reconquête, le sort qui allait leur être réservé par les vainqueurs catholiques n'était pas si différent de celui des vaincus musulmans.

Leur prospérité économique et intellectuelle leur permit non seulement de consolider leurs structures, notamment la création, dans la capitale même du Califat, de l'une des écoles talmudiques les plus rayonnantes de l'époque, mais également d'accroître leurs rangs en attirant vers elles des juifs originaires d'Orient ou des autres régions de la Méditerranée. En outre, elles comptaient de riches commerçants, qui marquèrent grandement le paysage économique du pays, et plusieurs fonctionnaires, allant de la simple fonction de commis de bureau jusqu'aux postes de conseiller, de trésorier et de vizir. Leurs entrées au palais ont de tout temps été très importantes et la place que certaines d'entre elles purent tenir au X^e siècle, sous le règne de Abd al-Rahman III (912-961), puis au sein de la dynastie ziride de Grenade, au cours du XI^e, fut de loin la plus florissante³³.

Al-Andalous : une cohabitation pacifique ou conflictuelle ?

Cette diversité raciale ne pouvait avoir lieu sans l'existence d'instruments de régulation animés d'un esprit de tolérance et garantissant certains droits et libertés. Des traités, comme celui de Murcie auquel nous avons fait allusion, jouèrent de ce point de vue un rôle déterminant et permirent le maintien d'une certaine forme de cohésion sociale. À ces instruments viennent s'ajouter deux mécanismes interreliés : un processus d'islamisation massive et son corollaire, un vaste mouvement d'arabisation, déclenchés dès le début de la présence de l'Islam sur le sol ibérique, avec la perspective de fonder une société diversifiée sur le plan religieux, où coexisteraient une majorité musulmane et des minorités confessionnelles, et unifiée d'un point de vue linguistique, où la

33. L'histoire en a retenu plusieurs noms : le diplomate et médecin Khasdaï ibn Shaprut ainsi que le grand poète Shemuel Ha-Naguid et son fils Yehocef ha-Naguid furent des figures marquantes et très influentes.

langue arabe et ses diverses manifestations culturelles finiraient par jouer un rôle rassembleur et forger, par conséquent, une identité commune : l'identité proprement andalouse.

Sur cette double question d'islamisation et d'arabisation de l'Espagne médiévale, il convient de rappeler que ces processus, servant d'appui l'un à l'autre, furent étroitement liés et se déroulèrent simultanément, permettant ainsi deux formes d'intégration, comme l'a constaté Mirabel Fierro (2001 : 11-12). La première se produisit par voie religieuse, c'est-à-dire par une conversion irréversible à l'islam qui permit à une bonne partie des Espagnols indigènes de s'imprégner rapidement des divers aspects culturels de leur nouvelle religion ; la langue arabe étant l'un de ces aspects. La seconde forme d'intégration, ne comportant aucunement l'abandon de la religion d'origine, pourvu qu'elle soit monothéiste et révélée, se réalisa par la voie linguistique. « Perméable au contexte religieux [... qui s'appuie], à l'intérieur même du système politique islamique, sur la législation relative aux communautés monothéistes non musulmanes » (Fierro, 2001 : 11-12), elle permit aux juifs et aux chrétiens d'accéder, eux aussi, à la culture ambiante arabo-musulmane.

Sur le plan linguistique, il a fallu presque deux siècles aux Arabes d'Al-Andalous pour rallier à leur langue la population espagnole. La très grande masse ne s'exprimait en arabe que vers le milieu du X^e siècle, pendant que leur culture « à demi-orientale » (Vernet, 1985 : 21 et 35) commençait à supplanter celle des autres communautés. En attendant, ils se mirent à parler, eux aussi, les langues locales, particulièrement le romance et un ou plusieurs de ses dialectes, en introduisant peu à peu leur propre langue³⁴. Selon Gomez (*op. cit.* : 253-254), le bilinguisme a marqué le paysage linguistique d'Al-Andalous jusqu'à l'arrivée des Almoravides au milieu du XI^e siècle : le romance était utilisé comme langue de communication ordinaire et l'arabe comme langue de culture. Toutefois, à côté de ces deux modes d'expression, les Andalous ont pu forger également, comme le précisait Pierre Guichard, « un dialecte [parlé] arabe proprement *andaloussi*, comparable aux variétés dialectales des autres [régions musulmanes] » (Guichard, 2000 : 143). Ce dialecte parvint en très peu de temps à prendre le dessus, principalement dans les centres urbains, sur les autres dialectes indigènes et à s'imposer comme l'unique langue de communication de tout le pays. La langue arabe classique, quant à elle, demeura celle du savoir et de l'élite, alors que le romance perdit

34. Cette dualité linguistique n'était pas exceptionnelle. Elle était vécue à l'échelle de tous les territoires sous domination musulmane et on la retrouvait aussi bien en Iran avec le pehlvi qu'au Maghreb avec le berbère. Sur cette question, voir Guichard (2000 : 143).

très vite du terrain, même dans les milieux ruraux les plus défavorisés, avant de disparaître complètement³⁵.

Dans les milieux juifs, la situation fut autrement. Leur arabisation n'entraîna pas la perte de l'hébreu. Au contraire, celui-ci se maintint « comme langue littéraire et religieuse, alors même que l'intégration des juifs dans la culture arabe fut si profonde et si étendue » (Fierro, 2001 : 16). Deux raisons expliquent ce phénomène. D'abord, ces derniers considèrent leur langue comme le bastion de la préservation de leur identité culturelle et lui prêtent une dimension sacrée en vertu de laquelle elle peut être améliorée, pas remplacée. Ensuite, très tôt, ils ont perçu la langue arabe et la culture qu'elle sous-tend comme un riche réservoir d'inspiration susceptible de leur fournir les éléments nécessaires pour parfaire la leur. C'est, dans cet esprit d'ailleurs, qu'ils s'arabisèrent rapidement en adoptant deux comportements différents : dans leurs activités profanes, ils parlaient et écrivaient l'arabe, alors que dans leur vie religieuse, ils utilisaient l'hébreu.

Sur le plan religieux, l'islamisation de la population ibérique a eu lieu de façon presque similaire : c'est en douceur que les musulmans réussirent à rallier leurs concitoyens à leur religion. Plusieurs historiens s'entendent sur ce point : « à l'époque de la conquête, précisait Évariste Lévi-Provençal, tous les nouveaux sujets avaient pu, à leur choix, adopter l'islam, ou au contraire, continuer à pratiquer la religion dans laquelle ils avaient été élevés » (1932 : 32). Cette idée d'un islam plutôt « attractif » que « coercitif » est partagée également par d'autres auteurs, comme René Kalisky (1980 : 123), Juan Vernet (1985 : 35) et Mikel de Epalza (1987 : 35), pour lesquels les conversions des Espagnols se faisaient par adhésion aux enseignements et aux pratiques d'un islam qui semblait déjà exercer sur eux une grande fascination.

Plusieurs éléments ont précipité ces conversions. Il y a, d'abord, la nature même du message dont le conquérant était porteur. Ne contraignant pas les adeptes des autres monothéismes à rompre avec leur passé spirituel, il se montra particulièrement tolérant à leur égard. Et les différents gouverneurs d'Al-Andalous s'appliquèrent, comme l'a constaté Lévi-Provençal (1932 : 33), à maintenir cette image en honorant chacune des clauses des traités de capitulation qu'ils avaient contractés avec leurs tributaires. Sur le plan spirituel, les conceptions de l'islam étaient, d'une part, nouvelles pour une société wisigothique encore traversée par des courants religieux contradictoires où se

35. Les productions intellectuelles chrétiennes, rédigées exclusivement en langue arabe, ainsi que la traduction de leur littérature religieuse, à l'aube du X^e siècle, illustrent parfaitement bien ce phénomène : la traduction des Évangiles et la composition de dictionnaires latins/arabes en sont autant d'indices. Voir à ce sujet Fierro (*op. cit.* : 16).

mêlaient, sur un fond de paganisme, des souvenirs ancestraux et des croyances romaines et, d'autre part, moins contraignantes pour une population jusque-là terrorisée par un clergé cherchant, par tous les moyens, y compris la force et la peur, à accélérer la christianisation du pays³⁶. Sur le plan social, l'islam apportait des corrections à la société hispanique jusque-là profondément inégale et esclavagiste. En reconnaissant le droit à la propriété et en recommandant l'affranchissement des esclaves, en prônant l'égalité sociale et en prohibant l'injustice, il proposait un nouvel ordre libérateur et un modèle de société plus égalitaire qui attira très vite une bonne partie de la population.

À ces éléments, auxquels l'hypothèse d'une adhésion par la force des sabres³⁷ ne résiste pas, viennent s'ajouter certains facteurs qui ont favorisé le ralliement des populations locales à leurs « envahisseurs » musulmans. Autrement, comment expliquer qu'une troupe de 12 000 guerriers mal outillés, ne connaissant pas la géographie accidentée du territoire à conquérir, aurait pu défaire, à elle seule, une armée 10 fois plus nombreuse et soumettre très rapidement une population de presque 10 millions d'âmes ? Déconcertés par l'indigence des sources qui demeurent silencieuses sur les circonstances entourant cette conquête spectaculaire et les 30 dernières années qui la précédèrent, les historiens ont néanmoins avancé quelques hypothèses : la décomposition politique, sociale et territoriale de l'Espagne wisigothique ; la passivité d'une population écrasée par la tyrannie d'un pouvoir théocratique alliant clergé et oligarchie militaire ; le concours et la collaboration apportés aux « envahisseurs » par une partie de cette population ; et, enfin, un éventuel ralliement massif aux idéaux de l'islam dont

la propagation [en terre d'Espagne] a résulté, comme le prétendait Ignacio Olagüe, [beaucoup plus] de la force [de son message, que d'une quelconque puissance militaire]. Comme autrefois *helléniser*, et comme aujourd'hui *occidentaliser*, *islamiser* n'a pu être le fruit que d'un mouvement d'idées puissantes [et nouvelles] ; persister à croire que des peuples [...] hautement civilisés ont délaissé leurs croyances et modifié leurs mœurs parce qu'une poignée de nomades surgis du désert les ont contraints, relève d'une conception puérile de la vie sociale [...] ; il faut concevoir le problème sur le plan culturel et admettre que l'Islam est arrivé, sur le sol ibérique, comme une alternative en pleine crise révolutionnaire (1969 : 51).

36. Pour illustrer cet état de fait, Kalisky cite la perception que ces populations pouvaient avoir de l'islam : « Le Dieu de l'islam, écrivait-il, [leur] apparaissait sous des traits plus rassurants, moins tyranniques en tout cas sur le chapitre du péché... » (1980 : 123).

37. Voir, entre autres, l'hypothèse de Descola (*op. cit.*).

André Clot (1999 : 233), ne citant pas ses sources, ajoute un autre facteur auquel il accorde une importance capitale. Pour lui, la raison principale de ce ralliement réside dans le fait qu'il permet au converti de se libérer de ses obligations de *dhimmi* dont le fardeau fut souvent très imposant en Andalousie. À l'appui de cette assertion, il avance des valeurs dont il ne cite pas les références (48 dirhams pour les riches, 24 pour les classes moyennes, 12 pour les travailleurs manuels) (1999 : 55) et prétend qu'au IX^e siècle, les non-musulmans payaient 3,3 fois plus d'impôt que leurs concitoyens musulmans (1999 : 55). Ces chiffres, qu'il contredit ailleurs dans son ouvrage et dont il reconnaît la « variabilité » selon les régions, l'âge, le sexe et le rang social des tributaires (les femmes, les enfants et les esclaves en étaient exemptés) (1999 : 55), nous semblent pour le moins exagérés. D'abord, ils ne figurent nulle part dans les sources documentaires anciennes. Ensuite, le seul document authentique, qui permet d'estimer ces obligations, est le fameux traité de Théodémir dont les exigences ne semblent pas excéder, du moins avant la restauration de la dynastie omeyyade, les 10 % des revenus des ménages musulmans³⁸ ni dépasser les impôts religieux (*zakat*) imposés annuellement aux musulmans. Ainsi, sur ce point bien précis, si conversions intéressées il y a eu à Al-Andalous, c'est moins à cause des taxes qu'en raison des avantages sociaux qu'offrait la conversion elle-même (filet social favorable aux musulmans, solidarité sociale plus efficace au sein de la majorité musulmane, etc.). Encore faut-il préciser que, du point de vue fiscal, il n'était pas dans l'intérêt du pouvoir musulman de forcer ou d'encourager les conversions, puisque chaque converti réduisait d'une *jiziya* les perceptions de l'État qui devait alors recourir à d'autres moyens pour renflouer ses trésors, comme procéder à des razzias ou livrer des guerres auxquelles les tributaires ne participaient pas et dont l'impact social et financier n'était pas toujours positif.

Cela étant dit, en dépit de ces mécanismes de gestion des relations entre les communautés andalouses, la cohabitation n'a pas été sans occasionner des troubles. L'histoire en a retenu les plus importants, qu'on pourrait classer en deux catégories : les conflits intraethniques et interethniques, auxquels viennent s'ajouter quelques rébellions ou émeutes orchestrées contre le pouvoir central et sa manière de gouverner.

Les rivalités arabes

Les récits relatifs à l'histoire des premiers temps de l'Espagne musulmane que les traditions ont transmis et que les historiens modernes reprennent à grand renfort de détails concernent principalement les luttes à caractère tribal

38. Voir notre analyse à la note 22 du présent chapitre.

et intraethnique qui opposaient, d'une part, les Arabes entre eux et, d'autre part, ces derniers aux différents groupes berbères. L'élément indigène est si étranger à toutes ces luttes qu'on a l'impression qu'il tenait un rôle de figurant, durant au moins le premier demi-siècle de la présence musulmane dans son propre pays. En effet, pendant les 40 premières années, de la conquête à la restauration de la dynastie omeyyade, la société andalouse fut secouée par une longue et interminable série de querelles entre les différents membres d'une communauté musulmane encore à l'état embryonnaire. Les luttes de clans séculaires, qui opposaient, dans leur pays d'origine, les Arabes qaysites à leurs frères de sang de la tribu des Kalbites, furent transposées jusque dans la péninsule ibérique où elles prirent des formes souvent brutales et des proportions telles qu'il a fallu plus d'un siècle pour les voir s'apaiser définitivement. Le contrôle du pouvoir et la répartition des terres furent les principaux motifs de ces luttes. Les chroniques anciennes, qui présentent souvent les premiers Arabes d'Al-Andalous sous leurs traits bédouins avec un sens particulièrement aiguisé de l'honneur, regorgent de récits illustrant ces luttes³⁹.

À en croire ces récits, la cohabitation au sein du groupe arabe semble avoir été marquée, du moins pendant les premiers temps de l'Espagne musulmane, par des épisodes de violence intraethnique résultant d'une forme d'organisation ayant reproduit, sur le sol ibérique, « les structures, comme le notait Bartholomé Bennassar, de la société [arabe] traditionnelle [...] où l'équilibre sociopolitique, perpétuellement remis en cause et reconstruit, se réalisait par un jeu subtil d'oppositions et d'alliances [fondées] sur la solidarité tribale, la vengeance et l'honneur » (1992 : 59). De plus, ce type d'organisation et les rivalités qui en résultaient semblent avoir perduré longtemps après la conquête : un siècle plus tard, au début du règne d'Abd al-Rahman II (822-852), certaines provinces, comme Murcie, auraient été encore dominées par ce type d'organisation et secouées par des conflits interminables ayant fait des milliers de victimes dans les deux clans arabes et nécessité d'incessantes tentatives de pacification⁴⁰.

39. L'orientaliste allemand Dozy (1861) en a rapporté plusieurs. De même, Lévi-Provençal a relaté de multiples affrontements liés au pouvoir ou à la terre et impliquant des éléments issus des différents clans arabes (1950 : 51-52).

40. Guichard, s'appuyant sur un traité de généalogie d'Ibn Hazm, intitulé *al-Djamhara*, partage cette idée, mais précise toutefois que ce type de vie tribale n'était pas la norme à l'échelle de tout le pays. Seuls quelques groupes culturellement refermés sur eux-mêmes faisaient exception et continuaient de fonctionner sur ce mode à la veille du XI^e siècle (2000 : 141).

Les dissidences et les révoltes berbères

À ces rivalités endogènes au groupe arabe s'ajoutaient des dissidences locales au sein des Berbères. Mécontents d'avoir été écartés du pouvoir et dessaisis injustement des terres arables qu'ils avaient pourtant été les premiers à avoir conquises, ils entrèrent très tôt en rébellions répétées contre l'ordre imposé par leurs puissants frères arabes. En outre, le mépris et les mauvais traitements dont ils faisaient l'objet de la part de ces derniers n'étaient pas sans exacerber leur courroux⁴¹. C'était là autant de motifs pour susciter des révoltes souvent réprimées dans le sang par les autorités. Les chroniques en signalent plusieurs. La première avait eu lieu en l'an 740, à peine un quart de siècle après leur arrivée en Espagne, et coïncidait avec les sanglantes répressions que subissaient leurs frères de l'autre côté du détroit, à la suite de l'émergence du mouvement de dissidence «kharidjite», qui réclamait l'égalité des chances dans l'accès au pouvoir. L'insurrection éclata dans le nord-ouest du pays, en Galice et à Léon, d'où les troupes berbères expulsèrent tous les Arabes, puis s'étendit vers le sud menaçant au passage la quiétude des habitants de Tolède, Cordoue et Sidonia. Damas réagit rapidement en envoyant des troupes de choc qui finirent par mater les rebelles (Lévi-Provençal, 1950, t. 1 : 43-47 ; Clot, 1999 : 35). Toutefois, à peine le calme revenu, d'autres insurrections, non moins violentes que la première, menacèrent continuellement la paix d'Al-Andalous qui fut, jusqu'à la fondation de l'émirat omeyyade, le théâtre d'une suite ininterrompue de révoltes-répressions.

Des révoltes à tout bout de champ

Avec l'instauration de l'Émirat omeyyade à Cordoue, les révoltes ne cessèrent guère. Il ne s'écoula pas une année sans que le jeune prince Abd al-Rahman 1^{er} n'eût à réduire leur intensité et réprimer sévèrement leurs auteurs. Les chroniques en relatent quelques-unes et font état des pertes humaines subies dans les rangs des rebelles qui, affaiblis par les répressions, s'organisèrent en petites unités de brigands et se livrèrent à une sorte de guérilla dont les activités se poursuivirent jusqu'au début du règne d'al-Hakam en 796. Celui-ci, à en croire les textes anciens, n'hésita pas, lui non plus, à

41. Il faut rappeler qu'aucun gouverneur issu de l'une ou l'autre de leurs tribus n'a jamais été nommé dans les décennies qui suivirent la conquête à laquelle ils avaient pourtant largement contribué. De plus, malgré le fait qu'ils constituent un élément important, en terme quantitatif, dans la composition du premier noyau musulman d'Espagne, ils n'assumèrent aucune charge militaire ni même aucune fonction auprès des gouverneurs qui étaient tous d'origine arabes. En outre, la répartition des terres ne leur fut pas très favorable : ils se faisaient attribuer les moins fertiles du pays, principalement celles des cantons montagneux, plus dures à cultiver.

recourir à la terreur et à la répression pour maintenir l'ordre dans l'Émirat. Parmi ses sanglantes répressions, l'histoire en retient particulièrement deux : d'abord, le massacre de Tolède, connu aussi sous le nom de la « Journée de la Fosse », où des centaines de notables, majoritairement des *mouwalladoun* et des berbères mécontents, se sont fait trancher la tête en public ; ensuite, la répression de Cordoue ordonnée en 818 pour mater la « révolte du faubourg » pendant laquelle la population musulmane, aussi bien arabe que berbère ou néo-musulmane, est sortie, pendant plus de trois jours, dans les rues de la capitale pour dénoncer à la fois l'application d'une fiscalité jugée contraire aux préceptes de l'islam et l'emploi de non-musulmans dans l'armée et l'administration du pays.

Les agitations chrétiennes

Sous Abd al-Rahman II (822-852), la société andalouse fut relativement plus paisible. Les minorités juives et chrétiennes, de plus en plus satisfaites de leur statut, fournirent à la cour le gros de ses fonctionnaires et commencèrent à servir, sans problème, dans l'armée et la diplomatie de l'émirat⁴². De plus, les conversions à l'islam se multiplièrent et l'arabisation se généralisa à toutes les communautés qui adoptèrent la culture, les mœurs et la langue de leurs concitoyens arabes, si bien que « sur mille [chrétiens d'Andalousie], comme le constatait Jean Alvaro de Cordoue, [on en trouvait] à peine un seul qui sache écrire convenablement une lettre latine à un ami » (Clot, 1999 : 73).

Cette assimilation généralisée, qui obligea même les autorités ecclésiastiques à traduire leur littérature religieuse en arabe pour pouvoir se faire comprendre de leurs fidèles, ne fut pas sans exalter certaines personnalités chrétiennes, comme l'évêque Alvaro et le prêtre Euloge. Ces derniers lancèrent une vaste propagande antimusulmane et inspirèrent aux éléments les plus extrémistes de leur communauté des opérations publiques de provocation et de blasphème⁴³. La réaction des autorités califales fut très sévère : les arrestations se multiplièrent et les responsables furent traduits devant les juges de Cordoue, puis condamnés à mort.

42. Clot rapporte plusieurs cas d'évêques nommés par Abd al-Rahman II et ses successeurs à des postes de diplomates : (*op. cit.* : 72).

43. Selon les historiens, des chrétiens fanatiques faisaient éruption avec fracas dans les mosquées, les souks ou les rues et se mettaient à insulter les musulmans, leur religion et leur prophète, cherchant par leurs attitudes l'arrestation, le supplice et le martyre. Pour plus d'informations sur ces opérations, lire Clot (*op. cit.* : 73-74) ou se référer à Albornos (1932 : 129-138).

Si certains auteurs comme Simonet⁴⁴, Dozy (1861 : 317) et Sanchez-Albornoz (1985 : 129-138 et 145-146) voient dans ce mouvement le début d'un élan nationaliste latino-chrétien et, dans la réaction des autorités andalouses la preuve de l'existence d'une politique volontaire de persécutions menée contre l'ensemble de la communauté chrétienne, d'autres tels Clot (1999 : 71-75) et Lévi-Provençal (1932 : 33-35) pensent qu'il s'agit plutôt d'une tentative entreprise par quelques religieux fanatiques se rendant compte que l'Église se vidait dramatiquement de ses fidèles. Selon eux, ces opérations ne constituaient pas un vaste mouvement de révolte élevé « contre de [présumées] tentatives de conversion par la force [... mais de] simples manifestations d'exaltés [... suscitées par] l'impulsion d'illuminés tels qu'Euloge et Alvaro » (Lévi-Provençal, 1932 : 34), que les autorités ecclésiastiques désapprouvèrent aussitôt à l'occasion d'un concile d'évêques tenu dans la seconde moitié du IX^e siècle. La réaction des autorités musulmanes, quant à elle, fut moins « dictée, si l'on se fie aux analyses de Lévi-Provençal, par le fanatisme [islamique] des princes que par des préoccupations d'ordre politique » (1932 : 34) et sécuritaire, dans la mesure où elles sévirent davantage contre les responsables de ces troubles et les auteurs des provocations que contre les chrétiens dans leur ensemble.

Les révoltes néo-musulmanes

De tous les troubles dont les *mouwalladoun* furent les instigateurs, l'insurrection d'Ibn Hafsun a particulièrement retenu l'attention des historiens et donné lieu à de multiples interprétations. Présenté tantôt comme un rebelle élevé contre l'ordre musulman, tantôt comme un simple criminel activement recherché pour meurtre par la justice califale, ce personnage, issu d'une famille aisée d'Espagnols convertis à l'islam depuis au moins deux générations, se réfugia dans les montagnes de Malaga d'où il mena des opérations de brigandage en compagnie d'un petit groupe de hors-la-loi et d'une poignée de *mouwalladoun* mécontents. Ses premières activités furent une série d'attaques contre les villages et les fermes de la région, puis des embuscades contre les troupes de l'Émirat. Mais, peu à peu, il consolida ses positions, si bien qu'en 886, au moment où le palais vivait de sérieuses intrigues de succession, il parvint à imposer son autorité sur une grande partie de l'Andalousie méridionale où il vivait du butin récolté lors de ses multiples razzias.

Les chroniques chrétiennes, probablement dans le but de laisser croire que l'Islam n'a pu réussir l'assimilation d'une population espagnole profondément fidèle à son héritage chrétien, rapportent son retour présumé à la religion de ses ancêtres, retour qui entraîna cependant, comme le notait Bennassar, une

44. Voir Simonet, *Historia de los Mozarabes...*, cité par Lévi-Provençal (*op. cit.* : 34).

défection massive des *mouwalladoun* de son mouvement, doublée d'une perte de sympathie que lui vouaient jusque-là une bonne partie des habitants des villes andalouses (Bennassar, 1992 : 76). Affaibli considérablement par ces défections, il termina sa vie, en 917, retranché dans les montagnes de sa région natale.

Contrairement à Simonet et à Sanchez-Albornoz, qui ont érigé abusivement Ibn Hafssoun en défenseur d'une cause espagnole face à une occupation étrangère et présenté son insurrection comme un véritable mouvement nationaliste animé par un élan identitaire prônant un retour à l'héritage chrétien d'avant l'islam, nous n'avons perçu dans les actions de ce personnage qu'une opposition politique à un régime de plus en plus corrompu et clientéliste, insensible aux préoccupations sociales et économiques de ses sujets, ainsi qu'une lutte, tout comme celle qu'avait menée l'élément berbère, deux siècles auparavant, contre le monopole arabe d'un pouvoir de plus en plus clientéliste. Deux raisons justifient cette perception : d'une part, l'islamité et l'arabité de la société andalouse n'ont jamais été remises en cause, comme en témoignent les nombreuses défections qui ont eu lieu dans ce mouvement dès que la rumeur d'un retour au christianisme de leur chef leur est parvenue ; d'autre part, les insurgés n'ont jamais revendiqué une quelconque tradition nationale, comme ce fut le cas par exemple en Iran ou dans les milieux berbères du Maghreb durant les premiers siècles de la conquête arabe ; il n'ont jamais cherché à situer non plus leur lutte dans un cadre autre que celui d'une société largement acquise à la civilisation arabo-musulmane. Lévi-Provençal, dont l'avis semble être partagé par Bennassar, a relevé depuis très longtemps déjà, « le caractère opportuniste et idéologiquement incertain de la révolte de ce personnage » (Bennassar, 1992 : 80). Pour ces deux auteurs, même son présumé reniement de l'islam paraît très douteux, puisque, peu de temps après, il proposa une alliance politique et matrimoniale à l'Arabe Ibn Hadjadj, alors seigneur de Séville. Par ailleurs, à la même époque, il fit prononcer en son nom le prône du vendredi dans toutes les mosquées du territoire qu'il contrôlait. Et quand, en 910, Kairouan proclama un califat chi'ite, il s'empessa de lui prêter allégeance.

Quelques violences ciblées contre les fonctionnaires juifs à Grenade

De toutes les communautés, une seule, celle des juifs, a connu une vie paisible et gardé son calme devant les multiples conflits qui ponctuèrent l'histoire d'Al-Andalous. Son intégration fut exemplaire à bien des égards et s'est déroulée sans remous. Les historiens, quand ils en parlent, rappellent sa

coexistence heureuse, pacifique et féconde sur les plans économique, social et culturel, avec ses voisins musulmans, du VIII^e siècle jusqu'à la venue en Espagne des Almohades, vers le milieu du XIII^e siècle, en comparaison avec l'existence malheureuse qu'elle avait eue sous le tyrannie wisigothe et les nombreuses persécutions dont elle fera l'objet après la reconquête⁴⁵, sous le règne des « rois catholiques ». Cette longue coexistence de plus de cinq siècles, qualifiée de paisible et florissante par plusieurs auteurs⁴⁶, ne fut troublée qu'une seule fois au XI^e siècle, sous la dynastie ziride de Grenade, durant la première période des *Taifas*. Leur facilité d'entrée au palais et leur influence sans cesse grandissante sur les plans politiques, avec deux des leurs au poste de vizir (Shemuel, puis son fils Yehucef, Ha-Naguila), et économique, en contrôlant le service des douanes et les finances publiques (Clot, 1999 : 238), suscitèrent régulièrement de vives contestations qui, en s'exacerbant, se transformèrent rapidement en violentes émeutes durant lesquelles certaines familles juives, notamment celles des vizirs, furent massacrées.

Al-Andalous : lieu de symbiose interculturelle féconde et productive

En dépit de ces multiples conflits, et comme nous le verrons maintenant, il n'en demeure pas moins qu'il faut surtout retenir de la cohabitation multi-ethnique d'Andalousie l'image d'un pays ayant favorisé, comme l'écrivait Maribel Fierro (2001 : 7), un « va-et-vient culturel » sans précédent entre le monde arabo-musulman et la chrétienté latine et dans lequel les juifs jouèrent un rôle non négligeable. De ce va-et-vient est née une véritable « symbiose » qui fit d'Al-Andalous non seulement le berceau d'une brillante civilisation, sans doute la plus éclairée de tout le continent européen, mais aussi un remarquable foyer de rayonnement culturel et scientifique. Aucun domaine (philosophie, théologie, littérature, médecine, astronomie, poésie religieuse et profane, musique et arts, etc.) n'échappa aux influences mutuelles et aux associations durables et réciproquement profitables des trois cultures.

45. Sur le sort réservé aux juifs hispaniques pendant et après la reconquête de l'Espagne, voir Dumont (1992 : 111-131).

46. Arié parle d'une « vie à l'abri du malheur » (1997 : 57-60) ; Burkaï évoque une rencontre marquée par la « tolérance et l'ouverture » (*op. cit.* : 17) ; Tova Moqed-Rosen, en dépit de ses réserves, n'hésite pas à considérer cette période comme « un modèle et un précédent historique de coexistence politico-culturelle » (« La poésie juive espagnole », *in* : Barkaï, *op. cit.* : 103-133 ; Angel Saenz-Badillos et Judit Taragona Borrás, dans leur portrait du vizir juif Shemuel Ha-Naguid, parlent d'Al-Andalous comme d'une « société fondamentalement pluraliste » dans laquelle l'intégration des juifs aurait permis leur « éclosion culturelle » (« Shemuel Ha-Naguid, un poète juif dans la vie politique musulmane au XI^e siècle », *in* : Burkaï, 1997 : 135-180, particulièrement les cinq premières pages).

Sur cette symbiose, la plupart des historiens ne tarissent pas de détails et d'éloges. Eliyahu Ashtor (1993) parle de l'Andalousie musulmane comme d'un lieu d'enchantement où la symbiose interculturelle fut au zénith de sa splendeur. En attirant et en parrainant les érudits les plus distingués de leur temps, elle a permis la collaboration entre les différentes ethnies et rendu fécondes leurs interactions et leurs influences mutuelles. Les juifs, tout particulièrement, réagirent avec enthousiasme à ce climat d'échange et d'ouverture. Ils s'inspirèrent de la civilisation ambiante, contribuèrent à son rayonnement par des œuvres enracinées, sur les plans à la fois linguistique et intellectuel, dans la culture dominante et donnèrent, par la même occasion, un nouveau souffle à la leur.

Simon Doubnov, dans son *Précis d'histoire juive* (1997), décrit cette symbiose interculturelle dans des termes tout aussi laudatifs. Pour lui, les cinq siècles de coexistence juive et arabe en Espagne donnèrent lieu à une civilisation commune qui mit fin à la sombre période d'isolement et d'exclusion que les communautés juives connaissaient partout ailleurs dans le monde. Les XI^e et XII^e siècles leur furent particulièrement favorables : ils permirent l'avènement d'une pensée judaïque renouvelée et marquèrent ainsi l'apogée du judaïsme médiéval grâce à la fusion des cultures juive et arabe. La coopération qui en résulta⁴⁷ eut des conséquences intellectuelles plus durables et plus fécondes que celles occasionnées par les interactions juive et hellénique d'Alexandrie.

Sous un autre son de cloche, Tova Moqed-Rosen⁴⁸, qui a tenté de rendre compte du «contact» judéo-arabe par l'analyse des influences arabes, particulièrement dans le domaine de la poésie juive, émet des réserves sur cette idée de « symbiose interculturelle ». Pour elle, en dépit du fait que ce contact ait donné lieu à un modèle et à un précédent historique de coexistence politico-culturelle juive et arabe, il n'en demeure pas moins que la symbiose dont il est question ici est traduite par des relations non réciproques, c'est-à-dire à sens unique,

47. Faut-il rappeler que la symbiose dont il est question ici ainsi que l'interaction et la coopération qui existait entre juifs et Arabes sur le sol ibérique ne touchaient pas uniquement les activités littéraires et scientifiques. Elles étaient vécues avec la même ardeur et le même dynamisme dans les autres secteurs de la vie culturelle, sociale, économique et politique du pays (poésie, musique, arts, commerce, administration, etc.). Pour avoir une idée de l'ampleur de cette coopération, voir Rejwan (1992 : 6-16) et Abitol (2003). En outre, faut-il préciser que la participation active des juifs dans la société andalouse, et parfois jusque dans les intrigues de palais, s'explique non seulement par le climat de tolérance qui y régnait, mais aussi par le sentiment d'appartenance qui les rattachait viscéralement à cette société et les faisait partager à jamais ses destinées. Pour plus de détails sur les facteurs ayant facilité l'intégration des juifs à la société andalouse, voir Ashtor (1983).

48. Moqed-Rosen, « La poésie juive espagnole », in : Barkai (1994 : 103-133).

qui se sont faites à partir d'une culture dominante arabo-musulmane vers une culture minoritaire hébraïque. Ce qui l'autorisa à lui préférer le concept d'« interférence d'une culture majoritaire sur des cultures minoritaires⁴⁹ », en rappelant que la culture juive de l'Espagne musulmane n'est pas le résultat d'un mélange de deux cultures, mais d'un apport de la majorité ayant permis un renouvellement dans la culture de la minorité.

Cette assertion semble manquer un peu de tonus. En effet, si l'on jette un regard sur les différentes manifestations culturelles dans les régions musulmanes, comme au Maghreb central (Maroc, Algérie et Tunisie), où vivaient d'importantes communautés juives, notamment celles qui sont venues trouver asile après leur expulsion d'Espagne, on constate la subsistance, dans ces manifestations, de plusieurs éléments culturels provenant de coutumes et de rituels juifs. Cela va du simple plat dont on se nourrit au quotidien⁵⁰ et où l'on retrouve les saveurs de l'art culinaire hébraïque d'Andalousie jusqu'à la *mouwashahat* que l'on chante à l'occasion, dans la musique *hawzi* de Fès et de Tlemcen ou dans le *malouf* constantinois, et où se mêlent, de façon harmonieuse, des mélodies composées autrefois à Al-Andalous par des virtuoses juifs et arabes et des compositions renouvelées localement⁵¹. La plupart de ces éléments sont devenus autant de permanences aujourd'hui complètement intégrées dans la culture du Maghreb central.

Il en va de même pour les influences christiano-arabes. Que l'on pense, à titre d'exemple, aux tonalités du flamenco qui bercent agréablement, jusqu'à nos jours, les mélodies populaires oranaises. Elles s'y intègrent de façon si harmonieuse qu'elles donnent l'impression d'en faire partie intégrante. Pourtant, elles viennent bien d'Al-Andalous du XIII^e siècle. De la même façon, dans

49. Moqed-Rosen (*ibidem*: 131).

50. Que l'on pense, à titre d'exemple, au plat de « poulet aux olives de Solika », consommé dans les communautés juives de Grenade au XI^e siècle et introduit au Maghreb par les exilés du XV^e. N'aurait-il pas donné le « tadjin aux olives marocain » et ses variantes algérienne et tunisienne ? Et les fameux « beignets de Hanoukah », probablement descendants des « ftayer » andalouses consommées autrefois dans les *Juderias* de Cordoue, n'auraient-ils pas inspiré le « sfenj » maghrébin ?

51. Faut-il rappeler que les juifs et les morisques chassés d'Espagne après la *Reconquista* gardèrent jalousement en mémoire les refrains d'Al-Andalous qu'ils s'appliquèrent à répandre aussitôt au Maghreb pour mieux les sauvegarder. Ils renouvelèrent cette musique par de nouvelles compositions où la marque de l'héritage andalous demeure tout de même très perceptible. Il en a été de même pour la poésie andalouse qui connut le même sort dans les pays du Maghreb grâce aux « pyoutim » (tradition liturgique) en hébreu et aux « sama » en arabe, interprétés *a capella*, mais conformes aux normes mélodiques et rythmiques qui régissait la « nouba » de l'Espagne musulmane. Pour mieux saisir l'ampleur de ces influences, particulièrement dans le domaine musical, lire El Hadji (1969) et Guettat (1980).

l'autre sens, le *cante Jondo*, ce chant profond de Grenade, marie joliment des notes musicales espagnoles d'inspiration byzantine et des rythmes arabes.

Ces influences n'échappent pas non plus au domaine des langues. En effet, si l'on prête attention à certaines expressions à forte consonance espagnole latine, utilisées sous une forme arabisée par la population de l'Ouest algérien, on se rend vite compte qu'une bonne partie d'entre elles fut introduite par les expulsés morisques sur l'autre rive de la Méditerranée. Il en est de même pour la poésie andalouse arabe, particulièrement dans sa forme lyrique. Celle-ci ne semble pas avoir été hermétique aux apports latins. En Andalousie, les *mouwashahat*, dont l'origine est orientale, étaient truffées de mots et de vers en langue romane, comme le démontre Juan Vernet⁵². Et, le *jazal*, qui constitue un style typiquement andalous, inventé par Ibn Bajja (Avempace), n'était rien d'autre qu'un mélange de chants chrétiens et arabes.

Par ailleurs, l'art hispano-mauresque, même s'il est dominé très largement par l'influence musulmane d'Orient, n'en présente pas moins des traits particuliers que lui confèrent d'autres influences lui ayant préexisté sur le sol ibérique. Les colonnes de la mosquée de Cordoue témoignent de l'apport romain. Leurs chapiteaux et les corniches, dont on retrouve le style particulier dans la cathédrale de Tarragone, combinent des influences corinthiennes et doriques, digérées et assimilées, puis recrées par des artistes andalous. Plus tard, après la reconquête, cet art à forte domination musulmane a continué de vivre sous une nouvelle forme : l'art mudéjar qui s'exprima tant dans les églises que dans les synagogues de Tolède.

Ces quelques exemples, qu'on pourrait d'ailleurs multiplier en examinant les productions andalouses dans d'autres domaines, montrent que le contact interculturel en Espagne médiévale a permis bien plus que de simples interférences à sens unique d'une culture majoritaire sur des cultures minoritaires. Il a opéré, en d'autres termes, un véritable « donnant-donnant » tout aussi enrichissant pour chacune des trois cultures.

Conclusion : Al-Andalous, terre de dialogue interculturel

Enfin, il convient de se demander si la rencontre interculturelle d'Al-Andalous, avec ses différences ethniques et religieuses, ses épisodes de violence et de confrontations, ses moments de paix et de relations de proximité, a favorisé une quelconque forme de dialogue intercommunautaire. Le dialogue dont il est question ici renvoie moins au débat qui met presque toujours en avant les différences qu'à l'effort dialogique proprement dit, où l'on

52. Vernet, « Les hispano-arabes : l'art et la littérature », in : Barkai (op. cit. : 39-75).

tente, au contraire, et conformément aux règles herméneutiques du dialogue reconstruites par Ali Hassan Zaïdi dans le deuxième chapitre de cet ouvrage, de dépasser ses différences en vue de mieux se connaître, se rapprocher les uns des autres et s'entendre sur un projet commun : celui de vivre ensemble dans la paix, le respect mutuel et la tolérance.

Cela dit, quand on sait qu'Al-Andalous fut un véritable creuset où trois communautés religieuses partageaient un même territoire et vivaient dans un climat de relative tolérance, pendant plus de sept siècles, il serait bien difficile de ne pas admettre que des occasions de ce genre aient pu réellement s'y présenter. Cela est d'autant plus probable que les interactions et les influences entre ces communautés furent nombreuses. Chacune d'elles, comme le précisait Jacques Waardenburg (1998 : 52), ne se contentait pas uniquement de subir la présence de *l'Autre*, mais tentait aussi de répondre activement aux défis que cette présence comportait en matière de cohabitation et, ses corollaires, la connaissance de *l'Autre* et la tolérance⁵³.

Ce triple rapport « cohabitation-connaissance-tolérance » s'est exprimé de façon toute particulière sur le sol ibérique. En effet, passé le premier choc de l'invasion musulmane, et en dépit des rivalités interethniques qui suivirent, les contacts et les échanges entre les nouveaux arrivants et les indigènes s'établissaient progressivement. Les *mouwalladoun* et les « Mozarabes » contribuèrent grandement à ce processus. En s'islamisant et en s'arabisant selon le cas, ils constituèrent, comme l'exprimait Simon Jargy (1981 : 110), le « substrat autochtone » qui, par une symbiose efficace et féconde avec les éléments de la culture de « l'envahisseur », participa largement à jeter les bases de ce qui allait devenir, pendant au moins cinq siècles de suite, une société pluriethnique et multiconfessionnelle où les rapports intercommunautaires semblent avoir été empreints d'une grande tolérance. À l'exception d'une très courte période de troubles (850 à 859), le fameux « mouvement des martyrs », qui impliquait quelques éléments fanatiques et non moins provocateurs chez les chrétiens d'Al-Andalous, les rapports entre communautés ne cessèrent de s'améliorer avec le temps. Ils aidèrent les uns et les autres à se débarrasser de leurs préjugés défavorables. La polémique, nourrie jusque-là, dans les milieux chrétiens du nord de la péninsule, par la diffusion de fables méprisantes à l'égard de l'islam, céda la place à une meilleure connaissance de ce dernier et ouvrit ainsi la voie à une meilleure entente entre les différentes communautés que le destin a réunies dans le cadre d'une cohabitation plus ou moins pacifique. Le dialogue entrepris grâce à cette cohabitation n'était

53. Sur ce point, il est bien connu que moins les contacts entre communautés sont directs, plus la connaissance des uns et des autres est rudimentaire, laissant libre cours aux préjugés, et plus dramatique est, par conséquent, l'intolérance.

certainement pas étranger à cette mutation ; il a contribué à tracer les contours d'une société où chrétiens, juifs et musulmans étaient désormais appelés à partager, respectueusement et en bonne intelligence, un quotidien commun tout en conservant leurs identités religieuses respectives. Ce dialogue a pris au moins quatre formes différentes mais complémentaires.

Une première forme, la moins formelle de toutes et certainement la plus fréquente en Andalousie, englobait les rencontres et les échanges de tous les jours entre citoyens dans les milieux de travail et dans les espaces publics (rue, place, souk, école, café, hammam, etc.). Appelée « dialogue populaire⁵⁴ » ou tout simplement « dialogue quotidien », cette forme impliquait des personnes ordinaires, issues d'ethnies différentes mais réunies en certaines occasions, pendant des fêtes ou lors de deuils, et en certaines circonstances, par des relations familiales, commerciales ou de voisinage. Toutefois, comme ces personnes n'appartenaient pas à la classe des lettrés, aucune trace écrite de leurs échanges « dialogiques » ne nous est parvenue.

Par ailleurs, il n'y a rien dans les sources anciennes, ni dans l'histoire de l'Espagne médiévale, qui laisserait supposer une absence totale de ces échanges. Cela est d'autant plus inconcevable que les populations des différentes communautés d'Al-Andalous n'étaient pas isolées les unes des autres, mais entretenaient entre elles des rapports quotidiens offrant de multiples occasions de rencontre et de discussion. Les historiens en rapportent plusieurs, notamment de nombreux cas de mariages mixtes qui non seulement créèrent de nouveaux liens familiaux et rapprochèrent davantage les communautés, mais favorisèrent également, à un moment ou un autre, lors de réunions familiales par exemple, des moments où des discussions pouvaient avoir lieu sur les différents aspects culturels et religieux de la société andalouse. Il en est de même pour les fêtes, festivités et réjouissances publiques (fêtes de fin d'année, fêtes des vendanges, fêtes de la moisson, anniversaires des émirs, fêtes civiles reconnues par la loi, etc.) qui se célébraient en commun et qui constituaient autant d'occasions propices aux échanges intercommunautaires⁵⁵.

En outre, la vie de tous les jours, où la rencontre était inévitable, a dû favoriser, elle aussi, les contacts et les conversations permettant aux adeptes des trois religions de mieux se connaître. Ainsi, le commerçant juif de

54. Burkaï, « Les trois cultures ibériques entre dialogue et polémique », in : Burkaï (1994 : 227-251).

55. Bolens a inventorié toutes les fêtes que l'on célébrait en commun à Al-Andalous au XI^e siècle. Pour elle, cette terre de « symbiose ethnique et culturelle » a non seulement permis de « nombreuses alliances matrimoniales », mais elle a aussi favorisé « un climat de fêtes [...] empreint d'une familiarité de voisinage [...] que les dogmes propres à chaque religion ne pouvaient entamer... » (Bolens, 1990 : 282).

Cordoue ou de Tolède rencontrait forcément ses clients habituels, chrétiens ou musulmans, qui venaient s'approvisionner en denrées et en marchandises chez lui. De la même façon, l'artisan arabe, l'ouvrier berbère et le métayer indigène des plaines de Séville, de Malaga ou d'ailleurs ont sans doute été appelés, un jour, à construire la demeure du joaillier juif ou à labourer les champs du notable arabe. Toutes ces personnes ont pu, à un moment ou un autre dans leurs relations, aborder des sujets ayant trait à la culture et à la religion de chacun.

À côté de ce dialogue populaire, Al-Andalous a certainement été également un lieu propice au « dialogue citoyen » qui a permis aux différentes communautés d'agir ensemble à maintes occasions et de mener des actions communes sur les plans social et politique. Si, à ce sujet bien précis, les chroniques anciennes et les historiens demeurent pour le moins muets, il n'est toutefois pas impossible de déceler, à travers certains récits, de multiples occasions de concertation sur des problèmes communs, voire de solidarité, pour leur apporter collectivement des solutions. L'exemple des manifestations auxquelles participèrent côte à côte les populations aussi bien musulmane que chrétienne et juive pour dénoncer les abus fiscaux dont elles étaient victimes est très significatif. L'historien cordouan Ibn Hazm, considéré comme un témoin à la fois fiable et privilégié de son temps, y fait allusion plus d'une fois dans son œuvre, particulièrement quand il dénonce la tyrannie des souverains et critique leur système d'imposition ainsi que l'usage qu'ils faisaient des taxes perçues⁵⁶. On peut aussi relever ce type de solidarité à travers les pages d'histoire qu'Ibn Hayyan, Ibn Qottaya, Al-Razi (Rhazes) et Ibn Idhari ont réservées à la société andalouse des X^e et XII^e siècles. Claudio Sanchez-Albornoz (1985), fervent détracteur d'une Andalousie de tolérance et de dialogue, ne s'en est même pas rendu compte quand, dans son *Espagne musulmane*, il a retranscrit des extraits de ces pages qui regorgent pourtant d'exemples explicites de solidarité intercommunautaire se traduisant très souvent par des actions citoyennes communes. Ces actions, nombreuses et très fréquentes, allaient de simples lettres collectives que les citoyens andalous adressaient au calife pour dénoncer les abus de tel juge ou de tel gouverneur (comme les célèbres dénonciations de Séville, Jaen et Guadalajara en 972⁵⁷) jusqu'aux pétitions qu'ils signèrent en guise de désapprobation de certains actes jugés inadmissibles (comme les provocations du mouvement des martyrs de 850⁵⁸), tout en passant par

56. Pour en savoir davantage sur les œuvres d'Ibn Hazm, lire Guichard (2000 : 136-140). Consulter également Arnaldez (1990 : 814-822).

57. Ibn Hayyân, *Al-Mouqtabis*, extraits relatifs aux enquêtes et procès des gouverneurs de Séville, Jaen et Guadalajara, retranscrits dans Sanchez-Albornoz (1985 : 326-327).

58. San Eulogio, *memoriale Sanctorum*, texte retranscrit dans Sanchez-Albornoz (*op. cit.* : 129-

des démarches qu'ils entreprirent ensemble auprès des autorités pour exiger de meilleurs services (comme les demandes d'agrandissement du souk des fripiers de Cordoue en 971⁵⁹).

Cette solidarité, née d'un rapprochement sans précédent entre les habitants d'Al-Andalous et dans laquelle le sentiment citoyen et le dialogue jouèrent certainement un rôle de premier plan, dépassait les domaines du social et du politique. Elle s'exprimait également sur le plan économique où elle se traduisait par des associations d'affaires solides et fructueuses. En effet, comme en témoignent certains documents⁶⁰ datant du XI^e siècle, des marchands juifs s'unissaient très souvent à leurs confrères arabes dans des entreprises commerciales très influentes d'un bout à l'autre de la Méditerranée. Ces associations, qui se comportaient comme de véritables communautés d'intérêt où la clé de la réussite était sans conteste la confiance mutuelle, ont longtemps contribué à l'équilibre social de l'Espagne musulmane et participé au rapprochement des habitants.

Parallèlement à ces deux premières formes de dialogue auxquelles l'histoire de l'Espagne médiévale ne semble avoir accordé aucune importance, Al-Andalous fut une terre où un troisième type de dialogue, plus érudit et beaucoup plus formel, a également eu droit de cité. Tout comme au Proche-Orient où, à côté de négociations strictement politiques et militaires, des séances d'information et des débats entre chrétiens, juifs et musulmans furent organisés par des gouverneurs et des califes⁶¹, l'Espagne musulmane n'en fut pas épargnée. En effet, comme le rappelait Jean Mouttapa (1996 : 17), la tradition des *majlis*, ces rencontres débats qui rendirent très célèbre la Bagdad médiévale, parvint jusqu'à Cordoue, à l'autre bout du vaste Empire musulman, où de multiples séances opposant savants et mystiques des trois monothéismes furent également organisées. Constituant de véritables structures de dialogue, ces *majlis* se présentaient sous la forme de duels théologiques et de joutes publiques régis par des règles bien précises et auxquels les érudits des différen-

134) et dans lequel l'auteur dénonce les actions entreprises aussi bien par les chrétiens que par les musulmans de Cordoue pour condamner le mouvement des martyrs et son caractère provocateur.

59. Ahmed al-Razi, *Chroniques du Maures Rasis*, extrait intitulé « Choix d'un autre emplacement pour la poste afin d'agrandir le souk des fripiers », retranscrit dans Sanchez-Albornoz (*op. cit.* : 321).
60. Retrouvés en Égypte au XIX^e siècle, ces documents juifs regroupent des textes médiévaux et des correspondances entre marchands. Leur analyse a fait l'objet d'un ouvrage publié en plusieurs volumes par Goittein (1967). Guichard (*op. cit.* : 146-148) en parle également.
61. La plus célèbre de ces séances de dialogue opposa, autour de 785 à Bagdad, le patriarche nestorien Timothée 1^{er} et le calife abbasside al-Mahdi.

tes communautés et leurs partisans respectifs étaient encouragés à participer. Ils donnaient lieu à des échanges de points de vue fondés non seulement sur les textes canoniques des religions participant au débat et sur leurs principes communs, mais également sur une connaissance approfondie des différences entre elles. L'objectif recherché était moins de nourrir la polémique et de verser dans le domaine de l'apologétique que de prendre réellement conscience de la pluralité religieuse d'Al-Andalous et de ses multiples défis et d'explorer leur signification pour les croyances des uns et des autres.

Les historiens rapportèrent quelques occasions, particulièrement aux XIII^e et XIV^e siècles, où ce type de dialogue fut organisé sur le sol ibérique. Toutefois, la plupart de ces événements n'ont opposé que des savants chrétiens et juifs. Leurs confrères musulmans ne semblent pas y avoir participé (Waardenburg, 1998 : 55), à l'exception probablement d'une rencontre organisée sous le règne des Zirides à Grenade et terminée en violente polémique entre le célèbre Ibn Hazm et le grand poète juif et vizir Shemuel Ha-Naguila (Barkai, 1994 : 223).

Enfin, la dernière forme de dialogue dont l'Espagne musulmane fut le théâtre se situe du point de vue de la rhétorique. Appelée « dialogue imaginaire » (Barkai, 1994 : 229), elle englobe toutes les œuvres littéraires dans lesquelles les érudits d'un groupe donné s'interrogeaient sur les autres religions et tentaient d'y répondre comme s'ils étaient en présence de leurs confrères des autres communautés. Si, du côté musulman, les historiens de l'Espagne médiévale ne retiennent aucune œuvre de ce genre, à l'exception bien évidemment des belles perles de tolérance laissées par le grand mystique Ibn Arabi sur la « religion de l'Amour⁶² », et quelques textes plutôt polémiques d'Ibn Hazm et ses disciples⁶³, chez les juifs, ils citent particulièrement Yehuda Ha-Levi, qui composa son « *Kitab al-Houjja wa al-Dalil fi Nasr al-Din al-Dhalil*⁶⁴ » (Livre de l'argument et de la preuve pour le triomphe de l'humble

62. Voir particulièrement son « Interprète des désirs » (Ibn Arabi, 2001) où dans un de ses poèmes, il écrit ce qui suit : « Mon cœur est devenu apte à recevoir toutes les images / C'est une prairie pour les gazelles et un monastère pour les moines / Une maison pour les idoles, et la Kaaba de ceux qui en font le tour / Les Tables de la *Torah* et les feuillets du Coran / Je crois en la religion de l'amour, / Où que se dirigent ses caravanes / Car l'amour est ma religion et ma foi. »

63. Pour Ibn Hazm, voir *Rassail Ibn Hazm al-Andalousi* (1981, et, plus particulièrement, son épître « *al-Radd ala ibn al-Naraguila al-Yahoudi* » (Réplique au juif Ibn al-Nagrila), p. 42-43 ; voir aussi son *Kitab al-Fissal* où il relate un dialogue qui l'aurait opposé à un chef religieux des chrétiens de Cordoue (Barkai, *op. cit.* : 235). Pour ses disciples, voir le traité du Qadi Iyad (mort en 1149) : *Kitab al-Shifa bi Taarif Houqouq al-Moustafa* (cité dans De Epalza, 1971 : 102).

64. Pour plus de détails sur cette œuvre, voir Barkai (*op. cit.* : 238).

religion). Rédigé d'abord en langue arabe, puis traduit en hébreu sous le titre de *Safer ha-Kuzari*, il constitue l'unique texte composé en langue arabe, en terre d'Espagne, sous la forme d'un dialogue qui met en relation trois sages, un musulman, un juif et un chrétien, exposant chacun les principes de sa foi devant un roi en vue de le convaincre que sa religion est meilleure que les deux autres.

Tout comme au Proche-Orient, les chrétiens d'Al-Andalous, eux aussi, ont eu leurs grands maîtres de la tolérance et du dialogue. Le premier, Pedro Alphonso, un juif converti au christianisme, mit très tôt à la disposition de ses frères dans la foi des informations plus complètes sur l'islam et le judaïsme. Au XII^e siècle, il composa son célèbre *Dialogus* dans lequel il donna de l'islam une image moins déformée, rompant ainsi avec l'affabulation dont se nourrissait jusque-là la chrétienté latine au nord de l'Espagne et de l'autre côté des Pyrénées. Rédigée en latin sous la forme d'un dialogue entre deux personnages fictifs le représentant dans les deux étapes de son cheminement spirituel, cette œuvre visait à faire mieux connaître l'islam et à défendre la foi chrétienne contre son hérésie.

Dans le même sillage, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, entreprit une initiative similaire⁶⁵. Conscient de l'insuffisance des connaissances que la chrétienté possédait sur l'islam, il encouragea la découverte de la civilisation arabe à partir de ses propres sources en déclenchant une vaste entreprise de traduction dans laquelle les intellectuels mozarabes d'Al-Andalous jouèrent un rôle déterminant. Connue sous le nom de « Corpus de Cluny », la littérature ainsi constituée rompait définitivement avec les idées reçues de l'époque sur la religion musulmane et en offrait une image moins méprisante et beaucoup plus objective.

Toutefois, avec la vague de polémiques déclenchée à l'occasion des croisades contre les musulmans, ce corpus ne dépassa aucunement le cercle des lettrés et finit par être très vite oublié jusqu'au XIII^e siècle qui verra émerger de la Catalogne un brillant érudit franciscain, Raymond Lulle. Bien qu'animé d'un prosélytisme inopportun et parfois très provocateur, celui-ci contribua néanmoins à une meilleure connaissance de l'islam qu'il considérait être le plus proche du christianisme (Jargy, 1981 : 115). Privilégiant la croisade missionnaire sur celle des armes, Lulle se mit à prêcher, en Andalousie d'abord, puis en Afrique du Nord, pour la conversion de tous les musulmans en vue de fonder une « société universelle » unie par une langue, une croyance et une foi : la sienne. C'est dans cet esprit que s'inscrivait d'ailleurs son remarquable ouvrage intitulé *Liber del Gentil e los Tres Savis* (*Le livre du Gentil et des*

65. Pour plus d'information, voir Jargy (1981 : 111-112).

trois Sages⁶⁶). Composé au moment où l'Europe tout entière semblait dans les ténèbres de l'Inquisition, ce dernier poursuivait un objectif bien précis : la création d'un cadre de proximité permettant aux trois religions de s'unir par leurs valeurs communes. Construit, en outre, sous la forme d'un véritable dialogue et inspiré très probablement du « Dialogus » dans lequel Pierre Abélard, de l'autre côté des Pyrénées et presque un siècle auparavant, faisait discuter de leur foi trois personnages se réclamant chacun d'une religion (Graboïs, 1975 : 641-654), cet ouvrage relate, lui aussi, la rencontre fictive de trois sages : un chrétien, un musulman et un juif, chacun exposant successivement, et de façon anonyme, les enseignements de leurs religions respectives devant un vieux païen désespéré par l'idée de la mort et cherchant à laquelle des trois religions il devrait se convertir pour trouver enfin le chemin de Dieu et le salut éternel. Son œuvre fera d'ailleurs l'objet d'une analyse plus approfondie par Ahmed Renima dans le chapitre qui suit.

Si cette œuvre inspira à son tour d'autres initiatives, notamment celle du cardinal Nicola de Cues⁶⁷, elle ne suscita cependant aucune réaction chez les savants musulmans qui demeurèrent absents de cette forme de dialogue. Comparativement à l'intérêt sans cesse grandissant que la chrétienté orientale et occidentale portait à l'islam, cette absence, aussi paradoxale qu'elle puisse paraître dans une société comme Al-Andalous que l'on présente très souvent comme celle de l'entente et de l'harmonie, ne pourrait être attribuée à un manque d'intérêt manifesté par les musulmans andalous à l'égard de leurs minorités religieuses, notamment chrétiennes. Ces derniers ne voyaient certainement pas l'utilité de revenir sur des positions qu'ils pensaient avoir été définitivement épuisées par le Coran. Par ailleurs, cette absence ne peut non plus être imputée à une attitude « antialogique » qui aurait été dictée par l'islam, puisque celui-ci n'est nullement opposé au dialogue : ses références essentielles, comme le rappelle Waardenburg, « regorgent de textes [hélas ! très peu étudiés] relatant [non seulement] des échanges entre Muhammed et les chrétiens, les juifs, ou les polythéistes de la Mecque, [mais rappelant aussi] les efforts considérables [que ce dernier (Muhammad) déployait] pour étayer ces débats par des arguments rationnels » (Waardenburg, 1998 : 52).

66. Pour une version française annotée, voir les traductions de Dominique de Courcelles (Combas : Éditions de l'Éclat, Collection Philosophie imaginaire, 1992, 192 p.) ou d'Armand Llinarès (Paris : Éditions du Cerf, 1993, 282 p.)

67. Un siècle après Raymond Lulle, ce cardinal imaginait, dans un ouvrage intitulé « La paix de la foi », une immense assemblée des nations régie par une sorte de « concordat universel ». Rendu possible grâce à la participation d'un nombre restreint de sages et d'érudits triés parmi les adeptes de chaque religion, ce concordat est centré sur une « diversité unifiée » de toutes les religions et est conçu de sorte que les variétés rituelles ne jouent plus qu'un rôle marginal. Voir Mouttapa (*op. cit.*, p. 18).

Références

- ABITOL, M. (2000), « Mille ans de cohabitation », in : *L'Histoire* (spécial : *Juifs et Arabes. Mille ans de cohabitation, cent ans d'affrontement*), n° 243, mai, p. 40-47.
- ABITOL, M. (2003), *Le passé d'une discorde*, Paris : Librairie Académique Perrin.
- ARIÉ, R. (1973), *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris : Boccard, 598 p.
- ARIÉ, R. (1990), *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane*, New York : E.J. Brill, 286 p.
- ARIÉ, R. (1997), *Aspects de l'Espagne musulmane. Histoire et culture*, Paris : Boccard, 109 p.
- ARNALDEZ, R. (1990), « Ibn Hazm », in : *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde et Paris : E.J. Brill, 2^e éd., t. III, p. 814-822.
- ASHTOR, E. (1983), *The Jews and the Mediterranean Economy, Xth – XVth Centuries* : London : Variorum Reprints, (*Revue des études juives*, CXLIII, 1984), 224 p.
- ASHTOR, E. (1993), *The Jews of Moslem Spain*, (trad. angl. : A. KLEIN et J. MACHLOWITZ-KLEIN), Philadelphie : Jewish Publication Society of America, 3 vol.
- ATTALI, J. (2004), *La confrérie des éveillés*, Paris : Fayard, 315 p.
- BAT, Y. (2002), *Islam and Dhimmitude. Where Civilisations Collide*, Lancaster : Gazelle Book Services.
- BENNASSAR, B. (1992), *Histoire des Espagnols : VI^e – XX^e siècle*, Paris : Robert Laffont, 1 132 p.
- BENBASSA, E. (2000), « L'âge d'or d'Espagne », in : *L'Histoire* (spécial : *Juifs et Arabes. Mille ans de cohabitation, cent ans d'affrontement*), n° 243, mai, p. 48-51.
- BOLENS, L. (1990), *L'Andalousie. Du quotidien au sacré (XI^e – XII^e siècles)*, Aldershot : Variorum, 282 p.
- BURKAĬ, R. (dir.), (1994), *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence à l'expulsion*, Paris : Éditions du Cerf, 334 p.
- CARDAILLAC, L. (dir.), (1991), *Tolède, XII^e – XIII^e : musulmans, chrétiens et juifs. Le savoir et la tolérance*, Paris : Autrement, Série « Mémoires », n° 5, 277 p.
- CASTRO, A. (1963), *Réalité de l'Espagne. Histoire et valeurs*, Paris : Librairie C. Klincksieck, 710 p.
- CHAVARDÈS, M. (1967), *Histoire de l'Espagne*, Paris : H.P. Waleffe, 207 p.
- CLOT, A., (1999), *L'Espagne musulmane : VIII^e – XI^e siècle*, Paris : Librairie Académique Perrin, 430 p.
- DE EPALZA, M. (1963), « Trois siècles d'histoire mozarabe », in : *Travaux et jours*, Beyrouth, p. 25-40.

- DE EPALZA, M. (1971), « Notes pour une histoire des polémiques antichrétiennes dans l'Occident musulman », in : *Arabica*, XVIII, p. 99-106.
- DE EPALZA, M. (1987), *Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (VI^e – XVII^e siècle)*, Paris : Éditions du Cerf, 238 p.
- DE EPALZA, M. (1991), « Pluralisme et tolérance, un modèle tolédan ? », in : L. CARDAILLAC (dir.), *Tolède XII^e – XIII^e siècle : musulmans, chrétiens et juifs. Le savoir et la tolérance*, Paris : Autrement, p. 241-251.
- DE EPALZA, M. (1992), « Les Mozarabes. État de la question », in : M. MARIN et J. PÉREZ (dir.), « Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n^{os} 63-64, Paris : Édisud, janvier-février, p. 39-50.
- DE LIBERA, A. (1996), *Penser au Moyen Âge*, Paris : Seuil, Points Essais, 416 p.
- DE LIBERA, A. (2002), « Fractures en Méditerranée », in : *Manière de voir : Islam contre Islam*, n^o 64, juillet-août, p. 9-14.
- DESCOLA, J. (1959), *Histoire d'Espagne. Des origines à nos jours*, Paris : Fayard, 598 p.
- DOZY, R. (1861), *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leyde : E.J. Brill.
- DOZY, R. (1877-1890), *Supplément aux dictionnaires arabes*, vol. I, Leyde : E.J. Brill, réimp., Beyrouth, 1968.
- DOZY, R. (1881), *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, 2 vol., Leyde : E.J. Brill.
- DOUBNOV, S. (1997), *Précis d'histoire juive. Des origines à 1934*, (trad. fr. : I. POUGATZ), Paris : Éditions du Cerf, 322 p.
- DUCELLIER, A. (1971), *Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Âge (VII^e-XI^e siècle)*, Paris : René Julliard, 309 p.
- DUMONT, J. (1992), *L'incroyable Isabelle la Catholique*, Paris : Criterion, 235 p.
- EL HADJI, A. (1969), *Tarikh al-moussiqqa al-Andaloussia* (Histoire de la musique andalouse), Beyrouth.
- FANJUL, S. (2002), *Al-Andalous contra España. La forja de un mito*, Madrid : Siglo XXI, 327 p.
- FANJUL, S. (2004), *The Chimera of Al-Andalous*, Madrid : Siglo XXI, 271 p.
- FATTAL, A. (1958), *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth : Imprimerie catholique, 394 p.
- FIERRO, M. (2001), *Al-Andalous. Savoirs et échanges culturels*, collection Encyclopédie de la Méditerranée, (trad. fr. : A.-M. LAPILLONNE), Paris : Édisud, 121 p.
- GARON, L. et EL-M. CHADLI (dir.), (2003), *Et puis vint le 11 septembre... Remise en question de l'hypothèse du choc des civilisations*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 342 p.

- GERBERT, M.-C. (2000), *L'Espagne au Moyen Âge : V^e – XV^e siècle*, Paris : Armand Colin, 414 p.
- GOITTEIN, S.D. (1967), *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, (vol. I: *Economic Foundations*), 6 vol., Los Angeles : Near Eastern Center, University of California.
- GRABOÏS, A. (1975), « Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XII^e siècle : le Dialogus de Pierre Abélard et le Kuzari d'Yehudah Halevi », in : J. JOLIVET et al. (dir.), *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable*, Actes et mémoires des colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, Paris : CNRS, p. 641-654.
- GRAETZ, H. (1872), *Les juifs d'Espagne*, (trad. fr. : G. STENNE), Paris : Michael Lévy, 6 vol.
- GUETTAT, M. (1980), *La musique classique du Maghreb*, Paris : Sindbad, 398 p.
- GUICHARD, P. (1985), « Les Mozarabes de Valence et d'Al-Andalous entre l'histoire et le mythe », in : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 40, Aix-en-Provence, p. 17-27.
- GUICHARD, P. (1990), *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XI^e et XII^e siècles*, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 232 p.
- GUICHARD, P. (2000), *Al-Andalous, 711-1492*. Paris : Hachette Littératures, 269 p.
- HARAKAT, B. (1995), « La communauté chrétienne et celle d'origine chrétienne en Espagne musulmane, vues par les sources arabes », in : M. HAMMAM (dir.), *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*, Série Colloques et séminaires, n° 48, publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, Agdal-Rabat : Université Mohamed V, p. 197-207.
- HUNTINGTON, S.P. (1997), *Le choc des civilisations*, Paris : Odile Jacob, 545 p.
- HUNTINGTON, S.P. (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York : Simon and Schuster.
- IBN ARABI, M. (2001), *L'Harmonie parfaite d'Ibn 'Arabî*, Paris : Albin Michel, Collection Les carnets du calligraphe, 60 p.
- IBN HAZM, A.M. (1981), *Rassail Ibn Hazm al-Andalousi*, Beyrouth : Ihnen Abbes.
- JARGY, S. (1981), *Islam et chrétienté. Les fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue*, Genève : Labor et Fides, 110 p.
- JERPHAGNON, T. (2003), « L'Andalousie de la cohabitation », in : *Historia*, n° 682, octobre, p. 50-52.
- JERPHAGNON, T. (2003), « L'Espagne sous l'empire du croissant », in : *Historia thématique*, (spécial : *Islam-Chrétienté. Le choc des religions*), n° 75, janvier-février, p. 20-25.
- KALISKY, R. (1980), *L'Islam. Origine et essor*, Paris : Marabout, 420 p.

- KRITZECK, J. (1975), « De l'influence de Pierre Abélard sur Pierre le Vénérable dans ses œuvres sur l'Islam », in : J. JOLIVET et al. (dir.), *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable*, Actes et mémoires des colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, Paris : CNRS, p. 205-212.
- LAGARDÈRE, V. (1993), *Compagnes et paysans d'Al-Andalous. VIII^e – XV^e siècles*, Paris : Maisonneuve & Larose, 486 p.
- LAMBARD, M. (1971), *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris : Flammarion, 280 p.
- LÉVI-PROVENÇAL, É. (1932), *L'Espagne musulmane au X^e siècle. Institutions et vie sociale*, Paris : Larose, 272 p.
- LÉVI-PROVENÇAL, É. (1950), *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 1 : *La conquête et l'Émirat hispano-umayyade (710-912)*, Paris : G.P. Maisonneuve, 403 p.
- LÉVI-PROVENÇAL, É. (1950), *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 2 : *Le Califat umayyade de Cordoue (912-1031)*, Paris : G.P. Maisonneuve, 435 p.
- LÉVI-PROVENÇAL, É. (1999), *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 3 : *Le siècle du Califat de Cordoue*, Paris : Maisonneuve & Larose, 576 p.
- LÉVY, C. (1997), *Minorités ethniques aux États-Unis*, Paris : Ellipses, Collection Les essentiels de la civilisation anglo-saxonne.
- LEWIS, B. (dir.) (1994), *L'Islam. D'hier à aujourd'hui*, Paris : Payot, 414 p.
- LULLE, R. (1992) *Le livre du Gentil et des trois Sages* (trad. fr. : D. DE COURCELLES), Combas : Éditions de l'Éclat, Collection Philosophie imaginaire, 192 p.
- LULLE, R. (1993), *Livre du Gentil et des trois Sages* (trad. fr. : A. LLINARÈS), Paris : Éditions du Cerf, 282 p.
- MANSON, É. (2003), « Les aventures d'un moine lorrain en Andalousie », in : *Historia thématique*, (spécial : *Islam-Chrétienté. Le choc des religions*), n° 75, janvier-février, p. 26-30.
- MARIN, M. et J. PÉREZ (dir.) (1992), « Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°s 63-64, Paris : Édisud, janvier-février, 292 p.
- MARTINEZ-MONTAVEZ, P. et C.R. BRAVO-VILLASANTE (1991), *L'Islam en Europe. L'essor, le déclin et l'héritage d'une civilisation*, (trad. fr. : A. VANEIGEM), Paris : Herscher, 240 p.
- MILLET-GÉRARD, D. (1984), *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*, Paris : Études augustinienne, 230 p.
- MOLÉNAT, J.-P. (1989), « Quartiers et communautés à Tolède (XII^e – XV^e siècle) », in : *La Espana Medieval*, n° 12, Madrid : Editorial Universidad Complutense, p. 163-189.

- MOLÉNAT, J.-P. (1995), « Permanence de l'influence de la civilisation arabo-islamique dans la péninsule Ibérique "reconquise" (XI^e – XV^e siècles), notamment à travers les minorités "transculturelles" (Mozarabes et Mudéjares) », in : M. HAMMAM (dir.), *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*, Série : Colloques et Séminaires, n° 48, publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat-Agdal : Université Mohamed V, p. 269-281.
- MOUTTAPA, J. (1996), *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*, Collection « Paroles vives » Spiritualités, Paris : Albin Michel, 297 p.
- OLAGÜE, I. (1969), *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, Paris : Flammarion, 347 p.
- PASTOR DE TOGNERI, R. (1970), « Problèmes d'assimilation d'une minorité. Les Mozarabes de Tolède », in : *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 2, Paris, p. 351-391.
- PÉREZ, J. (1990), « Chrétiens, juifs et musulmans en Espagne : le mythe de la tolérance religieuse (VIII^e-XV^e siècles) », in : *L'Histoire*, n° 137, octobre, p. 8-17.
- PÉREZ, J. (2003), « La croix, moteur de la reconquête », in : *Historia thématique*, (spécial : *Islam-Chrétienté. Le choc des religions*), n° 75, janvier-février, p. 31-35.
- RAMONET, I. (2002), « Plus qu'une religion », in : *Manière de voir : Islam contre Islam*, n° 64, juillet-août, p. 6-7.
- REJWAN, N. (1992), « Juifs et Arabes : un héritage culturel commun », in : *Ariel*, n° 87, p. 6-16.
- ROTH, N. (1994), *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflicts*, Leyde : E.J. Brill, 367 p.
- SANCHEZ-ALBORNOZ, C. (1932), « L'Espagne et l'Islam », (trad. fr. : GUINARD), in : *Revue historique*, n° 169, p. 327-339.
- SANCHEZ-ALBORNOZ, C. (1967), « Espagne préislamique. Espagne musulmane » (trad. fr. : J.-P. LE FLEM), in : *Revue historique*, avril-juin, p. 295-338.
- SANCHEZ-ALBORNOZ, C. (1985), *L'Espagne musulmane*, Alger/Paris : OPU/ Publisud, 434 p.
- SCHMIDT, C.E. (1906). *Cordoue et Grenade*, (trad. fr. : H. PEYRE), Paris : Librairie Renouard & H. Laurens Éditeur, 152 p.
- SIMONET, F.J. (1897-1903), *Historia de los Mozarabes de España*, 4 vol., Madrid, 1897-1903.
- TERRASSE, H. (1958), *Islam d'Espagne. Une rencontre de l'Orient et de l'Occident*, Paris : Plon, 299 p.
- URVOY, M. (1998), *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris : Flammarion, 253 p.
- VERNET, J. (1985), *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris : Sindbad/ Publisud, 461 p.
- VON GRUNEBaum, G.E. (1953), *Medieval Islam : A Study in Cultural Orientation*, Chicago : University of Chicago Press, 2^e édition, 378 p.

- WAARDENBURG, J. (1998), *Islam et Occident face à face. Regards de l'histoire des religions*, Genève : Labor et Fides, 143 p.
- ZIEGLER, A.K. (1930), *Church and State in Visigothic Spain*, Washington : Catholic University of America, XIII, 221 p.

Chapitre V

Raymond Lulle (1232-1316). Une expérience de dialogue sous l’Inquisition espagnole¹

Ahmed Renima, Bibliothèque Avempace d’Oran

La relation entre islam et chrétienté ne se caractérise pas par des chocs militaires, comme le laissent souvent croire les lectures superficielles de l’histoire. Au contraire, ces deux cosmovisions se sont partagé, à une période donnée, la mission de construire une humanité commune. Cette période fut celle de l’Espagne médiévale qui vit émerger, vers la fin du XIII^e siècle, sous l’Inquisition espagnole, une personnalité remarquable ayant largement contribué au rapprochement des deux cultures : Raymond Lulle, un érudit franciscain dont l’œuvre pourrait servir de modèle en ces temps troublés où un dialogue entre civilisations est inévitable.

Introduction

Depuis la fin du XX^e siècle, les relations entre l’Islam et l’Occident sont l’objet d’une nouvelle grande controverse, aussi bien dans les milieux universitaires que politiques et médiatiques ; ces relations offrent aux extrémistes d’Occident et d’Orient l’occasion d’accélérer la marche vers « le choc final » entre les civilisations. Dans ce contexte se cristallisent les termes antinomiques de tolérance et de violence ; la contradiction risque de mener à la rupture. Pour éviter précisément cela, des personnalités et des institutions fournissent des efforts considérables, dans divers milieux et notamment dans les milieux universitaires, afin d’établir des traditions de dialogue.

1. Révision linguistique par Azzedine G. Mansour et Lise Garon.

Si quelques auteurs² insistent sur la nécessité d'un dialogue sincère et constructif entre l'Occident et le monde musulman afin de dépasser le contentieux d'une histoire commune, pleine d'affrontements, de luttes, d'hostilités et de désinformation, plusieurs autres³, en revanche, rejettent cette idée de dialogue ou hésitent à entamer tout rapprochement avec *l'Autre*⁴. En Orient, l'expérience tragique de la colonisation ainsi que les premiers événements qui marquent le début de ce troisième millénaire ont exacerbé le sentiment de peur chez le musulman d'aujourd'hui et le poussent à défier tout ce qui est occidental. Ma petite expérience à l'université algérienne, en tant qu'enseignant d'histoire de l'Europe moderne, me conforte dans l'idée du « choc des ignorances » avancée par Edward Saïd (2001). Le dialogue n'est ainsi qu'un prologue à une longue et pénible marche vers un *Autre* à connaître et à reconnaître.

À travers l'histoire, pareillement, la rencontre entre l'islam et la chrétienté inspira une contribution réciproque à une civilisation universelle. Les célèbres acteurs de la civilisation islamique, philosophes, médecins, mathématiciens et mêmes théologiens, ont été très populaires dans les milieux intellectuels occidentaux de la fin du Moyen Âge. De leur côté, les musulmans ont conservé la pensée de Thalès, d'Aristote, de Galien, de Ptolémée... jusqu'à la Renaissance.

Mes recherches sur les espaces secondaires et marginaux dans les sources de l'histoire de l'islam et son rapport avec l'Occident chrétien m'ont encouragé à recourir à de nouvelles approches pour rendre compte des relations qui liaient ces deux civilisations. Les événements politiques de courte durée (« l'histoire événementielle » in : Braudel [1990]) risquent de nous faire oublier les véritables conditions des interactions culturelles et les systèmes de valeurs universelles auxquels ces deux civilisations concourent.

La contribution que je présente ici était à l'origine un texte en langue arabe, dans lequel j'ai tenté d'éclairer le lecteur (arabe) sur quelques périodes où l'Islam et l'Occident partageaient connaissances et idées, comme ils partageaient également temps et espace, aussi bien dans les contrées orientales qu'en terre occidentale.

Dans ces espaces, Raymond Lulle, un moine franciscain espagnol, qui a vécu entre le XIII^e et le XIV^e siècle, a partagé avec les musulmans bien plus que le temps et l'espace ; il a échangé avec eux les idées et les connaissances.

2. Parmi lesquels John P. Entelis, Théo Klein et Lahouari Addi, qui ont préfacé cet ouvrage. (N.D.L.É.)

3. Bernard Lewis, Samuel P. Huntington, Laurent Murawiec, etc.

4. Voir le chapitre VII signé par Sami Aoun sur cette question. (N.D.L.É.)

En dépit de sa volonté de mener des activités de prosélytisme auprès des musulmans, il a néanmoins été le premier chrétien à avoir essayé d'entamer un dialogue avec eux, en considérant l'islam comme une religion révélée au même titre que le judaïsme et le christianisme. C'est pourquoi son expérience personnelle est intéressante à étudier pour reconstituer les origines du dialogue islamo-chrétien et déterminer les limites auxquelles, grâce à lui, le dialogue des religions a pu être poussé à cette époque.

L'islam et le christianisme

L'islam est apparu au VII^e siècle de l'ère chrétienne⁵ pour édifier une civilisation riche et distincte. Les musulmans ont alors commencé une vaste opération de mise en documents de leurs sciences originelles, sciences de la religion, langue, histoire, etc. Avec la fondation à Bagdad de la *Bayt al-Hikma* (Maison de la sagesse) par le calife abbasside Haroun al-Rachid (766-809 – voir De Boer [1940]), ils réussirent la traduction des patrimoines scientifique, philosophique et culturel des civilisations anciennes, notamment grecque. D'autres connaissances sont apparues, comme l'étude comparée des religions, l'historiographie, la géographie et la littérature de voyage, ce qui les amenait à s'ouvrir à l'*Autre*.

Avec l'expansion de l'islam, la nouvelle communauté musulmane devait faire face aux problèmes de la diversité ethnique et, surtout, du pluralisme confessionnel. Le problème des communautés minoritaires était traité par le Coran, texte sacré de première référence chez les musulmans, ainsi que par la tradition prophétique (*al-Hadith*). Dans l'histoire de l'État et de la société musulmane, les *dhimmi* – juifs et chrétiens vivant sous l'autorité musulmane – ont gardé leur statut juridique en dépit des controverses causées par les changements de circonstances politiques et de conflits internes et externes⁶. *Al-Wathika*, le fameux décret promulgué par le Prophète Mohamed⁷ à Médine

5. Les musulmans croient que l'islam est la religion d'Abraham et qu'elle a été transmise également à ses fils, Isaac et Ismaïl, ainsi qu'aux prophètes Moïse, Jésus et Mohamed (Que la paix et la prière d'Allah soient sur eux tous), ce dernier ayant achevé la Prophétie.

6. L'histoire a montré que la persécution des chrétiens et des juifs vivant au sein des communautés musulmanes était davantage liée à des situations politiques, économiques ou sociales qu'à une quelconque animosité religieuse. Ce point de vue fut réitéré par l'archevêque d'Alger, M^{gr} Henri Teissier, qui déclara en 1996 que l'assassinat des religieux chrétiens pendant le conflit qui ensanglanta l'Algérie dans les années 1990 était un acte de violence perpétré contre tout le peuple algérien et non pas uniquement contre les chrétiens du pays.

7. Que la paix et la prière d'Allah soient sur lui.

après 622⁸, est une sorte de Constitution élaborée pour permettre aux « Gens du Livre » (surtout les juifs) de mieux connaître leurs droits et leurs devoirs et de pratiquer leur liberté religieuse sous la protection du nouvel État musulman. Ce document, dicté par le Prophète, est en fait un pacte de paix et de cohabitation entre neuf tribus juives et les musulmanes à Médine. Les chrétiens du Najran, au sud de la péninsule arabique, ont bénéficié, eux aussi, du « Pacte de Najran⁹ », un acte très rare, rédigé conformément aux lois des anciens États. « Là encore, la lecture du Coran se révèle très instructive. Contrairement à la plupart des documents religieux antérieurs, on y découvre la reconnaissance du caractère multiforme du phénomène religieux », raconte Bernard Lewis (1989 : 27).

Plus tard, les califes, successeurs du Prophète, ont favorisé le rapprochement avec les chrétiens et les juifs pour des raisons politiques et économiques.

La tradition attribue au successeur de Mohamed, le calife Omar, qui régna à partir de 634, la rédaction du statut qui garantissait les droits reconnus aux *dhimmi*. Ces règles, qui furent probablement édictées deux siècles plus tard, si elles reconnaissent le droit à vivre du *dhimmi*, dont la personne et les biens étaient déclarés inviolables (ce qui ne fut jamais le cas en Europe médiévale où le juif était admis sans être reconnu officiellement), définissaient également la condition inférieure qui devait nécessairement être la sienne (Chouraqui, 1987 : 94).

Les périodes de stabilisation politique ont permis aux minorités religieuses de bénéficier d'un climat de tolérance exceptionnel au Moyen Âge. À travers tout le monde musulman, de l'Inde à l'Andalousie, les chrétiens, et plus encore les juifs, sont arrivés à exercer de hautes fonctions auprès des califes et des princes. À titre d'exemple, Jean Damascène (750-828), du Patriarcat d'Antioche, fut un haut fonctionnaire à la cour des Omeyyades ; le pharmacien nestorien Hounayn Ibn Ishaq (873) et son fils Ishaq Ibn Hounayn (911) furent non seulement les traducteurs officiels de la cour abbasside, mais aussi les médecins successifs des califes Haroun al-Rachid et son fils al-Mamoun ; le juif andalous Maimonide (1135-1204) fut le médecin personnel de Salah Eddine al-Ayoubi (Saladin).

8. La majorité des sources arabes cite cette fameuse « al-Wathika de Médine ». Voir, à titre d'exemple, Ibn Ishaq (s.d.), Al-Tabari (1964) et Ibn al-Athir (1984).

9. Voir Yaqoub (1302) et Tardy (1999).

Le christianisme et l'islam

Devant l'expansion de l'islam, la chrétienté a tenté de trouver les conditions les plus avantageuses et les mécanismes les meilleurs pour assurer un bon fonctionnement de ses institutions religieuses et civiles. Pour faire face aux actes de conversion vers l'islam, les théologiens devaient protéger et défendre les principes de leur religion. En revanche, dans leurs rapports avec l'Empire romain, les premiers chrétiens avaient subi, en réaction à leur mission apostolique, des épreuves cruelles. Les divisions internes et les persécutions des Romains ont continué jusqu'au IV^e siècle. Après 325, date de la conversion de Constantin le Grand, et après le concile de Nicée, les chrétiens, victimes jusque-là d'intolérance, devinrent les fervents défenseurs de l'Empire romain, tandis que réapparut le climat polémique, basé sur les Écritures, à l'encontre des juifs et des païens (Segesvary, 1978). Au cours du Moyen Âge, un nouveau système apologétique fut adopté aussi bien contre l'opposition politique que contre les schismes et les hérésies. Considérées alors comme des ennemis de l'État et de la religion, ces voix marginales furent combattues et éliminées par la force et non plus par de simples excommunications. Il semble que c'est là qu'il convient de situer l'origine des premières idées de l'Inquisition.

Avec le temps, l'histoire intellectuelle et théologique du christianisme au Moyen Âge avait fini par produire un ordre polémique basé sur les Écritures et influencé par la philosophie hellénistique (néoplatonicienne). Saint Augustin, évêque africain d'Hippone (Annaba), avait mis en œuvre les principaux fondements de la philosophie de la religion chrétienne. Dans ses œuvres, comme les *Confessions* et la *Cité de Dieu*, il combattait le manichéisme, le donatisme ainsi que le paganisme sous toutes ses formes. La tradition de la polémique «augustinienne» fut adoptée aussi bien par les Grecs de la chrétienté orientale que par les Latins occidentaux contre les hérétiques, notamment contre l'islam, après le VIII^e siècle.

Toutefois, cet ordre polémique, à lui seul, n'était guère efficace dans tous les cas. La force était aussi souvent utilisée par l'Église pour faire cesser les sectes religieuses, comme les cathares et les albigeois. Le pape Innocent III promulgua un décret inquisitoire qui accusait les albigeois d'hérésie et prêcha une croisade contre eux entre 1209 et 1229. Le vrai fondateur de l'Inquisition fut le pape Grégoire IX en 1230. Après avoir excommunié les albigeois, il ordonna aux évêques de diriger l'Inquisition avec rigueur et fermeté. En raison de leur fidélité et de leur orthodoxie, il trouva, chez les Franciscains et surtout chez les Dominicains, les meilleurs exécuteurs de cet ordre. L'Inquisition s'institutionnalisa et connut une grande expansion, particulièrement en Espagne où elle toucha aussi bien les hérétiques et les sorciers que

les juifs et les musulmans, qui avaient perdu le pouvoir politique à la suite de la *Reconquista* catholique (Renima, 2000).

L'islam ayant représenté un vrai danger pour la chrétienté occidentale, après la conquête arabe de la péninsule ibérique et sa pénétration au sud de la France ainsi qu'au sud de l'Italie, il était naturel que l'Église cherche une solution théorique adéquate à ce nouveau problème. Les théologiens tombaient alors sous l'influence de la vieille vision qui considérait l'islam comme une hérésie ou un schisme chrétien, au même titre que l'arianisme et les autres hérésies orientales antiques (Daniel, 1966 : 184). À cette époque, la connaissance de l'islam en Occident était assez rudimentaire, ambiguë et fantaisiste : « l'islam était l'agresseur, et cette constatation très précoce se répandit dans tout l'Occident. L'Église, par la plume de quelques clercs excessifs, y contribua largement », nous dit Senac (1983 : 22). En outre, en raison du système fermé de la pensée scholastique que l'Église romaine avait adopté¹⁰, le manque de documents originaux sur l'islam et l'absence de contacts directs (dialogue, discussion ou controverse) avec les musulmans ont aggravé davantage cette situation. À l'exception de quelques cas, comme le théologien italien Croce Ricoldo da Monte¹¹, qui séjourna à Bagdad à partir de 1288, très peu de penseurs chrétiens osaient visiter le monde islamique.

C'est dans ce contexte qu'une personnalité très dynamique est apparue dans l'Occident chrétien : Raymond Lulle, moine érudit de Majorque. Il va tenter de renouveler radicalement la position de l'islam dans la pensée occidentale en adoptant une nouvelle thèse. D'une part, il considérait l'islam comme une religion monothéiste et non comme une hérésie ou un quelconque schisme chrétien. D'autre part, il estimait que les musulmans étaient proches des chrétiens et que les croisades devaient céder la place à des missions pacifiques ; « nous devrions discuter ensemble et voir lequel de nous est dans la vérité, et lequel est dans l'erreur... » (Lulle, 1992). En adoptant une telle attitude, il remplissait l'une des conditions nécessaires à un vrai dialogue : la reconnaissance de *l'Autre* tel qu'il est.

10. À cette même époque, le palais des califes abbassides à Bagdad, particulièrement sous le règne d'al-Mamoun, abritait régulièrement des séances (majlis) de dialogue et de discussion opposant les représentants de différentes confessions, doctrines et philosophies.

11. Dominicain florentin du XIII^e siècle. Il séjourna plusieurs années (jusqu'en 1291) à Bagdad parmi la population musulmane. Il laissa quelques œuvres polémiques dont les plus importantes sont la *Disputatio contra Saracenos et Alcoranum* et la *Concordia Saracenorum*. Il aurait exercé certaines influences sur la polémique anti-islamique en Occident et sur la pensée du réformateur Martin Luther.

Il n'est pas facile de dire que l'entreprise de Lulle entre dans ce qu'on appelle aujourd'hui le dialogue interreligieux ou toute autre forme de discussion. Les circonstances historiques et intellectuelles étaient différentes. Dans *Le livre du Gentil et des trois Sages*, où il met en scène trois sages exposant chacun sa doctrine dans le but d'arriver à une vision partagée et raisonnable, il se distingue néanmoins complètement de la tradition polémique et apolo-gétique chrétienne.

La vie de Raymond Lulle

Lulle a vécu des moments parmi les plus difficiles de l'histoire des relations entre les musulmans et les chrétiens de la Méditerranée occidentale. Toutefois, il a essayé de transformer ces circonstances conflictuelles en une grande expérience de dialogue, de discussion, de voyage et d'écriture.

Il est né en 1232, à Palma de Majorque, dans les îles Baléares qui venaient juste d'être reconquises par Jacques le Conquérant, roi de Catalogne, dans le cadre du grand projet catholique de la *Reconquista* commencé depuis déjà quelques décennies. À cette époque, le pape Grégoire IX permit l'instauration de l'Inquisition en Catalogne. Puis, en 1241, il autorisa l'évêque de Majorque à permettre à ses diocésains de commercer avec les pays musulmans de l'Afrique du Nord en temps de paix. Les villes des Hafsides, dynastie berbère musulmane qui régnait alors sur la Tunisie et sur l'est de l'Algérie, étaient les destinations préférées des marchands chrétiens de Catalogne et d'Italie. Lulle eut la chance de vivre son enfance et son adolescence à la cour de Majorque jusqu'en 1244, où il devint précepteur et ami du prince héritier Jacques II, le nouveau roi de Majorque, seigneur de Montpellier et comte à la fois du Roussillon, de Sardaigne et de Conflent à partir de 1262 (Lulle, 1992: 22).

Sous le règne de Jacques le Conquérant, la vie intellectuelle se stabilisa dans le royaume catalan et connut une nouvelle ère d'ouverture et de discussion intellectuelle relativement tolérante. En 1263, on assistait à une discussion entre le Rabbi Moïse Ben Nahman (Nahmanide) de Gérone et Cristià Pau, un juif d'origine converti au christianisme et appartenant à l'ordre dominicain, en présence de Raymond de Penyafort. Celui-ci encouragea Lulle à entreprendre des études en philosophie, en théologie, en latin et en arabe. Sept années plus tard (1270-1271), ce dernier rédigea *Le livre du Gentil et des trois Sages*¹² en langue arabe. À la même période, la huitième et dernière croisade, dirigée

12. Cette œuvre, choisie comme modèle de dialogue dans le présent article, constitue le premier ouvrage complet de Lulle. Son édition catalane est intitulée *Liber del Gentil e los tres Sabis*. La traduction française est de Dominique de Courcelles (1993).

par le roi de France, Louis IX, s'acheva sur les côtes de Tunis. Vers 1273, Lulle écrivit son *Livre de la contemplation* et connut, peu après, l'*Illumination spirituelle* sur la montagne majorquine de Ronda, illumination qui coïncida avec la rédaction de son «Ars Major». Une année plus tard, au terme d'un difficile procès, il quitta définitivement sa femme et ses deux enfants. Au même moment, en Italie, saint Thomas d'Aquin (1225-1274) achevait la *Somme théologique* et entreprenait la rédaction de la *Summa contra Gentiles*; en Espagne, les manuscrits arabes connaissaient une diffusion sans précédent. Lulle rédigea la *Doctrina Pueril*. En 1276, Ramòn Martí¹³ écrivit *Pugio fidei contra Judaeos*. Durant la même année, Jacques II de Majorque signa un accord de paix et un traité d'alliance avec le souverain de Tunis, Abou Ishaq I. Ce fut là une bonne occasion pour un voyage de Lulle à Tunis et à Bougie (Algérie) où il traduisit la *Logique* d'Al-Ghazali¹⁴.

Entre 1283 et 1289, après un séjour à Montpellier, il écrivit son *Livre d'Evast et de Blananquerna* puis il séjourna à Rome et à Paris où, d'une part, il fut reconnu comme maître et, d'autre part, il entreprit la rédaction de son *Felix del meravelles del mon*. De 1290 à 1307, il connut une intense activité d'écriture et de voyage. Il composa successivement plusieurs traités: *Ars amativa*, *Arbre de filosofia desiderat*, *Arbre de sciencia*, *Arbre de la filosofia d'Amor*, *Desconhort* et *Cant de Ramon*, et il séjourna à Gênes, Tunis, Paris et Chypre (1992: 22).

À Tunis, nous dit Cheikh Abou Amrane (1974: 150), il raconta qu'il avait rencontré quelques docteurs musulmans, sans toutefois citer leurs noms; il déclara qu'il était prêt à se convertir à l'islam s'il était convaincu par des arguments concluants [...]. L'objet de cette controverse était les attributs divins. Après une violente dispute, le sultan El Mùstansir (1284-1295) ordonna son incarcération, puis son expulsion.

Outre ses activités intellectuelles, Lulle proposa des projets missionnaires aux différents papes. En 1299, le roi Jacques II lui accorda la possibilité de prêcher dans les mosquées et les synagogues du royaume. Et, quand ce même roi créa, vers 1302, un consulat pour ses sujets à Bougie (Algérie), Lulle y séjourna pour y prêcher la foi chrétienne, ce qui lui valut un emprisonnement

13. Ramòn Martí a rédigé, à la manière des polémistes musulmans, un texte très important sur l'islam, destiné aux missionnaires de son époque. Pour plus de détails sur le contenu de cet ouvrage, voir J. Hernando-Delgado (1983).

14. D'après A. Llinarès, Lulle aurait probablement adapté dans son œuvre la logique d'Al-Ghazali, non à partir de son texte original arabe, mais à partir de sa version latine réalisée au XII^e siècle par D. Gundisalvo (1963: 93). Quant à A.H. Al-Ghazali, il a traité de la logique dans deux principaux livres: *Miyâr al-Ilm* (*Le critère de la science*) et *Mahaq al-Nadha* (*La méditation au crible*).

puis une expulsion vers son pays natal. Après un naufrage, il gagna Pise où il y acheva son *Ars Generalis Ultima*. Après plusieurs années d'enseignement à Paris, il retourna, vers 1314, à Montpellier puis à Majorque et rédigea deux autres traités : *Liber Natalis pueri parvuli Jesu Christi* et *Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici*. Pendant un autre séjour à Paris, il dicta à un ami religieux le récit de sa vie qu'il intitula *Vita coetanea beati Raymundi Lulli* puis il se réfugia à Messine auprès de Frédéric III, protecteur des Franciscains « spirituels ». Au même moment, vers 1313, le concile de Vienne approuva ses doctrines (Lulle, 1992 : 24).

Entre 1314 et 1316, Lulle séjourna à Tunis où il composa son dernier ouvrage, *Liber de Deo et del Mundo*. Quelque temps après, il mourut, lapidé par les musulmans tunisiens, sur le bateau qui le ramenait vers Majorque¹⁵. Il fut enterré par les Franciscains dans l'Église de Saint-François de Palma. Six décennies plus tard, vers 1376, le pape Grégoire XI ordonna à l'archevêque de Tarragone de faire brûler toutes ses œuvres. Ses doctrines furent alors rejetées par l'Église jusqu'en 1395, alors que des protestations solennelles furent organisées par la ville de Barcelone pour intercéder auprès du Pape en faveur de cet érudit et de ses œuvres¹⁶.

Une expérience d'écriture et de dialogue

Par son intelligence et sa culture multiple, Lulle essaya de réorganiser l'ordre apologétique médiéval de l'Église romaine par l'intégration de l'islam dans la famille des religions révélées, malgré le fait que cet acte était personnel et isolé. Pour la première fois dans l'histoire du christianisme, il parla de l'islam comme d'une religion et non comme d'une hérésie ou d'un schisme. Cette étonnante attitude était le produit d'une riche expérience de lecture, de dialogue et de voyage.

Lulle joua un rôle fondamental dans le développement des études arabes ainsi que de la théologie, à tel point que les spécialistes de l'histoire des théories philosophiques du Moyen Âge s'interrogent toujours sur les valeurs des éléments arabes dans son système philosophique et mystique, nous dit Weischer (1983 : 37).

15. D'après plusieurs études, en l'absence de preuves historiques vérifiables, la mort de Lulle lapidé reste un mythe. Sur cette question, A. Llinarès (1963) écrit : « À notre sens, on peut penser seulement que Raymond Lulle a fini ses jours à Palma peu après son retour d'Afrique du Nord, à une date qui se situe entre le mois de décembre 1315 et le mois de mars 1316. »

16. Lulle, 1992 : 23-24. Voir aussi Llinarès (1963).

Lulle sut profiter de la situation politique qui régnait à Majorque. Cette île catalane, nouvellement reconquise par les catholiques, présentait une grande richesse qui se manifestait à travers la coexistence de trois cultures, chrétienne, musulmane et juive, et représentait, aussi bien pour lui que pour sa culture d'origine, l'environnement idéal pour une riche et originale acquisition de connaissance et de savoir.

Après la conquête de l'île, il était très facile de fréquenter les musulmans et les juifs, et de connaître leurs religions.[...] Lulle aima la poésie et écrivit des poèmes de troubadours provençaux. À l'âge de 31 ans, il vit le Christ sur la croix et, après la cinquième vision, il décida de s'engager en mission pour convertir ses frères musulmans à la religion chrétienne [...]. Il voulait, dans toutes ses œuvres, défendre la religion chrétienne en utilisant des arguments logiques et en se basant sur des éléments et des styles arabes (Weischer, 1983 : 37-38).

Mais le projet de Lulle avait pris un aspect beaucoup plus profond à cause de son expérience mystique et de ses voyages ininterrompus. Il s'agissait, en fait, d'une expérience forte et contradictoire dans la mesure où il empruntait dans sa démarche les méthodes linguistiques et philosophiques arabes alors que les principes de la religion des Arabes étaient au centre de sa critique. En outre, il recherchait, d'une part, un dialogue sincère et fécond entre les trois religions dans *Le livre du Gentil et des trois Sages* et il procédait, d'autre part, par prosélytisme en faveur de sa propre religion dans la plupart de ses œuvres. Avait-il ainsi sa propre idée du dialogue ou y avait-il une évolution dans son système de pensée ?

Le récit de son expérience, par contre, doit s'enrichir de tout ce dont lui-même n'avait pas perçu l'importance, de tout ce qui l'a fait inconsciemment réagir et à tout ce que la mentalité de l'époque enfin refoulait au nom de la supériorité nécessaire de la chrétienté sur les autres lois, nous dit Urvoy (1981 : 127).

Sur cette règle de la possession de la vérité et du désir de la transmettre aux autres, il a écrit sa première œuvre, *Le livre du Gentil et des trois Sages*, en arabe, langue qu'il avait bien assimilée pendant presque neuf ans à Majorque grâce à son esclave de confession musulmane¹⁷ :

Plusieurs des procédés linguistiques employés dans son œuvre sont empruntés au latin et surtout à l'arabe. De la même façon, l'abondante floraison des suffixes, ainsi que la création de tout un système de corrélations linguistiques qui servent à dynamiser la doctrine des dignités divines, à la base de sa théologie, sont rattachées par lui explicitement à la linguistique arabe « afin, dit-il, que nous apprenions à répondre aux objections des infidèles » (De Courcelles, 1993 : 46).

17. Une autre question se pose sur la langue de Lulle : avait-il des difficultés avec la langue latine ou avait-il trouvé un autre espace d'expression plus adéquat dans son aventure avec ses adversaires ?

Dans des moments où les relations entre musulmans et chrétiens étaient rendues difficiles à cause de l'Inquisition, il n'hésita pas à adopter une attitude non ambiguë et à afficher ouvertement sa position contre la guerre. En effet, non seulement il s'opposa à l'idée d'une nouvelle croisade contre les musulmans, mais il exclut également de sa pensée toute référence à la guerre, et ce, en dépit du fait qu'un grand nombre de ses livres, en utilisant les systèmes apologétiques conçus par la philosophie arabe¹⁸, poursuivaient l'objectif de conversion des musulmans au christianisme. Il tenta de garder un grand espoir pour rapprocher et unifier pacifiquement les deux religions. Il écrivit : « [...] Et ainsi, comme nous n'avons qu'un Dieu, qu'un créateur et qu'un seigneur, nous n'aurions qu'une foi, une loi, une communauté et une manière d'aimer Dieu et de l'honorer [...] » (Lulle, 1992 : 235).

L'entreprise de Lulle nous a fait découvrir la capacité de dialoguer dans toutes les religions, une réalité d'ailleurs confirmée par l'histoire de l'expansion du christianisme dans le monde. La parole y était plus forte que l'épée et les peuples convertis de façon pacifique s'attachaient à leur choix et résistaient aux vagues de changement les plus violentes.

Le Livre du Gentil et des Trois Sages est parmi les textes fondateurs du dialogue dans la culture chrétienne et occidentale. En effet, avant Lulle, la tradition chrétienne était assez riche en œuvres polémiques et apologétiques alors que celles prônant le dialogue interreligieux étaient inexistantes. Le *Dialexis Sarrakenou kai Christianou* de Jean Damascène est parmi les premières œuvres polémiques composées contre les musulmans et leurs croyances. Les productions intellectuelles des apologistes contemporains de Lulle, comme Raymond de Penyafort, Ramòn Marti et Thomas d'Aquin, s'inscrivaient également dans cette tradition et procédaient toutes, sur le plan des idées, par des « arguments d'autorité » puisés dans les Saintes Écritures.

Lulle, quant à lui, est allé beaucoup plus loin que ses contemporains en affirmant, d'après son expérience de la diversité des croyances, que « l'argument d'autorité » ou scripturaire n'est pas efficace pour tous les hommes, dans la mesure où les théologiens ne donnent pas tous la même interprétation exégétique d'un passage de l'Écriture qu'ils reconnaissent (Lulle, 1992 : 18).

La version arabe de son texte sur le dialogue montre l'émergence d'une nouvelle conscience dans les milieux intellectuels occidentaux qui va sans

18. Sa connaissance de la langue arabe et son séjour parmi les musulmans lui ont permis de bien exploiter la culture arabe et de profiter du savoir musulman en matière de logique, de mystique, de théologie et de sciences pour enrichir les méthodes de controverse élaborées en Occident.

doute affranchir progressivement les systèmes scholastiques et l'ordre apologétique médiéval. De ce point de vue, il constitue, à n'en point douter, un document tout à fait exceptionnel, puisqu'il offre une synthèse raisonnable, sereine et détaillée des croyances juive, chrétienne et musulmane de la fin du XIII^e siècle.

Rédigé en arabe entre 1270 et 1272, *Le livre du Gentil et des trois Sages* est le premier ouvrage de Raymond Lulle qui nous est parvenu dans sa forme intégrale. Sa version catalane (1273-1275) a été rédigée volontairement, comme il l'affirme lui-même dans son prologue, juste avant son premier séjour au Maghreb, effectué dans le but de mettre en œuvre sa théorie du dialogue avec les Sarrasins¹⁹.

Cette nouvelle approche est la conséquence d'une problématique métaphysique et théologique relative à l'interaction entre les actes réels et les idées théoriques.

Dans le prologue de cet ouvrage, Lulle présente « la nouvelle méthode et les nouveaux arguments [auxquels on doit recourir pour pouvoir conduire] ceux qui sont dans l'erreur vers la gloire éternelle et [leur épargner, par conséquent,] des souffrances infinies²⁰ ».

Ces arguments lui étaient nécessaires pour entamer son projet de dialogue. Sa fréquentation des non-chrétiens le poussa à imaginer un espace de rencontre et de dialogue entre un Gentil²¹ et trois Sages : un juif, un chrétien et un musulman. La présence des Sages à l'orée d'une forêt, face au Gentil, donne l'impression que Lulle voulait transmettre un message de vérité métaphysique et réelle : d'une part, les trois Sages ont des bases communes dans leurs croyances religieuses, telles l'existence de Dieu et la résurrection, et d'autre part, ils partagent les mêmes valeurs humanitaires et universelles.

Sur le plan du contenu, l'ouvrage de Lulle est réparti en quatre livres. Dans le premier, il présente ses arguments quant à l'existence de Dieu et l'avènement de la résurrection. Les trois autres livres sont consacrés successivement aux trois Sages qui exposent, à tour de rôle, les fondements de leurs croyances respectives. À la fin du quatrième livre, Lulle lance un appel à tous les lecteurs et les exhorte à tirer profit de son récit.

Dans la perspective de Lulle, tout le monde a le droit de parler et d'exposer librement sa pensée, pour autant que l'on respecte les règles du dialogue et

19. Le terme « Sarrasin » était souvent utilisé pour désigner les musulmans au Moyen Âge. À l'instar de ses contemporains, Lulle a gardé cette appellation dans toutes ses œuvres.

20. Lulle, 1992 : 30.

21. Le « Gentil » représente, dans l'œuvre de Lulle, les gens qui n'ont pas reçu la loi divine et qui n'ont aucune connaissance de Dieu.

que l'on utilise des arguments logiques et rationnels. Il y a dans cette nouvelle démarche une objectivité rarement décelée dans la pensée médiévale, cela surtout chez les théologiens et dans les milieux cléricaux. Outre cette caractéristique, la discussion logique et philosophique des trois religions que Lulle propose est composée dans un style littéraire qui regorge de rhétorique et de poésie.

L'histoire qu'il relate place au centre de la scène un Gentil, sage et philosophe, qui appréciait les délices de ce monde et acceptait sa vieillesse ainsi que l'idée de sa mort. Toutefois, il n'avait aucune connaissance de Dieu et ne croyait pas non plus en la résurrection. L'idée qu'il ne puisse pas y avoir une autre vie après la mort le chagrinait énormément, remplissait ses yeux de larmes et lui serrait le cœur²².

En choisissant de mettre en scène un « Gentil sage et philosophe », Lulle cherchait à faire de la connaissance philosophique l'une des conditions préalables à tout dialogue logique et équilibré entre les trois Sages. En effet, il semble que, pour lui, la philosophie dans sa terminologie et ses concepts, son processus d'argumentation et ses méthodes, et non dans ses objets, ses dogmes et ses croyances, constitue sans nul doute le facteur commun qui lie les divers systèmes de pensée et les différentes religions, aussi bien d'inspiration divine qu'humaine²³. C'est ce facteur commun qui rend possible le dialogue.

Par ailleurs, par son style d'écriture, Lulle tente de rapprocher les circonstances historiques et les ambitions ontologiques dans l'espoir de favoriser un dialogue riche, universel et constructif. Le rapprochement des différences et la réunion des opposés en un seul et même espace linguistique et social constituent, à ses yeux, un jeu qui offre d'énormes possibilités susceptibles d'assurer une continuité vitale pour tous.

Ce rapprochement est mis en évidence dans les questionnements même du Gentil dont les souffrances et l'angoisse face à l'existence étaient telles qu'il ne savait plus quoi faire. Il se mit alors à genoux, leva ses mains et ses yeux vers le ciel, puis baisa la terre et prononça, en larmes, dans un long soupir, les paroles suivantes :

22. Lulle, 1992 : p. 31.

23. Cette démarche rappelle celle adoptée par Al-Ghazali dont la pensée semble être très familière à Lulle. Dans son traité intitulé *Tahafout al-Falassifa* (*L'incohérence des philosophes*), ce philosophe arabe adopte la même attitude que Lulle à l'égard de la philosophie. Il réfute les doctrines de quelques philosophes grecs et musulmans, mais il adopte la méthode et les arguments de la philosophie (pour plus d'information sur cette démarche, voir Al-Ghazali, 1958).

Hélas, misérable ! De quelle colère et de quelle douleur es-tu devenu l'esclave²⁴ ? Pourquoi as-tu été engendré et pourquoi es-tu venu au monde, puisque personne ne peut te soulager des souffrances que tu endures ? Et, s'il existe quelque chose dans la vertu telle qu'elle puisse te secourir, pourquoi ne vient-elle pas et ne prend-elle pas pitié de toi ? Et pourquoi n'arraches-tu pas de ton cœur ces pensées qui ne cessent de multiplier les graves tourments que tu endures ? (Lulle, 1993 : 32)

En produisant cette série de questionnements, Lulle cherchait à montrer comment, en entamant un « dialogue » avec lui-même, le Gentil se heurta rapidement à une impasse ontologique et psychique qui le poussa à réfléchir et à s'interroger sérieusement sur les fondements même de l'existence²⁵. Ainsi, selon lui, si le monologue du Gentil était un acte naturel et inné, en revanche, son dialogue avec les trois Sages était un acte volontaire et conscient.

C'est dans cet esprit, en effet, qu'il imagina, à l'orée d'une forêt, la rencontre quelque peu fortuite de ce Gentil avec les trois Sages. En présentant ces derniers comme des personnages ayant l'habitude de se fréquenter et de discuter ensemble sans aborder pour autant des thèmes liés à leurs croyances respectives, Lulle voulait montrer qu'en réalité, les trois religions, représentées par ces Sages, cohabitaient sans vraiment se connaître. Leur rencontre avec le Gentil en quête de vérité allait changer radicalement le sens de leurs échanges habituels pour donner lieu désormais à un dialogue entre trois croyances, trois philosophies et trois cultures.

Les trois Sages en question étaient de bons croyants qui connaissaient profondément leurs religions respectives et qui partageaient des connaissances philosophiques communes. Le dialogue qu'ils entamèrent était régi par des règles et des conditions, fixées d'avance par Lulle : 10 conditions en tout qui obéissaient à « deux principes : qu'elles soient toutes ordonnées à une même fin et qu'elles ne s'opposent pas à cette fin qui n'est rien d'autre qu'aimer Dieu, le connaître, le craindre et le servir » (1992 : 34).

En établissant ainsi les règles du jeu, Lulle tenta une nouvelle approche, en matière d'étude comparée des religions, qui consiste à accorder de l'importance aux arguments philosophiques plutôt qu'aux arguments d'autorité sacrée propres à chacune des trois religions (1992 : 34).

24. Faut-il rappeler ici que l'un des premiers commandements des enseignements à la fois judaïque et évangélique exige que tout esclave soit libéré de sa condition de servilité physique et spirituelle. De la même façon, en Islam, le Coran invite les croyants à affranchir les esclaves ou à les traiter humainement. Dès leur libération, ils deviennent musulmans à part entière. Voir, à ce sujet, Thibaud (2002).

25. Il est très probable que Lulle ait pu lire l'histoire philosophique du musulman Ibn Toufayl, intitulée *Hay Ibn Yakdhan* (*Vivant fils de l'Éveillé*) et composée au X^e siècle. Pour plus d'information sur cette œuvre, voir Ibn Toufayl (1999).

Malgré la rigueur des conditions fixées au préalable, le dialogue entre les trois Sages et le Gentil s'est déroulé dans un climat d'intimité et de proximité qui ne faisait, à aucun moment, référence à l'identité religieuse ou ethnique de l'un ou de l'autre. En présence d'arguments exclusivement philosophiques, les différences cédèrent aussitôt la place à des échanges du genre : « l'un des trois Sages s'exclama [...] Les deux Sages approuvèrent... ».

La volonté de communiquer fut manifeste à la fois chez le Gentil et chez les trois Sages. Elle constituait l'une des conditions nécessaires au dialogue aussi bien entre des personnes habituées à discuter ensemble qu'entre des acteurs qui se rencontrent pour la première fois. Le fait de poser une question et de recevoir de *l'Autre*, librement et en toute honnêteté, une réponse adéquate et satisfaisante est un indice d'un début de dialogue qui pourrait être à la fois long et compliqué, mais néanmoins sincère et fécond, contribuant ainsi à la création d'un nouvel espace de compréhension et d'échange. C'est dans cet espace, d'ailleurs, que le Gentil, après une prise de contact avec ses interlocuteurs, ouvrit le dialogue et se mit à le présider avec enthousiasme, et sans préjugés : « [...] Celui qui pourrait, déclarait-il, me prouver et me démontrer avec de vives raisons la résurrection, celui-là pourrait délivrer mon âme de sa douleur et de sa tristesse... » (Lulle, 1992 : 37).

À tour de rôle, chaque Sage se mit alors à prouver, de façon cohérente, l'existence de Dieu en avançant, à l'appui de son analyse, des arguments d'ordre religieux et philosophique. Leurs discours respectèrent les règles fixées au préalable. Ils s'accordèrent sur l'origine divine de chacune de leurs religions et exposèrent, à l'aide d'arguments philosophiques – car le Gentil était, lui aussi, philosophe – les principes et les fondements de leurs croyances respectives.

Après avoir passé en revue, et de façon systématique, les différents exposés des Sages, Lulle conclut son ouvrage en faisant parler le Gentil qui résuma fidèlement les propos de chacun.

En procédant ainsi, il voulait montrer qu'un dialogue ne peut être sincère et productif et que les propos échangés ne peuvent être, eux non plus, correctement assimilés que lorsque les acteurs s'expriment avec clarté et philosophie et obéissent scrupuleusement à des règles de jeu acceptées de tous (Lulle, 1992 : 225) :

La capacité de la question [chez Lulle] implique à la fois la rupture de tout système philosophique et théologique qui risque de se fermer, et la sollicitude infinie envers d'autres, théologiens et spirituels comme Bonaventure, Anselme, Avicenne (Ibn Sina) ou Maïmonide, les infidèles comme les sarrasins ou les juifs, les puissants comme les inquisiteurs, les papes, les rois et les villes... (De Courcelles, 1993 : 186).

Enfin, grâce au *Livre du Gentil et des trois Sages*, Lulle a pu jeter les bases d'une plate-forme du dialogue interreligieux dans la pensée chrétienne qui inaugura, chez lui, une série de productions intellectuelles, tout aussi riches et fertiles, et le prépara, ensuite, à des aventures et à des expériences non moins constructives en matière de rapprochement interculturel dans certaines régions du monde musulman.

Lulle chez les musulmans

Dès le premier siècle de l'avènement de l'islam, les relations entre celui-ci et la chrétienté ont été caractérisées par trois éléments : les conflits géopolitiques, les échanges commerciaux et les controverses religieuses. À partir de 622, à la suite de l'avènement de l'hégire et de l'instauration du premier État islamique à Médine, l'islam a connu une expansion fulgurante vers le Nord, l'Est et l'Ouest. Animés, entre autres, par la volonté de convertir tous les peuples à l'islam, les premiers musulmans conquièrent la Syrie, l'Égypte, l'Afrique du Nord, l'Espagne ainsi que d'autres régions. La chrétienté n'était pas assez forte militairement, pas même à Byzance ou à Rome, pour défendre ces territoires occupés depuis plusieurs siècles déjà par l'islam. Devant cette situation d'impuissance, les hommes de l'Église, théologiens et philosophes, réactivèrent leur système polémique, qui avait déjà fait ses preuves contre les païens, les hérétiques et les juifs, et le dirigèrent contre l'islam et ses adeptes, fondant ainsi un nouvel ordre apologétique à leur rencontre.

Jean Damascène fut parmi les premiers polémistes chrétiens ; il vécut en Syrie où il rédigea, en grec, *De Hirisibus Liber*. Il considérait l'islam comme une hérésie, au même titre que l'arianisme. Outre lui, d'autres théologiens non moins importants, qui vécurent dans le monde arabe, contribuèrent à cet ordre polémique. Tel fut le cas, à titre d'exemple, d'Al Kindi Abd al-Massih qui a laissé sa célèbre « al-Rissala » (L'Épître). Traduite en latin sous le titre *L'Apologie*²⁶ du christianisme, celle-ci constituait une œuvre polémique antimusulmane d'une grande valeur pour les théologiens et les missionnaires latins, tant ceux du Moyen Âge que ceux de l'Europe coloniale.

Après 732, année de la bataille de Poitiers, les frontières se stabilisèrent relativement entre l'islam et la chrétienté occidentale. Des relations diplomatiques et commerciales s'établirent entre eux. À cette date, le pape Urbain II prêcha pour la première croisade, inaugurant ainsi une nouvelle page de

26. *Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani*, Daniel, 1966 : 230. Ce recueil fut traduit par Pierre de Tolède en 1141 Pour plus de détails sur ce document, voir Renima (2000).

guerre, d'horreur et de haine entre les deux mondes. Malgré ces moments difficiles, les échanges commerciaux, culturels et scientifiques continuèrent de s'accroître, si bien qu'à partir du XI^e siècle, des écoles de traduction des sciences et de la philosophie arabes virent le jour un peu partout en Occident. Leurs activités s'intensifièrent progressivement et touchèrent même la littérature religieuse comme en témoigne la vaste opération de traduction du Coran et autres textes religieux, connue sous l'appellation de *Corpus clunisien*. En dépit de cela, on ne remarque, jusqu'au XIII^e siècle, aucun changement qualitatif quant à l'image des musulmans, alors appelés «sarrasins», et aux attitudes des chrétiens latins à l'égard de l'islam (Daniel, 1966).

Dans son ouvrage *Western Views of Islam in the Middle Ages*, R.W. Southern analyse l'évolution de cette image en Occident. Il constate qu'elle a connu quatre étapes. Si la première perception de l'Islam par l'Occident européen était biblique et pessimiste, la deuxième n'était guère meilleure ; elle était plutôt imaginative et, par conséquent, complètement erronée. La troisième, quant à elle, était d'ordre philosophique et nourrissait l'espoir d'une possible unité entre la chrétienté et l'islam. La quatrième, enfin, qu'il appelle «*the moment of vision*» (1978 : 67), s'est fabriquée entre 1450 et 1460 grâce à des personnages clés de la chrétienté, tels que Jean de Ségovie, Nicolas de Cues, Jean Germain et Enea Silvio Piccolomini (le pape Pie II). Quant à moi, il me semble que la perception occidentale la plus fidèle et la moins tronquée de l'islam s'est forgée à partir de la fin du XIII^e siècle avec l'avènement de Raymond Lulle sur la scène culturelle et religieuse chrétienne.

Cela dit, Lulle a vécu plusieurs années parmi les musulmans de Majorque qui, en raison de l'Inquisition et du climat d'intolérance qu'elle inspira, perdirent tout pouvoir politique. Sur cette île, qui demeurait encore pluriculturelle en dépit de la reconquête, il fréquentait quotidiennement ses concitoyens juifs et musulmans, si bien qu'il apprit rapidement la langue arabe et s'initia à ses tournures et règles grammaticales grâce aux enseignements de son esclave de confession musulmane²⁷. En plus d'avoir permis à Lulle d'acquérir une connaissance approfondie de l'islam, de la culture arabe et de ses diverses manifestations (langue, logique, philosophie, mystique, etc.), ce contact direct l'avait grandement encouragé à s'aventurer, comme missionnaire en quête de débats, de dialogues et de controverses, dans les contrées lointaines du monde musulman.

27. Même s'il appartenait à la classe servile, l'esclave en question fut vraisemblablement un grand homme de lettres, à n'en juger que par la profondeur des connaissances linguistiques, religieuses et culturelles sur les musulmans que Lulle avait acquises auprès de lui.

Son premier voyage en terre d'islam le conduisit à Tunis vers la fin de l'année 1292, à Bougie en 1307 et encore à Tunis entre 1314 et 1316 jusqu'à sa mort. Il avait choisi la côte est du Maghreb, Bougie et Tunis, à cause des bonnes relations, assorties de traités de paix et de commerce, qu'entretenaient alors les Catalans avec la dynastie maghrébine des Hafsides. Relativement faible sur le plan politique, cette dynastie ne manifestait aucune intention de reconquérir la Sicile ou l'Espagne. En revanche, elle attira très vite la convoitise des souverains et des marchands européens qui y établirent, dès le début de la seconde moitié du XIII^e siècle, plusieurs comptoirs commerciaux, protégés par des milices chrétiennes et bénéficiant de la présence officielle de consuls représentant les intérêts de plusieurs royaumes européens, plus particulièrement du consul d'Aragon (Ibn Khaldoun, s.d. : 703).

Ce climat de bonne entente entre le Nord et le Sud encouragea vivement Lulle à séjourner à Tunis et à Bougie. À la différence de la situation politique qui existait dans la région, la civilisation maghrébine n'avait pas encore perdu son éclat. Les sources arabes de l'époque décrivent la prospérité et la richesse des villes hafsides. Selon Abou al-Abbas al-Ghobrini²⁸, Bougie était, tout comme Tunis et Kairouan, un célèbre centre culturel où l'on trouvait de nombreux érudits dans diverses branches du savoir (sciences du langage, littérature, théologie, jurisprudence, philosophie, mystique, mathématique, médecine, etc.). Parmi eux, il y avait même des femmes, comme Aïcha, fille de Abou Tahar Amara Ben Yahya (Al-Ghobrini, 1983 : 13-26). Il est, par conséquent, très probable que Lulle, qui a demeuré quelques mois à Bougie après la mort d'al-Ghobrini, ait pu rencontrer quelques-uns de ces érudits, théologiens et philosophes, surtout le *cadi* de la ville.

En effet, durant ses multiples séjours au pays des «Sarrasins» où il se rendit pour prêcher la foi de la Trinité, Lulle a certainement tenté de rencontrer des ulémas musulmans et d'entamer avec eux un dialogue sur les principes et les fondements des deux religions. Une chose est certaine, plusieurs facteurs l'avaient encouragé à entreprendre un tel projet en terre d'Afrique : d'une part, il était de bonne foi et, d'autre part, il était conscient que ses connaissances de la religion musulmane ne souffraient d'aucune carence et lui permettraient de dialoguer sans complexe avec ses pairs musulmans. Quoi qu'il en soit, dans son livre biographique, *Vita coetanea beati Raymundi Lulli*, qu'il dicta à un ami quelques années à peine avant sa disparition, il relata quelques épisodes de débats et de controverses qui l'auraient opposé à plusieurs docteurs musulmans de la foi, plus particulièrement, au muphti de Tunis qui était, lui aussi, un célèbre philosophe (Llinarès, 1961 : 98-116).

28. Abou al-Abbas al-Ghobrini (a.d. 1304) est un grand juriste et biographe du VII^e siècle de l'hégire. Il fut *cadi* de Bougie et rédigea une encyclopédie, intitulée *Ounouan Addiraya*, dans laquelle il inventoria tous les savants de sa ville et de son siècle.

De son côté, le monde musulman a connu, tout au long de son histoire, une riche tradition de débats et de controverses ayant opposé, à plusieurs occasions, des érudits musulmans et non musulmans²⁹. Comme le Coran et les hadith recommandent aux musulmans de respecter ces deux communautés et de discuter avec elles avec sagesse³⁰, les Gens du Livre (*ahl al kitab* – juifs et chrétiens) ont occupé une place importante dans cette tradition.

Cela dit, il convient de préciser ici que l'expérience pratique de Lulle lors de son séjour dans le monde musulman était différente de sa première expérience littéraire. En effet, si dans *Le livre du Gentil et des trois Sages*, il permit aux représentants des trois religions d'exprimer leurs idées et les fondements de leurs croyances sans aucune intention de vouloir répandre leur foi ou de convaincre les autres, lors de son séjour en terre d'Islam, en revanche, il insista énormément sur l'acte de conversion des autres peuples à sa religion, rêva d'une république chrétienne universelle et fit preuve d'un prosélytisme exacerbant qui rompait avec son ancien vœu de dialogue interreligieux.

Les enseignements de Lulle

Raymond Lulle est quand même allé vers les musulmans du Maghreb sans aucune peur ou hésitation. Il s'est approché d'eux avec comme seuls atouts sa propre personnalité, une forte volonté de débattre, une grande maîtrise de la langue arabe et des connaissances approfondies de leur civilisation.

Il était très conscient du problème fondamental que la chrétienté avait à l'égard de l'islam et avait compris que la véritable « arme » dont on devrait se munir quand on va à la rencontre de *l'Autre* n'est point l'épée ou la lance, mais la volonté, le désir d'établir un contact avec lui, de se rapprocher de lui, d'assimiler les éléments fondateurs de son identité et les caractéristiques de sa personnalité et de reconnaître enfin son existence.

Au surplus, dans la perspective de Lulle, le fait d'apprendre de *l'Autre* et d'emprunter ses méthodes et ses techniques n'a jamais été une faiblesse, mais a toujours constitué une vertu et un signe de succès humain et universel³¹.

29. Plusieurs érudits musulmans, tels qu'al-Shahristani, al-Baghdadi, Ibn Hazm et al-Jahiz, etc., avaient pris part, chacun en son temps, à ces épisodes de débats et de discussions savantes qui les opposaient à leurs pairs non musulmans.
30. « *Ne discutez avec les Gens du Livre que de la manière la plus douce...* », Le Coran, Sourate 29, verset 46, (1985), traduction de Salah ed-Dine Kechrid, 3^e éd., Beyrouth : Dar al-Gharb al-Islami.
31. Il en est de même pour sa démarche dialogique : « [...] elle] donne, comme le précisait Philippe Gardette, l'herméneutique qui conduit les débats entre les [différentes] religions » (Gardette, 2002 : 88). Sans cette herméneutique, qui offre un cadre commun de réflexion, le rapprochement des religions et la nécessité de passer outre leurs différences seraient

Lulle, pour conclure, avait inauguré une nouvelle ère de dialogue entre les chrétiens et les non-chrétiens, et donné naissance à une nouvelle tradition fondée sur la tolérance et le dialogue : la « tradition lullienne », dont la pensée a non seulement influencé la Renaissance et la pensée humaniste, mais aussi orienté ces derniers vers la quête de la liberté et l'universalité. En outre, grâce à aux enseignements dialogiques de Lulle, d'autres penseurs chrétiens, comme l'Espagnol Jean de Ségovie et l'Allemand Nicolas de Cues au XV^e siècle, ont choisi la voie du dialogue avec les musulmans et permis à cette attitude de prendre non seulement place dans la pensée européenne du XVI^e siècle, mais de s'imposer, par la suite, grâce aux efforts du célèbre arabisant et pionnier des études arabes en Europe, le Français Guillaume Postel qui, tout au long de sa vie, favorisa le dialogue entre les peuples, les religions et les civilisations.

Références

- ABOU YOUSOUF, Y. (1302 H.). *Kitab al-Kharaj (Livre de l'impôt)*, Le Caire : De Bolaq.
- ABOU-AMRANE, C. (1974), « Al-Faylasouf Ramoun Loul fi Bijaiia » (Le philosophe Raymond Lulle à Bougie, 1307), in : *El-Assala*, n° 19, mars-avril, Alger.
- AL-GHAZALI, A.H. (1958). *Tahafout al-Falasifa (L'incohérence des philosophes)*, Le Caire : Dar al-Maarif.
- AL-GOBRINI, A. al-A. (1983). *Ounwan Addiraya*. 2^e éd. (établie par Rabah BOUNAR), Alger : SNED.
- AL-TABARI, (1964) *Tarikh al-Roussoul wa al-Moulouk (Histoire des prophètes et des rois)*, Le Caire : Dar al Maarif, t. 3.
- BRAUDEL, F. (1990), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris : Armand Colin, 9^e éd.
- CHOURAQUI, A. (1987), *Histoire des juifs en Afrique du Nord*, Paris : Hachette.
- DANIEL, N. (1966), *Islam and the West : the Making of an Image*, Édinburgh : Edinburgh University Press.
- DE BOER, T.J. (1946), *Tarikh al-Falsafa fi al-Islam (Histoire de la philosophie en Islam)* (trad. arabe : M.A. al-H. ABOU RAYDA), Le Caire : Éditions Mustapha al-Babi al-Halabi (titre original : *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, trad. angl. : E.R. Jones *The History of Philosophy in Islam*, Londres, 1903).

impossibles. Cela est d'autant plus vrai que dans la pensée lullienne, une nette distinction est établie entre, d'une part, les aspects exotériques des religions qui séparent les croyants et, d'autre part, leurs dimensions ésotériques qui leur servent de trait d'union. C'est sur cette idée de transconfessionnalité que Lulle conclut d'ailleurs *Le livre du Gentil et des trois Sages*, puisqu'il invite ces derniers à se rencontrer de nouveau pour tenter de cheminer ensemble vers « une seule foi et une seule Loi » (Lulle : 129). (N.D.L.É.)

- DE COURCELLES, D. (1993), *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris : J. Vrin.
- GARDETTE, P. (2002), *Djalâl-od-Dîn Rûmi, Raymond Lulle, Rabbi Abraham Aboulafia ou l'amour du dialogue interconfessionnel*, Coll. Les cahiers du Bosphore XXIII, Istanbul : Éditions Isis, 1163 p.
- HERNANDO-DELGADO, J. (1983), « Le De "Seta Machometi" du code 46 d'osma, œuvre de Raymond Martin (Ramòn Marti) », in : *Islam et chrétiens du Midi (XII^e et XIII^e siècles)*, Toulouse : Édouard Privat éditeur.
- IBN AL-ATHIR (1984), *Al-Kamil fi al-Tarikh, (Le parfait de l'histoire)*, Beyrouth : Dar al-Kitab al-Arabi, t. 2.
- IBN ISHAQ (s.d.). *La biographie du Prophète*, Le Caire, t. 2.
- IBN KHALDOUN A. (s.d.). *Tarikh Ibn-Khaldoun (Histoire des Berbères)*, vol. 6, Amman : Bayt Al-Afkar Addowalia.
- IBN TOUFAYL, (X^e siècle). *Le philosophe autodidacte*, (titre original : *Hay Ibn Yakhdan* [Vivant fils de l'Éveillé]), trad. fr. : Léon GAUTHIER, Séverine AUFFRET et Ghassan FERZLI ; ill. : Marion BATAILLE, Paris : Mille et une nuits (La petite collection, 248), 1999, 159 p.
- LE CORAN (1985), trad. : S. ed-D. KECHRID, 3^e éd., Beyrouth : Dar al-Gharb al-Islami.
- LEWIS, B. (1989), *Juifs en terre d'Islam*, (trad. fr. : Jacques CARNAUT), Paris : Flammarion.
- LLINARÈS, A. (1961), « Raymond Lulle et l'Afrique », in : *Revue africaine*, tome CV.
- LLINARÈS, A. (1963), *Raymond Lulle. Philosophe de l'action*, Paris : PUF.
- LULLE, R., (1992), *Le livre du Gentil et des trois Sages* (trad. fr. : Dominique DE COURCELLES, Combas : Éditions de l'Éclat.
- RENIMA, A. (2000), *L'image de l'Islam à la Renaissance*, thèse de magister (en arabe), Département de la civilisation islamique, Université d'Oran, Algérie.
- RIBERA, J. (1928), *Les Origines arabes de la philosophie de Raymond Lulle*, Madrid, (trad. arabe : T.A. MEKKI, 1987), Le Caire : Éd. al-Maarif.
- SAÏD, E. (2001), « The Clash of Ignorance », in : *The Nation*, 22 octobre, disponible en ligne à l'URL : <http://www.thenation.com/doc/20011022/said>.
- SEGESVARY, V. (1978). *L'Islam et la Réforme. Étude sur les attitudes des réformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1550)*, Lausanne : Éditions L'Âge d'Homme.
- SENAC, P. (1983), *L'Image de l'Autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris : Flammarion.
- SOUTHERN, R.W. (1978), *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, MA : Harvard University press,
- TARDY, R. (1999), *Najrân, chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beyrouth : Dar al-Machreq éditeurs, Beyrouth.

- TEISSIER, H. (1996), « En Algérie, vivre les béatitudes », in : *Mission de l'Église*, n° 113, octobre, disponible en ligne à l'URL : <http://www.sedos.org/french/teissier.htm>.
- THIBAUD, R.J. (2002), *Dictionnaire des religions*, Paris : Maxi Livres.
- URVOY, D. (1981), « Raymond Lulle et l'islam », in : *Islamochristiana*, n° 7.
- WEISCHER, B.E. (1983), *L'Orient dans le miroir de l'Occident* (trad. arabe : A.M. SCHIMEL), Alger : OPU.
- YACoub, A.Y. (1302h), *Kitâb al Kharaj (Livre de l'impôt)*, Le Caire : De Bolaq.

Chapitre VI

Les médias ont-ils facilité ou rendu plus difficile l'adaptation des réfugiés de guerre bosniaques dans la ville de Québec?

Amra Curovac Ridjanovic¹, Université Laval

Le problème des migrations forcées demeure actuel et très pressant dans le monde contemporain (Zolberg, 1991). Le Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (HCR) estimait en 1993 à plus de 18 millions le nombre de réfugiés dans le monde. Malheureusement, ce chiffre ne tient pas compte des personnes déplacées à l'intérieur d'un même pays. Selon le HRC, un habitant de la planète sur 130 environ est forcé à l'exil. Malgré ce fait alarmant et tragique, le phénomène de l'adaptation des réfugiés a été insuffisamment étudié, surtout du point de vue des réfugiés eux-mêmes. La recherche révèle que leur adaptation dans le pays d'accueil peut être bien plus difficile que celle des immigrants volontaires (Haines, 1996; Meintel, 1998; Ager, 1999; Colic-Peisker, 2000; Ives, 2005) pour deux raisons principales. Premièrement, les réfugiés sont des migrants qui n'ont pas choisi de partir de leur pays d'origine ni de s'installer dans le pays de leur destination. Deuxièmement, les *push factors* (Berry *et al.*, 2002), telles la discrimination sociale, la violence extrême, la disparition d'êtres chers et la perte de domicile et autres possessions matérielles qu'ils ont subies et qui les ont forcés à s'exiler et à quitter leur ancienne vie, leur enlèvent tout espoir d'un retour possible au pays d'origine dans un avenir rapproché. Cette réalisation pénible, par conséquent, rend encore plus ardue leur adaptation. En plus du bagage lourd de consé-

1. Je remercie très sincèrement Sarra Chadli, El-Mostafa Chadli et Lise Garon qui m'ont bénévolement aidée à traduire l'original anglais de ce texte.

quences psychologiques provoquées par des expériences traumatiques, les réfugiés doivent, en arrivant dans le pays d'accueil, répondre aux exigences des nouveaux commencements et à l'impératif de la réussite à tout prix. Pour ces raisons, il n'est pas surprenant qu'ils soient très sensibles à toute forme d'intolérance rencontrée dans leur nouvelle société. Or, cette sensibilité se manifeste surtout lorsque l'intolérance cible certains aspects de leur identité, que ce soit la langue, la religion ou autre, leur laissant croire qu'il n'y a aucun endroit pour eux qui soit sûr et à l'abri des périls de la persécution, donc que jamais, ils ne trouveront justice (Guilbert, 1996, 2001, 2004).

Le présent chapitre² propose d'explorer si les médias peuvent faciliter ou nuire à l'adaptation des réfugiés de guerre dans le pays d'accueil, comment ils vivent cette adaptation et comment ils la décrivent de leur point de vue. Plus précisément, l'objectif de cette étude est de décrire le rôle des médias dans l'adaptation des réfugiés musulmans bosniaques arrivés dans la ville de Québec à la suite des conflits meurtriers provoqués par l'écèlement de la Yougoslavie.

Hypothèses

Dans le processus de dialogue d'adaptation que les réfugiés doivent entreprendre avec la société d'accueil, les médias jouent un rôle particulièrement important comme agents de la production culturelle du sens, et cela, à deux niveaux :

- 1) le niveau « macro », qui concerne la production d'une image globale de la société hôte comme un lieu sans danger, sécurisant et accueillant où les réfugiés peuvent reconstruire leur vie et leur identité, élever leur famille et développer un sentiment d'appartenance ;
- 2) le niveau « micro », qui touche, d'une part, la production d'informations pratiques et utiles pour les problèmes de la reconstruction de la vie quotidienne et, d'autre part, les pratiques culturelles des médias qui permettent l'entretien des liens avec la famille à l'étranger et avec la culture d'origine.

La recherche présentée ici se limitera au niveau « macro » et à un aspect seulement du niveau « micro » ; celui-ci sera relatif à l'entretien des liens avec la famille dispersée dans le monde et avec la culture d'origine.

2. Ce chapitre est basé sur les résultats préliminaires de ma thèse de doctorat, intitulée « Le rôle des médias dans l'adaptation des réfugiés dans leur pays d'accueil : le cas des réfugiés bosniaques dans la Ville de Québec », en cours à l'Université Laval, à Québec.

Le cas des réfugiés bosniaques

Pendant les années 1993-1994, quelque 40 familles de réfugiés bosniaques sont arrivées dans la ville de Québec, victimes « du nettoyage ethnique » perpétré par les nationalistes serbes. Elles avaient presque toutes de jeunes enfants et elles étaient majoritairement originaires de villes et de villages de la Bosnie occidentale. Parmi elles se trouvaient également quelques familles de Sarajevo, la capitale bosniaque. Elles étaient presque toutes musulmanes³, à l'exception d'un petit nombre de couples « mixtes », ayant un membre musulman et un autre serbe (chrétien orthodoxe) ou croate (catholique).

La plupart des familles ont été séparées par les événements malheureux. Les hommes provenant de la Bosnie occidentale avaient passé plusieurs mois dans les camps de détention tenus par les Serbes de la Bosnie, alors que les femmes et les enfants s'étaient retrouvés dans les camps de réfugiés slovènes et croates. Les familles arrivant de Sarajevo avaient également été séparées. Les hommes, sous obligation de service militaire, ont dû rester dans la ville assiégée, qui recevait quotidiennement des milliers d'obus lancés par les milices serbes, alors que les femmes et les enfants se sont échappés avec les convois de la Croix-Rouge qui les ont emmenés en Croatie ou en Slovénie. Grâce à l'interposition du HCR et de la Croix-Rouge internationale, les familles ont été réunies en Croatie. Le gouvernement canadien et le gouvernement de la province de Québec ont répondu à l'appel de ces organismes internationaux et ont offert un asile à ces familles, délivrant ainsi la Croatie nouvellement indépendante du trop grand poids de réfugiés venus de la Bosnie-Herzégovine. Quand le premier groupe a atterri à Québec en janvier 1993, le ministre québécois de l'Immigration lui a fait un bon accueil à l'aéroport. Les médias locaux ont couvert cette arrivée et la réaction de la population locale a été, en général, très positive. Sensibilisés par la couverture médiatique de la situation difficile de ces réfugiés, environ 100 ménages québécois se sont portés volontaires pour un jumelage avec les familles bosniaques ; beaucoup de citoyens ont répondu favorablement en donnant vêtements, jouets, livres pour enfants, meubles et autres objets. La communauté musulmane locale a elle aussi apporté son soutien. Cependant, il y a eu quelques réactions négatives, en particulier envers les signes extérieurs de la foi musulmane, tels qu'un foulard porté par une grand-mère bosniaque (j'y reviendrai).

3. « Musulman » avec un grand « M » a été employé pour désigner la nationalité et « musulman » avec un petit « m » pour désigner la religion ; depuis 1995, les habitants de la Bosnie-Herzégovine sont officiellement appelés « Bosniens », les trois groupes majoritaires étant les Bosniaques (Musulmans), les Croates et les Serbes.

L'année 2003-2004 a été marquée par le 10^e anniversaire de l'arrivée de ces familles dans la ville de Québec. Dix ans est une période raisonnable pour effectuer une évaluation du processus d'adaptation. Une décennie plus tard, ces gens qui, en arrivant, formaient un groupe de réfugiés sont devenus des individus qui, ayant passé par le processus de reconstruction de leur vie, ont atteint des objectifs personnels. Ce sont des individus qui ont également établi une certaine distance à l'égard de leur expérience de la vie, un certain «décentrement⁴» que l'acte de raconter son histoire requiert.

Cadre théorique

Les concepts suivants ont été employés pour examiner l'adaptation des réfugiés bosniaques : processus d'adaptation, sécurité ontologique, identité, médias, auditoire et représentation.

Processus d'adaptation

Le processus d'adaptation est un processus jamais achevé, auquel nous tous en tant qu'êtres humains devons faire face en raison des changements normaux de la vie qui nous touchent, comme le fait de se développer, de devenir adulte, de trouver une profession, de rencontrer un compagnon de vie, d'élever une famille, de se chercher soi-même et de s'accomplir. Dans notre culture occidentale et nord-américaine, le processus d'adaptation nécessite également de puiser dans ses propres forces pour «devenir quelqu'un». Bien que normal, ce processus de changement, pour la plupart des personnes, exige d'énormes efforts, même si ces dernières vivent dans le pays où elles ont été élevées, là où tout le monde parle la même langue et suit des modèles familiers et prévisibles.

Ce même processus, évidemment, peut être beaucoup plus complexe et difficile pour les réfugiés de guerre qui ont perdu des membres de leur famille proche, leur maison avec toutes leurs possessions matérielles, leur vie, leur ville, leur patrie, etc. Dans le nouveau pays, ils doivent reconstruire non seulement leur vie sociale, mais aussi leur identité professionnelle, leur identité ethnique et leur identité personnelle. Ils doivent parvenir à accepter ces changements et se sentir bien en tant qu'individus par rapport à ce qu'ils étaient dans le passé et à ce qu'ils sont devenus dans le présent. Ils doivent accomplir tout cela dans une langue qu'ils doivent apprendre et dans une culture qu'ils ne connaissent presque pas à leur arrivée. Haines (1996) et Meintel (1998)

4. Décentrement, selon Olivier Mongin (2002) est avant tout «une capacité critique, un regard distancié sur soi» et son expérience.

expliquent combien l'expérience d'adaptation des réfugiés est différente de celle des autres immigrants. L'exode que les réfugiés subissent provoque souvent une rupture des relations culturelles et sociales. La décision de partir est fréquemment prise rapidement, ayant pour résultat la perte de la famille et des amis, aussi bien que celle de biens matériels et financiers.

En conséquence, le processus d'implantation des réfugiés est habituellement fait sans préparation planifiée, telle que somme d'argent économisée ou contact préalable avec sa communauté ethnique existant déjà dans la nouvelle société, ou bien sans l'étude de la nouvelle langue et de la nouvelle culture : toutes choses que les individus qui ont l'intention d'immigrer dans un autre pays font normalement pour mieux s'adapter à la nouvelle vie. Plus encore, comme l'a constaté Haines (1996), les conséquences psychologiques de l'expérience des réfugiés sont également plus graves que celles ressenties par la plupart des autres immigrants pendant leur processus d'adaptation, ce qu'illustre bien le témoignage d'un participant, réfugié et ex-détenu d'un camp serbe en Bosnie :

Les premiers deux mois après mon arrivée à Québec se sont bien passés. Mais, après que tout s'est calmé, j'ai eu une dépression nerveuse. J'ai eu de graves difficultés, je ne pouvais même pas parler. Je ne dormais pas, tout me semblait noir. Mon professeur de français m'a conseillé de consulter un psychiatre. J'ai essayé, mais cela ne m'a pas vraiment aidé. La langue était une barrière ; mon vocabulaire était limité, je ne pouvais pas dire ce que je ressentais. Avant la guerre, j'aimais lire, dessiner ; c'étaient mes passe-temps préférés. Après la guerre, j'ai perdu tout ça. Je ne me suis jamais vraiment retrouvé. Je n'ai plus de patience pour faire ces choses-là. Maintenant, je les ai remplacées par l'écoute de la musique, Internet et les jeux sur ordinateur.

Les problèmes psychologiques peuvent inclure peine, dépression, inquiétude au sujet du bien-être des membres de leur famille dont ils sont séparés, inquiétude pour leur avenir incertain, en plus des sentiments de remords et de culpabilité ainsi que d'amertume, de déception et de colère en raison de la perte de statut social. Haines (1996) souligne que ces fardeaux émotionnels font qu'il est souvent plus difficile pour les réfugiés de chercher et d'obtenir un emploi stable, ce qui gêne leur intégration générale à l'intérieur de leur nouvelle société.

En résumé, on peut conclure que, pour des réfugiés de guerre, le processus d'adaptation est une énorme tâche de reconstruction qui se fait par un dialogue de négociation constante entre son environnement et soi-même. Créer un réseau de relations interpersonnelles est considéré comme la meilleure voie à emprunter vers une adaptation réussie à un nouvel environnement. Dans le cas des réfugiés qui ne parlent pas la langue de leur nouveau pays, cette

voie est peu probable. C'est précisément pour cette raison que les médias et la communication médiatisée jouent un rôle très important.

L'adaptation des immigrés au pays d'accueil a été le sujet de beaucoup de recherches et de réflexions théoriques, en commençant par les travaux de l'école sociologique de Chicago (Driedger, 1996). Dans la littérature disponible, les concepts de l'adaptation et de l'acculturation sont légèrement brouillés. Beaucoup d'auteurs semblent les employer comme des synonymes ; d'autres en font une certaine distinction (Ward, 1996). En outre, l'adaptation est généralement vue comme un processus linéaire et progressif, qui mène par la suite à l'intégration, à l'assimilation ou bien à la ségrégation. Cependant, l'expérience de plusieurs immigrés démontre que ce processus est plutôt cyclique et continu et qu'il peut y avoir plusieurs problématiques différentes. Aux fins de cette recherche, l'adaptation à une nouvelle société est définie comme un processus continu de dialogue et de négociation entre le nouvel environnement et le réfugié, ayant pour objectif de reconstruire la vie et l'identité de ce dernier et de lui permettre de demeurer de manière permanente et harmonieuse dans l'environnement de la société d'accueil. De plus, une adaptation réussie serait définie et considérée en tant que telle par les participants eux-mêmes. Cette vision de l'adaptation s'est inspirée de la suggestion de Kim (1988 : 38), qui propose aux chercheurs de se concentrer sur l'accomplissement des objectifs que les immigrés eux-mêmes se sont fixé, et non pas de juger si ces objectifs sont adéquats ou pas du point de vue des autres.

Sécurité ontologique

La sécurité ontologique, quant à elle, se rapporte « à un état mental stable, dérivé d'un sens de continuité et d'ordre dans les événements » (Bilton *et al.*, 1996 : 183). Giddens (1991) écrit sur l'importance de la sécurité ontologique et sur l'inquiétude que provoque sa disparition. Les réfugiés de guerre vivent intensément ce sentiment d'inquiétude en raison de la perte du sens d'appartenance à un espace géographique et en raison de la perte d'identité, deux pertes provoquées par des changements du style de vie survenus pour des causes indépendantes de leur volonté.

Identité

Le concept de l'identité adopté ici est celui des études culturelles britanniques (*Cultural Studies*), qui voient les diverses interactions historiques, sociales, politiques et culturelles comme un emplacement pour la construction de l'identité propre et de celle de l'*Autre*, mais également comme des relations de pouvoir entre les deux. Hall (1996 : 394) souligne que « [...] loin

d'être éternellement figée dans un passé essentialiste, l'identité est sujette au "jeu" continu de l'histoire, de la culture et de la puissance.» Ainsi, suivant l'approche discursive de Foucault (1970), Hall conclut que l'identité est une construction continue, autrement dit un processus jamais achevé. Ce concept tient compte des expériences personnelles et collectives qui travaillent à la formation d'une identité aussi bien que des pratiques et des structures sociales qui fonctionnent pour la contraindre.

Médias

Aux fins de cette étude, le terme « médias » réfère aux médias de communication de masse (la télévision, la radio, les journaux, les magazines, les livres, les cassettes vidéo, les enregistrements de musique sur bande magnétique et les disques compacts) et aux médias de la communication interpersonnelle (le téléphone, les enregistrements personnels de musique, de vidéos, de voix). Il réfère également à Internet, qui est tout aussi bien un média de communication de masse que de communication interpersonnelle. Les médias jouent un rôle très important comme agents de médiation du dialogue sociétal. Ils proposent les cadres d'interprétation et les manières de voir la réalité sociale (Caune, 1995 ; Hall, 1975, 1980 ; Fiske et Hartly, 1978 ; Fiske, 1989b ; De la Garde, 1992, 1993). Selon De la Garde (1992, 1993), les médias, particulièrement la télévision, est un endroit public où différents acteurs sociaux et visions de la société sont présentés et confrontés, mais également comme un endroit où les auditoires peuvent voir ce qui est « normal » ou en train de le devenir et offert comme règle à suivre. Aux immigrés nouvellement arrivés, les médias ainsi proposent des manières de voir et d'interpréter leur nouvelle réalité sociale. En ce sens, ils jouent un double rôle : d'une part, ils sont des sources d'information pour les réfugiés au sujet de la culture de la société hôte, mais également des sources d'information pour la population d'accueil au sujet des immigrés, de leur pays et de leur culture d'origine. D'autre part, les médias sont des moyens avec lesquels les réfugiés et les autres immigrés entretiennent un contact avec les membres de leur famille vivant à l'étranger et avec leur culture d'origine. Dans les deux cas, les médias peuvent faciliter ou gêner l'adaptation des réfugiés dans leur nouvelle société.

Auditoire

Selon Hall (1980), une émission télévisée, un film, un livre, une chanson, un événement culturel ont différentes significations pour différentes personnes, en fonction de leur statut social, de leur fond culturel ou de leurs aspirations. Il soutient que les significations culturelles ne sont pas entière-

ment prédéterminées ni irrésistiblement imposées par le social, le culturel ou le politique dominant, mais qu'elles sont plutôt offertes en tant que lectures préférées (*preferred readings*). Par conséquent, certains groupes sociaux qui, en raison de leurs pratiques sociales et culturelles, se trouvent eux-mêmes en opposition avec la lecture préférée (pour rendre le monde significatif) de l'ordre social, culturel et politique dominant, peuvent lui résister en lui substituant leurs propres interprétations (ou lectures). Celles-ci peuvent être négociées (*negotiated readings*) avec les lectures ou les modèles préférés de la société ou en opposition avec eux (*oppositional readings*). Les études confirment que l'utilisation des médias varie non seulement selon les classes sociales, mais également selon les groupes d'immigrés et la société hôte, y compris les différentes générations de populations immigrées, telles que les parents et leurs enfants (Gillespie, 1995 ; Sanchez Balbuena, 1996).

Représentation

Le concept de représentation se rapporte à la production des significations d'un objet, d'un événement, d'une personne ou d'un groupe par différents moyens d'expression symbolique.

Hall affirme que la représentation implique des prises de position autant que des manières d'organiser, de grouper, d'arranger et d'ordonner la réalité : « Elle nous aide à saisir la signification de notre expérience et de ce que nous sommes, et crée, également, les possibilités de savoir ce que nous sommes et ce que nous pouvons devenir » (1997 : 13). De multiples études confirment le fait que les représentations transmises par les médias jouent un rôle crucial pour les immigrés, leur disant comment ils sont vus dans la nouvelle société, quelle y est leur place et quel peut être leur avenir en son sein, et les entraînant à décider d'accepter cette lecture préférée, de la négocier ou même de s'y opposer.

Méthode

Ceci est une étude qui utilise des techniques ethnographiques de collecte de données qualitatives comme l'observation participante, les récits de vie et les entrevues semi-structurées. La méthode est également descriptive et inductive et son but est de découvrir les significations de la perspective des participants (Spradley, 1979 ; Merriam *et al.*, 2002 ; Patton, 1990). Les entrevues ont été effectuées en langue bosniaque par l'auteure, qui entretient un rapport régulier avec les réfugiés depuis leur arrivée dans la ville de Québec. Pendant les deux premières années de leur vie à Québec, elle a souvent fréquenté les

familles, agissant en tant que personne-ressource, interprète et amie dans les situations reliées à l'école et aux établissements médicaux. Quatre familles ont été interviewées. Elles sont arrivées en 1993 et en 1994. Elles représentent un échantillon intentionnel, limité à ces familles, parce qu'elles constituent un groupe naturellement lié (*naturally bounded group*, Schensul, Schensul et Le Compte, 1999 : 116). Elles ont vécu des expériences de vie semblables (traumatisme de guerre, exil, séparation, etc.), sont arrivées approximativement en même temps, ont représenté le premier lien social l'une et de l'autre et ont servi de référence à la comparaison de leur processus d'adaptation au Québec.

L'auteure, elle-même une immigrée (depuis 1986) originaire de la Bosnie, a participé aux activités de la communauté bosniaque dans la ville de Québec (rassemblements culturels et sociaux) et a eu l'occasion de parler de son projet de recherche. C'est ainsi que ces quatre familles lui ont offert de participer à son étude. Chacune a été interviewée en deux sessions qui ont eu lieu de 7 à 10 jours d'intervalle. Chaque session a duré environ trois heures. Les entrevues ont été conduites aux domiciles des participants et enregistrées sur cassettes audio. Des observations personnelles ont été notées après les entrevues. Pendant la première visite, les couples ont raconté leur histoire, le moment où ils ont dû partir de leur maison de Bosnie, leur arrivée au Canada et leur adaptation dans la ville de Québec. La deuxième visite a comporté une entrevue semi-structurée, destinée à stimuler la description du processus d'adaptation, les usages des médias, les représentations médiatiques ainsi que les questions touchant l'identité et l'appartenance. Les transcriptions ont été analysées *in extenso* selon une technique holistique d'analyse de contenu du récit de vie d'un individu (Lieblich, Tuval-Maschich et Zilber, 1998).

Résultats

Huit thèmes reliés au rôle des médias dans le processus d'adaptation des réfugiés ont émergé de l'analyse de données.

1. Les représentations de la Bosnie et des Bosniaques dans les médias locaux à Québec.
2. Les représentations des musulmans bosniaques et des musulmans en général.
3. Les représentations des étrangers et des immigrants en général.
4. Les représentations de la situation politique dans la province de Québec.

5. Les représentations du style de vie de la jeunesse et de l'éducation familiale.
6. Les représentations générales du Québec et des Québécois.
7. Les médias comme agents d'attitudes ou d'actions positives envers les immigrés.
8. Les médias en tant que moyens de garder le contact avec la famille et la culture d'origine.

Les représentations de la Bosnie et des Bosniaques dans les médias locaux à Québec

Chacune des quatre familles a exprimé son mécontentement sur la manière dont la guerre en Bosnie a été présentée dans les médias locaux. « Les médias au Québec ont présenté les événements en Bosnie d'une manière très embrouillée », dit un interviewé. D'autres ont constaté que « les journalistes n'étaient pas au courant, ils ne connaissaient pas l'histoire et la géographie » ; « les médias ont présenté la guerre en Bosnie comme une guerre des religions, comme une guerre civile et pas comme une agression militaire venue de Serbie. » Ce qui les a énormément frustrés. « Quand j'entendais cela, c'était comme une claque sur le visage », parce qu'il semble que « l'objet et les raisons pour lesquels nous avons été persécutés n'ont pas été définis. » Les réfugiés ont exprimé le « sentiment qu'une injustice brutale leur a été faite » et ont même ressenti un « abandon du monde occidental », qui n'est pas venu à leur aide. Ces impressions ont été couplées aux expériences désagréables vécues dans les locaux du Centre de formation et d'intégration des immigrants (COFI) à Québec, qui était chargé de l'accueil. Lorsque, par exemple, les réfugiés devaient remplir divers formulaires et qu'ils avaient indiqué la « langue bosniaque » comme langue maternelle, les fonctionnaires refusaient de l'écrire parce qu'une telle catégorie de réponse n'existait pas. La seule option que les formulaires offraient était celle de la « langue serbo-croate », une option inacceptable pour les réfugiés bosniaques, puisqu'elle représentait la langue de leurs agresseurs serbes et croates. La frustration, expliquait Mensur (53 ans, né à Sarajevo), venait du fait que la Bosnie-Herzégovine avait été officiellement définie comme un État indépendant avec trois langues officielles : le bosniaque, le serbe et le croate. Cependant, au Québec, les formulaires utilisés étaient périmés et les fonctionnaires gouvernementaux n'avaient pas suffisamment de connaissance et de sensibilité pour traiter ces enjeux. Ainsi les réfugiés ont-ils estimé que persécution, injustice et manque de compassion continuaient à les suivre dans leur nouveau pays, comme le démontre

bien ce témoignage très émotionnel d'Esma. Âgée de 52 ans, originaire de Sarajevo et psychopédagogue de formation, elle travaille toujours comme couturière dans un petit magasin, 12 ans après son arrivée. En racontant ses premiers jours à Québec, elle avait les larmes aux yeux et la voix imprégnée de plusieurs émotions pénibles :

Quand j'ai écrit que le bosniaque était ma langue maternelle, le monsieur, agent d'immigration, a changé ça dans le formulaire. Je me suis senti très mal à ce moment-là. Premièrement, sa manière était très rude et blessante. Il m'a carrément engueulée. « Il n'y a pas de langue bosniaque ! Cette option n'existe pas dans nos documents ! » Il m'a parlé d'un ton méprisant comme si j'étais une ignorante. Quelle impertinence ! Il se comportait comme si, lui, il savait mieux que moi d'où je viens et quelle langue je parle. Ça, c'est ma liberté et mon droit de le dire ; comme ils sont toujours prêts à le répéter qu'ici c'est un pays des droits et de libertés. Et c'est justement ça que je lui ai dit, que le bosniaque était ma langue maternelle et que c'était ma liberté et mon droit de l'appeler ainsi. Cet incident m'avait tellement secouée.

Les représentations des musulmans bosniaques et des musulmans en général

Les participants se déclarent insatisfaits de la façon dont les médias locaux parlaient des musulmans bosniaques pendant la guerre en Bosnie-Herzégovine, en employant simplement le terme « Musulmans ». Selon Elmir, 29 ans, né à Sarajevo, une « telle représentation n'a pas tenu compte d'une distinction entre nous, musulmans d'appartenance ethnique bosniaque, et les images stéréotypées des musulmans arabes dans les médias, avec leurs femmes voilées, et comme des gens qui ne boivent pas d'alcool. Nous, les musulmans bosniaques, sommes des musulmans européens, avec la culture européenne. Oui, nous sommes des musulmans, mais nous sommes différents des autres ». Un autre participant a remarqué que les « Québécois ont des difficultés à comprendre que nous, les musulmans bosniaques, pouvons faire notre Ramadan pendant un mois, mais qu'après, on peut boire un verre de bière ou de vin tout en regardant des matchs de sport à la télévision ou en compagnie d'amis ». Adila, dans la quarantaine, originaire d'un village de la Bosnie occidentale, a raconté combien ses voisins ou ses collègues au travail ont été étonnés quand elle leur a dit qu'elle était musulmane : « Toi, musulmane ? Tu ne ressembles pas à une musulmane. Comment se fait-il que toi et ta fille ne portez pas de voile ? » Son mari en a conclu : « Les représentations des musulmans sont très stéréotypées et très simplistes, en général. Tous les musulmans sont des Arabes et des terroristes dans les médias québécois. Vous ne pouvez pas voir d'autres musulmans dans les médias québécois. » Avant le

11 septembre 2001, les interviewés rapportent que les musulmans bosniaques n'avaient pas éprouvé de réactions désagréables directes de la population locale. Ils étaient bien reçus, et certains se sont fait des amis québécois qui les ont aidés pendant les premiers mois à Québec. Ferid et sa famille, originaires de la Bosnie occidentale, se sont fait un ami québécois, prêtre catholique, dans les premiers jours de leur arrivée à Québec. Ils ont gardé cette amitié jusqu'à présent. Son ami, dit-il, qui a démontré «une approche très humaine et très compréhensive» envers leur triste expérience, «n'a jamais essayé d'imposer sur nous, des musulmans croyants et pratiquants, quoi que ce soit de sa propre religion». Selon Ferid, cette attitude de respect et de tolérance, particulièrement dans cette période de leur vie, les a aidés à ne pas se sentir «bouleversés lorsqu'ils ont vu des croix, symboles chrétiens, dans chaque salle de cours au centre COFI, et rien qui symbolisait leur propre identité et tradition, avec quoi ils pouvaient s'identifier».

Cependant, après le 11 septembre, pour la première fois, l'intolérance, qui avait semblé allusive ou inexprimée, est devenue explicite. Un participant a été apostrophé par un collègue au travail : « Vous les musulmans créez toujours des problèmes. » Ferid confie un autre exemple : « Le jour suivant le 11 septembre, alors que je marchais au parc près de notre appartement avec ma mère, qui est une vieille femme qui porte un foulard, les gens nous regardaient d'une telle manière que nous nous sentions dans une situation inconfortable. » Son épouse, aussi musulmane pratiquante, mais qui ne porte pas de foulard, a ajouté : « Elle portait juste un foulard ordinaire, comme beaucoup de femmes âgées en Europe, beaucoup de femmes d'Italie, de Serbie ou de Croatie. Un foulard, ça n'est pas réservé aux femmes musulmanes. Quand nous étions en Europe, jamais personne ne nous regardait comme cela à cause d'un foulard. »

La guerre contre l'Irak a été un autre événement mentionné par les participants. Ramiz (35 ans, originaire d'une petite ville de Bosnie occidentale) raconte ceci :

Avant la guerre en Irak et avant le 11 septembre, je n'ai pas ressenti de réactions négatives en tant que musulman. Mais après ces deux événements, il y a eu des réactions. Lorsque la guerre a commencé en Irak, une collègue au travail m'a dit : « Voilà une autre guerre chez vous. » Moi, je demande : « où chez nous ? » et elle répond : « en Irak ». Moi, je reste bouche bée. Je lui ai dit que l'Irak est loin de chez nous. Mais eux (les Québécois), ils généralisent tout sur les musulmans. Je lui ai dit : Vous ici, vous êtes catholiques, et les gens au Pérou aussi. Est-ce la même chose ? Elle dit « bien sûr que non ». Quand la guerre en Irak s'est terminée officiellement, une autre collègue au travail qui avait regardé les nouvelles m'a dit : « Nous avons gagné ! Nous avons gagné ! » C'était une pure provocation,

qui nous ciblait, nous, les musulmans qui travaillons dans cette entreprise. Les réactions comme celle-là font que je me sens rejeté par cette société.

Elmir, originaire de Sarajevo, pense que « la plus grande difficulté reste encore de faire comprendre aux gens que tous les musulmans ne sont pas pareils. Dans les cas comme celui du 11 septembre, qui a soulevé beaucoup de passion et d'émotions, les gens, sous l'influence de ces émotions, réagissent et disent, toi aussi t'es musulman, donc tu es comme eux aussi. Il est difficile d'expliquer aux gens que toi, tu n'es pas comme ces terroristes, qu'eux autres, ce sont des extrémistes avec lesquels tu n'as rien en commun. Ce fait n'est pas suffisamment souligné dans les médias, qu'il s'agisse de certains groupes, de certains individus qui sont des extrémistes, et que tous les musulmans ne sont pas comme eux ».

Par ailleurs, les réactions des réfugiés bosniaques à l'annonce de la décision canadienne de ne pas participer au conflit en Irak étaient positives. « J'étais heureux que le Canada ait décidé de ne pas participer à cette guerre », a dit un interviewé. Un autre a révélé ceci : « J'étais surpris et content quand les médias ont rapporté à ce sujet que beaucoup de Québécois étaient contre la guerre en Irak. » Mensur s'est rappelé de l'entrevue télévisée avec le cinéaste et nationaliste québécois Pierre Falardeau, qui avait alors exprimé des sentiments antiaméricains très forts et en faveur des causes irakienne et palestinienne. « J'étais agréablement surpris par la réaction de Falardeau », a-t-il ajouté. Interrogé quant à savoir s'il trouve difficile d'être musulman au Québec, il a répondu : « Ce n'est pas très différent de comment c'était en ancienne Yougoslavie. La religion était votre affaire privée. Personne n'en parlait en public. C'est à peu près pareil ici même. Nous n'en parlons pas, à moins d'être sollicités. »

Les représentations des étrangers et des immigrés en général

Les participants constatent qu'en général, les immigrants et les étrangers ne sont pas suffisamment présents dans les médias québécois. Elmir a remarqué que « sur les canaux anglophones, vous pouvez voir des immigrants d'origine indienne, pakistanaise ou africaine, alors que sur les canaux québécois, ils ne sont pratiquement pas visibles. » Esma a émis ce commentaire :

J'écoute souvent la radio. J'ai entendu des commentaires sarcastiques au sujet de pays étrangers, quelques plaisanteries inadéquates au sujet d'un chef d'un pays. Je comprends quand ceci est fait dans un programme de type comédie, mais pendant une présentation de nouvelles [nous soulignons], je trouve cela inacceptable et très irresponsable. Les responsables de ces médias ne devraient pas permettre que de telles choses puissent avoir lieu. Ce type de comportement montre un manque de respect envers *l'Autre*, envers les immigrants.

Elmir a fait cette observation :

Ici, les journalistes eux-mêmes ne semblent pas bien informés sur le monde. En général, sur les chaînes francophones, les nouvelles au sujet du monde sont très courtes. J'ai l'impression que les médias anglophones donnent plus de nouvelles internationales. Par exemple, j'ai noté que RDI ne donne les nouvelles internationales « qu'en manchettes ». Nous devons souvent changer de canal afin d'obtenir quelques nouvelles au sujet de notre pays ou du monde.

Finalement, Ramiz a ajouté une autre chose qui fait qu'il ne se sent pas bien accepté à Québec : « Cette histoire dans les médias que nous, les immigrés, sommes venus ici voler leurs jobs. » Il a partagé une anecdote qui s'est passée à son travail où, à part lui, il y a cinq autres employés d'origine bosniaques, l'un d'eux étant devenu le superviseur : « Un jour, un employé québécois a eu un différend avec le superviseur et a lancé devant tous à voix haute "Esti⁵ d'immigrants" ! » Cet incident lui a confirmé que les sentiments négatifs envers les immigrés ne sont pas seulement « une histoire à la télévision ».

Les représentations de la situation politique dans la province de Québec

Tous les participants ont parlé de leurs préoccupations concernant la situation politique au Québec et à l'intérieur du Canada. Ferid l'a décrite de cette façon : « À la télévision, et dans les journaux, nous voyons tout le temps (emphase) la tension entre le Canada et le Québec. Si nous avions pris connaissance de ce problème avant d'arriver, nous ne serions pas venus ici. » Plus particulièrement, autour du référendum de 1995, c'est-à-dire deux ans après leur arrivée au Québec, la tension politique et l'incertitude ont provoqué une véritable inquiétude parmi les réfugiés bosniaques. Les discussions qu'ils pouvaient voir à la télévision et lire dans les journaux leur ont rappelé la situation d'avant-guerre en ex-Yougoslavie. À ce moment-là, plusieurs familles bosniaques ont pensé quitter le Québec pour le Canada anglophone ; environ une douzaine se sont déplacées vers l'Ontario ou l'Alberta.

Ramiz révèle son expérience :

Amela et moi, nous nous sommes mariés. J'avais un job, elle travaillait aussi. La vie devenait plus agréable. Nous avons emménagé dans un autre appartement, nous avons acheté une voiture. Avec sa famille à elle, j'ai retrouvé la vie familiale. J'ai commencé à voir la vie d'une autre manière, à réfléchir de façon plus concrète, à faire des plans. Tout allait bien, et là, tout d'un coup : le référendum de 95 ! La remarque de Parizeau⁶ que j'ai vue à la télé a créé une distance entre moi

5. Juron québécois. (N.D.L.É.)

6. Dans son discours donné à la suite de l'annonce des résultats du référendum de 1995, qui devait décider si le Québec allait se séparer du Canada, le premier ministre du Québec,

et cette société. J'avais cru échapper aux discours nationalistes et aux préjugés et voilà que ça recommence. Ça a été un vrai traumatisme pour moi. J'en étais très touché et je me suis senti aliéné.

Cependant, Mensur, qui lui-même était ébranlé par les propos du premier ministre Parizeau, s'est rappelé aussi un souvenir agréable :

J'ai un ami québécois, un grand monsieur que j'ai eu la chance de rencontrer lors de ma première année à Québec. Lorsque je suis allé dans une entreprise déposer mon CV, je cherchais mon premier emploi, il m'a reçu de façon très humaine. Malgré qu'à ce moment-là, il n'avait pas d'emploi à m'offrir et pas de raison de me recevoir, il est devenu un vrai ami. Depuis, nous nous rencontrons régulièrement pour jouer aux cartes. Malheureusement, aujourd'hui il est malade, dans un hôpital, et c'est mon tour de l'aider et de lui témoigner mon amitié. Je lui rends visite toutes les semaines. Il m'a téléphoné le lendemain de la remarque de Parizeau, car il était inquiet de l'effet que cela allait nous faire, à moi et ma famille, et pour exprimer son désaccord et son regret à propos de cette remarque. Sa réaction et sa sensibilité m'ont fait beaucoup de bien à ce moment-là.

La situation politique est encore quelque chose qui préoccupe les réfugiés bosniaques. Toutefois, Ferid a avoué : « Je ne m'inquiète pas à ce sujet autant qu'avant. Quoi qu'il puisse se produire, je n'ai pas l'intention de quitter pour n'importe où. »

Les représentations de la jeunesse et de l'éducation familiale

Les représentations de la vie familiale, de l'éducation des jeunes et de leur style de vie sont également des questions qui causent du souci et de l'inquiétude. Une mère a dit : « De ce que j'ai vu à la télévision, dans les journaux et à l'école, les parents québécois sont trop laxistes. Les jeunes ont trop de liberté ; ils ne respectent pas les parents et les personnes âgées. » Un autre participant a parlé des images de jeunes filles à la télévision qui sont habillées peu convenablement : « trop sexy ; nos filles voient cela et veulent copier ce qu'elles ont vu à la télé ou dans quelques magazines... Elles pensent que c'est beau. » Une dame a commenté : « Les parents ne peuvent rien faire. Les gosses peuvent facilement trouver un travail pour 7 \$ de l'heure, ils peuvent trouver un appartement, il y a une Direction pour la protection de la jeunesse (DPJ) pour protéger les jeunes, mais les parents sont délaissés. La DPJ a fait des interventions dans certaines familles bosniaques. » Selon les participants, il y a encore eu le cas d'une jeune fille qui a rapporté que son père l'avait battue, alors que, dans un autre cas, c'était une accusation fausse. Un père a objecté

Jacques Parizeau, a déclaré que les séparatistes avaient perdu à cause de « l'argent et du vote ethnique ».

que « les jeunes sortent tard, restent dehors très tard ». Son fils qui a 19 ans rentre à la maison à trois heures du matin, mais il préfère que son fils le réveille pour qu'il aille le chercher en voiture, plutôt que de le laisser prendre le bus à une heure pareille. Il a dit : « Dieu sait ce qui pourrait lui arriver. Vous pouvez lire dans le journal, ou voir à la télé que toutes sortes de choses se produisent tard la nuit. » Des parents se sont également inquiétés au sujet d'Internet et de son influence sur les jeunes. Ils sont préoccupés par les divers sites pornographiques ou, encore, par le fait que leurs enfants pourraient être en contact avec des inconnus : « On m'avait raconté cela, qu'une fille d'une famille bosniaque avait rencontré un homme en Colombie-Britannique par Internet, et qu'elle était allée le rejoindre. Le père est allé chercher sa fille et heureusement, tout s'est terminé sans beaucoup de conséquences. » Cependant, ce cas a provoqué une vague de panique et de souci dans la communauté bosniaque et a rendu les parents conscients des dangers possibles de ce média. En général, ils ont une nette perception du danger extérieur qui guette leurs enfants.

Les représentations générales du Québec et des Québécois

Les images générales du Québec et des Québécois qui ressortent des interviews semblent attirer et rassurer les réfugiés bosniaques. Ils parlent d'un Québec de paix, de quiétude, de sécurité publique et le fait que « tout est en règle ici ». Ils voient les Québécois « comme des gens qui sont bien organisés, bien mieux que dans notre pays ». Ils apprécient que « les gens d'ici prennent grand soin de leur maison et de leur voiture ». Une autre image importante du pays d'accueil que tous les participants ont mentionnée est celle d'un endroit où « les jeunes peuvent facilement devenir indépendants, se trouver du travail et faire ce qu'ils aiment ». Par ailleurs, les participants ont fait des observations concernant des pratiques dans la société québécoise qui leur plaisent moins, dont voici un exemple, raconté par Ferid :

C'est grâce à la télévision que nous avons compris les relations sociales, politiques, familiales, les relations entre les hommes et les femmes. Dans les téléromans, nous avons vu des points de vue différents, des différences qui existent entre les générations, entre les classes sociales. Ce qui nous a frappés au départ et qui nous frappe toujours, pas seulement à la télévision mais dans la réalité aussi, c'est le traitement des personnes âgées ; le fait qu'ils mettent leurs parents dans des foyers pour les vieux ; et le fait que les jeunes quittent la maison parentale beaucoup trop tôt. Ce sont ces choses-là qui étaient un gros choc, un gros changement par rapport à notre culture. Au départ tu te dis ça va, mes enfants sont encore petits, tout cela est loin, mais quelques années plus tard, tu commences à y penser, et ça constitue une inquiétude de plus.

Ramiz pense qu'il y a plusieurs types de Québécois dont ceux qui sont ouverts, par exemple, un certain Alexandre, son collègue au travail, le seul Québécois qu'il considère comme un ami :

Il est étudiant à l'université. Il a une vision positive des gens. Il fait partie des gens qui sont plus ouverts, qui s'intéressent, qui comprennent, qui ne sont pas passifs. Il n'est pas comme les autres qui ne sont pas informés, qui n'écoutent pas les nouvelles, ne lisent pas les journaux. Eux, le deuxième type, ils ne sont pas renseignés sur comment c'est d'être un immigrant et réfugié, comment c'est de devoir quitter ton pays quand tu n'as pas envie de partir. Ils ne veulent pas savoir, ils sont renfermés. Ces derniers, ils ont peur de l'islam, parce qu'ils sont mal renseignés. Alors, dès que tu leur dis que tu es musulman, tu te trouves exclu. Les médias ont joué un grand rôle dans tout ça. Depuis les années 1980, les médias ont présenté les musulmans comme des terroristes, ce qui a créé des préjugés. C'est ça qui a fait qu'ils [les Québécois] ont peur.

Mensur explique ainsi sa vision du Québec et des Québécois :

Ce que j'ai appris sur le Québec est que le Québec était, au Canada, dans une position semblable à celle qu'avait été la Bosnie-Herzégovine en ex-Yougoslavie, c'est-à-dire délaissée par rapport aux autres. Cette ressemblance fait que je peux comprendre leurs revendications et leur mouvement pour la séparation. Pour ce qui concerne les gens, je trouve que la majorité sont ouverts et prêts à aider. Bien qu'il y ait des cas négatifs, mes impressions et mon expérience globales sont positives.

Les médias comme agents d'attitudes ou d'actions positives envers les immigrants

Les participants ont mentionné deux situations dans lesquelles les médias ont joué un rôle positif direct dans leur adaptation au Québec. Quand le premier groupe de réfugiés bosniaques est arrivé, les médias, par leurs reportages au sujet de la guerre et de la situation difficile des Bosniaques, ont créé une atmosphère de sympathie envers les réfugiés :

C'est en raison des articles dans le journal que les gens ont offert leur aide pour devenir des familles jumelées aux Bosniaques, et que beaucoup ont donné des vêtements et des jouets pour les enfants. J'avais parlé à une personne travaillant dans une organisation qui aide les immigrants à se trouver une famille jumelée québécoise (une famille immigrée et une famille hôte); elle affirmait que jamais avant ou après l'arrivée des réfugiés bosniaques, la réponse de la population québécoise n'a été aussi nombreuse.

D'après cette personne, c'était le résultat de la couverture médiatique.

Le deuxième moment où les médias ont été perçus comme ayant joué un rôle positif est arrivé la première année lorsque les réfugiés suivaient des

cours de français au COFI. Quelqu'un avait appris qu'un groupe de réfugiés serbes de Bosnie était censé arriver et qu'il les rejoindrait dans le programme de langue française. Cette information a provoqué une réelle crainte et de la révolte parmi les réfugiés musulmans bosniaques : « Avant de venir ici, j'ai demandé s'il y avait des Serbes au Québec, et on m'a répondu que non. Je n'ai pas voulu aller quelque part où les Serbes seraient mes voisins encore. Maintenant ils veulent les amener ici. » Les réfugiés ont manifesté dans le bâtiment du COFI, refusant de continuer les classes jusqu'à ce que les réfugiés serbes aient été envoyés à un autre endroit. Une délégation est allée négocier la situation avec les responsables du ministère de l'Immigration et elle a également invité les médias, qui ont rapporté l'événement « objectivement sans les à-côtés sensationnels ; simplement ils ont exposé la situation telle que nous [les réfugiés] la leur avions présentée ». Selon ce participant, c'est ce qui a persuadé le gouvernement à accéder à leur demande. Les réfugiés serbes ont donc été envoyés à Sherbrooke.

Les médias en tant que moyens de garder le contact avec la famille et la culture d'origine

Chacune des quatre familles a rapporté dépenser beaucoup pour payer les factures de téléphone, puisqu'elles essayent de maintenir un contact régulier avec la parenté en Bosnie, en Croatie, en Europe de l'Ouest, aux États-Unis ou au Canada anglais. Mensur décrit que « pendant la fête de *Bajram* (l'Aide en bosniaque), nous appelons nos familles à Sarajevo, à New York, à Toronto et en Europe pour partager avec eux. Parfois, il peut être très difficile d'obtenir la communication, car il paraît que tous les Bosniaques qui se trouvent dans la diaspora appellent leurs proches. »

Elmir conte que sa famille et celle de sa tante qui vit à Québec se rassemblent pour les fêtes musulmanes et partagent un repas avec des spécialités bosniaques. Ils ont pour tradition d'écouter l'enregistrement vidéo d'une célébration de cette fête à Sarajevo, qui avait été diffusé en direct par TV Sarajevo ; c'est son oncle qui leur a envoyé la cassette par la poste. « Ce spectacle, dit-il, reflète vraiment bien ce qu'est la Bosnie : ce beau mélange d'influences diverses, du traditionnel et du moderne, de l'oriental et de l'occidental. Sur une même scène, on pouvait entendre des chansons religieuses musulmanes chantées par une chorale de femmes, un groupe de derviches, accompagnés par l'Orchestre symphonique de Sarajevo et un groupe rock. Chaque fois que je regarde cette émission, j'en suis fière ; et c'est cela que nous désirons préserver de la Bosnie, car ce spectacle le montre bien, ce mélange est possible, il peut exister dans toute sa beauté. »

De plus, les réfugiés restent en contact avec ce qui se produit dans leur ancien pays grâce à Internet. Les hommes consultent régulièrement les pages Web bosniaques pour obtenir de l'information sur la situation économique et politique en Bosnie, ou pour suivre le football. Par courriel, ils ont participé à plusieurs pétitions visant à influencer les décisions du gouvernement bosniaque. Les jeunes écoutent et téléchargent de la musique yougoslave d'Internet, visitent les forums bosniaques de clavardage ou entrent en contact avec la jeunesse bosniaque autour du monde par le service de MSN. Ils achètent et empruntent des disques (musique et films) et des vidéocassettes (films et émissions de télé) auprès d'amis ou de parents et ils passent parfois des commandes à des magasins bosniaques par Internet. Leurs parents leur envoient des copies de spectacles et de films populaires bosniaques ou yougoslaves diffusés à la télévision. Ici, au Québec, plusieurs familles ont acheté des équipements qui peuvent convertir les enregistrements audiovisuels du système européen vers le système nord-américain. Deux femmes écoutent les stations de radio de Bosnie par Internet. L'une d'elles explique que des « Bosniaques dispersés partout dans le monde appellent lors de cette émission afin d'envoyer des souhaits et des salutations à leurs familles et amis ». L'autre ajoute que « surtout pendant les fêtes, beaucoup de Bosniaques qui se trouvent dans la diaspora écoutent ces stations et font des appels, car dans ces moments, il y a une atmosphère spéciale et, ainsi, les gens ont l'impression d'y participer, d'être là-bas ».

Un jeune couple a suivi les groupes rock yougoslaves populaires sur les pages Web et il est même allé deux fois dans l'État de New York et une fois à Ottawa pour assister à quelques concerts.

Conclusion

Cette étude exploratoire a examiné le rôle des médias dans le processus d'adaptation des réfugiés musulmans bosniaques dans la ville de Québec. Les concepts appliqués (processus d'adaptation, sécurité ontologique, identité, médias, auditoire et représentation) se sont avérés très utiles dans cette analyse. L'émergence d'au moins huit thèmes, obtenus par des données de recherche, démontre que les médias jouent un rôle très significatif dans la vie des réfugiés et agissent sur leur processus d'adaptation et de négociation avec leur nouvel environnement. Premièrement, les résultats exposés ci-dessus démontrent bien que l'adaptation se présente comme un processus de dialogue et de négociation avec son environnement, un processus qui est cyclique, constant et non linéaire. Deuxièmement, il est évident que les réfugiés, ayant vécu des expériences très douloureuses et dramatiques, sont particulièrement sensibles aux réactions et aux représentations des médias liées à l'identité et

aux connotations sociopolitiques, par exemple, les réactions après le 11 septembre et les stéréotypes des immigrants à la télévision et dans les journaux. De plus, les réfugiés croient que de telles représentations influent directement sur leurs relations avec les membres de la société d'accueil. Ces réactions, qu'elles soient directes et personnelles ou indirectes et médiatisées, ont les mêmes conséquences négatives sur leur adaptation et sur leur sentiment d'appartenance et d'attachement à leur nouvelle patrie. Il est indéniable que les huit thèmes reflètent le souci des réfugiés pour la sécurité ontologique de leurs familles ainsi que pour leur identité et leur place dans cette société. Indubitablement, ces réfugiés bosniaques se voient comme un exemple et un produit positif du dialogue de rencontre des deux civilisations : l'occidentale et l'islamique. Néanmoins, il est clair qu'ils résistent à la lecture dominante, simpliste et stéréotypée de leur identité et de leur comportement, que ce soit du côté occidental ou du côté arabo-musulman, et ils affirment une identité et une pratique culturelle qui est à la fois occidentale et musulmane. Les médias de la société hôte ainsi que les médias internationaux peuvent donc avoir une grande incidence sur leur processus d'adaptation en produisant des représentations qui reflètent mieux la réalité complexe (leurs désirs et efforts d'intégration).

Ces résultats confirment les conclusions concernant les représentations des médias au sujet des immigrants et des minorités, dont certains cas ont été étudiés par Proulx et Bélanger (1996), Halloran (1998) et Ungerleider (1991). Cette étude corrobore également les résultats présentés dans les chapitres IX et XII du présent ouvrage. Lise Garon (chapitre XII), dans son analyse du contenu des journaux canadiens *La Presse* et *The Toronto Star*, a constaté que les immigrés, les réfugiés et les Canadiens d'origine musulmane figurent très exceptionnellement dans ces médias et restent des « acteurs ambivalents ». De son côté, El-Mostafa Chadli (chapitre IX) maintient que les images des musulmans sont surannées et que les stéréotypes, négatifs et dévastateurs, sont maquillés de teintes terroristes et fondamentalistes. De telles représentations stéréotypées et insatisfaisantes ont une influence directe sur l'adaptation des réfugiés dans leur nouvelle société en ce qui concerne leur sentiment de sécurité ontologique, leur conscience de pouvoir affirmer leur identité, le développement du sentiment d'appartenance à la société québécoise, aussi bien que l'entretien et le renforcement des liens avec la culture d'origine. Guilbert (2001 : 120) précise que l'affirmation de leur identité par la négociation continue est le facteur déterminant pour l'intégration des réfugiés dans la société d'accueil et pour la reconstruction de leur avenir. Taylor (1992 : 35-69) indique clairement que notre identité est partiellement constituée par la reconnaissance de *l'Autre* ou par son absence, ou par la perception négative que d'autres se

font d'elle. Il conclut qu'accepter les autres ne signifie pas seulement être poli envers eux, mais, encore, répondre à ce besoin humain fondamental de reconnaissance identitaire. Car, rappelle Lipiansky (1990), «être reconnu, c'est se sentir exister, être pris en compte, mais aussi *avoir sa place*, faire partie du groupe, être inclus dans la communauté des "nous"».

En conclusion⁷, les réfugiés attestent que les médias peuvent jouer un rôle très important comme agents d'action positive et de changement social. Dans l'intérêt d'un dialogue démocratique, et tel qu'il est expliqué ailleurs dans cet ouvrage, les médias peuvent et doivent donc sentir l'engagement moral, social et politique qui consiste à :

- ouvrir l'espace public afin de donner une voix à des groupes et à des individus silencieux (Demers, chapitre XIII ; Garon, chapitre XII) ;
- refléter et aider le public occidental à reconnaître les différences importantes de considération dans le comportement social et les pratiques culturelles qui existent parmi les musulmans de divers paysages géographiques et géopolitiques (Aoun, chapitre VII) ;
- refléter et aider les publics, en dehors du monde occidental, à découvrir et à accepter le besoin de dialogue ciblé dans le paradigme moderniste, et cela, selon les droits de l'homme consignés dans la *Déclaration universelle* (Aoun, chapitre VII).

Références

- AGER, A. (dir.) (1999), *Refugees: Perspectives on the Experience of Forced Migration*, Londres : Cassell.
- BERRY, J.W. (1987), «Finding Identity : Segregation, Integration, Assimilation, or Marginality?», in : L. DRIEGER (dir.), *Ethnic Canada : Identities and Inequalities*, Toronto : Copp Clark Pitman Ltd.
- BERRY, J.W., Y.H. PORTINGA, M.H. SEGALL et P.R. DAWSON (2002), *Cross-Cultural Psychology Research and Applications*, 2^e édition, Cambridge : Cambridge University Press.

7. Toutefois, bien qu'une description minutieusement fondée sur l'enquête de terrain soit à même de rendre compte des processus complexes de migration et d'adaptation dans un nouvel environnement en mettant en évidence l'expérience et les activités des acteurs, il est important de noter des limites quant à la généralisation de ces résultats. Il serait intéressant de mener, dans l'avenir, une étude quantitative sur les représentations des réfugiés bosniaques dans les médias québécois et de comparer les résultats avec ceux de la présente étude.

- BILTON, T. *et al.* (1996), *Introductory Sociology*, 3^e édition, Londres : Macmillan.
- CAUNE, J. (1995), *Culture et communication. Convergences théoriques et lieux de médiation*, Grenoble : Presses universitaires de Grenoble et L'Harmattan.
- COLIC-PEISKER, V. (2003), « Bosnian Refugees in Australia : Identity, Community and Labour Market Integration », in : *New Issues in Refugee Research, Working Paper N° 97*, Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés.
- DE LA GARDE, R. (1992), « The Flagship of Quebec's Television Industry: the "Téléroman" », Section « Références », International Association for Mass Communication Research Conference, São Paulo (Guaruja), 16-21 août.
- DE LA GARDE, R. (1993), « Le téléroman québécois », Congrès annuel de l'Association canadienne de communication, Ottawa, 3-5 juin.
- DE LA GARDE, R. (1999b), « I went to the market, mon petit panier sous mon bras. How do the continental, national and provincial media affect cultural identity processes in francophone Canada ? », in : *Aspects of Intercultural Communication Conference*, 6-7 avril, Roskilde (Danemark) : Université de Roskilde.
- DRIEGER, L. (1996), *Multi-Ethnic Canada*, Toronto : Oxford University Press.
- FISKE, J. (1989b), *Understanding Popular Culture*, Boston : Unwin Hyman.
- FISKE, J. et J. HARTLEY (1978), *Reading Television*, Londres : Methuen.
- FOUCAULT, M. (1970), *The Order of Things*, Londres : Tavistock.
- GIDDENS A. (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Modern Age*, Stanford : Stanford University Press.
- GILLESPIE, M. (1995), *Television, Ethnicity and Cultural Change*, Routledge : Londres.
- GUILBERT, L. (1996), *Médiation sociale et interculturelle : les groupes culturels et ethniques provenant de la Bosnie-Herzégovine installés dans la région de Québec*, Département d'histoire, Université Laval, mai, p. 26-45.
- GUILBERT, L. (2001), « Intervention avec les réfugiés. Récit ethnologique et recherche. Trajectoires migratoires des Albanais du Kosovo », in : *Collectif interculturel*, V (1), p. 105-130.
- GUILBERT, L. (2004), « Médiation citoyenne interculturelle. L'accueil des réfugiés dans la région de Québec », in : L. GUILBERT (dir.), *Médiation et francophonie interculturelle*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, p. 199-222.
- HAINES, D.W. (1996), « Patterns in Refugee Resettlement and Adaptation », in : *Refugees in America in the 1990s: A Reference Handbook*, Westport, CT : Greenwood Press.
- HALL, S. (1975) « Television as a Medium and Its Relation to Culture », in : *CCCS Stencilled Paper*, n° 34, Birmingham.
- HALL, S. (1980), « Encoding and Decoding Television », in : S. HALLS, D. Hobson, A. Lowe et P. Phillis (dir.), *Culture, Media, Language*, Hutchison : Londres, p. 117-121.

- HALL, S. (1996) *Questions of Cultural Identity*, Londres : Sage.
- HALL, S. (1997) « The Work of Representation », in : S. HALL (dir.), *Representation : Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres : Sage, p. 13-75.
- HALLORAN, J.D. (1998), « Ethnic Minorities and Television », in : *Gazette*, 60 (4), p. 305-324.
- HAUT COMMISSARIAT DES NATIONS UNIES POUR LES RÉFUGIÉS (1993), *Les réfugiés dans le monde*, Paris : La Découverte.
- IVES, N.G. (2005), *Understanding Bosnian Refugee Integration and How It Differs by Country of Resettlement : Denmark and the United States of America*, thèse de doctorat, University of Pennsylvania.
- KIM, Y.Y. (1988), *Communication and Cross-Cultural Adaptation : An Integrative Theory*, Philadelphie, PA : Multilingual Matters Ltd.
- LAPLANTINE, F. (1996), *La description ethnographique*, Paris : Éditions Nathan.
- LIEBLICH, H., A., R. TUVAL-MASHIACH et T. ZILBER (1998), *Narrative Research : Reading, Analysis, and Interpretation*, Londres : Sage.
- LIPIANSKY, E.M. (1990), « Identité subjective et interaction », in : C. CAMILLERI et al., *Stratégies identitaires*, Paris : Presses universitaires de France, p. 172-211.
- MEINTEL, D. (1998), « Récits d'exil et mémoire sociale de réfugiés », in : F. LAPLANTINE, J. LÉVY, J-B. MARTIN et A. NOUSS (dir.), *Récit et connaissance*, Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- MERRIAM, S. & ASSOCIATES (2002), *Qualitative Research in Practice : Examples for Discussion and Analysis*, San Francisco, CA : The Jossey-Bass, A Wiley Company.
- MONGIN, O. (2002), « Création et culture à l'âge postcolonial. Éloge du décentrement », in : *Esprit*, n^{os} 3-4, mars-avril, p. 316-332.
- PATTON, M.Q. (1990), *Qualitative Evaluation Methods*, Newbury Park, CA : Sage.
- PROULX, S. et D. BÉLANGER (1996), *La télévision francophone, miroir d'une société pluriculturelle ? Dynamique de consommation télévisuelle de communautés culturelles à Montréal*, Montréal : Centre d'étude sur les médias, UQAM.
- SANCHEZ-BALBUENA, E.M. (1996), *De la telenovela au téléroman comme mode d'insertion dans une nouvelle culture*, mémoire de maîtrise, Département d'information et de communication, Faculté des lettres, Université Laval.
- SCHENSUL, S.L., J.J. SCHENSUL et M.D. LECOMPTE (1999), *Essential Ethnographic Methods. Ethnographer's Toolkit 2*, Walnut Creek, CA : Altamira Press.
- SPRADLEY, J.P. (1979), *The Ethnographic Interview*, New York : Holt, Rinehart & Winston.
- TAYLOR C. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA : Harvard University Press.

- TAYLOR, C. (1992), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris : Aubier.
- UNGERLEIDER, C.S. (1991), « Media, Minorities, and Misconceptions : The Portrayal by and Representations of Minorities in Canadian News Media », in : *Canadian Ethnic Studies*, n° 23, p. 158-164.
- WARD, C. (1996) « Acculturation », in : *Handbook of Intercultural Training*, Thousand Oaks : Sage.
- ZHOU, M. (1997) « Segmented Assimilation : Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation », in : *International Migration Review*, n° 31, p. 975-1007.
- ZOLBERG, A.R. (1991), « The Next Waves : Migration Theory for a Changing World », in : N. R.YETMAN (dir.), *Majority and Minority : The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life*, Boston : Allyn and Bacon, p. 523-537.

Chapitre VII

Le dialogue islamo-chrétien. Les obligations manquantes de la modernité¹

Sami Aoun, Université de Sherbrooke

Les réalités géoculturelles du monde de l'islam prêtent au dialogue et à la confrontation tout à la fois. D'un côté, les rivalités, les tensions et les guerres constituent une part de cette histoire, réelle ou imaginée. De l'autre, le *convivium* entre les adeptes des différentes branches de l'islam ainsi qu'entre les musulmans et les non-musulmans est lui aussi une réalité historique ancrée dans l'imaginaire des élites et des populations, sous la forme d'un récit idéalisé et restructuré sur la tolérance et l'intolérance.

Ce récit ne devrait point, lui non plus, échapper à une lecture critique. Tel est l'objet de ce chapitre qui, par conséquent, se veut une lecture analytique, historique et rationaliste du récit en question.

Dans la tradition de la culture dominante en islam, les appels récurrents au dialogue surviennent dans un contexte où il importe de gérer les confrontations et les manipulations des idéologies de l'intolérance et de l'excommunication entre les musulmans eux-mêmes, et d'aboutir à des accommodements dans l'espace politique et social qui permettent une coexistence entre musulmans et non-musulmans de même origine culturelle ou ethnique. Sauvegarder

1. En collaboration avec Mohamed Ourya et Lise Garon. Révision linguistique par Lise Garon et El-Mostafa Chadli. Refonte de la structure du texte par Lise Garon. Avec les remerciements de l'auteur.

l'ordre et l'unité de la *Oumma*² à l'intérieur est la préoccupation majeure et prioritaire de la majorité des juristes de l'islam. Honorer les pactes avec l'*Autre* (*al-Mawathiq* ou *al-Ouhoud*), d'une part, les composantes non musulmanes de la société et, d'autre part, les branches minoritaires de l'islam, est une priorité islamique également.

Dans l'histoire contemporaine de l'islam, le dialogue entre les musulmans eux-mêmes est toujours ressenti comme une nécessité. L'échiquier des entités politiques nouvelles apparues après l'effondrement de l'Empire ottoman après la Première Guerre mondiale et la décision des dirigeants nationalistes turcs d'abolir le Califat en 1924 ont, en effet, recomposé des terreaux fertiles de frustration parmi les musulmans. Des dossiers explosifs sur le partage des pouvoirs entre sunnites, chiites et autres branches de l'islam sous-tendent la formation des idéologies étatiques et régionales. À cet éclatement s'ajoute dorénavant le fait que la gestion de l'espace public musulman se fonde sur deux référentiels : le traditionnel « endogène », avec ses lectures multiples, et le moderne « exogène », lui aussi sujet de diverses lectures possibles.

Enfin, les États nouveaux (Syrie, Liban, Irak, etc.) apparus au lendemain de l'abolition du Califat ont imposé une visible participation des chrétiens au pouvoir et répondu à des aspirations ethnoculturelles et ethnoreligieuses.

Ce renouveau géopolitique reproduit, dans ses justifications culturelles, les aspirations de la *Nahda* (Renaissance arabe du XIX^e siècle), plus particulièrement celles du mouvement réformiste islamique qui a tenté d'intégrer les idées de la modernité européenne dans les fondements du pouvoir (*Oussoul al-Houkm*) étatique après l'abolition du Califat (Ali Abdel Razeq, 1994). C'est d'ailleurs ce mouvement qui a poussé les États musulmans à adopter plus ou moins largement les notions républicaines de citoyenneté et d'égalité entre les citoyens, ce qui les incite à définir une approche moderne des relations entre majorités et minorités ethnoreligieuses ou confessionnelles.

De cette brève mise en contexte politique et historique sur le long terme se dégage une problématique : la prédominance des approches apologétiques et anhistoriques chez les interlocuteurs du dialogue interreligieux, en dépit de leur désir pressant de réconcilier les différentes religions. La littérature sur le dialogue interreligieux s'étonne certes de ce paradoxe, mais de manière générale, elle néglige d'aller au-delà de l'étonnement pour considérer les explications possibles à un tel paradoxe. Pour contribuer à éclaircir ce mystère, nous développerons l'hypothèse que les stratégies du dialogue interreligieux, n'ayant pas su s'élever au-dessus des différentes subjectivités, sont demeurées ardues, vaines ou limitées. Il en eût été autrement si les adeptes des différentes

2. Littéralement : la « Matrice ». Désigne la communauté des croyants musulmans. (N.D.L.É.)

religions n'avaient pas ignoré les exigences de la modernité, la pensée réflexive et son seul corollaire disponible, le corpus des droits de l'homme. Le dialogue entre islam et christianisme et celui, existentiel, entre musulmans et chrétiens dans l'espace arabe ne sont donc que des cas particuliers du problème plus général de l'entrée de l'islam dans la modernité, comme nous le verrons plus loin.

Qu'entendre, maintenant, par «dialogue des religions»? Toutes choses égales d'ailleurs, le dialogue des religions repose sur une attitude de compréhension de *l'Autre* (*l'Autre* différent du point de vue religieux), qui cherche à poser sur cet *Autre* un regard non exclusif, exempt de jugements de valeur partial sur ses convictions dogmatiques, culturelles et éthiques³. Le dialogue entre les religions dont nous parlons ne porte pas sur les différences quant aux pratiques et aux dogmes religieux. Il ne cherche pas, non plus, à établir la supériorité d'une religion sur une autre. Un premier objectif de ce dialogue est de comprendre *l'Autre*. Pour atteindre cet objectif, il faut éviter le dogmatisme et l'intégrisme, conséquences de la prétention à la vérité absolue.

Du coup, le deuxième objectif recherché dans un tel dialogue, ce n'est pas l'objectivité absolue, mais plutôt une gestion rationnelle de la subjectivité en dépit du clivage irréductible entre les différentes croyances et convictions.

La vision du dialogue qui fonde cet ouvrage n'est, en fait, guère différente de la vision islamique du dialogue (*al-Hiwar*) avec les autres religions ou croyances religieuses, athéisme y compris. Tel est, en effet, la signification de la sourate «La Caverne», qui relate l'histoire de deux hommes dont les convictions religieuses sont diamétralement opposées, mais qui réussissent à «dialoguer» (*al-Kahf*, La Caverne, 32-42⁴).

Pour élaborer notre hypothèse sur les obligations manquantes de la modernité dans le dialogue entre les religions, une reconstitution des origines contemporaines (postcoloniales) de ce dialogue s'impose maintenant. Cette mise en contexte, sur le court terme, cette fois, rendra compréhensible le compte rendu qui suivra des limites et des horizons de ce dialogue dans le référentiel islamique et nous aidera ensuite à examiner les difficultés que pose au dialogue l'absence des obligations de la modernité.

-
3. Pour une élaboration plus structurée, voir le chapitre II de Ali Hassan Zaïdi dans le présent ouvrage. (N.D.L.É.)
 4. Le Coran a introduit ce dialogue entre les deux hommes, en dépit de l'apostasie affirmée par l'un d'eux. Encore faut-il ajouter que le langage coranique a retenu sans gêne les vocables de «blasphématoire» et d'«incroyants». Le mot arabe *Hiwar*, qui signifie conversation ou dialogue, apparaît deux fois dans les versets mentionnés.

**Aux origines contemporaines du dialogue des religions :
le prisme occidental moderne «universalisé»**

Le dialogue des religions, dans l'acception moderne de l'expression, est issu d'une idée purement éthique, préoccupée par le dépassement du «*Mal*» qui a dominé le monde, surtout après les deux premières guerres mondiales. Cette idée, concrétisée dans des circonstances historiques (la colonisation européenne), a été énoncée ainsi par Küng (1991) : «Pas de paix mondiale sans paix religieuse...et pas de paix religieuse sans dialogue entre les religions.»

C'est, en effet, le colonisateur européen (français et britannique surtout, mais également italien, portugais, espagnol) qui, le premier, a tenté de comprendre la culture des peuples colonisés ainsi que leur religion et leur moralité⁵. Il ne faut pas oublier que les armées des puissances coloniales ont été devancées par les orientalistes et missionnaires chrétiens, dont certains sont restés célèbres dans la région arabo-musulmane. Ceux-ci, tels Charles de Foucault et Henri Massignon, ont tenté de comprendre l'islam et ont ainsi ouvert une voie au dialogue islamo-chrétien, même si cela devait finalement servir à des fins de prosélytisme et de domination politique, c'est-à-dire à l'eupéanisation du monde, pour reprendre l'expression marxiste.

Par contraste avec cette acculturation imposée à des fins hégémoniques, le dialogue des religions, dans sa formule postcoloniale, se veut non idéologique. Au-delà des clivages religieux et idéologiques, il se propose comme une solution de rechange à la mentalité prosélyte et à l'universalisation forcée d'un modèle culturel⁶. Arrivé sur la scène intellectuelle internationale vers la fin de la Seconde Guerre mondiale, un tel dialogue atteste autant l'échec des prophéties des philosophies des Lumières (*Aufklärung*), du positivisme et du scientisme du XIX^e siècle (Auguste Comte), qui avaient annoncé l'éclipse de la religion dans la vie sociale, que des limites des thèses nietzschéennes sur la mort de Dieu.

5. Cette affirmation n'a pas à être démontrée étant donné l'abondante littérature orientaliste publiée tant en Europe qu'en Amérique. Pour un compte rendu critique de cette littérature, le lecteur se référera à Saïd (2000 et 2005, entre autres) et pour l'Algérie plus particulièrement, à Lucas et Vatin (1982). Toutefois, cette entreprise de compréhension orientaliste devait rester limitée pour des raisons idéologiques. À ce sujet, Raoul Girardet remarque avec à-propos que «la "supériorité" de la civilisation occidentale se confond, dans l'opinion catholique et conservatrice, avec celle de la seule religion révélée et des concepts moraux qui lui sont rattachés. Elle se nourrit, dans l'opinion républicaine, de la foi dans la Science, le Progrès, les idéaux de 1789. Pour les autres, l'Occident, incarné par l'administrateur, le médecin ou l'instituteur, apporte la justice, l'égalité, l'école, la lutte contre les forces "d'oppression" et "de mort". Bref, pour les uns comme pour les autres, l'Occident représente les "Lumières" face aux "Ténèbres"» (Girardet, 1972 : 139).
6. Sur ce point, voir les écrits de Mitri (1997, 1999 et 2002, entre autres).

En effet, parmi les leçons que pourrait retenir le monde, depuis ce XX^e siècle marqué par une mondialisation accélérée des échanges commerciaux, des migrations de population et des communications, il y a la nécessité de composer et de vivre avec un *Autre* dont les convictions religieuses et existentielles peuvent être différentes, voire opposées. Le conflit avec cet *Autre* étant inutile⁷, il reste la solution d'une convivialité à construire entre les différents référentiels grâce à un dialogue critique, exempt d'attitudes de confrontation ou de visées apologétiques.

Dans l'histoire de la civilisation arabo-musulmane, cependant, et en dépit de l'idéal de liberté religieuse sur lequel ce projet de dialogue repose, la mémoire islamique a surtout retenu les approches apologétiques transgressant le principe de la compréhension de l'*Autre* et cédant à la polémique doctrinale, comme nous le verrons maintenant⁸.

Le référentiel islamique. Limites générales du dialogue interreligieux

En réalité, plusieurs discours plus ou moins idéologiques sous-tendent le dialogue des religions. Il n'est point de dialogue « pur » ou idéal typique. Distinguons, à titre d'exemple, plusieurs types de discours.

- Le discours éthique, s'articulant sur l'échelle des valeurs morales et sur les codes éthiques des religions, et qui met l'accent presque totalement sur les valeurs partagées par les interprétations dominantes de la moralité religieuse. Cette idée fait des vagues considérables, depuis la fin du XX^e siècle, surtout avec le projet d'éthique planétaire du théologien suisse Hans Küng, pour qui la paix mondiale passe par la paix entre les religions (Küng, 1991).
- Le discours consensuel, propre à la sphère islamo-chrétienne, qui est en quête de convergences et de correspondances doctrinales, rituelles et dogmatiques. Dans l'élaboration des consensus, les divergences sont aplanies, aseptisées ou même ignorées. Refoulées ou intériorisées,

7. À propos de la nécessité du dialogue, on pourra consulter El-Mawla (1996), par exemple.

8. Il convient de signaler l'exception d'un ouvrage, *Al Itibar (La Considération)*, Ibn Monqqid, (1999). Dans son livre, le poète et écrivain arabe a dressé un tableau général des différentes religions qui lui sont connues, outre l'islam, et des traditions de leurs adeptes, sans essayer de les critiquer ni de les considérer comme inférieures. Son but était purement cognitif, loin de toute visée idéologique.

elles restent latentes et peuvent ressurgir chaque fois que l'histoire prend un cours différent⁹.

- Le discours institutionnel¹⁰ est celui des institutions religieuses officielles (tels le Vatican ou le Conseil des évêques pour les catholiques romains) ou officieuses comme l'Université d'Al-Azhar (Le Caire – dont les musulmans reconnaissent le rôle et l'expertise, sans pour autant la considérer comme l'unique source de l'orthodoxie). La pierre d'achoppement du discours institutionnel est sa dépendance quasi totale du climat politique. Ainsi, on a pu constater que le discours de certains oulémas, longtemps « haineux » envers les juifs, a complètement changé¹¹, dès lors qu'il a été question de paix entre Israël et les pays arabes.
- Le discours fondamentaliste, qui se fonde sur l'idéal sacré en lui appliquant une interprétation littérale¹². Ce dialogue part des exégèses traditionnelles pour adapter le nouveau contexte au texte sacré. Il ne cherche ni les points de convergence ni les points de divergence avec *l'Autre*. De fait, il ressemble au discours missionnaire.
- Le discours missionnaire, qui cherche à influencer *l'Autre*. Les problèmes de ce discours résident non seulement dans sa confusion

9. Citons ici l'exemple d'une célèbre discussion qui a eu lieu entre le pape Jean-Paul II et le roi Hassan II du Maroc, lors de la visite de ce dernier au début des années 1980, alors qu'il était reçu dans la bibliothèque privée du pape. À cette occasion, le souverain marocain, Commandeur des croyants, lança l'idée d'une visite du Pape dans le royaume chérifien. « Sire, mais que ferais-je si je vais au Maroc ? Je ne pourrai pas prier avec les gens, puisque votre État est purement musulman », s'interrogea le Pape devant Hassan II, qui lui répondit ainsi : « Sainteté, vous avez une responsabilité qui est non seulement religieuse mais aussi éducative et morale. » Cité par Daoudi (s.d.).

10. On peut citer ici le travail effectué par le Forum de la pensée arabe (*Muntadâ al Fikr al-'Arabî*) sous la présidence du prince Hassan Ibn Talal de Jordanie. Le Forum a réussi à rassembler plusieurs personnalités du monde musulman et occidental dans des congrès de dialogue islamo-chrétien.

11. L'exemple le plus frappant est celui de Sayyed Tantaoui cheikh d'Al-Azhar, qui a soutenu un célèbre doctorat sur le rôle complotiste des juifs dans l'histoire au cours des années 1960. L'ouvrage a été réédité en 1998. Toutefois, le discours de Sayyed Tantaoui est, par la suite, devenu beaucoup plus tolérant.

12. On peut citer ici, par exemple, une *fatwa* concernant le dialogue. Voir le texte de la *fatwa* disponible en ligne à l'URL : <http://www.islamweb.net/ver2/Fatwa/ShowFatwa.php?lang=A&Option=FatwaId&Id=22018>. Il faut retenir que le Mufti accepte le dialogue, mais à condition que le musulman expose les vertus de l'islam et montre les inconvénients de la religion de *l'Autre* pour essayer de le convaincre.

entre dialogue et prêche, mais aussi dans sa difficulté à concevoir une relation harmonieuse avec *l'Autre*¹³.

Cette brève énumération de différents types de discours pose le problème suivant : comment réussir un dialogue entre des religions qui ne se reconnaissent point les unes les autres comme voies de salut ? En effet si, fondamentalement, une religion ne peut en accepter une autre chronologiquement postérieure (comme le judaïsme qui n'accepte pas le christianisme ni l'islam, ce dernier n'étant pas, lui non plus, accepté par la religion chrétienne), l'islam orthodoxe n'accepte pas non plus les deux religions antérieures. Il considère leurs textes sacrés comme apocryphes et se pose comme le seul porteur légitime et complet du message monothéiste¹⁴.

Le christianisme et l'islam, plus particulièrement et malgré leurs racines abrahamiques, divergent, en effet, sur plusieurs dogmes de foi : l'unicité de Dieu, la Trinité, les « Beaux Noms de Dieu », la prophétie de Mohamed, la crucifixion de Jésus et l'authenticité des livres sacrés. Malgré les appels sincères au dialogue, les tentatives de rapprochement doctrinal¹⁵ n'ont pas atteint le seuil de la compréhension et de la reconnaissance mutuelle de la véracité

-
13. On peut citer ici l'exemple de plusieurs documents disponibles en ligne à l'URL : <http://arabic.islamicweb.com/christianity>. La page s'intitule « Le dialogue islamo-chrétien », mais le contenu revêt un aspect missionnaire, par exemple, en essayant de prouver à *l'Autre* chrétien que l'avènement de Mahomet a été prédit dans les Évangiles (c'est lui le paraclet, entre autres) ou, encore, en essayant de prouver à partir du Nouveau Testament que la crucifixion n'a jamais eu lieu.
 14. Cela est un postulat de base en islam et plusieurs versets coraniques vont dans ce sens. Entre autres : « Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'agréé l'islam comme religion pour vous » (Le Coran, La Table, 4) ; « Certes, la religion acceptée d'Allah, c'est l'islam » (Le Coran, La Famille d'Imran, 19) ; « Les juifs ont dit : « Uzaïr est fils de Dieu ! » Les chrétiens ont dit : « Le Messie est fils de Dieu ! » Telle est la parole qui sort de leur bouche, Ils répètent ce que les incrédules disaient avant eux. Que Dieu les anéantisse ! Ils sont tellement stupides ! Ils ont pris leurs docteurs et leurs moines ainsi que le Messie, fils de Marie, comme seigneurs, au lieu de Dieu. Mais ils n'ont reçu d'ordre que d'adorer un dieu unique : Il n'y a de Dieu que lui ! Gloire à lui ! » (Le Coran, Le repentir, 30).
 15. Au-delà des discours et des tentatives de réconciliation entre les religions monothéistes, il est des divergences fondamentales, surtout entre l'islam et le christianisme. En effet, la position du Coran à l'égard de Jésus, fils de Dieu selon la tradition chrétienne, consiste à rejeter catégoriquement la nature divine de sa personne et sa filiation directe avec Dieu. L'islam considère Jésus comme un Prophète et un messenger de Dieu (Le Coran, *Maryem*, Marie, 30 et 35). À cette divergence fondamentale sur la nature divine et humaine de Jésus s'ajoute le dogme chrétien de la Trinité, rejeté lui aussi par les musulmans (Le Coran, *an-Nisa'*, Les femmes, 171).

des uns et des autres¹⁶. Elles n'ont donc pas pu aider à rapprocher les adeptes des deux religions.

Le cas du dialogue avec l'Autre, chrétien occidental

Nous nous bornerons ici à dresser un bilan sommaire de la période pertinente à l'invalidation de notre hypothèse, c'est-à-dire le XX^e siècle, alors que pour éviter le blocage du dialogue postcolonial, le dialogue islamo-chrétien cherchait plutôt des terrains d'entente hors de la théologie, dans les domaines du politique, du culturel, du social et de l'économique, et dans une approche plus anthropologique qu'eschatologique ou théologique. Tel est la signification qu'il convient de donner au désir des partenaires du dialogue islamo-chrétien de former un front commun contre « Le Mal » : l'athéisme, l'immoralité, la liberté sexuelle, l'avortement, l'homosexualité, etc.

Au début des années 1960, le Concile Vatican II collabora amplement à élaborer cette stratégie de dialogue, tantôt en publiant des textes¹⁷, tantôt en créant, au siège de l'Église catholique romaine, des institutions consacrées à ce dialogue de type nouveau¹⁸. C'est ainsi qu'à partir du milieu des années 1960, des institutions permanentes pour le dialogue islamo-chrétien sont mises en place à Rome et à Genève, de même que des centres de recherche¹⁹, pendant que des revues et de nombreux écrits étaient consacrés à ces nouveaux enjeux du dialogue²⁰. Les papes Paul VI et Jean-Paul II ont entrepris plusieurs visites dans les pays arabo-musulmans. Des rencontres internationales ont aussi été organisées par l'Université d'Al-Azhar, par le Conseil des Églises du Moyen-Orient et par le Groupe de recherche islamo-chrétien au Maghreb et en Europe.

Enfin, à l'initiative du Conseil des Églises du Moyen-Orient, un comité arabe de dialogue islamo-chrétien encourage le dialogue dans les pays arabes depuis les années 1990, surtout au Liban, en Syrie, au Soudan, en Égypte, en Palestine, en Jordanie et en Irak (les nouveaux États multiconfessionnels apparus après l'abolition du Califat en 1924). Dans ces pays à majorité musul-

16. Cette reconnaissance, rappelons-le, est le préalable de la dialogique herméneutique de Gadamer qu'Ali Hassan Zaïdi a reconstruite au chapitre II. (N.D.L.É.)

17. Dont *Nostra Aetate* et la *Déclaration sur l'Église et les religions non chrétiennes* du Concile Vatican II, notamment.

18. Par exemple, le Secrétariat pour les non-chrétiens, créé par le pape Paul VI, en mai 1964, et qui, depuis juin 1988, est remplacé par le Conseil pontifical pour le dialogue inter-religieux.

19. Tel le Centre de recherche sur la paix de l'Institut catholique de Paris.

20. Comme la revue *Islamochristiana*, fondée en 1975 et publiée une fois par an par le Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamistica (PISAI).

mane, il existe une importante population de chrétiens arabes. Par conséquent, le pacte social passe aussi par un dialogue constructif entre les adeptes des religions en présence. Ce dialogue s'est d'ailleurs concrétisé en 1995 contre les résolutions du Congrès de Pékin²¹, que le Vatican et l'Université d'Al-Azhar ont tous deux considéré comme incitant à la dépravation et à l'irreligion !

Il faut souligner que le dialogue islamo-chrétien (du moins dans sa forme institutionnelle) a mis à son ordre du jour les dossiers suivants.

1. L'aide aux peuples opprimés et la revendication de leurs droits, tels ceux des Amérindiens, des Noirs américains, des Palestiniens et des Irakiens.

Citons, à titre d'exemple, le pape Jean-Paul II (1920-2005) qui a œuvré pour la défense des peuples opprimés, défendu les droits nationaux du peuple palestinien et appelé à un statut de Jérusalem respectant les droits de toutes les religions monothéistes. Il a dénoncé également avec vigueur toute guerre au nom de Dieu, la considérant comme blasphématoire. Sa position contre la guerre en Irak, maintenue en dépit des pressions américaines et sans jamais faire l'éloge de la dictature, a été saluée par les différents milieux musulmans.

2. La reconnaissance des offenses commises par le passé au nom de l'Église contre les juifs et les musulmans²².
3. Le développement d'une culture de la tolérance religieuse à la place de l'intégrisme et de l'activisme violent au nom de la foi.

Le dialogue entre les musulmans et les chrétiens occidentaux est, malgré ces efforts, resté peu efficace ; comme nous tenterons de l'expliquer plus loin (« Les obligations manquantes de la modernité »), il est difficile de trouver un terrain d'entente sur les questions litigieuses²³ tant que la mentalité conflictuelle et belliqueuse n'a pas cédé la place au débat et à la compréhension entre les peuples et les cultures.

-
21. Les résolutions adoptées par cette quatrième conférence mondiale sur les femmes, tenue sous l'égide de l'ONU à Beijing en 1995, ont suscité plusieurs réserves des pays musulmans. Leurs représentants ont considéré que certains paragraphes adoptés par la conférence sont contraires aux principes religieux, tels l'avortement, les relations sexuelles hors mariage, etc.
 22. Notons quand même que du côté musulman (Turquie), la présentation des excuses sur les atrocités commises par l'Empire ottoman en Europe n'est toujours pas à l'ordre du jour au moment de mettre cet ouvrage sous presse.
 23. Même avec une entente de principe, cette perspective resterait lettre morte et perdrait sa crédibilité si elle ne se doublait d'une action plus concrète se traduisant par des outils d'information, d'expression et d'intervention au service des peuples et des cultures.

Mais auparavant, il faut savoir que, sur un autre terrain, moyen-oriental celui-là, le dialogue entre les musulmans et les chrétiens orientaux est demeuré ardu lui aussi. Bien plus, l'idée même du dialogue interreligieux prête à controverse.

Le cas du dialogue avec l'Autre, chrétien oriental

Depuis l'avènement de l'islam et l'instauration d'États musulmans, les échanges entre intellectuels musulmans et chrétiens n'ont presque jamais cessé. Ils ont eu un ton parfois polémique, parfois apologétique, mais rarement explicatif. Ces échanges, toutefois, ont eu le mérite d'enrichir la civilisation musulmane et de suggérer aux cultures moyen-orientales juive et chrétienne une meilleure compréhension d'elles-mêmes.

Aussi faut-il rappeler que l'islam, comme religion, est né dans un milieu sémite, animiste et judéo-chrétien tout à la fois. Même si les Arabes de la péninsule arabique ne se sont pas convertis massivement au judaïsme et au christianisme, il y a eu très tôt des communautés chrétiennes, tels les nestoriens et les adeptes d'Arius. La répartition spatiale des chrétiens a été particulièrement dense dans les villes et les oasis qui longeaient les routes vers l'Empire chrétien de Byzance : la Palestine, la Syrie et l'Égypte ainsi que les limites de l'Empire sassanide mazdéen et persan. Le territoire le plus important était celui des chrétiens de la vallée de Najran en Arabie. Même La Mecque a connu une présence chrétienne, incarnée par la figure emblématique de l'époque : le moine Ouaraqa Ibn Naoufal (cousin de Khadidja, première épouse du Prophète Mohamed). Des statues et des icônes chrétiennes ont même figuré dans le panthéon de La Mecque (Rabbath, 1980-1981). Cette présence chrétienne est d'ailleurs justifiée dans Le Coran, qui voit ces premiers chrétiens comme les plus proches des musulmans (Le Coran, *al-Maïda*, La Table, 84).

Le rapprochement islamo-chrétien est donc ancien. Il remonte aux relations entre les moines chrétiens et les premiers soufis musulmans. Ces derniers, en fait, rendaient visite aux prêtres et aux moines chrétiens dans les monastères pour y apprendre les principes de la vie austère et la manière de se désintéresser des plaisirs de la vie (Ayoub, 2000).

Ce dialogue ancien avec le christianisme est favorisé par le fait qu'il puise ses principes du Coran et des pratiques du Prophète de l'islam. En effet, le Coran (*al-Oumran*, La famille de Imran, 59 et 64) fait allusion à la controverse doctrinale sur la nature divine et humaine de Jésus qui a eu lieu entre Mohamed et une délégation chrétienne de Najran. Ce qui est important dans cette rencontre, à la fois politique et théologique, c'est la prière des chrétiens

récitée pour la première fois dans une mosquée (celle du Prophète de l'islam) ainsi que l'instauration du dialogue en dépit de différences théologiques fondamentales et irréductibles²⁴ : l'islam, à l'instar du christianisme, évalue les différentes religions non pas à l'aune des biens matériels, mais selon leur volonté d'obéir à Dieu (*al-Maïda*, La Table, 48).

De plus, l'islam, au moins dans son élaboration textuelle et théorique, accepte la cohabitation avec les autres religions. En effet, plusieurs versets vont dans ce sens : « Nulle contrainte en religion » (*al-Baqara*, La Vache, 256²⁵). D'autres versets corroborent l'idée de la liberté de culte dans l'islam, en l'étendant même aux athées (*Younes*, Jonas, 99 et 100). Un autre verset postule également que la foi est un choix strictement personnel (*al-Kahf*, La Caverne, 29). Encore faut-il préciser que ce dernier verset a joué un rôle plus ou moins important dans la limitation des excès de zèle déployés par certains califes à défendre la religion musulmane. C'est ainsi que plusieurs musulmans ont pu se reconvertir au christianisme sans être poursuivis pour apostasie, ce qui a contribué à empêcher le christianisme oriental de disparaître en terre d'Islam.

Enfin et surtout, et dans la perspective d'établir un dialogue entre les différentes religions, le *Coran* affirme la nécessité de connaître les autres religions et groupes humains (*al-Houjourat*, Les appartements privés, 12). Ce verset trace le cadre général du dialogue interreligieux, basé sur la connaissance de l'*Autre* et de ses convictions, à travers l'instauration de relations entre les différents peuples. Il est à rappeler que ce verset reste ambivalent (*moutachabih*). Aussi un autre verset vient-il préciser « la meilleure façon » d'instaurer ce dialogue (*al-Oumran*, La famille de Imran, 64). Cette « meilleure façon » consiste à insister sur les points communs entre les religions monothéistes : l'unicité de Dieu²⁶ et l'eschatologie²⁷.

24. Il est à préciser qu'il y a eu un débat entre les chrétiens abyssiniens et les musulmans en 614, lors de la première émigration vers al-Habacha en Afrique orientale : Mohamed enjoignit à un groupe des premiers musulmans (une quinzaine d'hommes et de femmes) de quitter La Mecque pour se réfugier en Abyssinie (l'Éthiopie actuelle) chez Al-Najachi (roi d'Éthiopie) dans l'attente d'une situation meilleure.
25. Ce verset a suscité une grande polémique dans l'histoire de la pensée musulmane ; il est toutefois à remarquer que les anciens commentateurs et exégètes du Coran ont retenu que la « descente » (d'Allah à Mohamed) de ce verset a eu lieu lorsque deux jeunes musulmans se sont convertis au christianisme. Tolérant, le Prophète a accepté leurs nouvelles convictions.
26. Rappelons que le dogme de la Trinité, tel qu'il est intégré à la représentation monothéiste du christianisme, est une notion théologique complexe, affirmant à la fois l'unité divine et sa divisibilité.
27. L'eschatologie est la science du destin *post mortem* de l'individu : son éventuel jugement dans l'au-delà, son salut ou sa damnation ou, encore, sa future réincarnation.

Malgré cela, les divergences s'approfondissent encore du fait que chaque religion prétend monopoliser la voie du salut à l'exclusion des religions concurrentes. Telles sont la revendication du statut de «peuple élu» dans le judaïsme ou la notion coranique d'élection (*al-Oumran*, La famille de Imran, 110) en islam. Les formes de tolérance n'expriment alors qu'une concession aux faits ou, encore, une reconnaissance de l'*Autre* qui adoucit, mais n'élimine pas le prosélytisme religieux.

Cette approche de tolérance et d'ouverture, en ce qui concerne le dialogue intermusulman et interchrétien, soit en ce qui a trait au niveau plus vaste du dialogue islamochrétien, s'est, en effet, heurtée à des intolérances extrêmes. Tels furent, chez les musulmans, les appels à la damnation (*laan al-Kouffar*) et au meurtre (*tahill dam al-Kafir*) d'autres musulmans (les chiïtes, par exemple) au nom des principes d'*al-Wala wa al-Baraa* (l'obéissance et le reniement) à Dieu, à son Prophète et à la communauté des fidèles, d'une part, et de l'éloignement des apostats et infidèles, d'autre part. Tel fut également, chez les chrétiens orientaux, le refus de communion (*al-Charika*) entre les différentes Églises chrétiennes.

Bref, le dialogue entre religions est positivement considéré dans le Coran et les enseignements du Prophète, mais sa qualité de ce dialogue a été variable par la suite, à un point tel qu'a fini par émerger, parmi les penseurs musulmans, un débat intrareligieux opposant, cette fois, les promoteurs et les pourfendeurs du dialogue.

Le débat entre opposants et partisans musulmans du dialogue interreligieux

Les prémisses du dialogue islamo-chrétien trouvent leur origine dans la *Nahda* (Renaissance arabe au XIX^e siècle). L'effervescence culturelle de cette époque²⁸ était fondatrice d'un dialogue double : celui entre les musulmans et les chrétiens arabes, d'une part, et de le dialogue entamé par une « Europe

28. Le Caire et Beyrouth furent les centres culturels phares de la *Nahda*. Citons comme exemples de ce dialogue :

- La rencontre entre le prêtre anglais Isaac Taylor et le penseur musulman Cheikh Mohamed Abdou (1849-1905), en 1883 à Damas, en est un des événements fondateurs. Les deux personnalités ont alors convenu de rapprocher les enseignements de leurs deux religions.
- Le grand débat, au début du XX^e siècle, entre Mohamed Abdou et Farah Antoun, publié sous le titre « L'oppression en Islam et dans le christianisme » (*Al-Jamia* et *Al-Manar* entre 1902-1903). En fait, c'est par ce débat que furent introduits dans la pensée politique arabe contemporaine, de façon scientifique et structurée, les concepts de laïcité, de liberté et de rationalité de la philosophie des Lumières.

coloniale²⁹», d'autre part, qui s'employait à remodeler les schèmes de pensée et les structures politiques et économiques de la région arabo-musulmane.

Pendant ce temps, dans les cercles musulmans³⁰, le débat n'a pas cessé entre défenseurs et opposants au dialogue des religions. Parmi les plus célèbres défenseurs figurent d'abord Rifaa Tahtaoui (1801-1872) et Aberrahman al-Kawakibi (1808-1902) puis, par la suite, les religieux chiïtes duodécimains Mohammad Mehdi Shams Eddin et Mohamed Hussein Fadl Allah, le Libanais sunnite Hassan Saab, l'historien Tarif Khalidi, les penseurs politiques soudanais Hassan al-Tourabi et Sadek al-Mahdi, etc. Le point commun entre ces érudits et activistes est qu'ils prônent le dialogue avec la religion chrétienne, convaincus qu'ils sont de pouvoir dépasser les divergences causées par les certitudes religieuses, afin de permettre la rencontre des visions communes et de s'entendre sur l'intérêt public général et commun (*al-Khayr al-Am*).

Par contraste, certains penseurs musulmans, après avoir été favorables au dialogue, se sont par la suite déclarés contre ce genre de débats, au moins dans ses formes actuelles, le considérant comme vain et n'aboutissant à rien. L'exemple le plus frappant est celui du penseur égyptien Mohamed Aamara (1999 : 4 et 15, 2001 et 2004). Ce dernier considère son expérience de participation aux différents congrès pour le dialogue entre musulmans et chrétiens occidentaux comme généralement peu instructive, sinon négative, n'y ayant pas trouvé les bases élémentaires nécessaires au dialogue : la reconnaissance réciproque et l'acceptation de *l'Autre*. Le dialogue actuel, toujours selon Mohamed Aamara, est un « dialogue de sourds » : un dialogue avec soi-même et non avec *l'Autre*. Il reproche aux chrétiens occidentaux de ne point considérer l'islam comme une religion, mais tout juste comme un fait historique imposé, alors que l'islam considère le christianisme comme une religion de plein droit, en dépit des divergences dogmatiques fondamentales. Telle est la pierre d'achoppement de ce dialogue et la cause de sa stérilité.

En fait, dans cet ouvrage (1999), Mohamed Aamara va encore plus loin, en critiquant les cercles chrétiens occidentaux engagés dans ce dialogue, les accusant d'occulter leurs intentions de prosélytisme et leur reprochant leur silence complice sur les malheurs du monde musulman depuis la Palestine jusqu'à la Tchétchénie, en passant par la Bosnie, l'Afghanistan et l'Irak. Ces jugements de valeur, bien que sans nuances, ont cependant le mérite de souligner l'existence d'un malaise certain.

29. On peut se référer ici aux travaux d'Edward Saïd qui, à partir de la fin des années 1970, ont mis en évidence ce remodelage orientaliste (Saïd, 2000 et 2005, entre autres).

30. Pour plus d'information sur le dialogue islamo-chrétien dans la raison occidentale, voir El-Mawla (2003).

La même vision pessimiste du dialogue avec le christianisme se retrouve, sous une forme encore plus radicale, chez les islamistes fondamentalistes. Ces derniers, s'appuyant essentiellement sur les écrits d'Ibn Taymiya (1263-1328) et d'Ibn al-Qayyim (1292-1350), considèrent que les « Gens du Livre » (les juifs et les chrétiens) ou bien sont coupables d'avoir encouru la colère de Dieu (les juifs), ou bien se sont égarés de la juste voie (les chrétiens). Dans la même perspective, et toujours selon cette mouvance, les motivations qui ont poussé certains penseurs musulmans (Mohamed Hussein Fadl Allah, Hassan al-Tourabi, etc.) à prôner le dialogue avec les autres religions concernent l'ignorance, chez ces dernières, des principes de la religion musulmane.

Cette catégorie de penseurs islamistes ajoute encore que la tentative de rapprochement entre les religions monothéistes constitue, en elle-même, une transgression de la *Charia* (l'ensemble des principes du droit musulman).

La stratégie de dialogue interreligieux de ces penseurs islamistes se retrouve ainsi dans l'impasse à cause du dogmatisme de leur référentiel, à l'instar des protagonistes du dialogue avec le christianisme occidental (le premier cas examiné) et oriental (le deuxième cas). Je prétends, ci-après, trouver dans le paradigme de la modernité et dans la question des droits de l'homme une issue à ce blocage, sous la forme d'un référentiel commun aux adeptes des différentes religions, et je propose, en conclusion, de repositionner le débat autour de ce nouveau repère, puisque les relations entre les droits de l'homme et les religions monothéistes sont difficiles dans les trois cas de figure examinés plus haut. La raison en est, avons-nous suggéré en début de ce chapitre, que ces entreprises de dialogue sont privées des attributs de la modernité. Le moment est venu d'élaborer cette explication.

Les obligations manquantes de la modernité : conséquences pour le dialogue interreligieux

Les droits de l'homme, selon la Charte de l'ONU, s'inscrivent dans un processus de sécularisation de l'espace public, européen notamment, et de recul du pouvoir religieux dans cet espace³¹. Ils constituent, au début du troisième millénaire, le seul référentiel commun disponible pour le dialogue interreligieux. Alors que la laïcité est vue comme une possible stratégie de résolution de ce conflit et au-delà, de régulation du pluralisme social et des

31. Ainsi que des différentes chartes européennes (Athènes, Moyen Âge, Édit de Nantes, Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, etc.) qui l'avaient précédée. La raison européenne s'est préoccupée de la liberté de l'individu face à l'Église, autant que par rapport à l'État pour ses droits citoyens : sur les deux plans, le religieux et le politique, la pluralité est vue comme une donnée sociétale à protéger.

rapports entre majorité et minorités, le conflit persiste entre la revendication d'universalité des droits de l'homme et les concepts particuliers prônés par les deux religions, chrétienne et musulmane.

Du côté de l'Église catholique romaine

Les théologiens catholiques romains ont intégré les droits de l'homme à la doctrine sociale de l'Église au moment où certains théologiens musulmans essayaient de réconcilier la *Charia* avec ces droits.

En 1963, le pape Jean XXIII publia l'encyclique *Pacem in terris*, qui porte le sous-titre suivant : *Sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté*. L'encyclique reconnaît l'Organisation des Nations Unies ainsi que les droits de l'homme. Elle considère la *Déclaration universelle* de ces droits comme un pas vers l'établissement d'une organisation juridico-politique de la communauté mondiale.

Le poids de l'Église comme acteur du dialogue interreligieux ne dépend pas uniquement de son engagement envers les droits de l'homme dans le monde, toutefois, mais aussi de leur respect à l'intérieur de l'Église elle-même. Or, les questions de l'ordination des femmes, du mariage des prêtres catholiques romains, etc., continuent de poser des problèmes à cet égard et d'alimenter la controverse au sein même de l'Église catholique romaine.

Du côté musulman

Du côté du monde musulman, sur lequel se concentre ce chapitre, les conflits entre l'interprétation classique et traditionnelle de la *Charia* et les droits de l'homme sont multiples : l'institution de l'esclavage, la situation inférieure de la femme, la polygamie, l'âge du mariage des filles, le principe de la liberté de culte. Ces conflits sont bel et bien portés sur la scène publique, car ils posent le problème du comment-vivre-ensemble entre citoyens et sociétés aux usages différents. Tout comme sont multiples également les passerelles entre *Charia* et droits de l'homme que le dialogue pourrait emprunter pour régler ces conflits.

L'exégèse moderne du Coran et des *Hadith* semble, en effet, être au centre de la discussion islamique sur les droits de l'homme. Il existe des interprétations récentes du Coran donnant une base coranique à la dignité humaine, tel le concept de l'homme comme vicaire de Dieu sur terre (*al-Baqara*, La Vache, 30). Mis en relation avec les exigences modernes de liberté et d'égalité, le vicariat de Dieu sur terre fonde ainsi la dignité de l'homme et n'est pas très différent du point de vue biblique voulant que l'homme soit à l'image de Dieu.

Par ailleurs, dans un autre verset du Coran (*al-Ahzab*, Les coalisés, 72), beaucoup de théologiens musulmans donnent à la liberté un sens de responsabilité morale³², responsabilité (*al-Amana*) octroyée par Dieu aux hommes après qu'elle fut refusée par les autres créatures.

32. Selon la traduction faite par Muhammad Hamidullah (*Le Saint Coran*, Sourate 33: Les Coalisés, verset 72, Brentwood - Maryland: Amana Corporation, 1989, p. 427). Le verset 72 auquel fait référence l'auteur de ce chapitre est formulé de la façon suivante: «Oui, le dépôt que Nous [Dieu] avons proposé aux cieux et à la terre et aux montagnes, ils ont refusé de le porter et en ont eu peur, alors que l'homme le porte: celui-ci reste, oui, très prévaricateur, très ignorant.»

Le texte arabe utilise le terme *al-Amana* que Hamidullah traduit ici par le «dépôt (divin)» et dont il donne la signification dans une note infrapaginale. Selon lui, ce verset a occasionné une littérature considérable, particulièrement chez les mystiques musulmans. Il pense que chez l'homme, à l'exception de tout autre être créé, ce concept de «dépôt divin» renvoie à «la raison» qui le distingue des autres et qui le rend responsable de ses actes. Toutefois, ce terme peut aussi désigner, selon lui, «la responsabilité de l'homme à l'égard de ses propres actes malgré la prédestination par Dieu».

Dans une autre version, celle de Kasimirski (*Le Coran*, Sourate XXXIII: Les Confédérés, verset 70, Paris: Beaudoin, 1980, p. 351), la sourate en question porte le titre «Les Confédérés». Contrairement à celle de Hamidullah, cette sourate ne compte que 71 versets dont le 70^e parle de la «foi», perçue comme un «fardeau» plutôt que comme un «dépôt» (*amana*): «Nous [Dieu] avons proposé la foi au ciel, à la terre, aux montagnes; ils n'ont osé la recevoir. Ils tremblaient de recevoir ce fardeau. L'Homme s'en chargea, et il est devenu injuste et insensé.» Il pourrait y avoir un contresens dans cette traduction: comment, en effet, la foi peut-elle rendre l'homme injuste et insensé alors que, dans la perspective de toutes les religions, elle est garante d'une bonne moralité qui inclut, entre autres, la quête de la justice? Ce problème d'exégèse provient sans doute de la confusion que Kasimirski fait entre deux termes arabes presque identiques pour ce qui est de la graphie: *amana* (littéralement «consigne» ou «dépôt») et *iman* (littéralement «foi»).

Dans la version arabe (*Al-Qoraan al-Karim* 'le Saint-Coran', Sourate: *al-Ahzab* (Les Factions), verset 71, Medine: Moujamaa al-Malik Fahd Li Tibaat al-Maḥaf al-Charif, s.d., p. 427.), la sourate *al-Ahzab* comporte 72 versets dont le 71^e aborde cette question de *amana* dans le sens de consigne laissée à l'homme qui doit l'utiliser conformément aux prescriptions de Dieu. Les expressions de «responsabilité de ses actes» et de «raison» paraissent, en tout cas, mieux adaptées au contexte que l'idée de «foi». (N.D.L.É.)

Réponse de l'auteur: Je suis totalement d'accord avec vous et je crois que le problème vient du fait que les exégètes anciens du Coran, tels que Ibn Kathir, al-Tabari et al-Qortobi, soulignent les difficultés de l'explication du terme et se réfèrent aux dits des compagnons du Prophète (Ibn Abbas, entre autres) et restreignent *amana* aux obligations religieuses (*wadhaif al-Din*) du *al-Qortobi* ou du *al-Fara'id* et du *al-Taa* (la soumission) comme chez al-Tabari. Quant à Ibn Kathir, le plus ancien, il va dans le sens d'al-Qortobi. Toujours est-il que dans le *Fi Thilal al-Qoraan*, Sayyid Qoutb parle d'*amanat al-Irada* (la volonté) et d'*al-Maarifa al-Dhatia* (qu'on peut traduire par la connaissance interne ou subjective). Ce point est donc sujet à un débat critique, mais comme vous l'avez si bien souligné, le terme de responsabilité me paraît le plus adapté.

Ainsi, la dignité humaine, qui fonde les droits de l'homme, peut être saisie à partir du Coran. Cela est un acquis important pour le dialogue avec les non-musulmans, mais un acquis partiel. En effet, une partie de la *Déclaration des droits de l'homme* est considérée par les États musulmans membres de l'ONU comme incompatible avec la *Charia*. C'est de cette façon que l'esclavage, les châtiments corporels, la discrimination envers la femme et envers les non-musulmans (chrétiens et juifs) ont fait l'objet de nombreuses réserves particulières dans les ratifications des pactes d'application des droits de l'homme par ces États, pendant que la manière d'appliquer la *Charia* continue à être débattue dans les cercles musulmans.

• *La question de l'esclavage*

L'islam n'ignore point l'institution de l'esclavage et le Coran contient des règles pour le traitement des esclaves. Il n'interdit pas l'institution de l'esclavage, mais il fait de la libération d'un esclave un acte méritoire. D'ailleurs, cette institution dominait le mode de vie préislamique et l'avènement de l'islam n'a pas permis de l'abolir carrément. Toutefois, les règles de la *Charia* contiennent des dispositions qui ont beaucoup aidé la libération des esclaves.

• *La question des châtiments corporels*

Les châtiments corporels (*houdoud*) sont prescrits explicitement par la *Charia*. Il n'est pas possible de les ignorer, bien qu'ils ne correspondent plus à l'opinion ou à la morale de nombreux musulmans (vu l'évolution des mœurs à travers le temps). Bien plus, des interprétations nouvelles du Coran et de la *Charia*, notamment celle du philosophe arabe Mohamed Abed al-Jabri (1992 : 35-80), avancent que la preuve de l'adultère – ou de tout autre crime – est définie de telle façon qu'il est presque impossible d'en remplir toutes les conditions (quatre témoins, position, etc.)³³. Par conséquent, comme le soutient le penseur al-Jabri, ces peines corporelles inapplicables servent plutôt de dissuasion symbolique.

• *La question des femmes*

La discrimination envers la femme dans la *Charia* n'est pas compatible avec les droits de l'homme, d'autant que certains aspects de cette discrimination ne sont plus acceptés, ni dans les interprétations modernes de la tradition

33. Encore faut-il ajouter que Ramadan (2005) appelle à la suspension complète de ces châtiments.

religieuse ni dans la vie quotidienne. Par exemple, la polygamie est rejetée par beaucoup de musulmans³⁴.

• **La liberté religieuse des non-musulmans et des apostats**

La discrimination envers les non-musulmans (les chrétiens et les juifs) était institutionnalisée, jusqu'à la chute de l'Empire ottoman, par le statut de *dhimmi* (protégé) accordé aux juifs et aux chrétiens³⁵. Le statut de *dhimmi* a, par la suite, été abrogé ou fortement ébranlé par la propagation des idées républicaines d'égalité citoyenne dans l'ensemble des pays musulmans, pendant que les animistes ou les païens dénonçaient, et dénoncent toujours, la « conversion forcée » (plusieurs cas en Afrique subsaharienne, dans le sud du Soudan en particulier).

Le verset coranique édictant qu'il n'y a point de contrainte dans la religion est pourtant couramment cité par les musulmans cherchant une interprétation du Coran qui ne contredit pas l'égalité de tous les hommes. Toutefois, ce verset ne peut pas faire oublier d'autres prescriptions coraniques discriminantes envers les musulmans eux-mêmes, par exemple, celles concernant l'apostasie. Les exemples récents concernant les intellectuels arabes, tels Faraj Fouda (assassiné en 1992), Nasr Hamed Abou Zayd, Nawal al-Saadaoui ainsi que le romancier et prix Nobel Naguib Mahfouz, sont significatifs. Ces intellectuels ont été déclarés apostats à partir d'interprétations rigides du texte religieux.

En conclusion à cette énumération des sujets de controverse, aussi bien du côté catholique romain que du côté musulman, remarquons que le dialogue islamo-chrétien s'est montré incapable, à travers les siècles, de clarifier les assises d'un engagement commun dans le monde pour la paix et la justice

34. Et des femmes accèdent à la fonction suprême en terre d'Islam. (N.D.L.É.)

35. Il importe ici de ne pas confondre deux questions.

- Celle de la valeur du tribut de capitation (*Jizya*) que le *dhimmi* devait payer en retour de la liberté de culte, de la dispense de payer l'impôt rituel musulman (*Zakât*), de l'exemption du service militaire en cas de guerre ainsi que de la sécurité pour sa personne et pour ses biens. La valeur monétaire de ce tribut a été discutée au chapitre IV par Azzedine G. Mansour.
- Celle de la discrimination *versus* l'égalité citoyenne entre musulmans et non-musulmans, dont Sami Aoun parle dans le présent chapitre. Le statut de *dhimmi* est certes critiquable dans les temps modernes ; il crée une catégorie à part de citoyens, soumis à un régime juridique d'exception et devant résider dans des zones urbaines réservées. Toutefois, en comparaison avec le statut réservé aux minorités religieuses d'avant l'islam, tant en Orient qu'en Occident, le statut de *dhimmi* a représenté un avancement considérable pour celles-ci. (N.D.L.É.)

sur la base d'une tradition religieuse monothéiste particulière ; sans la liberté de conscience et sans le respect de l'interlocuteur d'une croyance différente, le dialogue n'est pas possible³⁶. Or, la liberté religieuse va de pair avec cette institution de la modernité qu'est le respect des droits de l'homme. Les fondements du dialogue doivent donc englober les droits de l'homme parce qu'il s'agit du seul fondement universellement disponible³⁷ pour réguler le « vivre-ensemble » au quotidien d'acteurs nationaux et internationaux aux croyances religieuses différentes³⁸.

Pour cette raison, la liberté religieuse et ses modalités auraient avantage à devenir une question centrale du dialogue sur la manière de vivre ensemble.

Considérations sur les modalités possibles de la liberté religieuse après le 11 septembre 2001

Après le 11 septembre 2001, le dialogue islamo-chrétien a regagné l'attention des élites intellectuelles, même celles qui affichent des convictions non religieuses. Les craintes des répercussions néfastes des tambours de la « guerre des religions » et du « choc des civilisations » ont mis les adeptes de toutes les croyances sur un pied d'alerte à l'endroit des appels à la haine religieuse, au fanatisme et à l'obscurantisme.

Le choc du 11 septembre pouvait faire craindre, il est vrai, un recul de la modernité et une mobilisation des fondamentalismes, chrétien et musulman, visant à imposer comme seules possibles leurs interprétations littérales et activistes des textes sacrés et des piliers de la foi. On assiste depuis le 9/11 à la propagation d'une violence qui s'appuie sur les idéaux coraniques ou bibliques.

Le dialogue islamo-chrétien se voit ainsi placé devant de nouveaux défis : se prononcer sur la violence exercée au nom d'une religion, discerner le politique et l'idéologie du domaine de la foi et réviser son argumentaire. Une telle autocritique doit servir à recentrer les approches traditionnelles du dialogue interreligieux et interculturel au-delà de l'apologie d'une religion et d'une culture aux dépens de *l'Autre*.

36. Le dialogue, en d'autres mots, n'est possible qu'entre des interlocuteurs qui se reconnaissent comme des pairs ou qui, pour reprendre l'expression de M^e Théo Klein en préface de cet ouvrage, reconnaissent et respectent chacun « la liberté et la sincérité de l'autre ». (N.D.L.É.)

37. En terre d'Islam, l'on entend souvent dire que les droits de l'homme sont une invention de l'Occident. Toutefois, la quasi-totalité des parlements du monde musulman ont ratifié les pactes et les conventions internationales découlant de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*. (N.D.L.É.)

38. Pour plus de détails, voir l'étude d'Abou-Sahlieh (1991 : 53-82).

L'heure est désormais aux sociétés plurielles et pluralistes, alors que plusieurs confessions religieuses ou ethno-religieuses forment le tissu social de sociétés liées par un pacte social qui fonde une paix civile pluraliste sur des référentiels communs, en matière de droits de l'homme, notamment. Cette nouvelle réalité invite à un dialogue pluridimensionnel et pluraliste, intra-religieux et intraculturel, trop souvent négligé par le passé. Elle suggère au dialogue islamo-chrétien quelques axes de réflexion qui tranchent avec le style passé de dialogue entre musulmans et chrétiens. J'en exposerai trois : celui du pluralisme sociétal, celui de la laïcité de la scène publique et celui des rapports entre majorité et minorités.

Le pluralisme sociétal

La religion, comme marqueur identitaire, pose la question suivante : jusqu'où doit-on aller comme société afin de reconnaître la religion comme élément fondateur de l'identité culturelle ? Le dialogue islamo-chrétien devrait-il reconnaître la religion comme marqueur identitaire d'une société contemporaine ?

Dans le cas de l'islam, par exemple, les différentes aires culturelles ont une influence majeure sur le sentiment identitaire des musulmans, sur leurs réactions à l'égard des exigences de la modernité ainsi que sur la promotion des valeurs civiques et politiques. Du fait que l'Islam soit une civilisation universelle, les musulmans jouissent d'une grande diversité d'appartenances d'ordre ethnique, linguistique, régional et socioéconomique.

En ce sens, le seul référent religieux ne peut constituer un marqueur identitaire exclusif du monde musulman. Il y a, en effet, des différences notables et décisives au chapitre du comportement social, de la perception de l'*Autre* et des relations culturelles entre les communautés musulmanes des différents espaces géographiques et géoculturels. À titre d'exemple, le « benladinisme » n'est pas représentatif de l'ensemble de la mouvance islamiste, et encore bien moins des musulmans. Il est tributaire des particularités de l'entité saoudienne, de ses sources idéologiques wahhabites et de son mode de vie tribalo-clanique.

La laïcité de la scène publique

Le rôle de la religion dans la gestion des politiques intérieures et extérieures de l'État devrait constituer un autre axe de réflexion. Pour ce faire, une exigence se pose au dialogue islamo-chrétien : dans une vision multiculturaliste fondée sur la laïcité, il est primordial de dissocier la foi religieuse du politique et de sa fonction idéologique.

Ainsi, pour l'Occident « chrétien », le Siècle des Lumières s'élève comme un phare. Il s'agit d'un triomphe épistémologique de grande envergure qui change la façon d'envisager le rapport des citoyens à l'État. Dans la chrétienté occidentale, la modernité de l'espace politique est un phénomène établi, et cela, même dans des lieux où l'Église est prégnante³⁹. Par conséquent, le « combat » entre christianisme et modernité n'est plus à l'agenda public, même s'il est poursuivi par certains irréductibles. La régulation de l'espace public se fait dans une logique séculariste et non plus religieuse.

Pour l'islam, cette question rappelle l'exigence d'élargir en son sein les horizons de réflexion. Puisqu'il se sent menacé d'une insertion pure et simple dans la culture occidentale, ses penseurs sont préoccupés par sa place dans l'espace culturel arabe ou islamique et par les façons de faire face aux défis posés à la civilisation musulmane. La préoccupation principale des élites est de parer aux projets hégémoniques des puissances étrangères et de répondre aux exigences d'unité de la *Oumma*.

En filigrane, la question du rôle de la religion dans la gestion de l'État évoque un des aspects sensibles du dialogue entre chrétiens et musulmans en Occident : celui d'un pouvoir politique tirant ses problématiques et ses expressions des époques de l'expansion des croisades et des empires islamiques. Est plus particulièrement évoquée la notion de *Pouvoir* exclusif à la Puissance divine : « il n'y a d'autre pouvoir qu'en Dieu » (*la Hakimia illa li Allah*). Le débat tourne autour du droit civil, du droit à la différence et de la liberté de conscience, pierres angulaires du pluralisme religieux.

Les rapports entre majorité et minorités

Le dialogue entre chrétiens et musulmans étant resté « asymétrique », comme il a été établi au début de ce chapitre, il devrait se recentrer sur trois questions :

- a) celle des minorités religieuses, les relations entre musulmans majoritaires et chrétiens orientaux minoritaires en terre d'Islam (*Dar al-Islam*) ainsi que la place des minorités musulmanes et autres dont la *Charia* prescrit la protection, en Égypte, au Soudan, en Indonésie, en Irak, etc. ;
- b) celle des relations entre chrétiens majoritaires et musulmans minoritaires dans l'espace libéralo-démocratique occidental, qui vivent tous

39. Tels sont les cas de la Couronne britannique, où la reine est à la tête de la hiérarchie cléricale, et des États-Unis, nation élue à la « destinée manifeste », mettant les références bibliques au premier plan de leurs discours publics.

selon le modèle interculturel occidental (tel le Canada) dans nouvelle *Polis* aux piliers non religieux ;

- c) celle des relations avec les étrangers chrétiens dans les pays à majorité musulmane.

L'exemple du Québec et celui du Canada, en particulier, présentent de nouvelles avenues à la cohabitation et au dialogue entre musulmans et chrétiens. Le cas du Québec, d'une part, fondé sur le code civil laïque et un multiculturalisme limité, invite les immigrants à reconsidérer ou à recentrer leur dialogue selon les exigences d'un pacte social scellé sur une base non religieuse. Le cas du Canada anglais, d'autre part, fondé sur la *common law* et un multiculturalisme valorisé, invite les musulmans et les chrétiens à une reconstruction identitaire dans un cadre juridique égalitaire et libéral reconnaissant le droit à la différence.

Ces deux cas méritent une réflexion approfondie de la part des responsables du dialogue islamo-chrétien. Ces nouveaux citoyens, en tant qu'individus ou en tant que groupes identitaires à la mémoire chargée par les frustrations du passé, devraient s'ouvrir au dialogue, à la critique et à l'autocritique dans l'espace canadien. Dans ces deux cas, au Québec et au Canada anglais, l'objectif principal de ce dialogue islamo-chrétien serait la consolidation du pacte citoyen ou du nouveau lien citoyen qui les unit dans leurs nouvelles identités⁴⁰.

Références

- AAMARA, M. (1999), *L'impasse du christianisme et de la laïcité en Europe*, Le Caire : Nahdat Misr.
- AAMARA, M. (2001), *L'Islam et l'Autre. Qui accepte qui ? Et qui renie qui ?*, Le Caire : Dar al-Chourouq.
- AAMARA, M. (2004), *L'Occident et l'islam. Où résident le faux et le vrai ?*, Le Caire : Dar al-Chourouq al-Dawlia.
- ABDEL RAZEQ, A. (1994), *L'Islam et les fondements du pouvoir*, (trad. fr. : A. FILALI-ANSARY), Paris : La Découverte.

40. Les exigences de la modernité – les droits de l'homme, l'égalité dans la citoyenneté, la liberté de la religion et la liberté de critiquer la religion – ne sont, au fond, que des manifestations de ce que l'auteur a appelé, en début de chapitre, la gestion rationnelle de la subjectivité en dépit du clivage irréductible entre les différentes croyances et convictions. On voit mal comment le dialogue islamo-chrétien pourrait se libérer de la controverse, de l'apologétique et de l'approche anhistorique et se prémunir contre la récupération fondamentaliste et les guerres de religion sans cette gestion rationnelle de la subjectivité. Le corpus des droits de l'homme, auquel les deux civilisations sont partie prenante, par leur représentation au sein de l'ONU, pourrait servir de base à une telle gestion de la subjectivité. (N.D.L.É.)

- ABOU SAHLIEH, al-D. (1991), « Dialogue conflictuel sur les droits de l'homme entre Occident et Islam », in : *Islamochristiana*, n° 17, p. 53-82.
- AL-JABRI, M.A. (1992), *Wijhat Nadhar : Nahwa Iadath Binaa Qadaya al-Fikr al-Arabî al-moassir* [Point de vue : vers une reconstitution des thèmes de la pensée arabe contemporaine], Beyrouth et Casablanca : al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.
- AYOUB, M. (2000), *Études des relations islamo-chrétiennes*, (trad. fr. : K.S. AL-KOURAH), Beyrouth : Markaz al-Dirassat al-Massihyah al-Islamiyah fi Jamiat al-Balamand.
- BERQUE, J. (1990), *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe* (annoté et suivi d'une étude exégétique), Paris : Sindbad.
- BORRMANS, M. (1990), *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Paris : Centurion,
- BOUHDIB, A. (1989), « L'avenir du dialogue islamo-chrétien », in : *Islamochristiana*, n° 15, p. 87-99.
- DAOUDI, M. (s.d.), « Le dialogue des religions », disponible en ligne à l'URL : http://www.rfi.fr/actufr/articles/046/article_24398.asp.
- DORÉ, J. (éd.), (1999), *Christianisme, judaïsme et islam. Fidélité et ouverture*, Paris : Éditions du Cerf.
- EL-MAWLA, S. (2003), *Justice dans la convivialité*, Beyrouth : Markaz Al-Hiwar.
- EL-MAWLA, S. (1996), *Le dialogue islamo-chrétien. La nécessité de l'Aventure*, Beyrouth : Dar Al-Manhal Al-Loubnani.
- FERRE, A. (1996), « Protégés ou citoyens ? », in : *Islamochristiana*, n° 22, p. 79-117.
- GIRARDET, R. (1972), « L'idée coloniale en France de 1871 à 1962 », in : *La Table Ronde*, 1972.
- HAMIDULLAH, M. (1985), *Le Saint Coran* (trad. intégrale et notes de M. HAMIDULLAH, avec la collaboration de M. LÉTURMY), 3^e édition (revue et complétée), Paris : Club français du livre.
- IBN MONQID, O. (1999), *Al-Itibar (La Considération)*, Beyrouth : Dar al-Koutoub al-Ilmia.
- JARGY, S. (1981), *Islam et chrétienté. Les fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue*, Genève : Labor et Fides.
- KHALIDI, T. (2003), *Un musulman nommé Jésus*, Paris : Albin Michel
- KÜNG, H., (1991), *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris : Seuil.
- LUCAS, P. et J.-C. VATIN (1982), *L'Algérie des anthropologues*, Paris : Maspéro, 292 p.
- MITRI, T., (1997), *Religion and Human Rights. A Christian-Muslim Discussion*, Genève : WCC.

- MITRI, T. (1999), « Reflections on Confrontation and Dialogue », *Studies in Inter-religious Dialogue*, n° 9.
- MITRI, T. (2002), « The Abrahamic Heritage and Interreligious Dialogue: Ambiguities and Promises », in : *Identity, Plurality and Gender*, Interfidei (Indonésie).
- MITRI, T. (2004), *Madinatoun ala Jabal : al-Din wa al-Siyassa fi Amerika* (Une cité sur une montagne : la religion et la politique en Amérique), Beyrouth : Dar al-Nahar.
- RABBATH, E. (1980-1981), *Les chrétiens dans l'islam des premiers temps*, Beyrouth : Librairie orientale.
- RAMADAN, T. (2005), « Appel international à un moratoire sur les châtiments corporels, la lapidation et la peine de mort dans le monde musulman », disponible en ligne à l'URL : http://www.tariqramadan.com/appel.php3?id_article=258?lang=fr (consulté le 2 avril 2005).
- SAÏD, E. (2000), *Culture et impérialisme*, traduit de l'anglais par P. CHEMLA, Paris : Fayard et Le Monde diplomatique.
- SAÏD, E. (2005), *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'américain par C. MALAMOUD, préface de l'auteur (2003) traduite par S. MEININGER, postface de l'auteur traduite par C. WAUTHIER, Paris : Seuil.
- TALBI, M. (1979), « Chrétiens et musulmans sur la voie du dialogue », in : *Jeune Afrique*, n° 960, mai, p. 62-63
- TALBI, M. (1995), « Le dialogue islamo-judéo-chrétien », in : *Études arabes*, n°s 88-89, Rome, p. 197-221.

Chapitre VIII

Acculturation, intégration ou laisser-faire : problématique de la gestion interculturelle

Hamid Yeganeh, Winona State University et Zhan Su, Université Laval

Introduction

Le développement des échanges internationaux et, plus largement, la mondialisation de l'économie ont mis en évidence l'importance toujours croissante des problèmes nés de la différence entre pays. En fait, si le développement spectaculaire de technologies, de communications et de transports au cours des dernières décennies peut aujourd'hui nous rendre spectateurs ou acteurs d'événements qui se produisent à l'autre bout du globe, notre monde est loin d'être un village planétaire et une société uniforme. La gestion des organisations subit toujours de multiples influences propres aux pays où ces firmes se trouvent. Ainsi, la capacité de dialoguer avec les autres cultures et de gérer les interactions culturelles constitue un atout indispensable pour la réussite des entreprises sur les marchés internationaux.

De nombreux travaux de recherche dans le domaine de la gestion ont démontré que le contexte national influence la gestion des entreprises ainsi que les attitudes professionnelles de leurs membres (Hofstede, 1980; D'Iribarne, 1990; Miroshnik, 2002). Ainsi, toute gestion est culturelle. Autrement dit, les conditions de la vie sociale, l'environnement économique, la politique locale et les croyances fondamentales déterminent, du moins en grande partie, les comportements des individus et des organisations.

Parmi tous les systèmes de gestion d'une organisation, les fonctions liées aux ressources humaines semblent être plus sensibles au contexte local que les autres dans la mesure où elles sont conçues pour s'appliquer directement aux êtres humains (Laurent, 1986). La littérature en la matière a d'ailleurs largement prouvé que les pratiques en gestion des ressources humaines varient en fonction de la culture nationale (Sparrow et Hiltrop, 1997; Newman et Nollen, 1996). Cependant, la plupart des théories de gestion ont été élaborées dans un contexte propre aux pays occidentaux et leur extension ou transfert aux pays en voie de développement demeure donc discutable (Kanungo et Jaeger, 1990). La majeure partie de la recherche dans le domaine de la gestion des ressources humaines étant dévouée aux États-Unis et au monde industrialisé en général, les pays non occidentaux et en voie de développement n'ont ainsi pas reçu suffisamment d'attention jusqu'à présent, bien que leur importance soit grandissante sur le marché international. Il ressort alors un besoin criant de comprendre les particularités de la gestion des ressources humaines dans les pays en développement dans la mesure, notamment, où ils constituent une large proportion de la population mondiale.

En constatant les lacunes existantes dans la littérature, cette recherche vise à analyser les fonctions de gestion des ressources humaines dans les organisations iraniennes ainsi que les principaux facteurs sociaux qui influencent ces fonctions. Elle propose également un modèle pouvant servir à la gestion des différences culturelles dans les entreprises internationales. Nous considérons que savoir définir les particularités culturelles d'un pays est un préalable à tout dialogue entre cultures et un dialogue interculturel efficace entre les organisations de différents pays nécessite un choix judicieux du mode d'action.

Notons qu'à bien des égards, le choix de l'Iran pour cette étude est pertinent. En effet, économiquement, géographiquement et politiquement, l'Iran est un pays important de par sa localisation stratégique dans le Golfe Persique et l'Asie centrale, de par son marché de consommateurs relativement grand et inexploité (70 millions de personnes), de par ses industries manufacturières et pétrochimiques variées et, enfin, de par ses immenses ressources énergétiques comme le pétrole et le gaz naturel qui requièrent des investissements considérables. De plus, l'Iran peut être considéré comme un pays très complexe avec un héritage culturel très riche et ancien qui n'a pas été exploré jusqu'à maintenant et qui pourrait être d'un grand intérêt tant pour les praticiens que pour les théoriciens.

Dans les pages qui suivent, nous allons d'abord conceptualiser la culture et la gestion des ressources humaines et expliciter notre méthode de recherche. Ensuite, nous présenterons les résultats d'une enquête empirique menée en

2004 dans les organisations iraniennes et qui porte sur les différents systèmes de gestion des ressources humaines ainsi que leurs principaux facteurs culturels. Finalement, nous ouvrirons la discussion sur les différentes façons d'appréhender la gestion des différences culturelles.

La culture

C'est à travers la culture que les sociétés maintiennent la cohérence et l'ordre pour faire face à leur environnement. La culture peut être définie selon différentes perspectives. Pour Kroeber et Kluckhohn (1952), « la culture se compose de modèles, explicites et implicites du comportement, acquis ou transmis par les symboles, créant la réalisation caractéristique des groupes humains, incluant leur incarnation en artefacts ; le noyau de base de la culture se compose d'idées traditionnelles et, surtout, de leurs valeurs attenantes. » Hofstede (1980) définit la culture comme « la programmation collective de l'esprit qui distingue les membres d'un groupe ou d'une catégorie d'un autre ». Cette définition implique que la culture reflète des modèles de pensée humaine et d'interaction applicables à de larges groupes. De plus, la culture est décrite comme partagée, apprise, transmise et constante (Geertz, 1974; Kroeber et Kluckhohn, 1952).

Selon le modèle de Hofstede, les cultures nationales sont décrites d'après quatre dimensions : l'individualisme/collectivisme, la distance hiérarchique, le contrôle de l'incertitude et la masculinité/féminité. La première dimension, l'individualisme *versus* le collectivisme, renvoie aux relations entre un individu et les autres. Hofstede considère une société individualiste comme celle dans laquelle les convictions et les comportements sont déterminés majoritairement par les individus. Au contraire, dans une société collectiviste, la loyauté envers la famille, le travail et le pays tend à déterminer les attitudes de la personne. La deuxième dimension, à savoir la distance hiérarchique, se concentre sur l'inégalité qui existe entre les personnes dans une même société. La troisième dimension, le contrôle de l'incertitude désigne l'étendue selon laquelle les individus, au sein d'une culture, se sentent menacés par des événements incertains ou inconnus ainsi que par le degré correspondant selon lequel la société crée des lois, embrasse la vérité absolue et refuse d'agir contre la nature pour éviter les risques. Pour ce qui est de la quatrième dimension, dans une culture masculine, on retrouve des préoccupations supérieures pour la réussite, la promotion, et les défis professionnels tandis que dans une culture féminine, des éléments tels que les bonnes relations, la sécurité du travail et un environnement de vie séduisant sont considérés comme primordiaux.

La culture iranienne a été décrite comme complexe, subtile et pleine de contradictions (Daniel, 2001). L'Iran est un pays du Moyen-Orient qui a de nombreux points communs avec ses voisins musulmans. Cependant, compte tenu de son identité historique, linguistique et nationale unique, il a créé une culture différente, qui lui est propre (Ali et Amirshahi, 2002). En fait, il est possible de considérer deux vecteurs distincts dans la culture iranienne : le nationalisme et l'islamisme. L'aspect nationaliste de la culture iranienne est apparenté à l'ancienne civilisation perse qui date de 3 000 ans av. J.-C. et qui existe encore dans la société. Par ailleurs, la culture islamique est un facteur fondamental touchant la culture iranienne. Ces deux vecteurs sont en constante interaction et, ensemble, ils façonnent la société iranienne. Selon les exemples historiques et les couches sociales, ils ont différents degrés de divergence ou de convergence, mais, généralement, la société iranienne se forme selon leurs incidences générales. Bani-Asadi (1984) a suggéré qu'en plus des influences perses et islamiques, il est également nécessaire de prendre en compte les effets des cultures occidentales sur la société iranienne.

Peu de recherches empiriques ont été conduites sur la culture iranienne. Celle de Hofstede (1980) inclut un échantillon de gestionnaires iraniens. Cependant, elle a été conduite il y a longtemps et, depuis, la société iranienne a subi de nombreux changements fondamentaux tels que la révolution islamique et huit ans de guerre imposée qui ont modifié sa culture nationale. En dépit de ce problème, les résultats de Hofstede peuvent servir d'appui pour éclaircir certains aspects de la culture iranienne.

Hofstede (1980) a classé l'Iran au 41^e rang mondial en ce qui a trait à l'orientation individualiste. Basé sur ce score, l'Iran est considéré comme un pays collectiviste. Selon Triandis (1980), le collectivisme pourrait trouver son origine dans la rareté des ressources et la présence de familles à la fois grandes et étendues. Comme dans de nombreuses sociétés collectivistes, l'Iran a tendance à fonctionner sur la base de relations personnelles entre les individus et non sur la base d'institutions impersonnelles. Toujours selon les conclusions de Hofstede, l'Iran apparaît comme une société caractérisée par un fort degré de distance hiérarchique. Historiquement, la culture iranienne est, en effet, basée sur les classes et le statut social a une importance immense. Hérodote, notamment, au V^e siècle av. J.-C., affirmait que le rang relatif de deux Iraniens se rencontrant dans la rue pouvait être déterminé simplement en observant les salutations qu'ils échangeaient (Daniel, 2001).

Il ressort également que la culture iranienne a plutôt une dimension féminine (Hofstede, 1980) et on estime que les Iraniens maintiennent des relations harmonieuses avec leur environnement (Namazie, 2003). Ils attachent de

l'importance à leur condition et leur empressement à différer et à remettre à plus tard est légendaire (Daniel, 2001). Finalement, selon les conclusions de Hofstede (1980), l'Iran obtient une moyenne convergeant vers un haut degré de contrôle de l'incertitude.

L'esprit islamique

En dépit de toutes les différences culturelles qui peuvent exister, les Iraniens partagent de nombreuses valeurs avec les autres pays islamiques. Pour les musulmans, l'islam n'est pas une institution faite par l'homme; le Coran contient les mots de Dieu, révélés par le Prophète et ses commandements sont jugés bons et applicables, et ce, même de nos jours. L'islam est, généralement, perçu par certains non-musulmans comme une religion fataliste. Mais le Coran affirme explicitement que les hommes sont capables de choisir et d'intervenir sur leur destinée. L'islam, contrairement à beaucoup d'autres religions, a un caractère intrusif; il intervient dans tous les aspects de la vie, publique et privée, politique et économique. En d'autres termes, il n'y a pas de séparation entre les aspects matériels et religieux de la vie. Le bon homme d'affaires musulman doit être guidé par sa conscience et par les instructions écrites par Dieu en vue de prendre les bonnes décisions à l'égard des autres personnes. En étudiant les textes islamiques modernes et traditionnels, Latifi (1997) a défini des valeurs qui peuvent s'appliquer parfaitement dans le cadre professionnel telles que l'égalité devant Dieu, la responsabilité individuelle, le paternalisme, le fatalisme mélangé au choix personnel et la consultation dans la prise de décisions. Le respect des anciens, la loyauté et l'obéissance envers les leaders peuvent être mentionnés comme d'autres valeurs islamiques très généralisées qui s'apparentent également au monde du travail (Namazie et Tayeb, 2003).

La gestion des ressources humaines

Une organisation peut être considérée comme une partie du système social, censée atteindre des buts spécifiques. Chaque organisation se compose de plusieurs sous-systèmes structurels ou opérationnels qui sont en interaction. La gestion des ressources humaines est l'un de ces sous-systèmes. Les sens associés à cette dernière sont loin d'être clairement établis dans la littérature : diverses autorités suggèrent, en effet, de multiples définitions et exploitent pour cela différentes preuves (Brewster, 1995). De plus, ce domaine a subi une évolution considérable au cours du temps en raison de la modification de la situation sociale et contextuelle. L'évolution de la gestion des ressources humaines, appelée autrefois gestion du personnel, a suivi l'histoire des affaires

des États-Unis (Brewster, 1995). Ce changement a eu lieu dans les années 1980. À ce moment-là, les organisations ont commencé à mettre l'accent sur leurs employés en tant que ressources précieuses. Le concept de gestion des ressources humaines est à l'origine américain, mais, de nos jours, il peut être considéré, d'une certaine manière, comme un concept international (Brewster, 1995) qui peut s'appliquer à d'autres pays. Ferris *et al.* (1995) en donnent une définition très exhaustive : « La gestion des ressources humaines est la science et la pratique qui s'occupent de la nature des relations de travail et de toutes les décisions, actions et problèmes relatifs à ces relations. En pratique, cela comprend l'acquisition du personnel, le développement et l'utilisation des employés aussi bien que les relations des employés avec l'organisation et sa performance. »

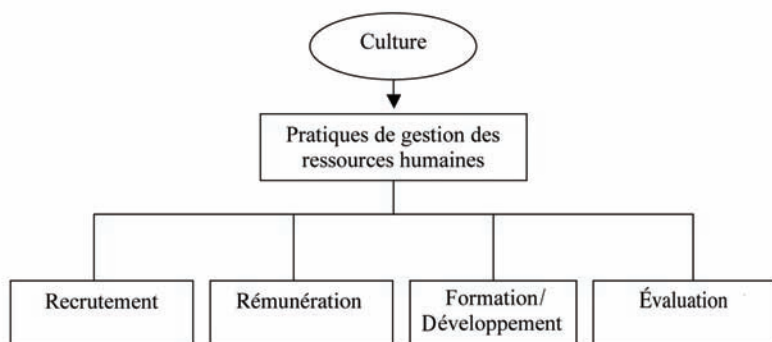
Les pratiques de gestion des ressources humaines

La Society of Human Resource Management (SHRM) est l'organisation professionnelle américaine qui a la responsabilité de déterminer les attestations de compétence des professionnels des ressources humaines. En 1997, elle a ainsi indiqué que chaque organisation devait s'acquitter des fonctions élémentaires suivantes : la planification des ressources humaines, le recrutement, le maintien des systèmes d'information des ressources humaines, la formation et le développement, la culture organisationnelle, le développement et le changement de gestion, le rendement des salariés, la rémunération, la conformité légale, les relations de travail, la santé et la sécurité. Dans le même esprit, Mondy et Noe (1993) suggèrent que les activités et les pratiques de gestion des ressources humaines peuvent être classifiées selon six domaines : 1- la planification et le recrutement, 2- le développement et l'évaluation, 3- la rémunération et la récompense, 4- la santé et la sécurité, 5- les relations de travail, 6- la recherche sur la gestion des ressources humaines. De façon similaire, Schuler et Jackson (1987) ont proposé un programme concernant les pratiques en matière de gestion des ressources humaines sous un angle stratégique, qui en inclut six : les choix en matière de planification, de recrutement, d'évaluation, de rémunération et, enfin, de formation et développement.

Fombrun *et al.* (1984) ont, quant à eux, conçu un modèle basé sur quatre fonctions interdépendantes relatives à la gestion des ressources humaines : le recrutement, la rémunération, la formation et l'évaluation. Ils indiquent que le cycle des ressources humaines présente des tâches de gestion séquentielles et que le rendement est une fonction liée à toutes les composantes des ressources humaines. Bien que le concept de gestion des ressources humaines semble trop général, il est possible de distinguer certaines pratiques qui se retrouvent

habituellement dans toutes les organisations. En fait, la plupart d'entre elles sont concernées par les principales fonctions mises en lumière par Fombrun *et al.* (1984). Partant de ce constat et considérant le but de notre étude au sein des organisations iraniennes, nous nous intéresserons à quatre fonctions de la gestion des ressources humaines, à savoir le recrutement, la rémunération, la formation/développement et l'évaluation. La figure 1 représente un modèle basé sur ces fonctions susceptibles d'être touchées par la culture.

FIGURE I
**Relation entre la culture et les fonctions de gestion
des ressources humaines**



Méthodes et données

Comme il a été mentionné précédemment, le concept de gestion des ressources humaines est, à l'origine, occidental. Par conséquent, dans toute étude comparative, en particulier dans les pays non occidentaux, il est nécessaire d'accorder beaucoup d'attention à la relativité culturelle de la notion de gestion des ressources humaines et aux instruments utilisés. En d'autres termes, les chercheurs doivent examiner l'équivalence sur les plans conceptuel et opérationnel. L'équivalence conceptuelle dans cette étude concerne le degré de généralisation des concepts de gestion des ressources humaines dans le contexte iranien. Pour augmenter l'équivalence conceptuelle, les chercheurs se sont concentrés sur les quatre pratiques précédemment mentionnées. Il apparaît que ces fonctions constituent le noyau dur de la gestion des ressources humaines et qu'elles peuvent être généralisées aux organisations travaillant dans des contextes différents (Easterby-Smith *et al.*, 1995). En fait, on estime que chaque organisation fait face aux problèmes élémentaires relatifs au recrutement, à la rémunération, à la formation/développement et à l'évaluation

de son personnel. En ce qui concerne l'équivalence opérationnelle, il doit être mentionné que des outils tels que les questionnaires peuvent impliquer des suppositions culturelles concernant la gestion des ressources humaines qui ne sont pas pertinentes en Iran. Pour surmonter ce problème, les données ont été collectées en deux phases avec deux procédures différentes : des entretiens approfondis et des questionnaires de type Likert. L'utilisation de la méthode qualitative durant la première étape se justifie par la nature exploratoire de cette étude et le besoin de dégager une vue d'ensemble des pratiques en matière de gestion des ressources humaines dans les organisations étudiées. À la seconde étape, les données ont été collectées au moyen de questionnaires de type Likert. Cette stratégie à deux étapes nous permet de diminuer la relativité culturelle inhérente aux instruments utilisés. De plus, la triangulation sert à corroborer les données recueillies à partir de différentes sources et, par conséquent, permet d'augmenter la fiabilité des conclusions (Yin, 1993).

À la première étape, les entretiens approfondis avec quatre gestionnaires nous ont permis d'obtenir de l'information générale sur les différents aspects des pratiques en matière de gestion des ressources humaines en Iran. Les questionnaires ont été choisis dans des organisations étatiques représentatives du secteur public. À la seconde étape, en nous inspirant des classifications de Fombrun *et al.* (1984), nous avons incorporé leurs quatre fonctions de gestion des ressources humaines, à savoir le recrutement, la rémunération, la formation/développement et l'évaluation, au questionnaire de type Likert. Cet instrument a été construit selon les typologies proposées par Schuler et Jackson (1987) et adapté au contexte iranien. La réglementation pour conduire des recherches dans les organisations iraniennes est très sévère et les chercheurs peuvent avoir à surmonter de nombreuses difficultés pour collecter des données. Afin d'obtenir l'approbation et la collaboration nécessaires, les chercheurs ont dû trouver un réseau de personnes influentes. Une lettre de couverture, signée par le directeur général, précisant le but de l'étude et assurant la confidentialité des répondants, accompagnait les questionnaires qui avaient été traduits en persan (farsi) à l'aide d'une méthode de traduction double. L'échantillon se composait d'individus issus de trois niveaux de gestion (superviseur, gestionnaire intermédiaire et supérieur); 82 questionnaires ont finalement été collectés. Les résultats sont présentés dans deux tableaux. Le tableau 1 concerne le profil des répondants et le tableau 2 décrit les pratiques de gestion observées en ressources humaines. Comme il est indiqué dans le tableau 1, tous les répondants sont nés en Iran et, à l'exception de deux, tous ont toujours vécu dans leur pays de naissance. La majorité de ces gestionnaires sont de niveau intermédiaire et ils représentent une main-d'œuvre plutôt masculine avec un haut niveau d'études.

TABLEAU I
Profil des répondants

Caractéristiques	Valeurs	Fréquence	Pourcentage
Pays de naissance	Iran	82	100
	Autre	0	0
	NC*	0	0
Avez-vous toujours vécu dans votre pays de naissance?	Oui	80	97,6
	Non	2	2,4
	NC	0	0
Sexe	Homme	76	92,7
	Femme	6	7,3
	NC	0	0
Catégorie d'âge	30-34	9	11,0
	35-39	15	18,3
	40-44	25	30,5
	45-49	22	26,8
	50-54	2	2,4
	50-55	3	3,7
	NC	6	7,3
Niveau d'études	Baccalauréat	40	48,8
	Maîtrise	37	45,1
	Doctorat	2	2,4
	NC	3	3,7
Niveau de gestion	Superviseur	23	28,0
	Gestionnaire intermédiaire	48	58,5
	Gestionnaire supérieur	9	11,0
	NC	2	2,4
Quel facteur est le plus important selon vous pour influencer votre culture?	Pays de naissance	41	50,0
	Religion	40	48,8
	NC	1	1,2

*NC: non communiqué

Le tableau 2 présente 22 items correspondant au recrutement, à la rémunération, à la formation/développement et à l'évaluation. Chacun se rattache à une seule pratique et possède deux orientations opposées, marquées à gauche ou à droite. Selon les scores attribués à chaque item, il est possible de distinguer le degré de préférence pour l'une ou l'autre des orientations (à gauche ou à droite). Comme l'échelle utilisée compte sept degrés, l'éventail des scores varie de 1 à 7. Par exemple, la moyenne de l'item 5 est de 3,04, ce qui peut être interprété comme une préférence pour l'orientation de gauche. Cela signifie que les répondants tendent à utiliser des mécanismes de socialisation limités durant le processus de recrutement.

TABEAU 2**Pratiques de gestion des ressources humaines (GRH) et leurs variations**

Paires d'items pour chaque pratique de GRH		Moyenne	Mode	Écart/Type
Tendance de gauche	Tendance de droite			
1.....2.....3.....4.....5.....6.....7				
I) RECRUTEMENT				
1- Sources internes	1- Sources externes	4,56	4	1,65
2- Trajectoires limitées	2- Trajectoires larges	5,45	6	1,28
3- Échelle de promotion unique	3- Échelles de promotion multiples	5,41	7	1,60
4- Promotion: critères explicites	4- Promotion: critères implicites	5,66	7	1,61
5- Socialisation limitée	5- Vaste socialisation	3,04	2	1,71
II) RÉMUNÉRATION				
6- Fixe	6- Flexible	2,25	1	1,44
7- Faible participation	7- Forte participation	3,34	2	1,77
8- Pas de prime	8- Beaucoup de primes	4,13	3	1,76
9- Primes à court terme	9- Primes à long terme	5,03	6	1,64
10- Faible sécurité de l'emploi	10- Plein emploi	2,12	1	1,48
III) FORMATION et DÉVELOPPEMENT				
11- Court terme	11- Long terme	3,68	4	1,43
12- Application restreinte	12- Application large	3,82	4	1,65
13- Accent sur la productivité	13- Accent sur la qualité de vie au travail	5,24	7	1,66
14- Improvisé, spontané	14- Systématique, planifié	3,25	2	1,94
15- Orientation sur l'individu	15- Orientation sur le groupe	3,21	4	1,69
16- Faible participation	16- Forte participation	2,40	1	1,47
IV) ÉVALUATION				
17- Imprécise, incomplète	17- Stricte, complète	5,82	7	1,41
18- Critères basés sur les comportements	18- Critères basés sur les résultats	3,73	2	1,83
19- Buts: DAP	19- Buts: MAP	5,13	7	1,81
20- Faible participation des employés	20- Forte participation des employés	3,26	6	1,97
21- Critères à court terme	21- Critères à long terme	4,28	4	1,93
22- Critères individuels	22- Critères de groupe	5,03	5	1,61

Note: le chiffre 1 correspond au plus fort degré de préférence pour l'orientation de gauche et le chiffre 7 correspond au plus fort degré de préférence pour l'orientation de droite.

Résultats

Basée sur les données recueillies aux deux étapes de cette étude et compte tenu des dimensions culturelles, la section suivante est consacrée à la description des pratiques de gestion des ressources humaines dans les organisations étudiées.

Le recrutement

En raison de la croissance de la population iranienne durant les deux décennies précédant la période observée, la main-d'œuvre est abondante et les employeurs peuvent choisir parmi des travailleurs relativement jeunes et bien instruits. On estime qu'il y a plus de 800 000 nouveaux venus sur le marché de l'emploi chaque année (Namazie et Tayeb, 2003). Les grandes organisations iraniennes et les firmes étatiques sont marquées par le sureffectif et l'incompétence. En Iran, particulièrement après la Révolution islamique de 1979, on croyait que le chômage appartenait aux économies capitalistes. Partant de cette vision, le gouvernement a mis la priorité sur la réduction du chômage par l'embauche d'un large nombre de personnes, notamment des vétérans de guerre, des femmes et des gardes révolutionnaires. Cette tendance a mené à des organisations en sureffectif dans un secteur public qui souffrait déjà de frais d'exploitation élevés et d'inefficacité. Cependant, il existe des signes qui montrent qu'après deux décennies, le gouvernement est en train de renoncer à son rôle paternaliste qui se manifestait par la fourniture d'emplois stables. La plupart des entreprises du secteur public ferment ainsi leurs portes aux travailleurs non qualifiés et certaines essaient même de se débarrasser de leur personnel superflu. La majorité des gestionnaires interrogés ont déclaré qu'ils préféraient engager une personne externe à l'organisation ; cependant, ils ont aussi indiqué qu'ils ressentaient une pression pour utiliser le personnel existant. L'augmentation des coûts d'exploitation et le sureffectif ont mené de nombreuses organisations à agir de façon plus prudente en engageant des employés saisonniers ou contractuels. Selon le tableau 2, la moyenne pour le premier item concernant les choix de recrutement est de 4,56, ce qui tend légèrement vers l'orientation de droite, révélant ainsi que l'embauche d'une personne extérieure à l'organisation est préférée à l'utilisation du personnel existant.

Quand des occasions surviennent d'engager du nouveau personnel, la plupart des entreprises moyennes et grandes annoncent leurs postes à pourvoir et conduisent des entretiens professionnels en vue de sélectionner les meilleurs candidats. Cependant, il ressort que le résultat des procédures de sélection est généralement touché par d'autres facteurs comme le réseautage et les re-

commandations. Tous les gestionnaires interrogés croient que le processus de sélection dans beaucoup d'organisations iraniennes est basé davantage sur les relations personnelles et le népotisme que sur la compétence. Dans le même esprit, Namazie (2003), en étudiant les entreprises conjointes (*joint ventures*) internationales, confirme que les gestionnaires iraniens préfèrent « employer des personnes qui leur sont connues que des personnes qu'ils ne connaissent pas ». Ce résultat peut être justifié par la dimension collectiviste de la culture iranienne avec ses valeurs interpersonnelles et ses rapports de famille. Pour les Iraniens, la famille n'est pas seulement constituée par la femme, les enfants et les frères et sœurs, elle inclut aussi tous les amis et crée un réseau qui peut surpasser la réglementation.

Durant le processus de sélection, les employeurs devraient prendre en considération de nombreuses questions relatives, par exemple, à l'expérience, aux compétences professionnelles, à l'instruction et à la conduite personnelle du candidat dans ses postes précédents. Parmi les différents critères intervenant dans la sélection, l'instruction et les diplômes universitaires reçoivent beaucoup d'attention, même s'ils ne sont pas directement reliés aux besoins de l'emploi. Les Iraniens ont une haute estime pour les diplômes universitaires et généralement, ils continuent leurs études aussi loin que possible bien que, dans de nombreux cas, ils n'aient pas d'objectifs clairs en poursuivant leur cursus. Cela peut être interprété comme une manifestation culturelle qui donne beaucoup d'importance au statut social.

Certaines organisations étatiques, en fonction de la nature de leurs activités, devraient accorder plus d'attention à ce qu'elles ont défini comme conformité et code de conduite. Selon ce qui a été imposé rapidement après la Révolution islamique (1979), seules les personnes qui sont conformes aux critères islamiques et révolutionnaires sont autorisées à être sélectionnées et employées pour pourvoir un poste vacant dans les organisations étatiques. Vérifier la conformité d'un candidat par rapport aux codes de conduite est souvent une procédure séparée qui prend un long moment et qui peut être faite par des individus ne se souciant guère des capacités professionnelles du candidat. Imposer de telles restrictions a défavorisé la main-d'œuvre compétente pendant presque deux décennies et a causé un accroissement de l'inefficacité dans les organisations iraniennes.

Les données recueillies grâce à nos questionnaires montrent que quand vient le temps de choisir le candidat le plus adéquat, celui avec des compétences générales est plus facilement sélectionné (voir le tableau 2). En d'autres termes, ceux qui ont des compétences pertinentes dans de nombreux domaines opérationnels ont plus de chance d'être engagés que ceux qui ont des com-

pétences restreintes à certains domaines limités. La plupart des gestionnaires interrogés croient que la carrière doit suivre un cheminement général incluant de nombreuses compétences. Un parcours généraliste peut être considéré comme une occasion pour les employés d'acquérir de nombreuses compétences dans différents domaines. Néanmoins, le temps pour obtenir les compétences nécessaires dans une trajectoire généraliste est vraisemblablement plus long que celui requis pour développer des compétences déterminées et plus restreintes.

Dans les grandes organisations, particulièrement dans le secteur public, les critères de promotion ne sont pas clairement définis. La plupart du temps, les promotions sont basées sur un large éventail d'éléments qui ne sont pas nécessairement liés aux capacités professionnelles. Beaucoup de critères comportementaux ou implicites devraient être considérés dans le processus d'octroi d'une promotion, ces derniers n'ayant rien à voir avec la productivité. Le tableau 2 montre une moyenne de 5,41 et de 5,66 pour les items 3 et 4. Les données suggèrent que la plupart des gestionnaires tendent à être partisans de la promotion basée sur de multiples critères, incluant la spécialité technique. Cela peut être interprété comme une préférence pour les critères généraux sur les habilités professionnelles.

La socialisation est un processus important qui sert à immerger les individus dans les pratiques et la culture organisationnelles. Les entreprises peuvent choisir de le faire au moyen de méthodes limitées seulement ou encore, elles peuvent décider de la mise en place de mécanismes de grande envergure pour socialiser leur personnel (Schuler, 1987). Les données recueillies à l'aide de nos questionnaires ont montré qu'il y a une tendance aux méthodes de socialisation limitée parmi les répondants.

La rémunération

La question essentielle concernant la rémunération réside dans sa relation avec le rendement. Les politiques de rémunération dans la plupart des grandes organisations ne sont pas rattachées à la productivité et, par conséquent, ne créent pas assez de motivation chez les travailleurs. Il est possible de voir cette approche comme la résultante de la structure économique du pays qui dépend essentiellement des revenus issus du pétrole et autres ressources naturelles. En fait, l'existence de nombreuses entreprises étatiques n'est pas économiquement justifiée ; beaucoup d'entre elles sont ainsi considérées comme superflues ou improductives.

Il apparaît que les organisations peuvent avoir des politiques de salaire fixe ou variable. Cette question est relative au choix de l'organisation quant à sa façon de gratifier ses employés. Elle renvoie aussi à sa préférence d'octroyer un même montant sur une base prévisible à tous ses salariés ou bien de les payer sur une base variable. Les données issues de nos questionnaires indiquent que la majorité des gestionnaires iraniens préfèrent les salaires fixes aux salaires variables (voir le tableau 2). La préférence pour un système de rémunération fixe est une façon de faire traditionnelle qui est très courante dans les organisations iraniennes, surtout dans les grandes entreprises. Par contraste, le salaire variable est utilisé plutôt dans les entreprises relativement petites et jeunes qui sont concernées de près par la productivité (Namazie et Tayeb, 2003).

Le rendement et l'ancienneté ne sont pas mutuellement exclusifs ; cependant, la plupart du temps, ils reflètent deux philosophies de récompense différentes. De nombreuses organisations iraniennes ont tendance à considérer l'ancienneté comme le critère majeur dans la détermination d'une augmentation de salaire ou d'une promotion. Cette orientation est en conformité avec les valeurs culturelles iraniennes qui chérissent l'expérience passée et les personnes âgées. Dans la littérature perse, le mot « aîné » est souvent pris comme l'équivalent de « instruit », « expérimenté » et « savant ». Aussi, dans les entreprises iraniennes, les gestionnaires sont généralement plus âgés que leurs subordonnés (Namazie et Tayeb, 2003).

Un autre critère relatif à l'augmentation de salaire ou à la promotion réside dans le niveau d'instruction. La société iranienne apprécie l'enseignement supérieur et, depuis l'enfance, les personnes sont motivées, voire forcées, à continuer leur instruction aussi longtemps que possible. Il en résulte que celles ayant reçu un enseignement supérieur ont plus de chances non seulement pour ce qui a trait au recrutement, mais aussi pour ce qui est de la promotion et de l'augmentation de salaire. Même dans les plus petites entreprises, qui pourtant attachent plus d'importance à la productivité étant donné que la mesure du rendement n'est pas toujours disponible ou exacte, l'augmentation de salaire est basée en fin de compte sur l'ancienneté et sur le niveau d'enseignement supérieur reçu.

La structure du système de récompense dans la plupart des organisations iraniennes est fondée sur la hiérarchie. De ce fait, il existe une distance considérable de rémunération entre les personnes travaillant au sommet de l'organisation et celles qui sont à la base de la pyramide. Les gestionnaires interrogés dans notre enquête ont indiqué que les individus positionnés au sommet de cette pyramide devraient s'attendre à bénéficier de plus de privilèges que ceux

situés à des niveaux inférieurs. La préférence pour la structure de récompense basée sur le positionnement hiérarchique dans les organisations iraniennes peut être vue comme le reflet direct de la société, caractérisée par son degré de distance hiérarchique relativement élevé (Hofstede, 1980). Par ailleurs, une structure de salaire hiérarchique est plus appropriée pour les organisations qui se caractérisent par la centralisation, la maturité, la rigidité et qui sont satisfaites des niveaux de profit actuels (Gomez-Mejia et Welbourne, 1991).

Le tableau 2 montre que la plupart des gestionnaires interrogés avaient une faible préférence pour la participation des employés dans la conception et l'implantation d'une politique de rémunération. Celle-ci est essentiellement décidée par les hauts gestionnaires et le personnel n'a qu'une petite participation dans la négociation et la détermination des salaires. Cela peut être mis en relation avec la structure hiérarchique de l'organisation et l'importance de la distanciation hiérarchique.

La rémunération peut inclure de nombreuses récompenses à la fois financières et non financières. Dans le cas des organisations iraniennes, particulièrement dans les grandes entreprises, l'ensemble de toute la rémunération est plus coûteux que le simple salaire mensuel, dans la mesure où il peut inclure de nombreuses récompenses non financières. Par exemple, la rémunération complète d'une grande organisation peut consister en un salaire de base, des primes et des subventions, des étrennes, des uniformes, des chaussures ou un montant équivalent, un service quotidien de navette pour accéder au lieu de travail, un repas par jour, des coupons pour les repas, une retraite et une aide au logement, des allocations et un service de garde pour les enfants. Les étrennes sont obligatoires d'après la loi, et elles sont payées au début de la nouvelle année iranienne (le 21 mars). Elles peuvent représenter jusqu'à deux ou trois fois le salaire mensuel, plus certaines récompenses non financières. Les grandes entreprises peuvent avoir des jardins d'enfants, des écoles, des hôpitaux, des restaurants ou des clubs de sport. Parmi les récompenses non financières, le logement est un item important. Un employé peut avoir une aide au logement qui parfois excède toutes les récompenses qu'il a reçues durant sa carrière.

Durant les années 1980 et 1990, les travailleurs employés dans les grandes organisations bénéficiaient d'un emploi à vie. Ainsi, un salarié était à l'abri de tout licenciement, à moins qu'il ne réussisse pas à être présent sur son lieu de travail. Au fil des années, cependant, il y a eu une tendance à la privatisation des sociétés d'État. Du fait de leur faible productivité, le gouvernement a décidé d'offrir ses actions en Bourse. Le résultat de cette privatisation a été une diminution du niveau de la sécurité de l'emploi. Tel qu'il est décrit dans

le tableau 2, la plupart des gestionnaires croient que l'entreprise n'exerce pas de contrôle sur la sécurité de l'emploi.

La formation et le développement

L'un des objectifs principaux de la formation et du développement est d'aider les employés à atteindre leur plein potentiel dans l'organisation (Schuster, 1985). Par conséquent, la formation et le développement conduisent en fin de compte à améliorer le rendement global des ressources humaines. Comme il a été mentionné précédemment, les organisations iraniennes ont un accès facile à une main-d'œuvre jeune et relativement bien instruite. En dépit de l'abondance de celle-ci, le travailleur iranien type n'est pas adroit ni spécialisé dans les domaines qui sont demandés. En d'autres termes, cela signifie que la main-d'œuvre a une bonne base de connaissances théoriques qui ne lui permet pas pour autant de répondre aux besoins des employeurs (Namazie, 2003). Ce manque d'expérience et de compétences pratiques peut être attribué au système éducatif qui est hautement théorique. Le défaut de personnel qualifié et compétent force les organisations à mettre sur pied des programmes spéciaux de formation et de développement de leurs employés. C'est ainsi que de nombreuses grandes organisations ont leur propre centre de formation pour améliorer les compétences de leurs salariés. Ces programmes de formation couvrent un large éventail de questions telles que les compétences techniques, de gestion et de bureau. Dans notre échantillon de gestionnaires, il n'y avait pas de préférence pour des programmes de formation restreints ou larges. Alors qu'une part de ces mêmes gestionnaires opte pour une formation précise ou exhaustive, la majorité croit qu'un programme de formation adéquat devrait couvrir des applications larges et précises à la fois. À l'échelle du temps, nous considérons qu'il n'y a pas de préférence considérable pour les programmes de formation à court ou à long terme et que le programme de formation approprié est celui qui permet l'équilibre entre tous ces points (moyenne : 3,68 et mode : 4 dans le tableau 2).

Une question importante concernant les programmes de formation est leur relation à la productivité. À cet égard, Schuler (1987) distingue deux orientations majeures : une qui est axée sur la productivité et l'autre qui est associée à la vie des employés au travail. Dans le cas des organisations iraniennes, les programmes de formation sont liés aux questions de comportement plus qu'à la productivité des employés. Le tableau 2 montre qu'une nette majorité des gestionnaires interrogés croient que les programmes de formation devraient être reliés à la vie au travail des employés plutôt qu'à la productivité. Cette orientation vers la qualité de vie plutôt que vers la productivité peut être inter-

prétée en se basant sur des facteurs culturels et sociaux. La culture iranienne est relativement féminine (Hofstede, 1980) et se traduit par une tendance à prendre du plaisir dans la vie plutôt qu'à travailler fort. Une bonne part de la littérature perse est ainsi dévouée à l'épicurisme, à la tranquillité d'esprit, au plaisir et à la frugalité. De plus, touchés par la culture islamique, les Iraniens tendent à voir le monde comme une étape éphémère, une phase transitoire vers la vie éternelle et le salut.

Alors que la plupart des organisations iraniennes reconnaissent l'importance des programmes de formation et de développement, elles ne prennent pas suffisamment de temps pour planifier et préparer leurs programmes de formation. Une moyenne de 3,25 et un mode de 2 pour le 14^e item peuvent être interprétés comme une préférence pour la spontanéité des programmes de formation (voir le tableau 2). En d'autres termes, la plupart des répondants croient que les programmes de formation sont utiles quand ils sont spontanés et *ad hoc*. Cela confirme les conclusions de Namazie (2003), qui a mis en avant le fait que les programmes de formation n'étaient pas conçus selon une approche systématique. Comme pour les mesures de rémunération, on conçoit généralement les programmes de formation en faisant appel à une faible participation des employés. En fait, la majorité du temps, c'est le haut gestionnaire de l'organisation qui décide des besoins en matière de formation, de contenus et de mécanismes. Le faible degré de participation des employés peut s'expliquer, là encore, par la forte distance hiérarchique observable dans les organisations iraniennes (Hofstede, 1980).

L'évaluation

L'évaluation du rendement peut être décrite comme une fonction de gestion élémentaire (Cardy et Dobbins, 1994). La logique derrière une quelconque forme d'évaluation, en particulier dans les pays industrialisés, est d'améliorer l'utilisation des ressources humaines dans l'organisation. Les données recueillies durant la phase d'évaluation peuvent être utilisées dans d'autres fonctions comme la planification, le recrutement, la rémunération, la promotion, la formation et le licenciement. En dépit de cette importance, l'évaluation n'est pas une pratique courante dans les organisations iraniennes. Il est important alors de voir dans quelle mesure la critique est acceptée dans le processus d'évaluation. Dans les cultures collectivistes, comme en Iran, les personnes attachent tellement d'importance aux relations interpersonnelles que donner ou recevoir un *feedback* négatif peut entraîner des problèmes, tant pour les gestionnaires que pour les subordonnés. Les données recueillies à l'aide de nos questionnaires confirment clairement cette préoccupation, puisque la

plupart des gestionnaires préfèrent que les résultats d'une évaluation ne soient pas communiqués aux employés (voir le tableau 2, item 17).

Certaines organisations qui évaluent le rendement n'ont pas de démarche planifiée et systématique. Le tableau 2 montre qu'une nette majorité des gestionnaires sélectionnés croient que l'évaluation du rendement n'est pas un processus structuré et qu'elle ne peut pas être basée sur des critères précis. Selon cette vision, l'évaluation est trop compliquée pour être mesurée en indices numériques.

Généralement, les évaluateurs ne reçoivent pas de formation préalable et ils ont tendance à être moins objectifs et à favoriser leurs subordonnés. Ce problème peut être attribué aux aspects collectivistes et paternalistes de la culture iranienne. Schuler et Jackson (1987) distinguent deux orientations principales concernant le processus d'évaluation, basées respectivement sur les comportements et les résultats. Alors que l'approche comportementale insiste sur la conduite personnelle sur le lieu de travail, l'approche orientée vers les résultats suggère que le comportement du personnel est de peu d'importance et que l'évaluation devrait ainsi être plus axée sur les résultats. Quand ils sont interrogés sur ces deux orientations, une forte majorité des gestionnaires iraniens expriment leur préférence pour l'approche comportementale (voir le tableau 2). Cette inclination est conforme aux cultures islamique et iranienne qui sont liées à des valeurs plutôt qu'à des résultats.

Le processus d'évaluation est conduit généralement avec une faible participation des employés. Il apparaît donc que l'évaluation est un processus à sens unique, allant du haut vers le bas de l'organisation, selon lequel les subordonnés sont évalués par leurs supérieurs. Le tableau 2 montre que nos répondants sont d'accord avec le fait que l'évaluation ne nécessite pas l'engagement des employés. Cela n'est pas surprenant, puisque la culture iranienne est marquée par une distance hiérarchique relativement élevée selon Hofstede (1980). Cette forte distance hiérarchique implique un système de gestion centralisé et hiérarchique où les subordonnés ont peu d'engagement dans les activités de prise de décisions organisationnelles telles que l'évaluation.

Les employés peuvent être évalués selon le poids attribué aux critères individuels ou de groupe. Les données recueillies à l'aide de nos questionnaires indiquent que les répondants ont une préférence pour les critères associés au groupe plutôt que pour les critères individuels. Ce choix correspond, en fait, aux dimensions collectivistes et paternalistes de la culture iranienne (Hofstede, 1980).

Discussion

En guise de conclusion, nous examinons les conséquences de la différence culturelle pour les organisations qui œuvrent sur le marché international.

Les organisations sont concernées par le contexte social dans lequel elles sont ancrées. Comme les autres systèmes de gestion, les pratiques de gestion des ressources humaines varient selon les pays, compte tenu, notamment, des différences dans les systèmes sociaux. Cette étude était une tentative d'exploration des pratiques de gestion des ressources humaines dans les organisations iraniennes en prenant en considération leurs déterminants culturels. L'étude était basée sur quatre pratiques fondamentales de la gestion des ressources humaines, à savoir le recrutement, la rémunération, la formation/développement et l'évaluation qui existent dans la plupart des organisations. La figure 2 résume les caractéristiques de la culture iranienne et les particularités de ces quatre fonctions.

Comme nous avons pu le constater, les fonctions de gestion des ressources humaines sont amplement affectées par les orientations culturelles. Les conséquences de la culture peuvent être considérées à deux niveaux. En premier lieu, la culture peut modifier la perception qu'ont les gestionnaires de ce qui constitue la pratique effective dans l'organisation. En second lieu, elle peut façonner des théories explicites de la gestion (Hofstede, 1980). Par conséquent, quand deux organisations culturellement différentes sont réunies, il y a une interaction entre elles qui peut être conceptualisée par rapport au processus d'acculturation. Selon le modèle proposé par Nahavandi et Malekzadeh (1988), le processus d'acculturation qui prend place peut mener à quatre scénarios possibles : l'assimilation, l'intégration, la séparation ou la déculturation. La figure 3 représente les quatre modes possibles d'acculturation et les différents degrés de conflit/collaboration qui leur sont associés. L'assimilation est un processus unilatéral dans lequel un groupe adopte volontiers l'identité et la culture de l'autre. L'assimilation est le mode le plus parfait d'acculturation et il correspond au niveau le plus bas de conflit culturel entre deux organisations. Quand l'intégration apparaît, les deux organisations, dans une certaine mesure, gardent leurs identités culturelles. Ainsi, la circulation du changement de culture n'est pas toujours à sens unique. Il ressort également que le niveau de conflit dans ce cas est relativement faible. La séparation comporte une tentative de préservation de la culture de chacun tout en restant séparé et indépendant à l'égard de la culture dominante. Il y aura des échanges culturels minimaux entre les partenaires et chacun fonctionnera indépendamment. Le niveau de conflit est relativement plus haut, puisque chacune des organisations exerce ses propres procédures séparément. Finalement, la déculturation est

souvent une indication de la mauvaise gestion de l'acculturation. Dans ce mode, une culture diminue et s'affaiblit, mais aucune intention d'adaptation n'est montrée. Cette situation a pour résultat de hauts niveaux de conflit entre les partenaires.

Ce modèle nous fournit une structure pour conceptualiser l'interaction culturelle entre deux organisations. Quand l'acculturation mène à la déculturation, le niveau de conflit augmente et les partenaires peuvent avoir des difficultés à gérer les activités. Au contraire, quand l'assimilation apparaît, le conflit est à son plus bas niveau et les deux entreprises peuvent collaborer sans heurts au fur et à mesure que leurs cultures se rejoignent. L'intégration et la séparation correspondent à des niveaux relativement modérés de conflit/collaboration. Chaque stratégie qui vise à gérer les différences culturelles se trouve face à ces différents choix. Alors que l'assimilation est l'option la plus désirable, il n'est peut-être pas toujours possible ou bénéfique d'assimiler d'autres cultures. En d'autres termes, le choix du mode d'acculturation devrait être fait en tenant compte de la stratégie globale de l'organisation ainsi que d'autres facteurs externes.

FIGURE 2

Résumé des pratiques de gestion des ressources humaines et leurs déterminants culturels

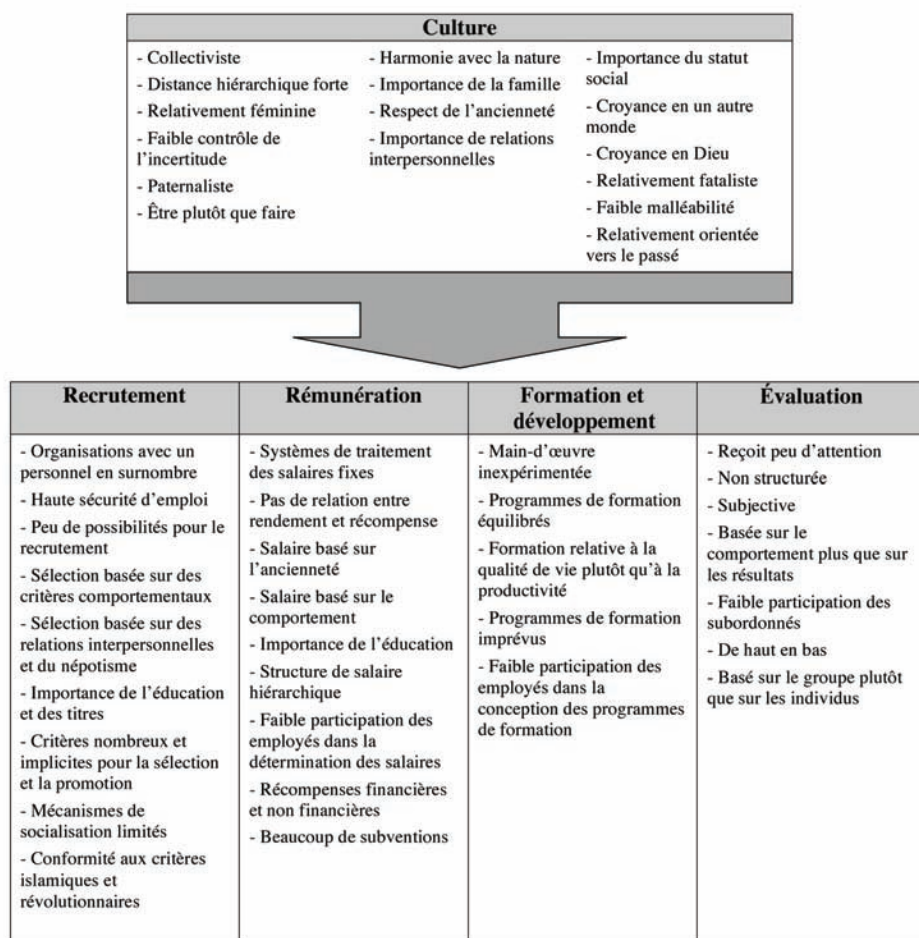
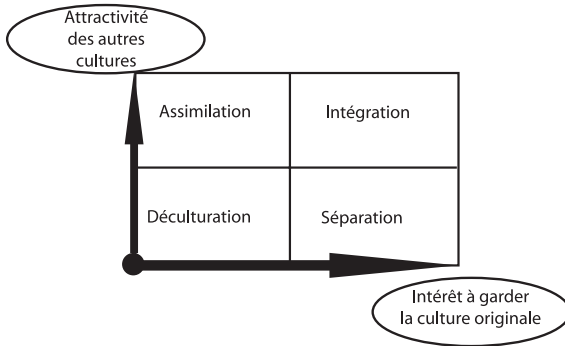
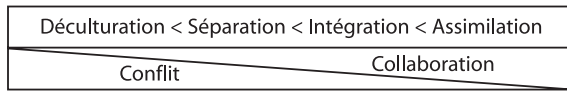


FIGURE 3
Modes d'acculturation



Source : Adapté de Nahavandi et Malekzadeh (1988).

Références

- ALI, A.J. et M. AMIRSHAHI (2002), « The Iranian Manager: Work Values and Orientations », in : *Journal of Business Ethics*, Dordrecht, octobre, vol. 40, n° 2, p. 111-133.
- BANI-ASADI, H. (1984), « Interactive Planning on the Eve of the Iranian Revolution », thèse de doctorat, Philadelphie : University of Pennsylvania.
- BREWSTER, C. (1995), « Towards a European Model of Human Resource Management », in : *Journal of International Business Studies*, 26 (1) : 1-21.
- CARDY, R.L. et G.H. DOBBINS (1994), « Performance Appraisal Alternative Perspective », in : *South Western Series in Human Resource Management*, Cincinnati : South-Western Publishing Co.
- DANIEL, E. (2001), *The History of Iran*, Westport, CT : Greenwood Press.
- D'IRIBARNE, P. (1990), « L'importance des spécificités culturelles nationales dans la gestion des ressources humaines », in : *Futuribles*, février.
- EASTERBY-SMITH, M., D. MALINA et L. YUAN (1995), « How Culture-sensitive is HRM? A Comparative Analysis of Practice in Chinese and UK Companies », in : *International Journal of Human Resource Management*, vol. 6 n° 1, p. 31-59.
- FERRIS, G. et al. (1995), *Handbook of Human Resource Management*, Cambridge, MA : Blackwell Publications.

- FOMBRUN, C.J., N.M. TICHY et M.A. DEVANNA (1984), *Strategic Human Resource Management*, New York : John Wiley and Sons.
- GEERTZ, C. (1974) *The Interpretation of Cultures*, New York : Basic Books.
- GOMEZ-MEJIA, L. et T. WELBOURNE (1991), « Compensation Strategies in a Global Context », in : *Human Resource Planning*, 14, 1, p. 29-42.
- HOFSTEDE, G. (1980) *Culture's Consequences: International Differences in Work-related Values*, Londres : Sage.
- KANUNGO, R.N. et A.M. JAEGER (1990), *Management in Developing Countries*, Oxford, R.-U. : Routledge.
- KROEBER, A. et C. KLUCKHOHN (1952), *A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA : Peabody Museum, vol. 47.
- LATIFI, F. (1997), « An Expressive Model to Interpret Multi-faceted Cultures: an Application for Strategic Planning in Iran », in : *Working Paper Series*, Oxfordshire, R.-U. : Henley Management College.
- LATIFI, F. (1997) « Management Learning in National Context », thèse de doctorat, Oxfordshire, R.-U. : Henley Management College.
- LAURENT, A. (1986), « The Cross-cultural Puzzle of International Human Resource Management », in : *Human Resource Management*, 25 (1) : 91-102.
- MIROSHNIK, V. (2002), « Culture and International Management: a Review », in : *Journal of Management Development*, 21 (7) : 521-544.
- MONDY, R.W. et R.M. NOE (1993), *Human Resource Management*, New York : Allyn and Bacon.
- NAHAVANDI, A. et A.R. MALEKZADEH (1988), « Acculturation in Mergers and Acquisitions », in : *Academy of Management Review*, vol. 3, n° 1.
- NAMAZIE, P. (2003), « Factors Affecting the Transferability of HRM Practices in Joint Ventures Based in Iran: Based on a Sample of 10 International – Iranian Joint Ventures », in : *Career Development International*, été.
- NAMAZIE, P. et M.H. TAYEB (2003), « The Development of Human Resources Management in Iran », communication présentée à la 1^{re} conférence sur les ressources humaines à Téhéran, octobre.
- NEWMAN, K.L. et S.D. NOLLEN (1996), « Culture and Congruence: The Fit between Management Practices and National Culture », in : *Journal of International Business Studies*, 27 (4) : 753-778.
- SCHULER, R. S. (1987), « Personnel and Human Resource Management Choices and Organizational Strategy », in : *Human Resource Planning*, 10, 1.
- SCHULER, R.S. et S.E. JACKSON (1987), « Linking Competitive Strategies with Human Resource Practices », in : *Academy of Management Executive*, 1 (3) : 207-220.
- SCHUSTER, M. (1985), « Models of Cooperation and Change in Union Settings », in : *Industrial Relations*, 24 (3) : 382-394.

- SPARROW, P.R. et J. HILTROP (1997) «Redefining the Field of European Human Resource Management: A Battle between National Mindsets and Forces of Business Transition?», in : *Human Resource Management*, 36 (2) : 201–19.
- TRIANDIS, H.C. (1980), «Dimensions of Cultural Variation as Parameters of Organizational Theory», in : *International Studies of Management and Organization*, 2, 4 : 139-169.
- YIN, R., (1993), *Applications of Case Study Research*, Newbury Park, Calif. : Sage.

TROISIÈME PARTIE

Obstacles au dialogue

Page laissée blanche intentionnellement

Introduction à la troisième partie

Lise Garon et Azzedine G. Mansour, Université Laval

Comme toute autre relation qui engage des partenaires différenciés, le dialogue n'échappe pas à des situations de blocage. Les disparités économiques génératrices de tensions culturelles, les différentes formes de discrimination qui renforcent les fractures sociales, les préjugés qui nourrissent le mépris et favorisent l'exclusion constituent d'importants défis auxquels le dialogue, en tant que processus, est obligé de faire face. À ces défis viennent s'ajouter d'autres éléments non moins dangereux aussi. Les images défavorables ou réductrices de *l'Autre* retransmises à travers les siècles, l'arrogance des grands qui définissent unilatéralement les règles de l'aide internationale ou qui imposent le schéma ami/ennemi à leurs interlocuteurs moins puissants, les politiciens pour qui la priorité n'est pas la culture mais les élections à gagner, les médias qui sont liés aux lois du marketing, telles sont les lignes de force qui structurent la fracture cognitive/idéologique entre l'Islam et l'Occident. Toutefois, cette fracture peut être recouverte partiellement, très partiellement, par d'autres genres de fractures, telle celle qui oppose les fondamentalistes religieux et les laïcistes sur le problème de la régulation culturelle et religieuse par l'État : les obstacles au dialogue ne sont pas qu'entre les civilisations.

Le poids des images séculaires

Le chapitre IX traite des relations entre l'Islam et l'Occident et passe en revue les images qu'ils se sont construites respectivement l'un de l'autre au fil du temps. Présentant ces deux « univers » comme deux macrocultures très différenciées véhiculant deux imaginaires effervescents alimentés quotidiennement par les médias internationaux, ces images laissent apparaître une fracture largement exagérée qui rend le dialogue difficile, voire impossible.

Cet obstacle des images séculaires est abordé sous un autre angle, celui de l'économie, au chapitre X. S'il ne concerne pas expressément les relations entre l'Occident et l'Islam, il illustre néanmoins un cas de figure similaire

(l'Occident *versus* l'Afrique) où les images dualistes et essentialistes influencent considérablement les investissements étrangers en Afrique et semblent constituer un obstacle majeur au dialogue économique entre ces deux aires. Plus particulièrement, le chapitre X tente de démontrer que, d'une part, le discours d'assistance commerciale, celui des États-Unis et de l'Organisation mondiale du commerce (OMC), notamment, ne s'inscrit pas dans un contexte dialogique et que, d'autre part, certaines initiatives occidentales à l'égard du continent africain¹, en dépit de leur semblant de générosité, traduisent en réalité un esprit de colonisation commerciale peu favorable au dialogue.

Les politiciens et le climat d'opinion

Les politiciens et les discours politiques pèsent lourdement, eux aussi, sur le dialogue. Porteurs de stratégies et annocateurs de positions idéologiques structurant le champ symbolique de l'organisation et de l'exercice du pouvoir, leur influence est très importante dans le remodelage du climat d'opinion. Le chapitre XI traite de cet aspect et propose une analyse du discours journalistique et politique français eu regard à l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne. S'appuyant sur une approche linguistique, ce chapitre montre comment ces discours manipulateurs alimentent la polémique entourant l'«européanité» ou la «non-européanité» de la Turquie au lieu de susciter le débat sur le rôle de catalyseur du dialogue qu'une Turquie européenne, même affaiblie par ses violations des droits de l'homme à l'intérieur, pourrait jouer entre l'Occident et l'Islam.

L'économie politique des médias

Les médias peuvent, eux aussi, influencer sur le dialogue et en constituer parfois de véritables obstacles. En effet, ils couvrent très souvent les points de vue de façon inégale, comme l'illustre le chapitre XII, qui analyse la manière dont cet important acteur de la scène publique, et plus particulièrement la presse écrite canadienne, traite l'information depuis le 9/11. Examinant, sur la scène canadienne du dialogue tout au moins, le positionnement de cette presse face aux nouvelles incertitudes sur la scène internationale, le chapitre XII démontre qu'en privilégiant les acteurs du *Nous* occidental au détriment des acteurs de l'*Autre* musulman, cette presse ne démontre pas sa compétence à «servir de tribune à un dialogue équilibré et efficace des civilisations». Cette incompétence ne serait pas exclusive à la presse canadienne. Elle caractériserait de façon variable la presse et les discours publics en «Occident».

1. La Loi américaine sur la croissance et les possibilités économiques en Afrique (AGOA) et le Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD).

Dans la même veine, le chapitre XIII, consacré à la télévision arabe Al-Jazira, examine l'ouverture très problématique des ondes canadiennes à cette chaîne ainsi que les conditions draconiennes en matière de tri et de définition de l'actualité internationale que le CRTC lui a imposées afin de limiter son incidence sur le débat public canadien. Le chapitre XIII formule, à cet égard, trois propositions susceptibles d'éclairer la problématique du dialogue des civilisations. Si la première situe l'accueil réservé à cette chaîne dans un contexte politique spécifique au Canada, les deux autres avancent la thèse selon laquelle Al-Jazira constitue une avancée du journalisme démocratique et qu'elle est susceptible, autant que les autres médias, de contribuer positivement à la « communauté conflictuelle » médiatique qui favorise largement le débat et le dialogue. De ce point de vue, Al-Jazira s'inscrit dans un processus d'agrégation des intérêts, des opinions, des sensibilités et des points de vue plus ou moins conflictuels en une vision transfrontières en construction : celle d'une « civilisation » commune techno-consommatrice à l'intérieur de laquelle Al-Jazira participe. Al-Jazira ne peut, par conséquent, être considérée seulement comme un porte-parole de la civilisation arabo-musulmane.

Le schéma « ami/ennemi » et la militarisation de la politique internationale

Outre les dysfonctionnements de l'économie politique des médias qui hypothèquent sensiblement les chances de réussite du dialogue entre les civilisations, le sentiment de supériorité des puissants de ce monde, exacerbé par la militarisation excessive de la politique internationale et le schéma « ami/ennemi » que cette dernière reproduit, ne favorise pas un climat propice au rapprochement et au dialogue non plus. Le chapitre XIV traite de ces questions. Prônant le retour au principe de l'égalité souveraine entre les peuples pour que s'instaure le dialogue, on démontre dans ce chapitre que le dialogue ne peut avoir lieu tant que des politiciens, motivés moins par une quelconque vision de « choc de civilisations » que par un certain hégélianisme « sanguinaire », s'appuient sur l'usage de la force militaire pour imposer le régime qu'ils veulent promouvoir à l'échelle de la planète plutôt que sur les valeurs de la Charte des Nations Unies et les traités internationaux qui en découlent.

Et le choc intracivilisationnel ?

Enfin, le dialogue peut se buter aussi à des fractures sociales et politiques inhérentes à chaque civilisation où le clivage, par exemple, entre extrémistes religieux et laïcistes peut être un véritable obstacle. Le chapitre XV se penche sur cette problématique et examine l'incidence que peut avoir un tel clivage

sur le dialogue des civilisations. Scrutant plus particulièrement la société israélienne, on y remet en cause le concept de «civilisation unifiée» qui fonde l'hypothèse du «choc des civilisations» et on y constate qu'à l'instar du monde musulman, cette société, dès l'origine profondément divisée, est aux prises, elle aussi, avec un «choc intracivilisationnel» qui non seulement oppose ses éléments laïques et fondamentalistes religieux, mais aussi limite les possibilités de dialogue entre Israéliens hébreux et Israéliens arabes.

Chapitre IX

La querelle des images

El-Mostafa Chadli, Université Mohammed V - Agdal, Rabat

Ce sont deux vieux partenaires historiques, cousins issus d'une religiosité commune, acteurs d'une histoire constamment partagée, souvent conflictuelle. Chacun a toujours eu besoin de l'Autre pour savoir où il en était et qui il était. Au cours des deux siècles écoulés, c'est l'Occident qui a été en situation de domination. Il l'est encore, jusqu'à un certain point, mais au prix d'un usage de plus en plus fréquent de la force. (F. Burgat, 2005)

La querelle des images, pour reprendre le titre d'un recueil de nouvelles de l'essayiste marocain A. Kilito, est une tentative, sans doute limitée, de réactualiser un certain nombre d'écrits occidentaux sur l'Orient et de les confronter, par des « simulacres », énonciativement parlant, et des points de vue contrastés ou antagonistes, à d'autres écrits orientaux sur l'Occident.

Il est question aussi de replacer dans leur contexte ces images anciennes, éculées parfois, ou nouvelles, voire renouvelées, de l'Orient et de l'Occident dans la scénographie médiatique actuelle où le poids, sans cesse accru, des images, fait occulter celui des mots et, surtout, celui des victimes, dont les morts et les estropiés à vie.

La querelle des images est une manière détournée, voire biaisée, de reposer la problématique passionnelle des identités perdues, retrouvées ou revendiquées, ainsi que celle, corollaire, des altérités en mal de reconnaissance, et de confraternité humaine. Des textes comme ceux de A. Malouf, *Les Croisades vues par les Arabes* (1983) et *Les Identités meurtrières* (1998), de T. Todorov,

Le nouveau désordre mondial et Réflexions d'un Européen (2003), de M. Elmandjra, *La décolonisation culturelle. Défi majeur du XXI^e siècle* (1996) et *Humiliation. À l'ère du méga-impérialisme* (2004), d'E. Saïd, « L'Orientalisme, 25 ans plus tard » (2003) recadrent la problématique de l'identité/altérité dans le contexte mondial des conflits ouverts et des tensions qui marquent, depuis des décennies, les rapports entre l'Occident judéo-chrétien et l'Orient arabo-musulman. Le nœud gordien de ces rapports conflictuels se focalise sur la Palestine, avec Al-Qods/Jérusalem comme ville sainte des trois religions monothéistes, ainsi que sur l'Irak, depuis les années quatre-vingt-dix. Pour ce faire, je traiterai d'abord de l'Orient et de ses images, ensuite de l'Occident et de ses images, puis je terminerai ce chapitre par une section relative à la guerre et aux images qu'elle secrète ou construit selon les angles d'attaque des actants de la communication.

La problématique que j'entends élaborer est relative aux imaginaires en question, ceux de l'Orient musulman et de l'Occident dit « judéo-chrétien », imaginaires bien différenciés, qui s'opposent et se complètent, interagissent et s'entrecroisent, aussi bien dans les sciences que dans les humanités, les belles-lettres et les arts.

Mon hypothèse de travail est que l'état de belligérance, manifeste ou latent, entre un Occident dominateur/manipulateur des hommes, des idées et des opinions et un Orient dominé/manipulé, déchiré par les affrontements internes, n'inhibe point la faculté ou la possibilité de dialogue entre les hommes et les cultures. Tout bien considéré, le potentiel de dialogue existe et fonctionne dans le présent et dans le passé, comme c'était le cas au cours de l'histoire des décolonisations ou, plus récemment, de la guerre froide. Le dialogue s'instaure toujours, non seulement grâce à des cercles restreints de scientifiques, d'hommes de lettres, de médias, de sportifs, d'intellectuels ou d'artistes, mais aussi à des flux de l'immigration, des ONGs et des fondations internationales.

Cela étant, l'appel au dialogue, dans un contexte de domination politique, économique et culturelle, voire de belligérance ouverte entre pays, mouvements ou groupes combattants appartenant à des ensembles civilisationnels différents, ne peut être, me semble-t-il, qu'un vœu pieux, quand il n'est pas un slogan vide, dénué de sens. Cet état des choses constitue une donnée permanente dans les rapports mouvementés des mondes en question, et ce, malgré les thèses humanistes relatives à la diffusion des savoirs et des échanges entre l'Orient musulman et l'Occident gréco-latin (Jehel, 2000 ; Racinet, 2000) ou concernant le formidable héritage arabo-musulman légué à l'Occident chrétien (Hunke, 1997), sans parler des courants intenses des diverses immi-

grations qui s'enracinent en Occident et l'importance des échanges culturels, économiques et sociaux qui traversent les deux ensembles. Des penseurs, humanistes ou à vocation universaliste, tels Cl. Lévi-Strauss, J.L. Borges, N. Chomsky, U. Eco, T. Todorov, A. Laroui, M.A. al-Jabri, M. Darwish, A. Laâbi et Adonis, constituent des passerelles certaines entre les cultures et les aires de civilisation, mais leur influence, quoique significative, reste limitée, eu égard aux multiples clivages et aux fractures profondes qui caractérisent notre monde et conditionnent notre devenir.

À cette fin, je m'appuierai, essentiellement, sur des corpus de littérature et d'essais dans les champs disciplinaires des sciences humaines et sociales, mais sans exclure, de prime abord, les corpus médiatiques, traités dans les autres chapitres de l'ouvrage.

Ce travail de réflexion, sélectif à souhait, ne saurait s'inscrire, par ailleurs, dans une optique historique stricte. Il s'appuie sur des données de l'histoire, ancienne et contemporaine, connues de tous, et sur des visions de l'histoire, à travers des regards opposés ou contrastés, véhiculés par la plume d'hommes de lettres, d'intellectuels ou de diplomates. Le propos, en général, est du ressort de l'histoire des idées et de la pensée, faisant émerger les imaginaires visés. L'éclectisme dominant est volontairement adopté pour donner une image plurielle de la question.

L'Orient et ses images

L'Orient concerné par notre propos est à la fois l'Orient arabe et l'Orient musulman, qu'ils soient séparés ou mêlés dans le cycle des représentations des croyances, des images, des clichés et des modes culturels d'époque. Les textes littéraires ou artistiques représentatifs d'un Orient originel ou mythique sont nombreux. Les plus connus sont ceux d'un Voltaire, avec *Candide* (1759), *La Princesse de Babylone* (1768), Chateaubriand, avec *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), Hugo, avec *Les Orientales* (1829), De Nerval, avec *Voyage en Orient* (1851), Gautier, avec *Le Roman de la momie* (1858) et Flaubert, avec *Salammô* (1862). Il est certain que la traduction des *Contes des Mille et Une Nuits* (1711) par Galland a largement contribué, au début du XVIII^e siècle, à la construction d'un Orient imagé, exotique, fabuleux et mystérieux. Une dizaine d'années plus tard, paraissent *Lettres persanes* de Montesquieu (1721), satire sociale acerbe sur une toile de fond d'un exotisme artificiel et piquant. Les récits de voyage de Tavernier (1676-1679) en Turquie et de Chardin en Perse et en Inde constituent des modèles du genre en matière de morale, de religion et de relativité culturelle universelle. À cela s'ajoutent des événements majeurs tels que l'expédition d'Égypte (1798) conduite par

le général Bonaparte, la conquête de l'Algérie en 1830 et l'inauguration du Canal de Suez en Égypte en 1869.

Les récits de voyage, nonobstant leur côté parfois exotique ou artificiel, ont eu le mérite de permettre l'exploration des espaces terrestre et maritime d'un point de vue ethnographique ou anthropologique, dépassant les dimensions strictement géographique et mathématique des lieux. Ces récits ont vite produit un discours viatique sur l'espace de *l'Autre*, en représentations, taxinomies et axiologies débouchant sur un nouvel imaginaire de l'espace. L'espace inconnu y est investi de significations nouvelles en corrélation, consciente ou inconsciente, avec l'espace familier de l'explorateur/descripteur ou du narrateur/fabuliste. L'espace, dans la littérature de voyage, exprime l'entrecroisement des imaginaires, des expériences, des narrations et des écrits, depuis le XVII^e siècle jusqu'au début du XXI^e siècle. Ce chassé-croisé d'images, de clichés et de convenances stéréotypées favorise durablement les croyances et les représentations des identités et des altérités.

De ces textes, il en ressort une poétique de l'altérité enrobée d'exotisme, de sensualité et de romantisme. Car représenter l'Orient ne peut que renvoyer non seulement l'image de *l'Autre*, image construite, sublimée ou stylisée, mais aussi celle du *Soi*. Aussi lointain, aussi étranger soit-il, l'Orient demeure étroitement lié à l'Occident :

- 1) « Notre nation a changé de goût pour les lectures [...] les voyages sont venus en crédit et tiennent le haut bout dans la cour et dans la ville. » (Chapelain, 1663)
- 2) « [...] la lecture des Livres qui en ont été faits est des plus agréables et des plus utiles : les coutumes bigarrées des Peuples nous servent de divertissement, et nous trouvons sujet de remercier Dieu de nous avoir fait naître en une contrée plus heureuse. » (Sorel, 1664)
- 3) « Les Voyages étant en effet d'un genre mitoyen entre les uns et les autres, en ce qu'ils ne traitent que les aventures des particuliers, comme les Romans, mais avec autant de vérité et plus d'exactitude encore que les Histoires. » (Bertant, 1669)

Dans le *Cri de guerre du Mufti* (VI), Hugo, dans une composition polyphonique remarquable, et avec une verve épique notoire, écrit ceci :

- 4) En guerre les guerriers ! Mahomet ! Mahomet !
 [...]

Écrasez, ô croyants du prophète divin,
 Ces chancelants soldats qui s'enivrent de vin,
 Ces hommes qui n'ont qu'une femme !

Allez, allez, ô capitaine !
 Et nous te reprendrons, ville aux dômes d'azur,
 Molle Setiniah, qu'en leur langage impur
 Les barbares nomment Athènes ! (1828 : 2)

On peut s'interroger sur la signification de ces vers, sur la pertinence de l'inversion des rôles et des repères idéologiques et sur la véridiction de tels énoncés. Il est certain que l'«étoilement des points de vue» rend délicate l'opération d'interprétation, même si la reprise de clichés sur la pureté ou l'impureté du langage est un lieu commun consacré, entre autres, par Chateaubriand. Toutefois, dans un autre texte (*le Danube en colère* : XXXV), le poète explicite un tant soit peu sa vision du monde et, partant, lève le voile sur le *Cri de guerre du Mufti* :

- 5) Une croix, un croissant fragile,
 Changent en enfer ce beau lieu
 Vous échangez la bombe agile
 Pour le Koran et l'évangile ?
 C'est perdre le bruit et le feu !
 Je le sais, moi qui fus un dieu ! (1828 : 5)

De manière générale, *Les Orientales* (1829) sont considérées par les exégètes du poète comme une interrogation sur l'unité du Monde, invalidant toute prétention à l'universalisme des civilisations régnantes. Dans les *Feuilles paginées* (Massin, 1967-1970), Hugo (1829-1832) rassemble une palette de grands hommes, les «conquérants de la démesure» qui ont, du point de vue du poète, façonné le monde et perpétué, chacun à sa manière, l'exercice de la souveraineté providentielle, débouchant, le plus souvent, sur le rêve impérial.

- 6) Alexandre
 Annibal Tous ces colosses formidables
 César Qu'à des hauteurs inabordables
 Attila L'histoire en tremblant réunit
 Mahomet Hommes presque égaux à Dieu même
 Charlemagne Géants que l'ouvrier suprême
 Cromwell Taille au même bloc de granit¹.
 Napoléon

À la très intéressante exception de Cromwell, commente F. Laurent (promesse d'un changement de conception à venir ?), tous sont des conquérants de la démesure. Leur pouvoir vient directement de Dieu, leur légitimité est providentielle et

1. Fragment de 1829 non publié par le poète.

s'exprime en leur capacité à réunir ce que l'Espace et l'Histoire habituellement séparent et en particulier l'Orient et l'Occident. Météores de la totalité, ils ont rappelé concrètement et dramatiquement que le monde est essentiellement un. Il est frappant de voir à quel point Hugo paraît en ces années comme condamné à la fascination du modèle impérial, sans doute avant tout parce que pour lui le territoire du grand politique, la source de la légitimité ne sauraient coïncider avec le cadre de la nation. *Les Orientales* ont servi à dire cela aussi (1992 : 10).

Aussi, avec la progression au cours du XIX^e siècle de l'expansion coloniale européenne, se développe-t-il un fort intérêt intellectuel, artistique et scientifique pour les pays du Moyen-Orient de culture islamique (Afrique du Nord, Égypte, Syrie, Palestine, Turquie) ainsi que pour l'Inde. Après 1850, l'intérêt se porte également sur l'Asie orientale plus lointaine, la Chine et le Japon en particulier, puis l'Asie du Sud-Est. Les nombreux ouvrages publiés en Europe sur l'Orient par les voyageurs et les missionnaires (Berchet, 1990) avaient déjà massivement contribué à en construire une « image » dès le XVIII^e siècle, créant, de ce fait, les conditions matérielles d'une vision particulière de l'Orient qui n'a cessé de s'élargir, non seulement dans les milieux artistiques et littéraires français et européens, mais aussi dans le public en général.

En 1842, l'historien Edgar Quinet nommait ce mouvement diffus dans les sociétés européennes la « Renaissance orientale » (*Le Génie des religions*). Cette « seconde renaissance » vise à « retrouver » les sources communes de l'Orient et de l'Occident et constitue une source d'inspiration qui renouvelle l'humanisme gréco-romain qui imprégnait la culture classique² européenne depuis le XVI^e siècle. Les écrivains, les peintres commencent à voyager et témoigner et contribuent à fonder une représentation de l'Orient selon des thèmes devenus classiques à leur tour : l'Orient éternel, immobile, mystérieux, exotique et érotique qui contraste avec l'univers brutal de la société industrielle européenne émergente.

Edward Saïd a longuement analysé l'orientalisme pour le définir comme « un style » de domination, de restructuration et d'autorité sur *l'Autre* (*Orientalism*, 1978). Il estime que les motifs des intellectuels et des artistes européens n'étaient pas fondamentalement différents de ceux de l'impérialisme politique des États. Ce jugement radical doit cependant être relativisé, car l'intérêt pour l'Orient a conduit à de véritables remises en question des canons culturels européens, en particulier chez les écrivains et les peintres. En sciences humaines, les études orientales se concentrent vers la fin du XIX^e siècle sur l'histoire et l'archéologie (l'égyptologue français Champollion déchiffre en 1822 le sys-

2. Il est à rappeler les paroles du poète humaniste allemand Goethe dans le *Divan Ouest-Oriental*, cité par S. Hunke (1997 : 387) : « Qui ne connaît soi-même et connaît les autres/Saura reconnaître ceci : L'Orient et l'Occident/Sont indissolublement liés. »

tème des hiéroglyphes), les religions (islam, hindouisme, bouddhisme) et les langues. La publication du livre d'Eugène Burnouf en 1844, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, a produit un effet profond sur les intellectuels européens, tel Humboldt, qui compare sa propre découverte du bouddhisme à celle « de nouveaux agents du monde physique ».

Dès le début du XVIII^e siècle, des chaires d'enseignement des langues sont introduites au Collège de France : perse (Ruffin, 1784), turc (De Sacy, 1805), chinois (Rémusat, 1805) et sanskrit (De Chézy, 1814), l'hébreu étant enseigné depuis 1530. En 1863, L. de Rosny, connaisseur du Japon, donne les premiers cours de japonais à l'École des langues orientales à Paris.

En littérature, l'orientalisme est étroitement lié aux valeurs du romantisme littéraire des premières décennies du XIX^e siècle. L'Allemand Von Schlegel écrit en 1800 qu'il faut chercher en Orient le « suprême romantisme ». Chateaubriand fait en 1811 un voyage en Orient pour « aller chercher des images » qu'il rapporte dans *Itinéraire de Paris à Jérusalem*. Victor Hugo, qui n'est jamais allé en Orient, publie en 1829 un recueil de poèmes lyriques et fantastiques intitulé *Les Orientales*. Lamartine écrit en 1833, dans une veine authentiquement romantique, *Souvenirs*, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient, dans lequel il appelle l'Europe à « protéger » la brillante civilisation orientale en décadence.

En 1851, près de dix ans après son voyage au Moyen-Orient, Gérard de Nerval publie *Voyage en Orient*, qui devient un prototype de la littérature érotico-exotique dans lequel l'Orient est étroitement associé à la féminité et à la volupté. Théophile Gautier publie *Le Roman de la momie* en 1857, une fresque littéraire précieuse sur l'Égypte. Après un voyage en Turquie et en Égypte en 1849-1851, Flaubert publie, au bout d'un long et acharné travail, *Salammbô* (1862), un « poème épique » selon Gautier, situé à Carthage deux siècles avant notre ère. *Salammbô* incarne la femme disputée, au centre de rivalités politiques. Les notes de voyage de Flaubert ainsi que des lettres publiées après sa mort jettent une lumière crue sur les fantasmes orientaux de l'auteur de *Madame Bovary* et de *L'Éducation sentimentale*. La poésie de Charles Baudelaire dans *Les Fleurs du mal* (1857) est fortement imprégnée de l'Orient, de ses odeurs, de ses parfums et couleurs, et des sensations puissantes de *l'Ailleurs* qui représentent une solution de rechange au morne quotidien du poète.

Avec l'évolution rapide des moyens et des conditions de transport, beaucoup de voyageurs partagent leur expérience avec le grand public, avide de ces récits. Parmi ceux-ci, les ouvrages populaires d'Évariste Huc, un missionnaire qui parcourt la Chine en 1841 et 1854, *Souvenirs d'un voyage dans la*

Tartarie et le Tibet (1850) et *L'Empire chinois* (1854), récit de son voyage en Chine du Sud. Ces deux ouvrages rencontrent un très gros succès. Ludovic de Beauvoir, aventurier aristocrate, publie le récit de ses voyages en trois volumes, *Voyage autour du Monde* (1865-1870), qui deviennent immédiatement des succès de vente. Théodore Duret, un riche collectionneur, a fait le récit de son voyage au Japon et en Chine avec son compagnon italien Henri Cernushi dans un ouvrage intitulé *Voyage en Asie* (1872). Ces deux hommes, comme plus tard Émile Guimet et son compagnon dessinateur Félix Régamey, ont rapporté en Europe de nombreux objets d'art et antiquités que l'on peut voir aujourd'hui encore dans des musées parisiens qui portent leurs noms. Duret a joué un grand rôle dans la promotion de l'Orient auprès des peintres impressionnistes parisiens.

Pierre Loti, officier dans la marine française, commence à voyager en 1869 (Amérique du Sud, Polynésie, Afrique, Turquie), mais il ne publie qu'à partir de 1879 (*Aziyadé*, *Le Mariage de Loti*). Il entreprend de nouveaux voyages après 1880 au cours desquels il découvre l'Indochine, l'Inde et le Japon, qui fournissent le cadre de son roman le plus célèbre, *Madame Chrysanthème* (1887). Loti a également pris part au corps expéditionnaire français qui réprime la révolte des Boxers à Pékin en 1900 et il en fait un livre (*Les derniers jours de Pékin*, 1902). Écrivain prolixe, adoré du public de l'époque, ses livres ont exercé une influence profonde sur la représentation populaire de l'Orient.

Victor Segalen, médecin, explorateur et écrivain, a été considéré comme une sorte d'« anti-Loti » par sa rigueur et son refus de faire du tourisme érotico-exotique à la manière de son prédécesseur. Il commence à voyager en 1902 comme médecin de la marine jusqu'en Océanie et il rentre en 1905 (*Immémoriax*, 1907). Il étudie la langue chinoise et s'installe finalement avec sa famille à Pékin en 1910. Il explore la Chine en compagnie de son ami Gilbert de Voisins. Ce séjour lui a permis d'écrire *René Leys* (posthume, 1921), un récit semi-autobiographique, et des œuvres poétiques : *Peintures* (1912) et *Stèles* (1916). À son retour en Bretagne en 1919, Segalen meurt brusquement d'une mystérieuse maladie.

Paul Claudel, écrivain et diplomate, envoyé en Chine en 1895, réside durant une quinzaine d'années dans ce pays. Il relate cette expérience dans *Connaissance de l'Est* (1900), une œuvre de réflexion sur la relation de la Chine et de l'Occident. Il reste également plusieurs années au Japon à partir de 1921, *L'Oiseau noir dans le soleil levant* (1929) rassemble ses notes et réflexions sur ce pays.

Dans ces représentations de l'altérité, des cités légendaires retiennent l'attention, telles que Constantinople, Antioche, Jérusalem, Alep, Alger, Fès

et Marrakech. Si on laisse de côté les modèles canoniques du genre récit de voyage que sont *Itinéraire de Paris à Jérusalem* de Chateaubriand et *Voyage en Orient* de Lamartine, caractérisés par l'inspiration romantique et l'éloquence oratoire, on est surpris, par contre, par le style léger, voire jubilatoire, d'un Gautier dans deux textes, *Constantinople* et *Les Nuits du Ramadan*. La découverte de Constantinople obéit chez Gautier, comme d'ailleurs chez De Nerval, à une esthétique de la flânerie, de la promenade thématisée par le voyageur en liberté et en reconnaissance de la ville étrangère.

Dans sa vision subjectivée de l'Orient, Gautier reste prisonnier d'une démarche européocentriste qui ne voit dans *l'Autre* que « baroquerie sauvage », « splendeur discrète », « civilisation en déclin ». Aussi est-il incapable de comprendre l'évolution d'un monde en mutation, de saisir ce qu'il considère comme une « civilisation bête » (civilisation ottomane), « qui consiste à mettre des redingotes aux Turcs et à importer des vêtements imperméables dans des pays où il ne pleut jamais [...] », par rapport à une « civilisation intelligente » (civilisation européenne), « qui, tout en portant [la] science aux barbares, prendrait d'eux la poésie et la beauté » (Gautier, 1990 : 26). À l'opposé, De Nerval est plus sensible aux manifestations et aux signes de l'interculturalité et de la rencontre entre des mondes différenciés : « Cette cité est, comme autrefois, le sceau mystérieux et sublime qui unit l'Europe à l'Asie » (De Nerval, 1989 : 789).

À la fois européenne et asiatique, terre musulmane et byzantine, Constantinople est la cité cosmopolite par excellence, lieu de brassage de cultures et de traditions multiples :

Constantinople étincelait comme la couronne d'escarboucles d'un empereur d'Orient [... Les] minarets des mosquées portaient à chacune de leurs galeries des bracelets de lampions, et d'une flèche à *l'Autre* couraient, en lettres de feu, des versets du Coran, inscrits sur l'azur comme sur les pages d'un livre divin ; [...] tous les temples d'Allah [...] proclamaient en exclamations enflammées la formule de l'Islam [*sic*] (Gautier, 1990 : 91).

Un spectacle magique commençait [...]. On voyait paraître de longs chapelets de feu dessinant les dômes des mosquées et traçant sur leurs coupôles des arabesques, qui formaient sans doute des légendes en lettres ornées ; les minarets [...] portaient des bagues de lumière [...] et Stamboul, illuminée brillait au loin sur l'horizon, et son profil aux mille courbes gracieuses se prononçait avec netteté, rappelant ces dessins piqués d'épingle que les enfants promènent devant les lumières (De Nerval, 1989 : 620-621).

La féerie et le charme de la cité millénaire s'exercent aussi bien sur Gautier que sur De Nerval. Le toponyme de « Stamboul » élargit et actualise

le paradigme topographique de la ville. Le nom ancien de « Constantinople » n'est jamais occulté dans le champ de la perception et du regard axiologisant : « Ville étrange que Constantinople ! Splendeurs et misères, larmes et joies ; l'arbitraire plus qu'ailleurs, et aussi plus de liberté » (De Nerval, *id.* : 605).

L'image de Constantinople comme miroir de l'orientalité, sublimée, transfigurée, stylisée ou caricaturée, est une image complexe, car trouble, sans cesse érodée par le cours de l'histoire, le vent des idées, les représentations et les axiologies : « Ce mélange de civilisation [occidentale] et de tradition byzantines n'est pas le moindre attrait de ces nuits joyeuses qu'a créées le contact actuel de l'Europe et de l'Asie, dont Constantinople est le centre éclatant et que rend possible la tolérance des Turcs » (De Nerval, *id.* : 634).

Cette tolérance observée ou souhaitée traduit bien le « destin éthique » de la cité impériale qu'a voulu lui conférer le poète humaniste. Et d'écrire plus loin, avec une pointe à peine dissimulée de nostalgie et d'angoisse, que : « Constantinople semble une décoration de théâtre, qu'il faut regarder de la salle sans en visiter les coulisses » (De Nerval, *id.* : 789).

Quant à Jérusalem, elle apparaît différemment selon le point de vue retenu, celui de l'historien, de l'archéologue ou de l'anthropologue de l'imaginaire. Pour l'historien et l'archéologue, Jérusalem tire son origine de l'époque cananéenne (-3150/-1200) comme en témoignent d'anciennes statues d'argile égyptiennes. La ville est marquée par l'histoire de la construction, déconstruction et reconstruction du Temple, celui de l'Arche d'Alliance avec les vagues successives des Babyloniens, des Perses, des Macédoniens, des Romains, des Musulmans, des Ottomans et des Britanniques. Dans l'imaginaire collectif, elle reste liée aux croisades et au conflit arabo-israélien.

Dans le judaïsme, Jérusalem était avant tout une ville de pèlerinage. Trois fois par an, tous les Israélites devaient monter au Temple. Bien que le christianisme n'ait jamais édicté de loi obligeant les chrétiens à se rendre en pèlerinage à la Ville sainte, les pèlerins voulurent la visiter dès le II^e siècle. Le christianisme a, de tout temps, relativisé l'importance de la terre sans la nier, s'inscrivant en cela dans la droite ligne des admonestations du prophète Jérémie aux juifs³. Le voyage vers Jérusalem a non seulement fait l'objet de récits de la part de voyageurs qui se sont rendus sur place, mais il a aussi donné lieu à un ensemble de légendes et de récits imaginaires qui se sont nourris du caractère sacré de la Ville et de rêves qu'elle inspirait. Si certains récits empruntent, pour une part, à la vérité historique, comme celui

3. « Ne vous livrez pas à des espérances trompeuses, en disant : C'est ici le temple de l'Éternel, le temple de l'Éternel, le temple de l'Éternel ! [...] Mais] si vous réformez vos voies et vos œuvres, alors [Dieu] vous laissera demeurer dans ce lieu, dans le pays qu'[il] a donné à vos père d'éternité en éternité » (Jérémie 7 : 4-7).

du voyage de sainte Hélène, la mère de l'empereur Constantin, au début du IV^e siècle, d'autres sont purement légendaires ou ressortissent du fictionnel romanesque, comme dans les romans de l'époque : *La reine de Saba*, *Sainte Marie l'Égyptienne*, *L'Heptaméron*, *La Jérusalem délivrée*, *Les récits d'un pèlerin russe*, *La mort d'Ahasvérus*, etc.

Pour les musulmans, Jérusalem a pour noms *al-Qods*, la « maison sacrée », ou *Bayt al-Maqdis* ou, encore, *Bayt al-Muqaddes* qui tirent fondamentalement leur origine du terme local *Beit Hamiqdach*, la « Maison du Qodech », la maison du Saint.

Dans l'hagiographie musulmane, il faut mentionner l'événement du *Mi'rage*, ou ascension nocturne du prophète Muhammad vers le ciel, sur *El-Bouraq*, cheval ailé au visage de femme. *El-Bouraq*, « l'éclair », va transporter le Prophète de la « Mosquée sacrée » de La Mecque à la « Mosquée très éloignée » d'*El-Aqsa*, ou Mosquée céleste d'*Al-Qods*, contrepartie céleste de La Mecque, et lieu du jugement des âmes au septième ciel. Cette élévation céleste va désormais consacrer Jérusalem/al-Qods comme l'un des lieux privilégiés de la Révélation et permettre, par conséquent, l'intégration de la tradition biblique dans l'islam.

D'autres lieux et d'autres cités hantent l'imaginaire collectif, comme Antakya ou Antioche, Alep, Damas, Bagdad, al-Qahira ou Le Caire, Carthage, Tunis, Alger, Fass ou Fès, Marrakech ou, encore, les villes andalouses de Granada, Sevilla, Toledo, Cordoba, Malaga et Cádiz. Des cités comme Bagdad et Jérusalem, en proie à la guerre, au déchirement communautaire ou territorial restructurent les pensées et les imaginaires dans le sens du conflit des irrédentismes identitaires. Et dans une moindre mesure, Almeria qui, avec le problème de l'immigration clandestine, d'origine maghrébine, vit à l'heure des chocs intercommunautaires, tout comme certains lieux de Hollande à forte implantation marocaine.

L'Orient n'a pas fini d'étonner les passionnés, admirateurs, sceptiques et dénigreur, et de provoquer les passions les plus diverses. Les pays qui ont le plus suscité l'intérêt et la curiosité des Occidentaux sont indéniablement la Turquie et l'Égypte d'abord, pour leur passé prestigieux, ottoman pour l'un, pharaonique pour l'autre. Ensuite viennent les pays du Levant, comme la Syrie, le Liban, voire l'Irak, puis le Maghreb en dernier lieu.

Les sources documentaires abondent sur le sujet et la littérature de voyage a engendré de très nombreux travaux de recherche universitaire. Celle-ci recouvre, d'une part, le pittoresque, l'exotique et le merveilleux, voire le sublime et le décadent, comme miroir fantasmé de *l'Autre*, et, d'autre part, un

ensemble de connaissances utiles qui se sont développées dans de nombreux champs épistémologiques au XIX^e siècle et qui ont révélé les liens étroits et ambigus entre savoir et pouvoir colonial, désir d'hégémonie politique et volonté d'homogénéisation du discours idéologique.

À ce propos, il est à noter que l'image de l'Orient dans le roman britannique, depuis 1895 jusqu'en 1950, n'est point différente, dans sa substance, des représentations du roman francophone. Les romans de J. Conrad, L. Durrel, R. Kipling et C.S. Forester attestent le bien-fondé de ces visions partagées entre le mythe et la réalité.

Les carnets de route de R.F. Burton, Ch. Doughty et G. Bell au XIX^e siècle sont intéressants à étudier du point de vue des fonctions référentielle et symbolique de l'espace et de la dimension idéologique ou éthique du langage. Par contre, les romans postcoloniaux de M. Ondaatje et J.M. Coetzee s'appuient davantage sur la forme de l'écriture en optant pour la fragmentation du narré, les jeux de langage, le discontinu discursif et une nouvelle cartographie de l'espace représenté.

De manière générale, la représentation de l'Orient dépasse de loin le cadre géographique des espaces évoqués et des toponymes pour installer un ailleurs rêvé, fantasmé. Espaces illimités symbolisant la quête identitaire, associée d'une manière ou d'une autre à l'aventure coloniale. Le texte de voyage devient, selon l'expression de C. Delmas (2005), « une interface entre le lecteur et le monde », espace que l'on visite et que l'on arpente en fonction de la lecture. La lecture s'avère, par conséquent, être un voyage dans l'Orient du texte. Et c'est cette représentation de la dualité de l'identité et de l'altérité qui fait l'originalité ou la pertinence des textes de fiction sur l'Orient ou des textes de voyage en Orient.

L'Occident et ses images

Historiquement, dans l'imaginaire arabo-musulman, les images véhiculées de l'*Autre*, de l'Occident, sont, le plus souvent, associées à celles du chrétien, du croisé, du colon, du sioniste, voire de l'impérialiste. Culturellement, les images les plus frappantes sont celles de l'abondance des biens de consommation et de la liberté des mœurs. Les valeurs de liberté, de démocratie, de justice, de citoyenneté, bien qu'elles soient jugées importantes, sont minimisées, compte tenu du différentiel culturel. Pour l'islamisme, militant ou politique, tous ces archétypes se condensent en une seule image, celle de l'Occident agressif et dominateur. L'hostilité de l'Occident à l'égard de l'Orient musulman est séculière. Elle est historique et fondatrice d'une relation conflictuelle et ambiguë,

réciroquement obsessionnelle. Les étapes de cette belligérance, ouverte ou larvée, sont nombreuses. Elles structurent les deux imaginaires, et donc les deux cultures antagonistes : la bataille de Poitiers (732), les huit croisades (1096-1291⁴), la perte de l'Andalousie musulmane avec la chute de Grenade (1492), la prise de Constantinople (1453), l'expédition de Bonaparte en Égypte (1798), puis la colonisation du monde arabo-musulman à partir du XIX^e siècle. Encore faudrait-il ajouter le cycle des guerres arabo-israéliennes, depuis 1947-1948, les guerres du Golfe Arabo-Persique⁵ et l'invasion américaine de l'Irak en 2003. Ces échelles de confrontation ne font, somme toute, que conforter les thèses de l'islamisme militant à l'intérieur du monde musulman.

Pour l'islamiste, écrit N. Afaya (1997), l'Occident a opéré une contre-attaque civilisationnelle, envahi les pays arabo-musulmans militairement et conquis les esprits intellectuellement. L'islamiste considère que l'Occident a pu réussir à habiter notre temps, et pénétrer notre conscience par tous les moyens possibles. Il s'est substitué à la pensée islamique non pas parce que cette pensée est faible, mais parce que la faiblesse est liée aux actions des musulmans (1997 : 87).

En tout état de cause pour les penseurs musulmans, l'Occident laïque représente bien la *Jahiliyya*⁶ moderne, manifestée par la raison grecque, le droit romain, l'esprit des Lumières, la démission spirituelle de l'Église, l'absolu scientifique et la tyrannie technologique.

Pour Sayyid Qoutb, l'Occident représente, aujourd'hui un « mal absolu », une entité corrompue et corruptrice, intervenant à tous les niveaux de la voie sociale et pervertissant les rapports entre les sexes, les individus et les groupes, et ce, à l'aide des moyens de communication et de diffusion des savoirs, des jeux, des désirs et des besoins. C'est pourquoi la finalité matérialiste de l'Occident ne peut conduire qu'à l'échec.

Il est à souligner que la majorité des intellectuels islamistes connaissent l'Occident pour avoir été formés en Europe ou en Amérique. Leur dénonciation des dérives de l'Occident et leur récusation du bien-fondé des progrès matériels relèvent, en fin de compte, d'une attitude doctrinale. Pour Sayyid Qoutb, l'adoption ou le refus des systèmes de pensée de l'Occident doivent

-
4. 1291, chute de la dernière citadelle chrétienne du Levant, celle de Saint-Jean d'Acre devant les Égyptiens.
 5. L'usage répandu, en langue française, du toponyme « Golfe Persique », n'empêche pas Arabes et Iraniens de discuter âprement de l'appartenance géographique du Golfe : est-il arabe ? Est-il iranien ? Par souci de neutralité, l'auteur préfère ici désobéir à l'usage français pour adopter une position médiane : le Golfe est dit « Arabo-Persique ». Un moment de cette querelle toponymique est disponible en ligne à l'URL : <http://blog.mondediplo.net/2006-12-19-Nommer-c-est-exister>.
 6. Autrement dit, l'obscurantisme. (N.D.L.É.)

être gouvernés par des principes de méthode. L'objectif final est de préserver l'humanité de l'homme : « [...] l'établissement de la société islamique est une nécessité humaine et un déterminisme inné. Si elle ne se construit pas aujourd'hui, elle se construira demain, et si elle ne se fonde pas ici, elle se fondera ailleurs » (Qoutb, 1967 : 4-5).

Pour Hussein Amin, toute société est appelée à s'accomplir dans sa culture et en fonction de son histoire, loin de tout mimétisme et de toute schizophrénie qu'entraîne le contact avec l'Occident. Le point de vue de Khomeiny est encore plus radical.

Quant à Rachid Ghannouchi, il représente avec d'autres intellectuels maghrébins une vision modérée de l'antagonisme Orient/Occident. L'Occident n'est plus perçu comme une entité monolithique, mauvaise et prédatrice. Il est pluriel et ouvert à tous les courants et modes de pensée. Il nourrit les philosophies, les humanités et les sciences, de par le monde entier. Cela étant, la dénonciation de l'Occident est sans complaisance.

Les positions colonialistes de l'Occident, ses complots [...], ses empressements à piller les richesses des peuples, son soutien aux usurpateurs en Palestine, ont fait que les musulmans sont revenus à eux-mêmes, essayant de découvrir leur propre vérité, révisant leurs positions, déçus par les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité auxquels l'Occident capitaliste aspire et qu'il est le premier à trahir (Ghannouchi, 1988 : 86).

La question qui taraude la pensée islamique est celle relative à la modernisation des sociétés musulmanes en dehors du modèle occidental, jugé immoral ou décadent par les islamistes, aussi bien radicaux que modérés. Pour Mahdi Elmandjra, le modèle japonais de développement, sans occidentalisation excessive, en sauvegardant l'âme et l'être du pays, peut s'avérer approprié. On peut aussi citer des exemples de pays musulmans qui ont réussi leur décollage économique comme l'Indonésie, la Malaisie, voire la Turquie.

La notion même d'Occident est mouvante et pose un problème à la compréhension islamiste. Sauf pour la tendance des néoconservateurs américains, porteuse d'une idéologie chrétienne messianique, l'Occident ne véhicule point de religion hostile à l'islam ou de philosophie engagée ou sectaire. L'humanisme affiché, avec les questions des droits de l'homme, des libertés, du pouvoir des élections, est gouverné par les lois du marché et par les intérêts économiques et stratégiques. Cela ne le réduit point à un code, sans assise civilisationnelle, comme veut bien le croire Olivier Roy (1992). L'Occident, malgré sa diversité et sa délimitation supracontinentale (Europe, Amérique, Australie, Nouvelle-Zélande), reste une civilisation diversifiée, historiquement datée et culturellement différente par rapport à ses homologues musulmane,

orthodoxe, latino-américaine, chinoise, japonaise, hindoue et africaine (pour utiliser les catégories conceptuelles de Huntington (1997)).

De manière générale, Nouredine Afaya (1997) estime ceci :

En idéalisant le passé musulman et en faisant du sacré la référence et l'horizon principal de la compréhension et de l'interprétation, le discours islamiste se condamne à une attitude auquel échappent et le monde arabo-musulman dans sa matérialité et l'Occident dans sa concrétude. Il est vrai que certains intellectuels islamistes parlent de l'Occident en connaissance de cause, par la formation, la profession et la culture, mais le jugement dominant le regard islamiste de l'Occident est investi par un imaginaire d'adversité radicale beaucoup plus qu'il n'est formulé en termes d'analyses historiquement cohérentes (1997 : 105).

Aujourd'hui, plus que jamais, le monde de la « scénographie théâtrale » dans lequel nous vivons et interagissons nous plonge dans un florilège d'images et de mythologies modernes, une sorte de chaîne ininterrompue de représentations, d'idées reçues et de stéréotypes qui tendent à modeler, à notre insu, notre imaginaire et à conditionner notre vision des choses et du monde.

Cette vision, ethnocentrique, égotiste et réductionniste des événements qui bouleversent la planète, aisément démontable au demeurant, est largement répandue et partagée par des millions de citoyens musulmans en Europe, en Amérique et en Océanie, sans parler d'autres aires géographiques en Méditerranée. *L'Autre*, par opposition au *Moi* du Centre, en l'occurrence l'Occident posé comme seul monde porteur de modernité, de progrès, de bien-être, de démocratie et d'éthique universalisante, est simplement le non-Occident, c'est-à-dire tous les Orientés mélangés, voire tous les Sud. A. Artaud (1956), dramaturge, n'écrivait-il pas ceci dans un essai satirique : « Nous sommes gens d'Occident, dignes fils de cette mère stupide, puisque pour nous, les civilisés, c'est nous et que tout le reste, qui donne la mesure de notre universelle ignorance, s'identifie à la barbarie. »

Dans ce choc d'images, relayées par les médias satellitaires, il est certain que les croisades représentent la première grande fracture entre les deux mondes rivaux. La littérature de croisade abonde, du côté occidental, en exploits de chevaliers et de preux servants venus récupérer le Saint-Sépulcre du Christ, au nom d'un idéal chrétien indéterminé. L'histoire des croisades, sans cesse ravivée par l'affrontement meurtrier entre Palestiniens et Israéliens, l'occupation de l'Irak par les forces de la Coalition internationale et la présence de l'armée américaine sur le sol saoudien hantent les esprits et pervertissent les rapports entre l'Occident judéo-chrétien et l'Orient musulman. Deux exemples pour le démontrer. Le premier date de la fin de la Première Guerre mondiale : après l'occupation française de Damas, le général Gouraud ne peut s'empê-

cher de proférer, devant le tombeau de Saladin : « Nous voilà de retour. » La référence à l'occupation franque est, on ne peut plus, explicite. Le second nous vient des discours⁷ du président américain, G.W. Bush, relatifs à l'intervention américaine d'avril 2003, en Irak, et parlant de croisade pour imposer la liberté et l'ordre de valeurs américain en terre arabe et musulmane.

Dans *Les Croisades vues par les Arabes*, A. Malouf conclut son essai par ces mots :

[...] il est clair que l'Orient arabe voit toujours dans l'Occident un ennemi naturel. Contre lui, tout acte hostile, qu'il soit politique, militaire ou pétrolier, n'est que revanche légitime. Et l'on ne peut douter que la cassure entre ces deux mondes date des croisades, ressenties par les Arabes, aujourd'hui encore, comme un viol. (1983 : 304⁸).

De son côté, l'écrivain espagnol Juan Goytisolo s'est longuement penché sur les relations troublantes entre l'Europe et le monde arabe. Dans *Chroniques sarrasines*, il tente de démythifier l'incroyable corpus de textes orientalistes. Aussi, sous la plume de l'écrivain humaniste, citoyen de Marrakech, l'Orient et l'Islam deviennent de simples motifs de narration stimulant l'acte de création, illustrant les obsessions et les fantasmes, désarticulant les clichés et installant un nouveau mode de fiction. Celui-ci décortique, contourne, pastiche et tourne en dérision ce qu'il est convenu d'appeler le « mystère oriental » et les vices immuables qui lui sont associés : paresse, indolence, inaptitude au progrès, cruauté, hypocrisie, fanatisme, sexualité, etc.

Ces images désarticulées, car vidées de leur substance, fonctionnent comme un prisme renvoyant, par un effet de miroir, d'autres images de l'Occident. En voici quelques exemples tirés d'Y.A. Elalamy (1998) :

- 1) « En Amérique, il y a les villes riches et il y a les villes pauvres. Et puis il y a New York : une ville riche, riche d'un million de pauvres. Pour le Marocain que je suis les mendiants qui investissent les rues de New York offrent un spectacle familier. Peut-être est-ce grâce à eux que je m'y sens toujours un peu chez moi, ni trop perdu, ni trop dépaycé » (15).
- 2) « Comme tant d'autres dans cette ville, cet homme meurtri par le froid, la faim et l'indifférence avait sans doute manqué d'idées » (18).

7. Entre autres discours, celui du 23 septembre 2003 devant l'Assemblée générale de l'ONU : www.aidh.org.

8. Un éditorial du *Monde* parle de la « dixième croisade ». Voir M. Elmandjra, 2004, p. 163.

- 3) « Un peu plus tard, épuisé, je quittai la statue, sous la lumière aveuglante du jour. Dernière moi, au terme d'une longue et pénible digestion, Miss Liberty rejetait un à un les visiteurs comme de vulgaires excréments » (23).
- 4) « Pour avoir ingurgité trois cent trente-deux Big Mac à ce jour, j'affirme que le hamburger est l'expression la plus achevée de la société post-moderne (j'entends par post-moderne, le lecteur l'aura compris, la période qui se situe entre le quatrième divorce de Liz Taylor et l'invasion du Koweït) » (69).
- 5) « Ainsi, vous êtes du Maroc, me dit-elle, entre deux bouchées de caviar et une tranche de saumon. Ce doit être un de ces pays où l'on n'a rien à se mettre sous la dent [...] » (131).
- 6) « Sachez, jeune homme, qu'il n'y a pas de pauvres à New York ; il n'y a que des fainéants. – Ainsi donc, j'avais oublié que nous étions dans une démocratie où l'on pouvait choisir d'être pauvre ou riche, malade ou bien portant. Entre le saumon et la faim, la fourrure et le froid, le luxe et la misère, les pauvres ont fait leur choix » (132).
- 7) Après tout, Henry Miller a peut-être raison, « si un jour la merde prend de la valeur, les pauvres naîtront sans cul » (132).

Ces courts extraits du livre *Un Marocain à New York*, sorte de carnet de voyage de l'écrivain marocain Y.A. Elalamy, nous livrent une vision déroutante de l'Amérique en général, et de New York en particulier, cité-phare de la puissance américaine. Le regard porté sur la ville est un regard neuf, car interrogateur, critique, narquois et ironique. Le narrateur ou le descripteur met en place, parfois, des regards contrastés, voire antagonistes, lesquels donnent, par un effet de miroir « convexe », des effets surprenants. Les exemples sur la pauvreté, le hamburger, la gomme à mâcher et le cinéma sont éloquents. En voici un autre, succulent, sur la féminité/masculinité de la ville. En effet, pour le narrateur, New York ne peut être qu'un symbole féminin, susceptible d'aiguiser les tendances érotiques :

[... Je] sais que New York est une ville d'apparence frigide, mais d'apparence seulement. Car si l'on y pénètre parfois sur la pointe des pieds, si l'on s'y introduit souvent avec méfiance, on en ressort toujours étourdi, paumé, obsédé, transformé. New York est une ville fascinante, séduisante et profondément éprouvante (1998 : 12).

La métaphore sexuelle est assez claire. Elle est reprise, plus loin, dans un autre passage, que voici : « À cette distance, Central Park n'est plus qu'une

touffe d'ombres aux contours parfaits, ouverte à mon désir. Je tends alors les bras et lance à haute voix : "New York est bien une femme !" » (1998 : 13).

Interrogeant un autre regard, celui d'une jeune touriste, sur le sexe présumé de la ville, celle-ci donne une tout autre vision de la ville mythique : « Elle se retourne, elle embrasse du regard les 411 mètres de verre, d'acier et de béton et dit, comme pour rappeler une évidence : "Mais c'est un homme, voyons !" » (*ibidem*).

Les images de l'Occident sont multiples et variées. On peut parler des échelles de l'Occident, non seulement en images, mais en représentations, en croyances et en valeurs. Mais l'image dominante reste celle de la supériorité technologique et scientifique, largement amplifiée par les médias. L'introduction puis l'exercice des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) avec la numérisation de l'image, le relais satellitaire, les chaînes télévisuelles câblées et Internet confortent cette image. L'usage de la force militaire, sous couvert de l'OTAN, de l'ONU ou de vagues coalitions internationales, en Bosnie, Serbie, Kosovo, Afghanistan ou Moyen-Orient réaffirme, *a priori*, l'état actuel des rapports de force dans le monde, en faveur de ce qu'il est convenu d'appeler le « nouvel empire », c'est-à-dire l'Empire américain. En réalité, le recours unilatéral, et de plus en plus fréquent, à la force militaire traduit le désarroi d'une puissance en mal d'être et de devenir, incapable de saisir et de comprendre les mutations profondes qui s'opèrent dans le monde, depuis la faillite du monde communiste (N. Chomsky, 2001). Sa phobie présente semble se cristalliser autour de trois termes-vedettes : Islam, Terrorisme, Pétrole. Cette appréhension redoutée de l'*Autre*, délibérément catégorisé dans l'axe du Mal, semble entraîner l'humanité dans un nouveau cycle sanglant de peurs et de violences. Elle réactualise la thématique de la peur qu'évoquait déjà l'écrivain français Albert Camus :

Entre la peur très générale d'une guerre, que tout le monde prépare, et la peur toute particulière des idéologies meurtrières, il est donc bien vrai que nous vivons dans la terreur. Nous vivons dans la terreur parce que la persuasion n'est plus possible, parce que l'homme a été livré tout entier à l'histoire et qu'il ne peut plus se tourner vers cette part de lui-même, aussi vraie que la part historique [...]; parce que nous vivons dans le monde de l'abstraction, celui des bureaux et des machines, des idées absolues et du messianisme sans nuances (1948 : 3).

Comme en écho, S. Huntington confirme cette vision des choses réaliste, bien que fondamentalement pessimiste :

Dans ce monde [nouveau] qui naît, les relations entre États et groupes appartenant à différentes civilisations ne seront guère étroites. Certaines seront même carrément antagonistes. Au niveau régional, entre l'Islam et ses voisins, chrétiens

orthodoxes, hindous, Africains et chrétiens d'Occident. Au niveau planétaire, entre l'Occident et le reste du monde. Les chocs les plus dangereux risquent de venir de l'interaction entre l'arrogance occidentale, l'intolérance islamique et l'affirmation de soi chinoise (1999:17).

Il conclut par cet énoncé à résonance apocalyptique : « L'affrontement est programmé » (*ibidem*).

Il est vrai que les rapports multiséculaires entre l'Occident et le monde musulman n'ont cessé de se détériorer depuis l'effondrement de l'Empire soviétique. Si des alliances ont été conclues par le passé entre des puissances occidentales et musulmanes pour combattre un ennemi commun, en l'occurrence le communisme, il est évident que cette période d'entente stratégique est, en grande partie, révolue tant les populations et les leaders sont obsédés par la volonté de contrecarrer la prépondérance de la puissance adverse, voire la soumettre. Si le monde occidental pouvait présenter un front relativement uni, malgré les fissures manifestes du couple Amérique/Europe, il en est autrement du monde musulman, en quête de leadership international. Une rude rivalité agite ce monde divisé entre sunnites orthodoxes et chiïtes, Arabes et non-Arabes. Devenir le modèle canonique, en matière de spiritualité et de conduite religieuse, est le rêve partagé de l'Arabie saoudite sunnite à l'idéologie wahhabite, prônant un retour rigoriste et puritain aux sources de l'islam, et de l'Iran, république musulmane chiïte, voulant exporter sa « révolution » au reste du monde musulman. L'Égypte, pays millénariste, arabe et musulman, peut se targuer, au regard d'une puissante culture arabe, d'une place de choix dans le monde arabe. Quant à la Turquie, son expérience civile et son potentiel économique et militaire la prédisposent quasi naturellement à un rôle de leadership régional si elle fait le bon choix d'adhérer à la *Oumma*⁹ islamique, au lieu de chercher à s'intégrer dans une Europe laïque, certes, mais profondément chrétienne¹⁰. Cela étant, l'Islam comme religion, culture et civilisation constitue un repère et une force considérable pour des millions de musulmans dans le monde. Le succès et la prolifération des chaînes satellitaires arabes et islamiques, généralistes ou thématiques, ainsi que les sites Web illustrent parfaitement ce sentiment d'appartenance collective.

À l'opposé, la double vision que le monde occidental offre au monde musulman est significative de l'état actuel des rapports entre les deux ensembles. Tout d'abord, l'Occident est perçu comme une puissance prédatrice et omni-

9. Littéralement : la Matrice. Elle désigne la collectivité des croyants musulmans. (N.D.L.É.)

10. Comme en témoigne la ferveur religieuse de milliers de pèlerins européens lors des obsèques du Pape, le vendredi 8 avril 2005, à Rome.

présente sur la scène internationale : pétrole, gaz naturel, matières premières, flux monétaires et financiers ; leviers de commande et de contrôle appelés Banque mondiale et Fonds monétaire international ; groupes de concertation et de coordination tels que le Forum de Davos, le G7 puis le G8, le Club de Londres ou de Paris. Avec l'avènement de la mondialisation, une version -formatée du libre-échangeisme du XIX^e siècle et dont les effets sont amplifiés par les nouvelles techniques de l'information et de la communication, nous assistons au déferlement du capitalisme triomphant et ravageur. Il est ravageur des économies locales, autarciques ou protégées, des valeurs et des spécificités nationales, car programmé pour la recherche de la productivité, et donc du profit.

L'autre vision de l'Occident laissée en friche, car non assumée entièrement, est celle du malaise social, voire civilisationnel : l'implosion de la cellule familiale, la montée de la puissance des groupes sectaires ou xénophobes, la revendication excessive de la différence sexuelle, l'étendue inquiétante de la drogue, l'insécurité, la corruption du milieu politique. Ces multiples facettes d'un monde en crise sont quelque peu atténuées ou carrément camouflées par la vision « triomphante » des multinationales telles que Coca-Cola, Pepsi, McDonald, General Motors, Bell, IBM, Boeing, Vivendi et Caterpillar. Sur le plan financier, le « Mac World » est régulé par les indicateurs financiers du Dow Jones et du Nasdaq en Bourse.

À l'extérieur, et dans le monde musulman, l'image de l'Occident est plus que déplorable, détestable. La politique française en Afrique subsaharienne, le suivisme britannique dans les expéditions guerrières américaines, la politique de la canonnière exercée par les États-Unis, comme au temps des colonisations, en Amérique centrale, en Asie et au Moyen-Orient¹¹, démontrent le caractère belliqueux et agressif de l'Occident impérial. W. Looney, général de brigade, en opération en Irak, affirmait d'un ton péremptoire ceci :

Qu'ils essaient seulement d'allumer leurs radars et nous faisons exploser leurs foutus SAM. Ils savent que leur pays nous appartient. Leur espace aérien nous appartient [...] C'est nous qui décidons comment ils doivent parler et vivre. Voilà ce qui est génial pour les Américains aujourd'hui. C'est une bonne chose, d'autant plus qu'il y a plein de pétrole là-bas et que nous en avons besoin¹².

Autoproclamés leader du « Monde Libre » depuis 1945 et défenseur de l'« Axe du Bien » depuis 2001, les États-Unis d'Amérique n'ont cessé d'aller à contre-courant de l'opinion publique internationale, des résolutions des Nations Unies et des forums internationaux relatifs aux droits de l'homme, à

11. Voir W. Blum (2002), *L'État voyou*.

12. *Washington Post*, 30 août 1999, p. 3, tel que cité par Blum (2002 : 206-207).

la pénalisation des crimes de guerre, aux émissions de gaz carbonique dans l'atmosphère, etc. Les statistiques des Nations Unies sont éloquentes à ce sujet.

L'image de l'Occident, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur, n'est donc pas la démocratie, la liberté de penser, de parler, d'écrire, de se réunir, de manifester, de publier, d'exercer le culte, d'affirmer la différence culturelle, sexuelle ou autre. Aussi essentielles soient-elles, ces valeurs ne sont pas relayées ou défendues par les médias. Les fenêtres de l'Occident que le monde voit et juge, ce sont les prouesses technologiques, les avancées scientifiques, les empires économiques et les labels des sociétés de portefeuille et des multinationales, autant d'éléments-clés qui servent à entretenir les rêves de la supériorité collective d'une civilisation et de la réussite individuelle des nouvelles divinités, telles que W. Hewlett, D. Packard et B. Gates ou, encore, Dassault.

Tout bien considéré, les images de l'Occident semblent se cristalliser, depuis le XX^e siècle, sur l'Amérique. Celle-ci, dès son indépendance, fascine et inquiète, et sa représentation multiforme fonctionne à la fois comme modèle et comme repoussoir :

L'Amérique apparaît tantôt comme l'enfance de l'Europe, tantôt comme son avenir, comme une espèce de laboratoire du futur. Cela suscite une tradition du voyage en Amérique, dont on revient conforté dans ses préjugés. Comme l'ont expliqué Denis Lacorne et Jacques Rupnik : « Allégorie de nos humeurs, l'Amérique évoque tantôt la modernité et le progrès social, tantôt la violence impérialiste et la justice expéditive d'un shérif dévoyé, tantôt enfin le danger uniformisateur d'une culture de masse » (Combesque et Warde, 1996 : 13).

En tout état de cause, et sans pour autant épuiser la question de l'image de *l'Autre*, on peut dire que les regards portés sur les civilisations, occidentale, orientale ou autres, ont le plus souvent privilégié l'imaginaire par rapport au réel. Les mythes et les idéologies, avec un bonheur inégal, ont fourni, aux uns et aux autres, des grilles de lecture visant la connaissance complète de *l'Autre*. Celles-ci ont fonctionné, dès lors, comme voiles opaques ou paravents empêchant une réelle connaissance de *l'Autre*, et donc de soi, et une véritable acceptation de l'universel.

La guerre des images

1) Le 9 avril, en particulier, semble avoir été de tous prédestiné au malheur. La tradition juive rappelle les catastrophes qui se sont toutes déroulées le 9. C'est en ce même jour que, à 656 ans d'intervalle, le premier et le second Temple furent détruits. Ce ne furent pas, dit le mythe, les soldats romains qui incendièrent le sanctuaire, mais quatre êtres célestes en main chacun une torche enflammée, mirent le feu aux quatre coins (Rabbin Ken Spiro, 2004 : 1).

Le complexe rituel pêché/punition /rédemption est central dans la tradition juive, telle qu'attestée par le Talmud et par Rabbi Akiba¹³. Il est à mettre en parallèle avec le deuil musulman chiïte (la mort d'al-Hussein en Irak) et le rituel cérémoniel de deuil à l'emplacement du World Trade Center de New York¹⁴.

2) Des hordes de cavaliers arabes courbés sur l'encolure de leurs chevaux, le visage sombre et tendu, le sabre brandi, traversent le pays dépeuplé. La terre martyrisée frémit sous le claquement de leurs sabots. Les champs piétinés, les demeures des hommes rasées, plus rien ne subsiste là où le sinistre fantôme du désert a passé (S. Hunke, 1997 : 387).

Cette scène, rapportée par l'anthropologue allemande Sigrid Hunke, enseigne aux écoliers européens un tableau terrifiant de ce qu'aurait pu être le devenir européen sans la victoire de Charles Martel sur les Arabes à Poitiers en 732.

Or, l'histoire est tout autre. Selon H. Pirenne, historien belge, « on n'évita probablement rien de plus qu'un pillage en règle » à Poitiers. La bataille était indécise et Charles Martel fut étonné lorsqu'il apprit le lendemain le retrait des Arabes. Il fut loué par ses contemporains pour avoir soumis les Saxons, les Frisons et les Alamans. Ses successeurs n'accordèrent que peu d'importance à ses combats contre les Arabes à Poitiers, Avignon, Nîmes, Marseille et Narbonne. L'empereur Louis le Débonnaire glorifia les hauts faits de Charles Martel par une fresque murale au château d'Ingelheim représentant non pas la victoire de Poitiers, mais la soumission des Frisons. L'Église, quant à elle, ne le considéra point comme le sauveur du christianisme, mais plutôt comme le responsable de sacrilèges graves pour s'être accaparé de terres et de biens appartenant aux diocèses et aux monastères. Sa tombe fut même brûlée. Trouvée vide, on pensa que le diable avait entraîné son corps en enfer.

En revanche, il est attesté que de 732 à 738, l'évangélisation de l'Europe allait bon train. La Bavière fut soumise au Saint-Siège et la liturgie romaine fut introduite en Allemagne. Si le soleil d'Allah a brillé sur l'Occident¹⁵ durant des siècles contribuant au développement des sciences, des techniques, des

13. Rabbi Akiba est l'une des figures les plus remarquables du judaïsme du II^e siècle. Né en Palestine, au I^{er} siècle, [...] on le regarde comme le père de la Kabbale [...] et] une autorité maîtresse en matière de tradition juive et de Loi orale. [...] Grand leader politique farouchement opposé au pouvoir romain, il prend le parti de Bar-Kokheba, qui dirige une révolte juive contre les Romains. Akiba est pris [...] et vivant, les Romains le découpent en lamelles [...]. Source, Wikipédia, disponible en ligne à l'URL : http://fr.wikipedia.org/wiki/Rabbi_Akiva. (N.D.L.É.)

14. Voir H.P. Jeudy.

15. Voir l'ouvrage de S. Hunke (1997).

arts et des littératures du Vieux Monde, et si l'héritage arabe est régulièrement visité et réhabilité, la question qu'on peut maintenant poser est la suivante : le soleil d'Allah brille-t-il sur l'Orient ?

Force est de constater que si l'Orient arabe est toujours en crise du fait de son incapacité, malgré les promesses de la *Nahda* arabe au début du XX^e siècle, à s'adapter à un monde en perpétuel mouvement, l'Orient musulman, par contre, a mieux évolué. Des pays comme la Malaisie, l'Indonésie, le Pakistan, l'Iran et la Turquie négocient les tournants de la modernité ambiante en termes de maîtrise des sciences et des technologies ainsi que des méthodes de gestion des domaines public et privé, dans des parcours différenciés, en fonction de l'histoire et des pesanteurs de chaque pays et de l'environnement international.

« Les Israéliens sont-ils les derniers croisés (du XX^e siècle) ? » Cette question qui taraude l'imaginaire musulman depuis 1948, et qui a été réactualisée avec l'invasion américaine de 2003 en Irak, a été posée à Maurice Kriegel, auteur de *Les juifs à la fin du moyen âge dans l'Europe méditerranéenne*. Il y répond en ces termes :

Les sociétés arabo-musulmanes ont évidemment vu dans l'arrivée des premiers immigrants sionistes en Palestine, à la fin du 19^e siècle, l'une des manifestations de l'expansion coloniale européenne. Mais aucun des deux principaux courants à l'intérieur du sionisme ne s'est considéré comme porteur de « valeurs occidentales » auprès d'un Orient à arracher à son « arriération ». Le sionisme de gauche, majoritaire, a envisagé l'insertion de la société nouvelle en Palestine, et ensuite du nouvel État, dans le concert des nations. Il est vrai en revanche que Vladimir Jabotinsky, le chef du sionisme de droite qui s'organise dans les années 1920 et 1930, fait souvent référence dans ses articles et ses discours à l'idée d'une solidarité proclamée avec l'occident [sic]. En même temps, pour les sympathisants de son mouvement, ce thème de la solidarité avec l'Occident avait quelque chose d'un peu abstrait, et n'a pas rencontré d'écho » (*L'Histoire*, n° 191, septembre 1995 : p. 41).

3) Selon Amin Malouf :

[il] est évident que ce brassage universel d'images et d'idées, qui ne cesse de s'intensifier et que personne ne semble en mesure de contrôler, transformera profondément – et, du point de vue de l'histoire des civilisations, à très brève échéance – nos connaissances, nos perceptions, nos comportements. Il est probable qu'il transformera tout aussi profondément notre vision de nous-même, de nos appartenances, de notre identité [...] Jamais les hommes n'ont eu autant de choses en commun, autant de connaissances communes, autant de références communes, autant d'images, autant de paroles, autant d'instruments partagés, mais cela pousse les uns et les autres à affirmer davantage leur différence (1998:105-106).

Dépassant la problématique de la modernité et de la tradition que les penseurs arabes, musulmans et européens ont longuement débattue, l'essayiste et romancier libanais, arabe, chrétien et francophone insiste sur l'appartenance identitaire dans un monde changeant, gommant les différences et tendant vers l'instauration de l'universalité des attitudes, des comportements, des représentations et des valeurs.

4) Mahdi Elmandjra, quant à lui, se lance dans une dénonciation en règle de l'impérialisme américain :

Comment se fait-il qu'un pays comme les États-Unis, qui a anéanti la civilisation indienne et dont l'histoire de sa civilisation qui ne dépasse pas les trois siècles [sic], se prépare [...] ¹⁶ à liquider la plus ancienne civilisation qui est la civilisation irakienne ?

Il est regrettable que notre situation actuelle soit devenue semblable à celle des débuts de l'ère coloniale, comme si les Américains étaient venus revivifier un impérialisme que l'on croyait enterré. Nous avons besoin d'une prise de conscience de l'extrême importance du dialogue civilisationnel et de l'existence d'intérêts partagés dans le cadre d'un consensus participatif cohérent. Cela est d'autant plus nécessaire [...] que les institutions fondées après la Seconde Guerre mondiale, et à leur tête l'Organisation des Nations Unies, ont énormément perdu de leur crédibilité. (2004:159).

5) Cette dénonciation nous ramène à l'hypothèse centrale de Samuel P. Huntington :

C'est mon hypothèse que la source essentielle du conflit dans ce nouveau monde ne sera pas idéologique ou économique. Les grandes divisions que connaîtra l'humanité et la source dominante du conflit seront d'ordre culturel [...]. Le choc des civilisations dominera la politique globale. Les lignes de faille entre les civilisations seront des lignes d'affrontement dans le futur ¹⁷ (1993 : 23).

6) Les propos de Tzvetan Todorov réactualisent, à leur niveau, la problématique de la culture :

La culture planétaire n'est pas pour demain [...]. En profondeur, les mentalités ne changent pas si vite. Nous aimons nous penser en tables rases, en hommes sans passé, alors que nous sommes conditionnés par nos traditions, par notre enfance, par nos familles. Nous mangeons les mêmes hamburgers et buvons les mêmes cocas, certes, mais cela ne signifie pas que nous avons la même culture. Ce n'est tout de même pas cela, la culture ¹⁸ ! (2003 : 71).

16. Le segment coupé est le mot « maintenant » référant à l'instant d'énonciation, interview du 5-6 octobre 2002 par *Al-Quods-al-Arabi*.

17. *Foreign Affairs*, été 1993, p. 22-48, Washington D.C.

18. *Le Point*, 26 septembre 2003, p. 70-71.

Sur un autre plan, et accompagnant les images et les clichés, la rhétorique de guerre, comme l'attestent les discours répétés des responsables américains, fonctionne comme une incantation redondante du sens à donner aux événements en cours dans le monde et visant à effacer toute reconnaissance de la réalité des choses, telles les destructions massives de quartiers entiers, comme dans Bagdad et Fallouja, les tueries, les exactions quotidiennes contre les populations, les incarcérations brutales et la torture exercée sur des prisonniers et des détenus.

En adoptant des formes rhétoriques connues, le discours se garde bien de commenter ce qui se passe sur le terrain des opérations en Palestine, en Afghanistan, en Irak et au Soudan. Le discours abonde dans le sens du virtuel, de ce qui devrait normalement se passer si les choses avaient évolué autrement, et si les appels conjuratoires de la communauté internationale avaient été entendus et pris en compte par les populations concernées. En somme, et du point de vue de l'énonciateur américain, les scénarios dans la guerre d'Irak se déroulent comme prévu ; comme « la victoire ne fait aucun doute », la pacification elle aussi va dans le même sens, la preuve en étant la tenue des « premières élections libres de l'Irak ». La représentation télévisuelle des événements rapportée par CNN, CNBC, Al-Hourra et Fox News conforte les arguments de départ.

Aussi peut-on souligner, avec Henri-Pierre Jeudy, sociologue au CNRS, que « à force de prouver le réel (avec ses morts), ce n'est plus la crainte d'un manque d'objectivité de l'information qui importe, c'est l'angoisse d'un réel qui, servant toujours de preuve à conviction, finit par sombrer dans l'artifice d'un signal hystérique. » (2003 : 2).

Dans cette guerre des mots et des images, sans parler des morts, il est à relever le développement spectaculaire des médias arabes, notamment les chaînes de télévision numérique. Al-Jazira, Al-Arabiya, ANN, LBC, Al-Manar, Abou Dhabi TV et autres chaînes d'information, souvent très populaires, dans le monde arabe, qui jouent désormais un rôle prépondérant dans le paysage médiatique arabe et musulman et tendent à (re)structurer l'imaginaire et les émotions des populations arabes. En outre, elles font efficacement échec à la propagande américaine et font contrepoids aux manipulations médiatiques des puissances européennes. Le quasi-monopole de l'information télévisée que s'étaient arrogé les chaînes occidentales, comme CNN, BBC, Euro News et autres, jusqu'à la fin du XX^e siècle est donc révolu. Dans le chaos de l'Irak, ces chaînes occidentales éprouvent, toutefois, et de plus en plus, des difficultés à travailler. En conséquence, les images d'attentats, de prises d'otages, de bombardements américains et d'attaques de la résistance irakienne transitent,

le plus naturellement, par les canaux arabes. Cette exclusivité n'est pas sans alimenter les doutes, les rumeurs et, donc, les incompréhensions. Mais il est clair que les Arabes, Saoudiens en tête, ont tourné une page importante dans leur relation au monde en prenant pied dans le domaine des NTIC, milieu qui leur était peu familier, mais dont ils ont perçu, assez rapidement, l'importance stratégique.

Il est certain que, dans cette guerre des images, le poids des auditoires joue fortement. Des chaînes satellitaires comme Al-Arabiya, adoptant une ligne éditoriale plus « neutre » (en fait, favorable aux Américains), ou Al-Manar, organe médiatique du Hezbollah libanais, plus rigide dans ses positions, ont dû s'adapter au contexte et s'aligner sur le modèle de la chaîne qatarie Al-Jazira.

En général, il est estimé que dans la crise irakienne, les médias arabes ont, sans doute, négligé l'état d'esprit des Irakiens, fortement soulagés par la chute du régime de Saddam Hussein, et leur opinion. Ils ont répondu, en revanche, à l'appel de l'opinion publique arabe, frustrée à l'intérieur, humiliée à l'extérieur, par l'intervention étrangère, et ravie de l'enlèvement américain dans les sables brûlants de l'Irak.

Du côté américain, on assiste à une rhétorique de guerre par le discours et par le traitement de l'image. La rhétorique du discours change d'une guerre à l'*Autre*. Les « soldats du droit », ou « soldats de la liberté » dans la première guerre du Golfe, deviennent, dans la seconde, en mal de légitimité internationale, les « soldats de Dieu », les « croisés » du Bien contre le Mal. La rhétorique guerrière est alors plus proche du monde de l'Islam. La relation en miroir entre le langage religieux des Américains et celui des islamistes est significative dans la quête de la légitimité perdue et retrouvée, semble-t-il, dans cette exhortation à la guerre sainte. Ce cafouillage des référentiels n'empêche point l'administration américaine d'invoquer la démocratie, la liberté et les droits de l'homme face à la tyrannie et au potentiel de nuisance du régime déchu.

Dans cette rhétorique, une expression résume toute la stratégie américaine de la guerre : « choc et effroi » (*shock and awe*). Il faut choquer l'ennemi et l'humilier. Le scénario de l'arrestation de Saddam Hussein, filmé en trois gros plans, avec exhibition de la denture et des amygdales, s'intègre dans cette démarche. Le message est clair et brutal. Il s'agit de souligner la poltronnerie du tyran, de l'humilier pour la postérité et de marquer à jamais les esprits rebelles ou récalcitrants. À un second niveau, plus électoraliste, le scénario nous ramène aux clichés de la mythologie américaine du bon shérif et du vilain,

caché dans un sous-sol de fortune. Le feuilleton irakien aurait dû s'achever avec la fin de la période électorale¹⁹, pour la glorification du héros mythique. Il continue, cependant, et s'aggrave.

Une autre modalité de la rhétorique de guerre concerne l'image du héros. Les scènes de représentation publique du héros ne sont pas identiques. Du côté irakien, l'une des premières images montrées de la résistance irakienne est celle d'un vieillard, armé d'un vieux fusil, à qui l'on attribue la palme d'avoir touché un hélicoptère américain. Selon l'histoire, l'hélicoptère au sol sera détruit par un missile américain, pour empêcher la prise du matériel sophistiqué à bord.

À l'opposé, du côté américain, l'histoire de Jessica, libérée par ce commando d'élite américain, fait le tour du monde. L'image pathétique aussi des pacifistes internationaux voulant servir de « bouclier humain » pour empêcher la Coalition internationale, sous la houlette américaine, de prendre pour cible la population locale. Ce sont autant de manières de produire des héros et de susciter des émotions, dans une atmosphère de terreur. Pour les stratèges de la communication, il s'agit de bien gérer le « pathos » de la guerre par l'image, avec comme finalité ultime le traitement pédagogique, voire thérapeutique, des émotions collectives.

Pourtant, on ne peut plus voir la guerre dans sa réalité même. C'est une gestion médiatique des points de vue de la représentation de la guerre. L'hypothèse d'un non événement [de Jean Baudrillard] semble relever du décalage produit entre le réel et l'image. Pareille hypothèse est requise pour dénoncer tous les détournements et camouflages de l'information. Un pas de plus suffit pour être convaincu que le non événement [sic] reconnu comme tel est à son tour une manière de masquer l'événement tel qu'il se passe. L'enjeu politique est alors de minimiser ce qui se passe pour limiter l'effroi mondial (Jeudy, 2003 : 1).

Tout bien considéré, ces différentes représentations de la guerre, sur la scène de la médiatique, servent non seulement à légitimer la guerre, voire à la « naturaliser », en la faisant passer pour un mal nécessaire ou une « catastrophe naturelle », mais aussi à l'*irréaliser*, en diluant les images dans une atmosphère de virtualité vidéo²⁰, d'où l'importance stratégique de la construction, de la maîtrise et de la distribution des images de la guerre dans les médias du monde.

19. Un deuxième mandat présidentiel a été accordé à George W. Bush par le collège électoral des Grands Électeurs. (N.D.L.É.)

20. G. Corm (2002), *Orient-Occident. La fracture imaginaire*.

Conclusion

Pour conclure succinctement, je voudrais revenir non pas sur la vacuité du dialogue entre l'Orient musulman et l'Occident judéo-chrétien, mais plutôt sur l'absence des conditions objectives de dialogue entre les acteurs institutionnels, voire étatiques, tant que demeurent les dysfonctionnements de la scène internationale et le rapport de force excessif en faveur de l'Occident. L'excès de puissance outrancière semble se cristalliser, aux yeux des Arabes et des musulmans, sur la Palestine, avec Al-Qods/Jérusalem comme point de mire, et l'Irak, sans parler du Soudan et de l'Afghanistan. Cet excès de puissance favorise, sans doute, l'excès d'extrémisme.

Entre l'Orient et l'Occident, comme mondes antagonistes, c'est bien la non-retenue, pour ne pas dire l'arrogance, de la domination d'un camp sur *l'Autre* qui aggrave le déferlement de violence de par le monde, et non une quelconque « maladie » sociale, culturelle ou religieuse du camp le plus faible. L'hypothèse, également, entretenue par les « spécialistes » du monde musulman, d'un fort ressentiment de celui-ci pour avoir été distancé et supplanté par l'Occident, est à rejeter. La croissance exponentielle des savants et des chercheurs de haut niveau du Sud en général, et de l'aire musulmane en particulier, travaillant dans les pays occidentaux démontre, le cas échéant, l'extraordinaire vivier scientifique dont dispose le monde musulman. À lui d'en asseoir l'assise institutionnelle et l'infrastructure technologique, à l'instar de l'Inde ou de la Chine, pour la mise en œuvre d'un tel potentiel de savoirs et de savoir-faire.

Par ailleurs, si on voulait mettre fin à la dégradation des rapports entre le monde musulman et l'Occident, il faudrait, comme le souligne le politologue François Burgat, revoir impérativement les systèmes symboliques de représentation du *Soi* et de *l'Autre* dans les domaines de l'éducation, de la culture et des médias.

Si nous ne voulons pas nourrir la logique de la confrontation entre ces deux frères potentiellement ennemis, il nous appartient, dans le respect des identités culturelles et des appartenances religieuses, de rechercher systématiquement le dénominateur humaniste commun qui transcende nos appartenances réciproques (2005: 1).

Selon Hubert Védrine, ancien ministre français des Affaires étrangères, la notion même de communauté internationale est sujette à caution, tant la probabilité d'affrontement entre mondes antagonistes est forte : Orient musulman/Occident judéo-chrétien, certes, mais aussi Chine/Japon, Chine/Amérique (pour le contrôle de Taïwan), Inde/Pakistan :

[...] il n'y aura pas de communauté internationale tant que nous n'aurons pas écarté le spectre d'un affrontement Islam/Occident, tant que nous n'aurons pas su lui ôter toute justification et lui substituer une autre vision, partagée, de l'avenir de l'humanité, en nous libérant des siècles qui nous prédéterminent. (H. Védrine, 2003 : 2).

Il est certain que l'instauration d'une communauté internationale exige, au préalable, le gommage des vieilles images négatives et désastreuses que se fabriquent mutuellement les uns et les autres, ainsi que le dépassement de préjugés tenaces : l'Islam n'est pas cette idéologie fondamentaliste et intégriste qui suscite les craintes et les hantises. C'est avant tout une religion et une culture foncièrement humanistes et ouvertes. L'Occident n'est pas, non plus, ce démon matérialiste, immoraliste et athée. Il est pluriel et porteur d'idées humanistes et de valeurs morales incontestables. L'interaction, cantonnée jusqu'ici sur les stratégies de domination et de puissance, devrait se déplacer vers d'autres enjeux de sens, économiques, sociaux et culturels. Elle prendrait appui sur les valeurs culturelles et humanistes, et valoriserait ainsi l'esprit d'ouverture, de tolérance et d'équité.

La querelle des images recouvre, également, une querelle conceptuelle. Les concepts d'Occident et d'Orient, comme nous le montre l'anthropologie des cultures, sont des réductions abusives qui falsifient des réalités complexes. Le Maghreb, à titre d'exemple, ne représente-t-il pas, sur les plans géographique et sémantique, l'Occident du monde arabe oriental ? Le concept d'islam est encore plus difficile à cerner. L'islam est, de prime abord, une religion révélée et, en tant que tel, le concept relève d'un autre paradigme, celui de la spiritualité. On parlerait, dès lors, de monde musulman, d'aire musulmane opposé au monde judéo-chrétien, ou simplement chrétien, hébraïque ou juif, bouddhiste, taoïste ou autres. Ces mondes, compte tenu de l'évolution historique de pays et de régions, sont ouverts et pluriels, car multiethniques, pluriculturels et multiconfessionnels.

À l'intérieur du monde musulman même, les Arabes musulmans sont largement minoritaires et les questions identitaires évoluent, au fil des temps, et au gré des environnements régionaux et internationaux. Aussi les perceptions du *Soi* et de l'*Autre* suivent-elles les différentes synergies et crises qui traversent le monde. Il s'ensuit un paradoxe dans les représentations, qui a produit, indéniablement, au cours de l'histoire récente du monde, le choc meurtrier des identités (Malouf, 1983) : le Liban déchiré des années 1970, le Libéria, le Rwanda, la Somalie, le Congo (ex-Zaïre), la Yougoslavie, le Soudan, etc. On est tombé, au temps de la modernité et de la mondialisation triomphantes, dans ce que le philosophe iranien Daryush Shayegan (2003) appelle l'ère des « tribus régressives ».

Au-delà des représentations, la question qui mérite d'être posée et problématisée, sur un plan à la fois anthropologique et philosophique, est la suivante : pourquoi l'Occident chrétien, qui a une longue tradition d'intolérance et de rejet brutal de *l'Autre*, a-t-il fini par produire des sociétés plurielles, respectueuses de la liberté et de la différence, alors que le monde musulman, tolérant et généreux à l'égard de la mosaïque de communautés religieuses et culturelles qui vivent sous son autorité ou son influence, apparaît désormais comme le terreau fertile de l'intégrisme ? Il faudrait, sans doute, chercher les éléments de réponse dans les champs disciplinaires entrecroisés de l'histoire, de l'anthropologie, de la philosophie (al-Jabri, 1995), de la sociologie ou de la psychologie.

Tout bien considéré, si la pertinence de la notion de dialogue ne peut être mise en doute, tant elle est nécessaire aux différents acteurs de la scène internationale, il est tout aussi vrai que le dialogue a toujours existé par le passé, et qu'il existe encore. Par contre, ce qu'on ne peut contester, c'est la persistance à travers les siècles d'un climat défavorable au dialogue. Ce climat est dû, notamment, à la reproduction et à la circulation d'images réductrices, simplistes, fausses et défavorables. Cela est d'autant plus vrai au seuil du III^e millénaire que le climat ambiant, compte tenu de l'agenda international, n'est pas non plus au dialogue, même si les canaux, traditionnels ou modernes, de négociation, de discussion ou de rencontre ne sont point coupés, et même si des expériences appréciables de coexistence pacifique entre les mondes musulman et occidental, dans le passé²¹ et le présent, de rencontre intellectuelle ou artistique, voire de synergie entre les deux aires civilisationnelles, sont vécues et assumées.

Aussi le dialogue, au sens idéal typique du présent ouvrage, présuppose-t-il que les acteurs soient égaux, sur tous les plans, et reconnus comme tels. Dans le cas contraire, il s'agit d'un dialogue de sourds, d'un simulacre de dialogue ou d'une pratique léonine, comme on en voit dans les forums internationaux Nord/Sud. Cela peut à la limite s'avérer dangereux, ayant l'effet d'un soporifique, du style des réclames publicitaires.

Le dialogue, donc, est à inventer ou à réinventer. Il présuppose des institutions plus fortes et plus crédibles, de part et d'autre, un environnement sociopolitique ouvert et attentif et des actions continues et permanentes entre les peuples ainsi que le développement de médias audiovisuels autonomes et interculturels. Il exige le renforcement des réseaux associatifs et des fondations indépendantes afin de faire dialoguer et interagir les cultures. Seule cette dia-

21. L'histoire est riche d'enseignements, en matière de coexistence pacifique et d'interaction mutuellement avantageuse.

logique interculturelle est à même de faire changer les visions égocentriques et d'apaiser la querelle des images.

Références

- ADAM, A. (1996), *Histoire de la littérature française du XVII^e siècle*, Paris : Albin Michel.
- AFAYA, N. (1997), *L'Occident dans l'imaginaire arabo-musulman*, Casablanca : Éditions Toubqal.
- AL-JABRI, M.A. (1995), *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris : La Découverte, Collection Textes à l'appui, et Casablanca : Le Fennec.
- ARTAUD, A. (1994), *Œuvres complètes (tomes I à XXVI)*, Paris : Gallimard, 1956-1994.
- ASTRE, G.A. (1942), *Orient-Occident, vers un humanisme nouveau*, Tunis : Éditions d'Afrique Littéraire.
- BAUDELAIRE, C. (1857), *Les fleurs du mal*, Paris : Hatier, 1975.
- BERCHET, J.-C. (1990), *Le voyage en Orient*, Paris : Bouquins/Laffont.
- BLUM, W. (2002), *L'État voyou*, Tunis/Casablanca : Cérès/Tariq Éd.
- BURGAT, F. (1988), *L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris : Karthala.
- BURGAT, F. (2002), « Refuser les logiques irrationnelles », in : *La Médina*, Paris : novembre.
- BURGAT, F. (2005), « L'Islamisme en face », disponible en ligne à l'URL : www.Iqrafrance.com, consulté le 5 février 2005.
- BURNOUF, E. (1844), *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris : Maisonneuve, 1876.
- CAMUS, A. (1978), *Cahiers Albert Camus 3*, Paris : Gallimard, 2 volumes.
- CHAPELAIN, J. (1936), *Opuscules critiques*, Paris : A. Hunter/Droz 1936.
- CHATEAUBRIAND, R. de (1811), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Paris : Garnier, 1954.
- CHOMSKY, N. (2001), *De la guerre comme politique étrangère des États-Unis*, Marseille : Agone.
- COLLECTIF LITTÉRATURE MAGHRÉBINE ET COMPARÉE, (2005), *Le Maroc dans la littérature occidentale*, n° 1, premier trimestre, Rabat : Éditions Zaouïa.
- COMBESQUE, M.A. et J. Warde (1996), *Mythologies américaines*, Paris : Éditions Du Félin.
- CORM G. (2002), *Orient-Occident. La fracture imaginaire*, Paris : La Découverte.
- COURRIER INTERNATIONAL (2201), *Le choc des ignorances*, n° 575, 8 novembre, Paris.
- DELMAS, C. (2005), « Parcours et détours de Charles Doughty en Arabie déserte », in : EREA, 3.1, p. 49-54, disponible à l'URL : www.e-rea.org.

- ELALAMY, Y.A. (1998), *Un Marocain à New York*, Casablanca et Paris : Eddif.
- ELALAMY, Y.A. (2002), *Paris, mon bled*, Casablanca : Eddif.
- ELMANDJRA, M. (1996), *La décolonisation culturelle. Défi majeur du XXI^e siècle*, Rabat : Éd. Walili.
- ELMANDJRA, M. (2004), *Humiliation. À l'ère du mégaimpérialisme*, Casablanca : Imprimeries Najah El-Jadida.
- GAUTIER, T. (1990), *Constantinople et autres textes sur la Turquie*, Paris : Éd. Sarga Moussa, La Boîte à documents, rééd. 1996.
- GHANNOUCHI, R. (1988), « Comment est né et comment a évolué notre relation avec l'Occident », in : F. Burgat (1988), *L'islamisme au Maghreb*, Paris : Karthala.
- HUI, W. (2005), « Les Asiatiques réinventent l'Asie », in : *Le Monde diplomatique*, n° 611, février, p. 20-21.
- HUNKE, S. (1997), *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, Paris : Albin Michel.
- HUNTINGTON, S. (1993), « The Clash of Civilizations », in : *Foreign Affairs*, vol. 72, n° 3, p. 22-48.
- HUNTINGTON, S. (1997), *Le choc des civilisations*, Paris : Odile Jacob.
- HUNTINGTON, S. (1999), « Quelques vérités sur la guerre en Tchétchénie », in : *Le Monde*, 25 décembre, p. 1-17.
- JEHEL, G. (2000), *Diffusion des savoirs et des échanges entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien*, disponible en ligne à l'URL : www.edutemps.fr, p. 1- 45.
- JEUDY, H.P. (2003) : « La guerre et les images », disponible en ligne à l'URL : www.soc.kwansei.ac.jp, p. 1-7.
- KRIEGEL, M. (1979), *Les juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, Paris : Hachette/réédition Pluriel, 1994.
- KRIER, I. (2003), *Le Féminin en miroir. Entre Orient et Occident*, El-Hani, J.E., Casablanca : Éditions Le Fennec.
- LAURENT, F. (1992), « Les Orientales. Poétique de l'altérité », communication présentée au séminaire de l'Équipe de recherche sur les textes et la civilisation du XIX^e siècle – Groupe Hugo de l'Université de Paris VII, p. 1-10.
- L'HISTOIRE (1995), *Les deux batailles d'Alésia*, n° 191, septembre.
- L'HISTOIRE (2005), *La colonisation en procès*, n° 302, octobre.
- MALOUF, A. (1983), *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris : Éditions J'ai lu.
- MALOUF, A. (1998), *Les Identités meurtrières*, Paris : Grasset.
- MASSIN, J. (dir.), (1967-1970), *Œuvres complètes de Victor Hugo : édition chronologique*, dirigée par J. Massin, Paris : Club français du livre, t. 3.
- NERVAL, G. de (1989), *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, Coll. La Pléiade t. 1.
- NERVAL, G. de (1998), *Voyage en Orient*, Paris : Folio/Gallimard.
- QOUTB, S. (1967), *Al-Islam wa mouchkilto al-hadara*, Le Caire : Dar Alchorouq.

- RABBIN K.S. (2004), « La destruction du Temple » disponible en ligne : www.aish.com, p. 1.
- RACINET, P. (2000), *L'Occident latin*, Paris : Éditions du Temps.
- ROY, O. (1992), *L'échec de l'islam politique*. Seuil : Paris.
- SAÏD, E.W. (1978), *Orientalism*, New York : Vintage Books, 1994.
- SAÏD, E.W. (2003a), « Orientalism : 25 Years Later » in : *Website of the National Prayer Day*, 4 août 2003 [s.p.]
- SAÏD, E.W. (2003b) « L'orientalisme, 25 ans plus tard », in : *Le Monde diplomatique*, septembre, p. 20-21.
- SHAYEGAN, D. (2003), *Le regard mutilé*, Paris : Édition de l'Aube, Coll. Poche essai.
- TODOROV, T. (2003), *Le nouveau désordre mondial. Réflexions d'un Européen*, Paris : R. Laffont.
- TRINITARIAN (1998), *La Sainte Bible*, Bible Society, Londres : Richard Clay Ltd.
- UNIVERSITÉ ABDELMALEK SAÂDI (1999), *The Discourse of Otherness : Theory and Application*, Tétouan : Publications de l'Université Abdelmalek Saâdi.
- VÉDRINE, H. (2003), « Comment nier le choc Islam-Occident ? » in : *Le Monde*, 28 février. Disponible en ligne à l'URL : hubertvedrine.net.

Page laissée blanche intentionnellement

Chapitre X

Image de l'Afrique et investissement étranger direct. Le leurre d'un dialogue économique avec l'Occident¹

Charles Moumouni, Université Laval

Le thème que nous abordons ici peut, à première vue, ne pas paraître central dans la problématique spécifique de cet ouvrage, qui a trait au rapprochement culturel entre l'Islam et l'Occident à travers le dialogue des civilisations. Toutefois, le manque de dialogue entre les civilisations peut entraîner une guerre de cultures, dont les manifestations les plus extrêmes sont des actes de terrorisme ou d'hostilité, lesquels peuvent provenir aussi bien de l'Orient que de l'Occident.

Pour ce qui concerne l'Afrique, les effets pervers du manque de dialogue sont bien sûr d'ordre culturel et peuvent aussi entraîner des actes d'hostilité contre l'Occident, comme on peut le constater dans les cas du Zimbabwe et de la Côte d'Ivoire. Toutefois, des conséquences encore plus pernicieuses peuvent résulter de ce manque de dialogue. On pourrait, par exemple, émettre l'hypothèse d'un lien causal entre, d'une part, les images de l'Afrique telles qu'elles sont véhiculées en Occident et, d'autre part, le manque d'intérêt des

-
1. C'est à dessein que nous introduisons dans cet ouvrage un chapitre sur le dialogue – économique – entre l'Afrique et l'Occident. Ne serait-ce que pour rappeler au lecteur que l'Islam, comme civilisation, n'est pas un cas aberrant au regard de la sociologie. Nous pensons, en effet, que le dialogue Afrique/Occident et le dialogue Islam/Occident ne sont que des cas particuliers d'une problématique plus générale, celle du dialogue des civilisations. En parcourant ce chapitre, le lecteur ne pourra s'empêcher de remarquer combien les carences du dialogue occidental avec l'Afrique sont une réplique, une copie quasi conforme des relations Islam/Occident, les deux reproduisant l'arrogance et les préjugés défavorables des grands envers les moins grands ; ainsi va l'Islam, ainsi va l'Afrique ! (N.D.L.É.)

Occidentaux à investir en Afrique ou l'arrogance de la politique d'assistance commerciale de certains pays occidentaux. À notre connaissance, aucune étude empirique n'a encore clairement démontré un tel lien, bien que l'hypothèse ne soit pas gratuite.

Il faut souligner de prime abord que la démarche qui consiste à trouver un lien entre l'image de l'Afrique dans le monde occidental et l'insuffisance de l'investissement étranger direct en Afrique ne peut, à elle seule, expliquer le leurre du dialogique économique entre les deux continents. Il faut introduire dans l'analyse les effets des rapports historiques entre l'Occident et le continent africain : l'esclavage et ses ravages, la colonisation et ses corollaires, l'exploitation et la domination. Il faut aussi aborder les effets des politiques néocoloniales poursuivies par les puissances occidentales durant la période postindépendance, notamment la dépendance (politique, économique et technologique) et l'échange inégal qui la caractérisent. Il faut examiner également le fonctionnement et l'organisation des différents pouvoirs publics et économiques des pays africains : absence de démocratie, violation des droits de l'homme, corruption, clientélisme, etc., qui ne favorisent pas une image susceptible de contribuer à un dialogue d'égal à égal.

Le présent texte n'a pour objet ni de livrer les résultats d'une étude empirique ni de faire valoir ces arguments idéologiques et politiques traditionnellement mobilisés pour expliquer le retard économique de l'Afrique. Il consiste simplement à :

- faire un réexamen critique de l'image de l'Afrique dans les représentations individuelles et collectives en Occident, notamment dans les médias² ;
- constater la « présence » de l'Afrique dans l'angle mort de la mondialisation économique et commerciale ;
- démontrer que le discours d'assistance commerciale, notamment celui des États-Unis et de l'Organisation mondiale du commerce (OMC), ne s'inscrit pas dans un vrai dialogue économique ;
- souligner qu'il serait naïf de penser que le Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD), dans ses formes, contenus et stratégies du début du XXI^e siècle, puisse instaurer un tel dialogue.

2. Rappelons que cet examen critique se fera à partir de sources secondaires et non à partir d'un corpus.

Une image désastreuse

La question de l'image de l'Islam, des Arabes et des musulmans en Occident est largement abordée dans cet ouvrage³. Il a été démontré par maints chercheurs que d'autres communautés culturelles vivant en Occident sont victimes du même traitement médiatique⁴ (Toplin, 1993 ; Woll, 1987). Ainsi, les Noirs américains, outre leurs exploits sportifs et artistiques, ne font parler d'eux dans les médias qu'en cas d'actes criminels ou, du moins, que pour les mauvaises nouvelles (Gilens, 1996). Les autochtones d'Amérique (*Native Americans*), les Latinos et les Asiatiques ne sont pas non plus contents de la place qui leur est souvent réservée dans les médias de masse, notamment à la télévision et au cinéma.

Mais le cas des représentations de l'Afrique en Occident est particulier, comme l'illustrent ces commentaires recueillis par Jo Allen Fair auprès de ses étudiants (majoritairement blancs, de classe moyenne), de la School of Journalism and Mass Communication de la University of Wisconsin-Madison (États-Unis), au début des années 1990 : « l'Afrique est un cas social. Grand safari, couvert de jungle, elle s'écroule, appauvrie, ravagée par la famine, la guerre, le sida, déchirée par l'apartheid. L'Afrique est bizarre, brutale, sauvage, primitive, attardée, tribale, sous-développée et noire. » Quant aux Africains, les étudiants les perçoivent comme étant « malades du sida, paresseux, stupides, corrompus, accablés de problèmes, sous-développés, bagarreurs, brutaux, sauvages, exotiques, sexuellement actifs, attardés, tribaux, primitifs et noirs » (Fair, 1993). Ces idées et ces perceptions ne sont pas seulement celles d'étudiants de premier cycle. Elles sont largement partagées dans les pays occidentaux (Hawk, 1992 ; Nederveen Pieterse, 1992 ; Mudimbe, 1988).

L'Afrique semble représenter pour l'Occident l'apocalypse (pour ses catastrophes et ses images de fin du monde), mais aussi le jardin d'Éden (pour son caractère primitif, naturel, zoologique et prémoderne). Dans son édition du 7 septembre 1992, le magazine *Time* titre à la une : « The Agony of Africa ». On peut y lire le reportage suivant sur l'Afrique :

L'Afrique a le génie des extrêmes, pour le début comme pour la fin. Elle semble rappeler simultanément des souvenirs d'Éden et un avant-goût d'apocalypse. Nulle part le jour n'est plus vif ou la nuit plus noire. Nulle part les forêts ne sont plus luxuriantes. Nul autre continent n'est plus misérable.

3. Voir notamment le chapitre IX d'El-Mostafa Chadli sur la querelle des images.

4. Voir Charles Moumouni (2003), « Image de l'Afrique dans les médias occidentaux : une explication par la théorie de l'*agenda-setting* », in : *Les cahiers du journalisme*, n° 12 (automne), p. 152-169, d'où sont tirés les trois paragraphes suivants.

L'Afrique – du moins, l'Afrique au sud du Sahara – a commencé à ressembler à une immense illustration de la théorie du chaos, bien qu'une sorte d'espoir se dessine sur les bords. La plus grande partie du continent s'est transformée en un champ de bataille pour des fatalités rivales : sida et surpopulation, pauvreté, famine, analphabétisme, corruption, fractures sociales, ressources en épuisement, villes surpeuplées, sécheresse, guerre et réfugiés sans-abri, l'Afrique est devenue le cas social de la planète, le « Tiers-Monde du Tiers-Monde », un vaste continent en chute libre (Morrow, 1992) (traduction de l'auteur).

Cet afro-pessimisme trouve un écho dans le livre controversé du journaliste américano-français Stephen Smith, *Négrologie : pourquoi l'Afrique meurt* (2003). L'auteur y décrit une Afrique dévastée à moitié par des « guerres d'écorcheurs », l'autre moitié vivant dans le tribalisme et l'anarchie. Une « Afrique en retard sur tous les plans », « qui se suicide », ses habitants étant « tétanisés par un présent qui n'a pas d'avenir ». Ce genre de tableau noir du continent noir est cependant dénoncé par certains comme « un crime médiatique contre l'Afrique », pour reprendre l'expression de Smith (*ibidem*).

L'actualité africaine est souvent faite de drames humains et de mauvaises nouvelles, qui font appel à la pitié et à l'altruisme de l'Occident. S'agit-il d'un choix éditorial conscient ou d'une orientation imposée par la succession des événements malheureux en Afrique ? Les thèses explicatives varient, mais toutes reconnaissent que les médias jouent un rôle important dans les représentations individuelles et collectives de l'Afrique en Occident. Certains avancent la thèse de la *newsworthiness* : l'actualité africaine, pour être couverte, doit s'inscrire dans des routines journalistiques particulières et obéir à un certain nombre de critères suffisamment réducteurs et négatifs pour le continent (Kariel et Rosenvall, 1984 ; Galtung et Ruge, 1965).

Une autre piste, suggérée par nous (Moumouni, 2003), est celle de l'*agenda-setting* (McCombs et Shaw, 1972). Dans cette perspective, nous affirmons que les médias dictent au public occidental ce sur quoi il doit concentrer son attention en Afrique, sans que les sources africaines n'aient aucun moyen d'influencer cet ordre du jour médiatique. D'autres auteurs n'écartent pas les cotes d'écoute ni les motivations commerciales (Glasgow University Media Group) ni même les dessous idéologiques hérités de la domination coloniale (*Sociétés Africaines*, 2003). Si la thèse du complot politique est peu crédible, D'Alayer (2004) n'exclut pas cependant que l'on puisse considérer les pratiques de couverture médiatique internationale de l'Afrique comme « un crime de lèse-image-de-marque du continent ».

La description apocalyptique de l'Afrique est immédiatement comptable au moins de la rareté du tourisme occidental en Afrique. Un continent qui n'a

ni sécurité ni lumière ne présente aucun attrait, sauf pour des Occidentaux dont les pulsions téméraires les portent vers une nature sauvage, ou pour ceux qui ne sont mus que par l'appât du gain facile et malhonnête, ou encore pour ceux dont l'humanisme condescendant ne recule devant aucune frontière. Bien sûr, la présence occidentale en Afrique ne se réduit pas à ces trois catégories de gens. Outre les aventuriers téméraires, les profiteurs voleurs et les humanistes condescendants, on en trouve dont la présence est plus que productive pour l'Afrique. Hélas, ils ne sont pas nombreux, ces Occidentaux afro-optimistes qui créent de la plus-value au continent. Les récentes statistiques sur l'investissement étranger direct (IED⁵) en Afrique témoignent d'une certaine évolution des perceptions du monde des affaires. Mais lorsqu'on les replace dans leur contexte, les chiffres mis en avant par les institutions économiques et commerciales internationales cachent mal une réalité toujours désastreuse pour l'Afrique.

Optimisme et pessimisme des chiffres

Selon la Conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement (CNUCED), les entrées d'IED en Afrique ont atteint en 2005 le niveau record de 31 milliards de dollars, soit une augmentation de 78 %, mais comme d'habitude, elles ne concernent que certains secteurs (notamment les ressources naturelles) et certains pays. D'une part, les 10 premiers pays africains bénéficiaires représentent près de 86 % de l'IED total de l'Afrique : Afrique du Sud⁶, Égypte, Nigeria, Maroc, Soudan, Guinée équatoriale, République démocratique du Congo, Algérie, Tunisie et Tchad. D'autre part, les entrées d'IED sont restées en dessous des 100 millions de dollars dans 34 pays africains, dont la plupart appartiennent à la catégorie des pays les moins avancés (PMA) (CNUCED, *World Investment Report 2006*).

5. On peut définir l'investissement étranger direct (IED) comme l'ensemble des capitaux qu'une société étrangère affecte à la création et à l'exploitation d'un nouvel établissement ou à l'amélioration d'un établissement existant dans un pays. L'IED se distingue de l'importation et de l'exportation simples de marchandises en ce qu'elle entraîne la mise en place d'infrastructures économiques durables, la création d'emploi, l'accroissement des revenus fiscaux, la croissance économique, etc. Voir M. Sornarajah (1994), *The International Law on Foreign Investment*, Cambridge: Cambridge University Press.
6. L'Afrique du Sud est arrivée en tête des pays africains bénéficiaires en 2005, passant de 0,8 milliards de dollars seulement en 2004 à 6,4 milliards, ce qui représente environ 21 % du total de l'Afrique. Cela est principalement dû à l'acquisition de l'Amalgamated Bank of South Africa par la Barclays Bank (Royaume-Uni) pour 5,5 milliards de dollars (CNUCED, 2006).

Un portrait similaire était fait par la CNUCED en 2004. Les entrées d'IED avaient progressé de 28 % et atteint 15 milliards de dollars en 2003. Le Maroc en était le principal bénéficiaire, ses entrées étant passées de 0,5 milliard de dollars en 2002 à 2,3 milliards de dollars en 2003 grâce au programme de privatisation du pays. L'Angola, la Guinée équatoriale, le Nigeria et le Soudan – tous riches en ressources naturelles – ont enregistré des résultats exceptionnellement bons, chacun ayant bénéficié d'entrées d'IED supérieures à 1 milliard de dollars. Le Maroc et ces 4 pays étaient à la tête de la liste des 10 premières destinations de l'IED en Afrique en 2003. En 2002, c'est le Tchad qui a le mieux réussi à attirer les investisseurs étrangers : ce pays, qui n'avait reçu aucun IED en 2001, a bénéficié, l'année suivante, d'apports atteignant plus de 900 millions de dollars (CNUCED, 2004).

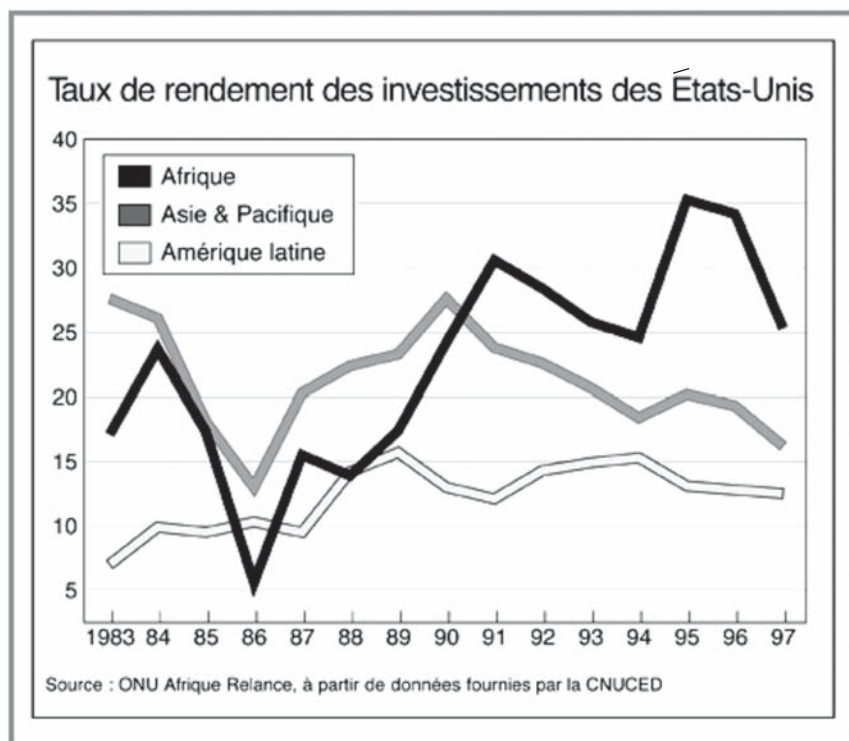
À voir ces chiffres d'IED qui progressent d'année en année, on pourrait penser que la logique des affaires a, de plus en plus, raison des images négatives de l'Afrique véhiculées notamment dans les médias occidentaux. Il n'en est rien, car dans l'imaginaire collectif des Occidentaux (il reste à sonder celui des investisseurs, en particulier), les pays africains demeurent des « futoirs exotiques, remplis de militaires en guenilles qui rançonnent les passants, de fonctionnaires corrompus, de politiciens antidémocrates, magouilleurs et voleurs ainsi que de populations passives et incompétentes » (D'Alayer, 2004).

Statistiquement, ce « syndrome africain » est encore plus visible. Comme nous l'avons indiqué précédemment, une trentaine de pays africains ont ensemble reçu moins de 100 millions de dollars en IED. Les sorties d'IED de pays africains sont restées faibles et seules 7 sociétés transnationales de la région – toutes implantées en Afrique du Sud – figurent parmi le classement de la CNUCED des 50 premières sociétés transnationales de pays en développement (CNUCED, 2004). Les pays développés bénéficient de plus de 90 % des investissements étrangers, pendant que l'ensemble de l'Afrique compterait pour à peine 1 %.

Pourtant, une étude de la CNUCED a montré que les investissements sont plus rentables en Afrique que dans d'autres régions du monde⁷. Depuis 1990, le taux moyen de rendement des investissements étrangers directs en Afrique est d'environ 29 %. Par exemple, entre 1983 et 1997, le taux de rendement pour les sociétés américaines en Afrique a été supérieur à 10 %, sauf en 1986 (voir le diagramme ci-dessous). Le produit net des investissements britanniques en Afrique subsaharienne (Nigeria exclu) a augmenté de 60 %

7. La CNUCED explique la croissance spectaculaire de l'IED en Afrique en 2005 en partie par une brusque augmentation de la rentabilité des entreprises. Voir le communiqué du 16 octobre 2006.

entre 1989 et 1995. En 1995, les filiales de sociétés japonaises en Afrique ont été plus rentables (après déduction des impôts) qu'au début des années 1990 et étaient plus rentables qu'en Asie, où sont concentrés la plupart des investissements japonais (*Afrique Relance*, 1999).



Par ailleurs, l'Afrique est capable d'augmenter considérablement sa part du marché dans le commerce mondial, pour peu qu'on lui en facilite les conditions, comme en témoigne la croissance des échanges non pétroliers réalisés dans le cadre de la *Loi (américaine) sur la croissance et les possibilités économiques en Afrique* (AGOA). Selon les autorités américaines, par le fait de cette loi, les échanges commerciaux entre les États-Unis et l'Afrique ont augmenté, et les produits faisant l'objet de ces échanges sont diversifiés. En 2004, les importations des États-Unis dans le cadre de l'AGOA ont atteint 26,6 milliards de dollars, soit une augmentation de 88 %. Si l'on ne tient pas compte des importations de pétrole, les importations des États-Unis dans le cadre de l'AGOA se sont élevées à 3,5 milliards de dollars, soit une augmentation de 22 %. Les exportations des États-Unis en Afrique ont augmenté de 25 % pour passer à 8,6 milliards de dollars, et l'ensemble des importations des

États-Unis (dans le cadre de l'AGOA et en dehors) en provenance d'Afrique s'est accru de 40 % pour atteindre 35,9 milliards de dollars (Département d'État américain, 2005).

L'absence de dialogue économique

Ces statistiques encourageantes cachent mal la situation de dépendance et de passivité dont l'Afrique est toujours l'objet. En fait, la plupart des décisions commerciales internationales touchant l'Afrique sont prises de façon unilatérale, sans un véritable dialogue ou une réelle participation préalable des principaux acteurs africains. La générosité de l'AGOA envers le commerce international et les investissements dans les pays africains au sud du Sahara ne fait aucun doute. Cette loi, promue par le président Bill Clinton le 18 mai 2000, encourage les investissements américains en Afrique subsaharienne et permet à plus de 6 400 produits africains d'être exportés aux États-Unis, libres de droits de douane ou avec un régime préférentiel jusqu'en 2015 (sauf pour les tissus, dont le traitement préférentiel s'est arrêté en 2007).

Mais les critères d'admissibilité à l'AGOA, définis à l'article 104, sont des normes assez strictes, d'inspiration libérale, que les pays candidats doivent respecter. Sur le plan purement commercial, c'est la pratique d'une économie de marché et l'élimination des barrières au commerce et à l'investissement américains. Il s'agit aussi dans un autre cadre du respect de la loi, des droits de la propriété intellectuelle, des droits humains fondamentaux, notamment ceux des travailleurs. Le pluralisme politique, la pratique de la bonne gouvernance, l'équité de l'appareil judiciaire, les efforts de lutte contre la corruption sont également des critères de qualification des pays africains, dont 37 ont pu être inscrits sur la liste de l'AGOA (Ndiaye, 2005).

Il faut noter, en outre, que l'AGOA est une « Loi » adoptée par le Congrès des États-Unis. Ses termes n'ont pas fait l'objet de négociations entre le gouvernement américain et les gouvernements africains, même si certains chefs d'États africains, dont le Sénégalais Abdoulaye Wade, se targuent d'avoir fait du lobbying en vue de son adoption⁸. Il ne s'agit donc pas d'un traité commercial international, négocié dans le respect et l'intérêt mutuels, qui serait introduit dans l'ordre juridique interne des États-Unis par le Congrès.

En dehors de sa procédure d'élaboration et de sa forme juridique unilatérales (une loi et non un traité), ses conditions constituent un « diktat » pour les pays bénéficiaires. Il n'y a qu'à voir que les échanges dans le cadre de l'AGOA profitent à un petit nombre de pays riches en ressources naturelles,

8. Abdoulaye Wade, propos tenus dans le cadre de l'ouverture du quatrième Forum de l'AGOA à Dakar, le 18 juillet 2005, en présence de l'auteur du présent chapitre.

dont le Nigeria (45,3 % de part de marché), l'Afrique du Sud (16,6 %), l'Angola (12,6 %) et le Gabon (6,9 %). Le Forum annuel institué par l'article 105 de l'AGOA pour renforcer les liens économiques entre les États-Unis et l'Afrique subsaharienne, et dont la quatrième édition a eu lieu à Dakar du 18 au 20 juillet 2005, n'est qu'un rendez-vous technique au cours duquel les acteurs africains sont instruits par les experts américains des procédés commerciaux américains à respecter pour profiter de l'AGOA. Le Forum de l'AGOA ne débouche pas sur une renégociation des termes de l'échange entre les États-Unis et l'Afrique subsaharienne.

Par ailleurs, si l'AGOA traduit à première vue la générosité et l'altruisme des États-Unis envers l'Afrique, elle est, en fait, loin d'être une charité. Les pays bénéficiaires doivent non seulement s'inscrire résolument dans la philosophie et les politiques néolibérales favorables aux investissements américains sur leurs territoires, ils doivent de plus se tenir en bons élèves des États-Unis, au risque de se voir exclus de la liste des favoris. Les pouvoirs dévolus au président des États-Unis par l'AGOA laissent la porte ouverte à toute forme d'abus. Il a, par exemple, le pouvoir d'inscrire et d'exclure les pays bénéficiaires. Ainsi, le 1^{er} janvier 2004, pendant qu'il admet l'Angola sur la liste de l'AGOA, le président George W. Bush exclut la République centrafricaine et l'Érythrée. Le 10 décembre 2004, le président admet le Burkina Faso et il exclut la Côte d'Ivoire le 1^{er} janvier 2005. Les raisons d'admission et d'exclusion vont bien au-delà des critères de marché définis par l'AGOA. Elles sont parfois liées aux contingences géopolitiques internationales.

L'AGOA non seulement permet au président des États-Unis de jouer du bâton et de la carotte en Afrique subsaharienne, ce qui a pour effet de rendre les politiques de cette région forcément proaméricaines, mais elle oblige aussi les pays bénéficiaires à soutenir les États-Unis dans les négociations commerciales multilatérales, notamment celles de l'Organisation mondiale du commerce. Il est attendu de ces pays qu'ils honorent leurs obligations envers tous les accords auxquels ils sont parties prenantes, en particulier l'Accord sur les droits de propriété relatifs au commerce, l'Accord sur les mesures sanitaires et phytosanitaires et l'Accord sur les investissements. Les pays bénéficiaires ont le devoir de libéraliser leurs marchés conformément aux accords de l'OMC, quitte à se prévaloir du traitement différencié accordé aux pays en développement.

De tout temps, l'Afrique n'a d'ailleurs été qu'une simple spectatrice des négociations commerciales multilatérales. Depuis la création de l'Accord général sur le commerce et les tarifs douaniers (GATT), en 1947, jusqu'à celle de l'OMC en 1995, elle n'a jamais pu véritablement influencer ni définir les termes des échanges commerciaux internationaux (M'Rini, 1995).

On pourrait penser, entre la quatrième Conférence ministérielle de l'OMC à Doha, au Qatar, en novembre 2001, et celle de Cancún, au Mexique, en septembre 2003, que la dynamique des négociations commerciales multilatérales puisse basculer de plus en plus en faveur des pays en développement. Il est vrai, un certain progrès a été réalisé dans le domaine de l'accès aux médicaments et dans celui des subventions agricoles. Mais si les décisions prises à Doha offrent aux pays en voie de développement certaines possibilités d'échapper à des règles commerciales négociées unilatéralement par les pays développés, les pays africains en particulier se heurtent à un programme de négociations trop vaste et trop complexe pour les maigres ressources et les effectifs limités dont ils disposent. Comme pour le cycle d'Uruguay, ces pays s'engageront peut-être sans bien saisir toutes les incidences de leurs décisions. Les quelques négociateurs africains (dont la plupart sont mal informés et mal formés) devront se mesurer aux armées de responsables, d'avocats et de lobbyistes de l'Union européenne, du Japon et des États-Unis (Mutume, 2001). L'unilatéralisme des négociations commerciales de l'OMC par rapport à l'Afrique demeure donc malgré les compromis de façade consacrés par la rencontre de Doha. Dans ce contexte, le NEPAD, qui compte sur des flux massifs de capitaux étrangers pour l'atteinte des objectifs de développement économique de l'Afrique, ne ferait que leurrer comme bien d'autres initiatives.

Le vœu pieux du NEPAD

Le NEPAD est né en octobre 2001 de la fusion de deux plans de développement de l'Afrique : d'une part, le Millenium African Plan (MAP), proposé par les présidents Olusegun Obasanjo du Nigeria, Thabo Mbeki de l'Afrique du Sud et Abdelaziz Bouteflika de l'Algérie, et, d'autre part, le Plan Oméga proposé par président sénégalais Abdoulaye Wade. Pour éradiquer la pauvreté et amorcer un développement durable en Afrique, le NEPAD rejette le binôme aide-crédit comme seule voie de développement de l'Afrique et mise sur une croissance économique d'au moins 7 % par an sur 15 ans pour l'ensemble du continent. Ce taux de croissance s'impose si l'Afrique veut atteindre les Objectifs du millénaire pour le développement (OMD), adoptés par les dirigeants des Nations Unies en 2000 afin, notamment, de réduire de moitié d'ici 2015 le nombre de personnes vivant avec moins d'un dollar par jour⁹.

Pour atteindre cette croissance, les besoins d'investissement sont évalués à environ 65 milliards de dollars américains par an, montant dont les États africains ne peuvent assurer qu'une portion négligeable à partir de leur budget national. Le financement du NEPAD repose donc essentiellement, outre le

9. Voir la présentation du NEPAD disponible en ligne à l'URL : <http://www.nepad.org>.

maintien et l'augmentation de l'aide internationale, sur le secteur privé africain et les flux mondiaux de capitaux, particulièrement sur les investissements étrangers directs, ce qui nous ramène dans le cercle vicieux de la mondialisation et du commerce international.

L'Afrique a, bien entendu, pris conscience du fait que l'essor du secteur privé et des investissements étrangers en Afrique suppose l'existence de bonnes règles de création, d'organisation et de gestion des entreprises propices à leur développement. La création de l'Organisation pour l'harmonisation en Afrique du droit des affaires (OHADA) contribue à rassurer les investisseurs sur l'environnement juridique dans lequel ils peuvent exercer leurs activités¹⁰.

En outre, les chefs d'État et de gouvernement des États membres de l'Union africaine ont mis en place, pour accompagner le NEPAD, une structure dénommée « mécanisme africain d'évaluation par les pairs (MAEP) », qui est un processus d'évaluation, voire d'audit, de la politique de bonne gouvernance politique, économique et sociale des États membres. L'objectif principal du MAEP est de stimuler l'adoption de lois, de politiques, de normes et de pratiques appropriées pouvant mener à la stabilité politique, à une forte croissance économique, à un développement durable et à une intégration économique accélérée aux niveaux sous-régional et continental¹¹. Une évaluation positive faite par ce mécanisme serait un élément d'attrait de l'investissement étranger. Des pays comme le Bénin, le Ghana, l'Île Maurice et le Rwanda se sont soumis à une telle évaluation. Il reste à en déterminer l'incidence en matière de croissance de l'IED.

Contre ces initiatives louables prises par l'Afrique et les pays africains pour balayer leur maison et mettre la table pour le flux des capitaux étrangers travaille l'image désastreuse d'un continent qui se trouve dans l'angle mort du commerce mondial. Hélas ! le NEPAD ne propose rien pour contrecarrer cette image ancrée dans les représentations collectives et individuelles en Occident. Les solutions qu'il propose sont essentiellement économiques, néolibérales¹². Comme s'il suffisait à l'Afrique de jouer le jeu des grands pour se tirer d'affaire. Si, en matière d'investissement, le NEPAD ne prêche pas dans le désert, il fait du moins un vœu pieux.

10. Voir le site institutionnel de l'OHADA disponible en ligne à l'URL : <http://www.ohada.org>.

11. Voir le Mémoire d'entente relative au MAEP disponible en ligne à l'URL : <http://www.nepad.org>.

12. Sur les contradictions du NEPAD, voir Charles Moumouni et Carole Nkoa (2005), « Le double langage du NEPAD : des flux de capitaux étrangers pour un développement endogène », in : *Perspective Afrique*, vol. 1, n° 2, p. 171-186, URL : http://www.perspaf.org/fileadmin/Articles/Volume1/Numero2/PA_Vol1_No2_pp.171-186.pdf.

Conclusion

«L'Afrique a peut-être beaucoup de maladies, mais l'Afrique n'est pas malade», déclare avec optimisme le président sénégalais Abdoulaye Wade à l'ouverture du quatrième Forum de l'AGOA à Dakar, le 18 juillet 2005. En Occident, cette profession de foi ne sera pas facilement accueillie. L'image de l'Afrique a trop longtemps été bafouée pour pouvoir être redorée par de simples déclarations d'Africains, aussi profondes et émotives soient-elles, ou par un coup de baguette magique.

Il ne faut pas se leurrer, l'investissement étranger direct à travers le partenariat (tel que le suggère le NEPAD) est la forme de coopération économique la plus honorable entre l'Afrique et l'Occident, celle qui traduit un dialogue fructueux, un respect et une confiance entre les deux civilisations¹³. Or, d'autres formes de coopération économique moins honorables sont possibles, dont les règles «altruistes» définies unilatéralement soulagent la conscience de l'Occident et servent à justifier ses politiques internationales. Il y a, d'abord, l'aide publique au développement, sous toutes ses formes, pour laquelle les pays développés ont pris l'engagement de consacrer au moins 0,7 % de leur produit intérieur brut, un taux jamais atteint, sauf par quelque deux ou trois pays. Puis, il y a le crédit, avec ou sans intérêt, proposé aux pays africains par les institutions de Bretton Woods (Banque mondiale et Fonds monétaire international) ou par les pays occidentaux. Il y a, enfin, le commerce «charitable» par lequel les pays occidentaux individuellement (États-Unis, Canada, etc.) accordent aux pays africains un régime préférentiel sur certains de leurs produits à l'exportation. C'est le cas de l'AGOA (loi américaine) qui fait des pays bénéficiaires de véritables assistés commerciaux.

Dans les faits, il n'y a de dialogue des civilisations ni dans l'aide publique au développement, ni dans le crédit, ni dans le commerce assisté. Dans le cas des investissements étrangers directs, les pays africains ont au moins théoriquement la possibilité de déterminer eux-mêmes leurs conditions d'accueil. Il arrive malheureusement qu'ils y soient contraints par les autres formes de coopération économique – comme c'est le cas de l'aide liée, des programmes d'ajustement structurel et de l'AGOA.

13. Cela dit, nous ne perdons pas de vue que l'objectif des firmes multinationales à travers l'IED est d'accélérer la division internationale du travail et de maximiser leurs profits en exploitant une main-d'œuvre et des ressources locales moins contraignantes et à bon marché. Le poids économique et politique des multinationales ne tolère pas qu'il y ait un dialogue soutenu entre elles et les pays d'accueil africains. Ces multinationales arrivent souvent à imposer leurs conditions.

Quoi qu'il en soit, l'investissement étranger direct est indissociable de l'image de l'Afrique. Tout effort de relance économique du continent qui ignore cette réalité serait certainement voué à l'échec. Le redressement de l'image de l'Afrique ne se fera pas uniquement par la profession de foi des dirigeants africains. Il faut de véritables stratégies internationales de promotion, de marketing et de communication, qui intègrent aussi bien les réalités du continent que celles des pays pris individuellement. Tant que l'Afrique sera mal perçue et mal interprétée en Occident, aucun pays africain (du moins au sud du Sahara) ne pourra seul se distinguer dans le monde des investissements. Une approche globale du problème de l'image du continent est tout aussi nécessaire que les efforts de promotion de chaque pays. La création d'un observatoire de l'image de l'Afrique en Occident pourrait contribuer à la recherche d'une solution durable.

Références

- D'ALAYER, C. (2004), *Un crime médiatique contre l'Afrique*, Paris: Édition Bord de l'Eau.
- DJOSSOU, J. M. (2000), *L'Afrique, le GATT et l'OMC: entre territoires douaniers et régions commerciales*, Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- FAIR, J.O. (1993) « War, Famine and Poverty: Race in the Construction of Africa's Media Image », in: *Journal of Communication Inquiry*, 17 (2), p. 5-22.
- GALTUNG, H. et M. RUGE (1965), « The Structure of Foreign News », in: *The International Journal of Peace Research*, n° 1, p. 64-90.
- GILENS, M. (1996) « Race and Poverty in America: Public Misperceptions and the American News Media », in: *Public Opinion Quarterly*, 60 (4), p. 515-541.
- HAWK, B.G. (dir.) (1992), *Africa's Media Image*, Westport, CT: Praeger.
- KARIEL, H. et L. ROSENVALL (1984), « Factors Influencing International News Flow », in: *Journalism Quarterly*, 61 (automne), p. 509-516.
- KEUMADJOU, L. M. (2005), « Interview avec Christian d'Alayer », in: *Le Messenger* (Cameroun), 28 janvier.
- MCCOMBS, M.E. et D.L. SHAW (1972), « The Agenda-setting Function of Mass media », *Public Opinion Quarterly*, vol. 36, p. 176-187.
- MORROW, L. (1992), « The Scramble for Survival », in: *Time Magazine*, 140 (10), 7 septembre.
- MOUMOUNI, C. (2003), « Image de l'Afrique dans les médias occidentaux: une explication par la théorie de l'*agenda-setting* », in: *Les cahiers du journalisme*, n° 12 (automne), p. 152-169.
- M'RINI, M.L. (2005), *De la Havane à Doha: bilan juridique et commercial de l'intégration des pays en développement dans le système commercial multilatéral*, Québec: Les Presses de l'Université Laval.

- MUDIMBE, V.Y. (1988), *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- NDIAYE, A.M. (2005) « AGOA – Bilan des échanges : mesures encourageantes et progrès lents », in : *Le Quotidien* (Dakar), 12 juillet.
- NEDERVEEN PIETERSE, J.N. (1992), *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*, New Haven, CT: Yale University Press.
- SMITH, S. (2003), *Négrologie : pourquoi l'Afrique meurt*, Paris: Éd. Calmann-Lévy.
- SORNARAJAH, M. (1994), *The International Law on Foreign Investment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TOPLIN, R. (1993), *Hollywood as Mirror: Changing Views of « Outsider » and « Enemies » in American Movies*, Westport: Greenwood.
- WOLL, A. (1987), *Ethnic and Racial Images in American Film and Television: Historical Essays and Bibliography*, New York: Garland. DISPONIBLES EN LIGNE (dernière consultation : 1^{er} février 2007) aussi appelé AFRIQUE RELANCE (aussi appelé *Afrique Renouveau*), 13 (2-3), URL : <http://www.un.org/french/ecosocdev/geninfo/afrec/vol13no2/sept99fr.htm>.
- CNUCED, *Rapport sur l'investissement dans le monde 2006 : L'IED en provenance des pays en développement ou en transition: incidences sur le développement*, URL : <http://www.unctad.org/Templates/webflyer.asp?docID=7460&intItemID=1528&lang=2>.
- CNUCED, Communiqué du 16 octobre 2006, disponible à l'URL : <http://www.unctad.org/Templates/webflyer.asp?docID=7459&intItemID=1634&lang=2> <<http://www.unctad.org/Templates/WebFlyer.asp?docID=7459&intItemID=1634&lang=2>>.
- CNUCED, *Rapport sur l'investissement dans le monde 2004 : la montée en puissance du secteur des services*, URL : <http://www.unctad.org/Templates/WebFlyer.asp?intItemID=3235&lang=2>.
- DÉPARTEMENT D'ÉTAT AMÉRICAIN (Washington, DC), *Statistiques sur l'AGO*A publiées sur le site Web du Département le 28 avril 2005, URL : <http://www.state.gov>.
- GLASGOW UNIVERSITY MEDIA GROUP: divers articles et ouvrages sur l'Afrique et les pays en développement dans les médias occidentaux, URL : <http://www.gla.ac.uk/departments/sociology/units/media.htm>.
- MOUMOUNI, C. et C. NKOA (2005), « Le double langage du NEPAD : des flux de capitaux étrangers pour un développement endogène », in : *Perspective Afrique*, vol. 1, n° 2, p. 171-186, URL : http://www.perspaf.org/fileadmin/Articles/Volume1/Numero2/PA_Vol1_No2_pp.171-186.pdf.
- MUTUME, G. (2001), « Ce que Doha signifie pour l'Afrique : les compromis obtenus à la réunion de l'OMC présentent des avantages, mais à quel prix ? », in : *Afrique Relance* (aujourd'hui, *Afrique Renouveau*), vol. 15, n° 4 (décembre), p. 3, URL : <http://www.un.org/french/ecosocdev/geninfo/afrec/vol15no4/154wtofr.htm>.
- SOCIÉTÉS AFRICAINES, n° 4, mars 2003 (numéro spécial sur l'image de l'Afrique), URL : http://www.africansocieties.org/n4/fr/index_fr.htm.

Chapitre XI

Les discours, politique et journalistique, en France à propos de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne¹

Duygu Oztin², Université Dokuz Eylul

Présentation

En matière d'adhésion à l'Union européenne (ci-après UE), la Turquie est le pays qui a suscité le plus de remous et de passions. Depuis le 6 octobre 2004, date à laquelle le Parlement européen a recommandé d'entamer les négociations avec le gouvernement d'Ankara, la scène médiatique en général, francophone en particulier, a été en grande partie submergée par des produits journalistiques de nature et de qualité diverses traitant de la probabilité d'une

1. Les peurs xénophobes plus ou moins conscientes et plus ou moins rationnelles (de perdre son identité, de voir son mode de vie changer, etc.) au contact d'autres cultures sont certes un frein important au dialogue entre les civilisations. Le texte de Duygu Oztin arrive à point nommé pour nous rappeler que de telles peurs, loin de fournir aux élites l'occasion de faire l'éducation civique de leurs concitoyens, sont souvent, bien au contraire, confortées, voire entretenues par les politiciens qui les exploitent à des fins électorales et par des médias en mal de sensationnalisme. Inversement, et comme le propose l'auteur en conclusion de ce texte, l'institutionnalisation d'un point de contact entre l'Islam (Turquie) et l'Occident (Europe), en favorisant les échanges commerciaux et culturels entre les deux civilisations, représente peut-être une occasion inespérée de vaincre les peurs irraisonnées et les malentendus de part et d'autre. (N.D.L.É.)
2. Je tiens à adresser mes vifs remerciements à El-Mostafa Chadli et à Lise Garon, qui ont eu l'amabilité de relire mon texte et de corriger certaines imperfections.

éventuelle adhésion : des livres, des articles³, des débats télévisés et radio-phoniques. Et l'on peut se demander pourquoi l'adhésion de la Turquie a tant retenu l'attention des destinataires (les téléspectateurs, les lecteurs et le public) et ravivé tant de polémiques.

Les outils méthodologiques

L'objectif de notre travail est, dans un premier temps, de dégager les caractéristiques théoriques du discours politique. Dans un deuxième temps, nous allons analyser la structure polémique du discours des acteurs politiques et des « journalistes⁴ » français à l'égard de l'adhésion de la Turquie à l'UE. Dans un troisième temps, nous allons analyser le processus d'énonciation de ce discours. Cette dernière étape nous permettra, également, de détecter les lieux de compatibilité entre le niveau interprétatif, issu de l'analyse de l'énoncé (lieu de l'énonciataire), et celui du sujet de l'énonciation.

Dans l'ensemble, les axes d'analyse tourneront autour des questions suivantes : Qui parle ? Que dit-il ? Comment est-ce dit ? Quels procédés discursifs utilisent les énonciateurs (ou comment parlent-ils ?) pour convaincre les destinataires ? Nous nous appuyons pour ce faire surtout sur le discours des énonciateurs-manipulateurs de l'opinion publique française : les acteurs politiques et les « journalistes ». Nous avons deux discours de nature différente, l'un oral (celui des hommes politiques) et l'autre écrit (celui des « journalistes »). Nous allons analyser le discours oral en nous basant sur les outils pragmatiques inspirés des travaux de Maingueneau. Par ailleurs, nous analyserons le niveau sémantique des deux types de discours en nous appuyant sur les travaux de Greimas.

Notre analyse du discours politique relatif à l'adhésion de la Turquie à l'UE est basée sur deux corpus : le premier, celui des hommes politiques, est constitué principalement d'interviews publiées dans les quotidiens nationaux en France ou télévisées durant la période de 2002 à 2004. Le second, émis par les « journalistes », comprend plus de 200 articles publiés pendant la même période dans les quotidiens nationaux. Nous avons fait une sélection des quotidiens nationaux qui ont traité le sujet de l'adhésion de la Turquie à l'UE de

3. Le site Web « Ataturque » s'est adonné à un exercice périlleux : recenser le nombre d'articles parus dans les organes de presse française les plus influents. Le résultat est sans appel, pour le seul sujet « Adhésion de la Turquie à la Communauté européenne » : pas moins de 1 000 articles ont été traités pendant l'année 2004.
4. Le mot « journaliste » dans la presse a plusieurs connotations : les envoyés spéciaux, les correspondants de la presse, etc. Nous entendons par ce mot « les éditorialistes et les auteurs des articles des quotidiens et des revues ». Pour cette raison, nous utilisons le mot avec des guillemets.

manière à obtenir ceux qui défendent les thèses favorables à l'adhésion, ceux qui la réfutent et ceux qui ne prennent pas de position claire et se contentent de relater les faits dans un but informatif.

Le choix d'un corpus de presse écrite est avantageux de par le fait que :

- les articles constituent un panel et un recueil d'argumentaires qui explicitent de manière limpide les thèses qui sont favorables à cette adhésion et celles qui réfutent une telle démarche ;
- la presse a constitué un forum où les différentes positions (pour, contre, indifférents) se sont exprimées, voire heurtées ;
- le contenu des articles est destiné à un large public. Il touche aussi bien les acteurs et les décideurs politiques que « le Français moyen ». Par conséquent, on peut observer le degré d'interférence entre les positions et les destinataires ;
- la confrontation polémique entre les positions n'aide pas les décideurs politiques à se positionner de manière « objectivante » ; leurs décisions sont parasitées par la prise en considération de « l'opinion publique ».

Le discours politique comme discours manipulateur

Le discours politique a trois composantes : un énonciateur, un énonciataire (coénonciateur) et un énoncé. Le discours est constitutif d'une visée politique : l'acteur politique s'en sert pour atteindre ses objectifs. En pragmatique, le discours comporte trois plans de locution : l'énonciateur (le politicien) dit quelque chose pour convaincre son énonciataire (le public) pour que ce dernier agisse de telle ou telle façon. Le premier plan est le locutoire, le deuxième, l'illocutoire et le troisième, le perlocutoire. Autrement dit, le sujet énonciateur vise à manipuler son énonciataire, ou coénonciateur⁵, pour le convaincre, au moyen d'un ensemble de stratagèmes discursifs.

Par ailleurs, le discours politique est un interdiscours dont l'énonciation est en relation avec les discours précédents. Il constitue une énonciation polyphonique. Contrairement aux autres types de discours, il constitue une interaction multiple, car il peut atteindre les destinataires au-delà de son lieu de production, et ce, grâce aux nouveautés technologiques : une interview politique télévisée peut toucher des milliers de destinataires, provoquer, à la

5. L'énonciation d'un discours suppose toujours un énonciataire, même si ce dernier est absent au moment de l'énonciation. C'est pourquoi le terme « coénonciataire » est utilisé dans le sens de destinataire « virtuel » ou « réel » du discours.

suite de sa diffusion, une polémique et susciter d'autres discours. Selon le discours produit, le destinataire réagit de telle ou telle façon, illustrant, d'un point de vue pragmatique, la dimension perlocutoire.

Le discours politique est, comme l'affirme Ghiglione, un discours « d'influence », dont le but est d'influer sur l'autre pour le faire agir, le faire penser, le faire croire⁶, etc. Autrement dit, l'objectif ultime des acteurs politiques, en tant qu'énonciateurs, est de convaincre leur énonciataire qu'est l'électorat. Aussi la manipulation constitue-t-elle une des stratégies privilégiées du discours politique. Dans son acception sémiotique, la manipulation « désigne tout simplement la relation factitive (faire-faire) selon laquelle un énoncé régit un autre énoncé de faire » (Courtés, 1991 : 109). La formule symbolique en est la suivante :

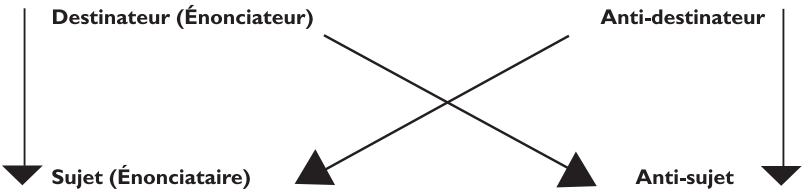
$$F1[S1 \rightarrow F2[S2 \rightarrow (S3 \cap O)]]$$

Le sujet manipulateur (S1) fait en sorte que le faire (F1) du sujet manipulé (S2) réalise (F2) la conjonction (ou, le cas échéant, la disjonction) entre un sujet d'état (S3) et un objet de valeur (O). L'acte F2 dans ce processus de manipulation est un fait cognitif identifiable à un faire-croire. À la fin de ce processus, le sujet manipulé manifeste plusieurs types de comportements : l'obéissance, la polémique ou la provocation.

Au sujet de l'adhésion de la Turquie à l'UE, il existe un espace discursif où s'opposent deux discours : l'un est favorable, l'autre exprime son opposition. Nous appellerons le premier le *discours agent*, ou discours traducteur, et l'autre le *discours patient*, ou discours traduit. Dans un discours de relation polémique, les rôles d'agent et de patient s'inversent constamment. Aussi existe-t-il deux types d'énonciateurs qui ont chacun deux types d'énonciataires formés par deux univers axiologiques. Pour ceux qui sont contre l'adhésion, dire que « la Turquie n'a pas sa place en Europe » est un énoncé *euphorique*, mais il devient *dysphorique* pour ceux qui y sont favorables. C'est pourquoi l'adhésion de la Turquie à l'UE crée une polémique au sein de la société française. Autrement dit, quand le sujet énonciateur (le manipulateur) exerce un discours pour manipuler son énonciataire, ce discours concerne en même temps l'anti-sujet, dont le programme narratif contredit celui du sujet (manipulé) :

6. Cité par Trognon et Larrue, 1994 : 15.

FIGURE 1
La polémique sur la Turquie



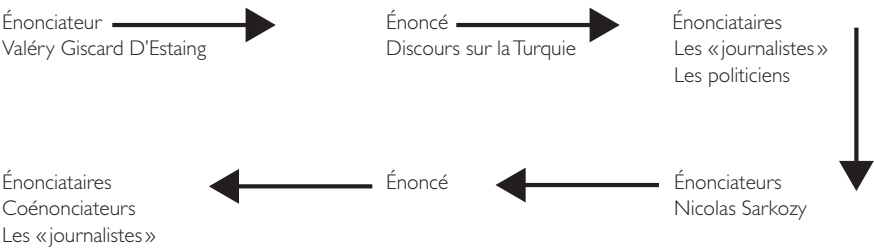
Le discours défavorable à l'adhésion de la Turquie à l'UE

Pour définir le discours « agent » ou « patient », il faut savoir qui déclenche la polémique. À notre connaissance, le débat sur la Turquie a commencé par le discours de Valéry Giscard d'Estaing (ex-président de la République française de 1974 à 1981 et, au moment de son allocution, président de la Convention sur l'avenir de l'Europe) en novembre 2002. Il déclare que « la Turquie n'est pas un pays européen », ni géographiquement ni historiquement, et il précise que son intégration serait la fin de l'Europe. De ce fait, on considère ce discours comme patient déclencheur.

À la suite de la déclaration de Valéry Giscard d'Estaing, Nicolas Sarkozy, alors candidat au leadership des forces de droite française, rejoint d'une manière ironique le discours de l'ex-président, en s'exprimant ainsi :

- 1. « Si la Turquie était dans l'Europe, ça se saurait. »
- 2. « Si Jacques Chirac est président en 2014, ce qui est le plus probable, elle (la Turquie) sera européenne.⁷ »

FIGURE 2
Le circuit communicationnel du discours politique



7. Émission télévisée en décembre 2004 et dont la référence exacte nous échappe.

Ce circuit communicationnel de la manipulation se lit, en sémiotique, comme suit : le sujet énonciateur (destinateur) fait en sorte que le sujet manipulé (destinataire) réagisse de telle ou telle façon ou, encore, Valéry Giscard d'Estaing fait en sorte que ses énonciataires (comme Sarkozy) disent que la Turquie n'a pas de place dans l'Europe :

$F1[S1 \rightarrow F2[S2 \rightarrow (S3 \cap O)]]$

Le discours favorable à l'adhésion

Le discours agent, celui des protagonistes favorables à l'adhésion de la Turquie à l'UE, peut être défini comme celui de l'anti-sujet du premier discours, soit le discours patient déclencheur. Il puise son argumentation essentiellement – mais pas exclusivement – dans le premier discours. Ainsi, la polémique entre ces deux discours résulte de la différence du champ discursif⁸, de la négation du premier et de l'antonymie sémantique des énoncés. En effet, le discours agent consiste à contredire le discours patient. Jacques Chirac en fournit un exemple explicite. Par opposition au discours tenu par Valéry Giscard d'Estaing et Nicolas Sarkozy, et dont l'argumentation est basée sur la géographie, il déclare :

Je suis un Européen pragmatique, je ne fais pas de théorie. La question de savoir si les Turcs sont dans l'Europe ou non est une question historico-géographique pour les spécialistes, mais qui n'est pas déterminante. Ils ont la volonté d'entrer ; s'ils remplissent les conditions, l'Europe est prête à les recevoir. (J. Chirac, septembre 2003, *New York Times*)

Par ailleurs, le discours de Daniel Cohn-Bendit, député vert au sein du Parlement européen, réfute les arguments de Nicolas Sarkozy qui plaide le partenariat privilégié avec la Turquie :

À ce stade, une remarque importante que j'adresse particulièrement à mes amis français : la Turquie a bien fait une demande d'adhésion qui a été acceptée à l'unanimité. Et comme l'a répété la Commission européenne, il n'existe pas de « plan B ». Prétendre le contraire ou feindre l'engagement en faisant miroiter un « partenariat privilégié » au seul pays lié à l'UE par une union douanière, c'est tout simplement prendre les gens pour des imbéciles ! (D. Cohn-Bendit, « Scénario gagnant », *Libération*, 13 décembre 2004)

Enfin, Joseph Borrel Fontenelles, président du Parlement européen, rejoint aussi Jacques Chirac, quelques jours plus tard, après le sommet du 17 décembre 2004. Dans son article intitulé « Le choc ou l'alliance », publié dans *Libération*, il s'exprime en ces termes :

8. Par « champ discursif », on entend le champ de discours qui appartient à un domaine particulier, telles la géographie, la religion, la politique, etc.

Notre idée de l'Europe est celle d'une union fondée sur des valeurs universelles comme la Démocratie, l'État de Droit et le respect des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales. C'est de ce point de vue qu'il faut envisager les conditions d'adhésion de la Turquie dans l'UE.

Les trois textes ci-dessus ont, en surface, une catégorisation figurative formée par les mots du discours, jugés euphoriques ou dysphoriques sur le plan de l'axiologie, et une catégorisation thématique sous-jacente à la catégorie figurative, laquelle forme, à son tour, la dimension isotopique et rend la lecture uniforme du discours. Aussi Greimas précise-t-il ceci :

Par isotopie, nous entendons un ensemble redondant de catégories sémantiques, qui rend possible la lecture uniforme du récit, telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés et de la résolution de leurs ambiguïtés qui est guidée par la recherche de la lecture unique. (1983 : 188)

L'isotopie joue aussi sur l'opposition. Dans un texte, un terme isotope peut appeler, un autre terme opposé dans le même texte, du genre : blanc vs noir ; amitié vs inimitié ; vie vs mort ; haut vs bas, etc. Aussi les trois textes présentent-ils une structure polémique et polyphonique, puisqu'ils sont basés sur d'autres textes et arguments préconstruits.

TABLEAU I
Analyse sémantique du discours favorable

Niveau sémantique	Catégorie isotopique
Niveau axiologique	Dysphorique vs euphorique
Niveau thématique	Le choc vs l'alliance
Niveau figuratif	Le rejet vs l'adhésion Le partenariat privilégié vs l'adhésion complète Les valeurs universelles vs le conflit civilisationnel

Le discours défavorable des «journalistes» en France

Le langage journalistique repose sur l'objectif de dévoiler la vérité et la réalité. De ce fait, les «journalistes» sont relativement plus libres que les acteurs politiques. En outre, quelques éditorialistes œuvrent à la formation de l'opinion publique en tant qu'énonciateurs autonomes. De ce fait, ils exercent un acte cognitif sur le lecteur. Ils font penser ou ils font croire que leur discours est vrai.

La manipulation se fait de deux manières : implicite et explicite. La position de l'énonciateur envers son énoncé détermine l'efficacité de celui-ci. La subjectivité du sujet énonciateur (le journaliste) est ainsi mise en valeur. Elle s'annonce, dès le titre :

« Libérez les Turcs de l'Europe » (*Le Figaro*, 24/05/2004).

« Laissons les Turcs être les Turcs » (*Le Figaro*, 25/09/2004).

« L'adhésion de la Turquie serait une décision aberrante » (*Le Figaro*, 13/12/2004).

« Le poison turc » (Éditorial, *Le Figaro*, 15/10/2004).

« Marche turque vers l'Union » (*L'Est républicain*, 24/09/2004).

« Les fausses notes de la marche turque » (*L'Est républicain*, 04/10/2004).

« La Turquie en marche vers l'UE⁹ » (*Le Figaro*, 14/12/2004).

En outre, la peur et la crainte envers la Turquie sont véhiculées dans les articles par les mots qui renvoient à l'Islam. L'éditorialiste de l'hebdomadaire *Le Point*, Claude Imbert, l'exprime dans les termes suivants :

Malaise, épais malaise devant cette promesse d'épousailles euro-turques ! Et qu'après cinquante ans de rajouts successifs, notre Maison commune, encore bancal, veut s'étendre à l'Orient [sic]. Et se doter d'un *minaret* ! (C. Imbert, « La marche turque », *Le Point*, 23 décembre 2004)

Ces titres et ce texte démontrent que la polémique purement politicienne en a engendré une autre non moins passionnante dans la presse écrite. Chaque organe, en effet, fournit à ses « journalistes » un espace qui leur permet de faire l'étalage de leur propre point de vue en parfaite harmonie avec la ligne éditoriale, point de vue qui correspond à celui d'un ou de plusieurs acteurs politiques. La subjectivité prend ainsi des dimensions littéraires et rhétoriques.

Contrairement aux discours précédents, l'intégration de la Turquie est considérée cette fois comme une valeur dysphorique pour les énonciateurs qui structurent leur discours sur celui des acteurs politiques. Sur le plan de la profondeur de tous les textes, il existe une isotopie de l'islam et une autre

9. Dans les trois derniers titres, le mot « marche » est une figure de style qu'on appelle *antanaclase*, qui représente tantôt les pas des Turcs vers l'avancée qui effraie les Français, d'une peur liée à l'histoire (le siège de Vienne), ainsi qu'à l'expression poison turc, et tantôt le morceau de musique composé par Mozart qu'on appelle la marche turque. En outre, les deux premiers titres véhiculent la haine ou le mépris envers les Turcs. « L'antanaclase [...] consiste en une répétition de signifiants homonymes avec un signifié différent à chaque occurrence (homophones). » Source : Wikipédia, disponible en ligne à l'URL : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Antanaclase>. (N.D.L.É.)

du christianisme qui seront considérées, à leur tour, comme dysphoriques ou euphoriques.

TABEAU 2
Niveau sémantique du discours favorable

Niveau sémantique	Catégorie isotopique
Niveau axiologique	Dysphorique vs euphorique
Niveau thématique	Turquie vs Europe
Niveau figuratif	Islam vs christianisme Orient vs Europe Pays musulman vs pays chrétien Orient compliqué vs Orient prospère Minaret (<i>l'Autre musulman</i>) vs Notre maison (chrétienne)

Les Français, énonciataires du discours européen

En tant qu'énonciataire de ces deux types de discours, les Français, énonciataires passifs, constituent la cible visée par les deux énonciateurs. D'après le sondage effectué par l'Institut français d'opinion publique (IFOP¹⁰) le 29 septembre 2005, les trois quarts des interviewés sont contre l'adhésion de la Turquie, et ce, en dépit du manque de cohérence et de pertinence des discours des acteurs politiques. Pourquoi¹¹ ? Et comment ce discours, privé de logique, a-t-il pu avoir une aussi grande efficacité et continuer à convaincre le peuple français ? D'après Uli Windisch :

[...] l'illogique possède en fait sa cohérence, celle d'une logique spécifique en acte dans la vie quotidienne. C'est ainsi que les énonciateurs des discours xénophobes

10. Sondage IFOP, 29 septembre 2005. D'après cette étude faite la veille de l'ouverture des négociations sur l'adhésion de la Turquie à l'UE, 60 % des personnes interrogées se déclaraient « opposées à l'entrée de la Turquie dans l'UE », soit sept points de moins qu'en novembre 2004. Une minorité de 35 % des personnes interrogées se déclarait favorable à l'UE, contre 32 % en novembre 2004.
11. Pour qu'un énonciateur convainque son énonciataire, il doit construire son discours en fonction d'une certaine logique. La vérité peut être occultée ou manipulée facilement par un énonciateur tant qu'il obéit aux règles de la logique du discours. Selon les maximes conversationnelles proposées par Grice (1979), l'énonciateur doit obéir aux règles de la logique en parlant. Ces règles se répartissent entre les catégories de quantité, de qualité, de relation et de modalité. La plus importante est la modalité qui demande à l'énonciateur d'être clair. (« Logique et conversation », in : *Communications*, n° 30, 1979).

ne se définissent pas tant par une doctrine ou des thèmes que par des façons de connaître, des types de pensée différents qui varient selon les groupes sociaux, des structures socio-cognitives. (Maingueneau, 1991 : 248)

C. Kerbrat-Orecchioni affirme, pour sa part, qu'il faut tenir compte des compétences linguistiques dans les deux sphères de l'émetteur et du récepteur :

[...] leurs déterminations psychologiques et psychanalytiques qui jouent bien évidemment un rôle important dans les opérations d'encodage/décodage [...] leurs compétences culturelles (ou « encyclopédiques », ensemble des savoirs implicites qu'ils possèdent sur le monde) et idéologiques (ensemble des systèmes d'interprétation et d'évaluation de l'univers référentiel) qui entretiennent avec la compétence linguistique des relations aussi étroites qu'obscur. (1980 : 17)

Autrement dit, l'adhésion de la Turquie à l'UE force l'énonciataire à prendre position selon ses compétences culturelles et historiques. Les Français sont déjà conditionnés à entendre un discours qui conforte leur peur. Comme il a été affirmé par Windisch, la xénophobie ou la structure socio-cognitive ne présuppose pas la logique. Ces préjugés sont nourris facilement par les acteurs politiques. En d'autres mots, ce qui est en jeu dans le contrat entre le destinataire (sujet manipulateur) et le destinataire (sujet manipulé) est, comme il a été souligné, un système axiologique où les valeurs sont marquées positivement ou négativement. De ce fait, le processus de manipulation entre l'acteur politique et les Français, dans le schéma narratif, vise la persuasion ou l'obéissance de ce dernier.

Les compétences culturelles des Français en tant qu'énonciataires relèvent également de l'incidence des relations historiques entre les deux parties de l'Europe. La Turquie, héritière de l'Empire ottoman, a régné pendant plus de six siècles et a tenté deux fois d'occuper Vienne (en 1529 et 1683). Elle est la « seule civilisation qui a mis en danger l'existence même de l'Occident, et ce, à deux reprises », affirme Samuel P. Huntington (1997 : 230). C'est pourquoi la Turquie et le mot « turc » ont des connotations péjoratives pour les Français. Bernard Lewis (1992), orientaliste et spécialiste des relations entre l'Occident et l'Orient, expose cette réalité :

En plusieurs parties de leur continent, les Européens manifestèrent une curieuse répugnance à désigner les musulmans par des noms porteurs de la moindre connotation religieuse ; ils préférèrent utiliser des termes de sens ethnique, dans l'intention évidente de rabaisser la stature et l'importance de leurs adversaires, de les réduire à une dimension locale, voire tribale [...] le mot « Turc », désignant le plus grand, et de loin, le plus puissant des États musulmans, devint même un synonyme général : en quelque endroit que ce fût, quiconque se convertissait à l'Islam était dit « avoir tourné turc ». (Lewis, 1992 : 18)

Le langage et les expressions linguistiques jouent un grand rôle dans la constitution de l'inconscient collectif. L'expression, *tête de Turc*, qui date du XIX^e siècle, désigne une tête coiffée d'un turban, une sorte de dynamomètre sur lequel on tapait dans les foires pour montrer sa force. Être la tête de Turc de quelqu'un, en français d'aujourd'hui, c'est être en butte à ses sarcasmes et à ses plaisanteries. Être « fort comme un Turc », ce n'est pas être costaud, mais c'est être dur à la tâche et résistant. C'est être une brute, pire, un être sans cervelle. Un autre exemple, l'expression « se faire turc » signifiait au XIX^e siècle « se faire musulman ». Cette dernière expression affecte encore le subconscient des Français en identifiant la Turquie à l'islam et les Turcs aux musulmans. C'est pourquoi, dans les affiches des campagnes électorales de Philippe de Villiers proclamant « Non à la Turquie », le « o » du « non » était en forme de croissant rouge.

Les Turcs, énonciataires du discours européen

Les Turcs, en tant qu'énonciataires (anti-sujets) et sujets manipulés, devant ce discours tenu en France, constituent, contrairement aux Français, la face négative de la manipulation. Au plan cognitif, le manipulateur présente au manipulé une image négative de sa compétence, « il le dénigre, pour ainsi dire, au point que celui-ci va réagir pour offrir de lui une image positive ; en ce cas, on parlera de provocation » (Courtés, 1991 : 111). Les Turcs sont provoqués et ils ne comprennent pas les réticences des Français. Ils sont conscients du chemin à faire et des efforts à accomplir pour l'intégration, mais ils ne veulent pas, comme l'affirme Ahmet Insel¹², « changer les règles du jeu en route et ajouter de nouvelles conditions qui ne figurent pas dans les engagements précédents ».

Après le 17 décembre, les énonciataires turcs se divisent en trois groupes : ceux qui sont satisfaits (« obéissance » ou la face positive de la manipulation) ; ceux qui ne sont pas satisfaits (« provocation » ou la face négative de la manipulation) ; ceux qui sont pour l'adhésion tout en étant déçus du comportement discriminatoire des Européens (les intellectuels, la majorité du peuple turc en Turquie et en France). Pour le troisième groupe, il exprime, par son attitude, le fait que l'UE se comporte d'une manière discriminatoire et hypocrite envers la Turquie. Après le Sommet de Bruxelles, Murat Erpuvan, professeur turc en France, s'exprime ainsi :

L'UE est un ensemble qui ne respecte pas sa parole et change ses règles selon son bon vouloir. La candidature turque est traitée d'une manière discriminatoire. À

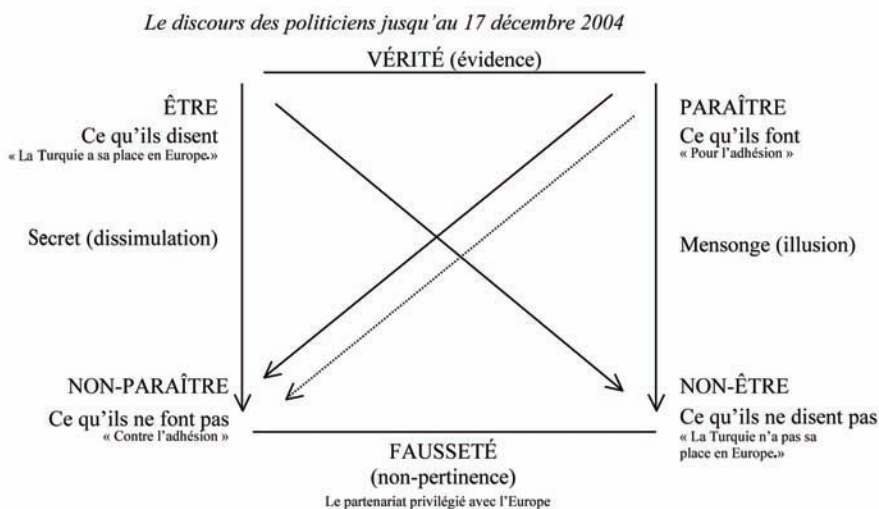
12. Interview réalisée avec Ahmet Insel par Fabrice Aubert pour TF1, le 16 décembre 2004.

Helsinki, en 1999, ce Conseil avait déclaré que « la Turquie était un pays candidat, qui a vocation à rejoindre l'Union sur la base des mêmes critères que ceux qui s'appliquent aux autres pays candidats ». Qui peut prétendre que la base des mêmes critères est appliquée ?

La seconde forme de la sanction en sémiotique est la sanction cognitive. Elle concerne le plan de l'**être** et non celui du **faire**. Il faut prendre ici en considération les points de vue du sujet énonciateur et des sujets énonciataires (sujet et anti-sujet) : Turcs et Français. Du point de vue des Français, il existe une conjonction entre le plan de l'être (immanence) et le plan du paraître (manifestation) : la Turquie n'est pas un pays européen et elle n'a pas sa place dans l'UE. Cependant, le même discours peut être considéré comme un discours faux pour les Turcs, puisqu'il ne correspond pas à leur réalité. Par ailleurs, les acteurs politiques, à l'instar de Jacques Chirac, qui tiennent des discours favorables à l'adhésion de la Turquie, sont dans la position de la Vérité (Être + Paraître) par rapport à l'énonciataire (Turcs). Ils se situent sur l'axe du Mensonge ou de l'hypocrisie lorsqu'ils font le contraire de ce qu'ils disent (Non-Être + Paraître). L'axe du Paraître indique, quant à lui, les actions des acteurs politiques et l'axe de l'Être les paroles de ces derniers. On peut illustrer ce schéma comme suit :

FIGURE 3

Le schéma de véridiction du discours européen



Comme le schéma l'illustre, la **Vérité** consiste en la cohérence entre **Être** et **Paraître**. Les comportements des acteurs politiques, y compris celui du

président de la République française, se situent sur l'axe du **Mensonge** (Non-Être + Paraître), puisqu'ils disent que la Turquie a une vocation européenne et que l'identité musulmane n'est pas un obstacle à l'intégration à l'UE. Mais ils annoncent le contraire. Ainsi, le passage de la **Vérité** s'effectue sur l'axe du **Paraître** au **Non-Paraître**.

En outre, le discours des acteurs politiques, comme ceux de Valéry Giscard d'Estaing, François Bayrou et Philippe De Villiers – qui mettent en exergue une argumentation sur la base de la géographie ou de l'histoire pour opposer un « non » à la Turquie – se situe sur la **Fausseté** (non-être + non-paraître), puisque les mêmes arguments sont réfutés par les données de la réalité extérieure. Cette dernière concerne la satisfaction par la Turquie des exigences de l'UE.

Conclusion

Le discours des acteurs politiques français, en matière d'intégration de la Turquie à l'UE, constitue, par sa nature polémique, un champ discursif qui permet l'élaboration des autres discours. Il joue le rôle d'un interdiscours. Ayant une nature polémique, les figures qui relèvent de ce discours ont des sens antonymiques, « favorables » ou « défavorables ». C'est un discours qui retentit au-delà de son lieu d'énonciation, car il est interactif. Et comme il vise à persuader son énonciataire, il est basé essentiellement – à l'instar des autres types de discours politique – sur la « Manipulation ». Cette dernière se manifeste par les figures de l'obéissance et de la provocation. Aussi les Français sont-ils persuadés de ce qu'ils entendent. En revanche, les Turcs, provoqués par de tels propos, ne croient pas au discours des acteurs politiques français.

La véracité d'un discours dépend des faits, du contenu et de la façon de décrire la réalité extérieure. Le débat sur l'identité européenne ou non de la Turquie, en tant que fait discursif, demeurera un débat ouvert tant que la réalité extérieure à laquelle les deux actants politiques (énonciateurs/énonciataires) se réfèrent ne sera pas identique.

Pour discuter de l'adhésion de la Turquie, il faut se demander ce que signifie la Turquie pour l'UE : s'agit-il d'un choc ou d'une alliance de civilisations ? Une interrogation sur un fond de débat lancé par l'article de Samuel P. Huntington ? Dans cette hypothèse, la Turquie ne représente-elle pas une occasion historique pour asseoir un dialogue de civilisations ?

La Turquie, en tant que démocratie « de type occidental » et nation de confession musulmane, pourrait jouer le rôle de catalyseur du dialogue entre les deux civilisations. Par ailleurs, l'identité de la Turquie est tellement complexe qu'il est difficile de l'intégrer dans une sphère civilisationnelle précise.

Néanmoins, elle représente un terrain privilégié pour aborder la question des relations entre l'Occident et l'Islam, relations qui devraient réfuter la théorie du choc des civilisations. Les propositions de partenariat privilégié assurant les intérêts des Européens ou « le rejet de la Turquie » prôné par des acteurs politiques occidentaux¹³ risquent, au contraire, d'amplifier ce climat de guerre entre les civilisations, ravivé par les attentas du 11 septembre 2001 et les événements qui s'ensuivirent. Joseph Borrel Fontenelles, président du Parlement européen, affirme dans un article datant du 17 décembre 2004 que :

La Turquie, à cheval entre l'Europe et l'Asie, à la croisée de tous les chemins de l'histoire, n'est pas un pays candidat comme les autres. Son adhésion éventuelle à l'Union européenne ne sera pas sans conséquences pour ce « choc » de civilisations que certains s'efforcent de provoquer ou pour « l'alliance » de civilisations que nous sommes nombreux à appeler de nos vœux, car nous y voyons une garantie de paix et de progrès partagé.

Références

- AKTAR, C. (2004), *Lettres aux turco-sceptiques*, Paris : Actes Sud.
- COURTÉS, J. (1991), *Analyse sémiotique du discours*, Paris : Hachette.
- DUCROT, O. (1980), *Les échelles argumentatives*, Paris : Minuit.
- DUCROT, O. (1984), *Le dire et le dit*, Paris : Minuit.
- GOLE, N. (2003), *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris : La Découverte.
- GREIMAS, A.J. (1983), *Du Sens II*, Paris : Seuil.
- GRICE, H.P. (1979), « Logique et conversation », in : *Communications*, n° 30.
- HUNTINGTON S.P. (1997), *Le choc des civilisations*, Paris : Odile Jacob.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. (1980), *L'énonciation—De la subjectivité dans le langage*, Paris : Armand Colin.
- LEWIS, B. (1992), *Europe-Islam*, Paris : Gallimard.
- MAINGUENEAU D. (1991), *L'analyse du discours*, Paris : Hachette.

13. Dans une interview qu'il a accordée à la revue *Le Point*, Samuel Huntington s'est exprimé en ces termes : « Beaucoup pensent à juste titre en Europe que l'Union politique ne résistera pas à l'entrée de 70 millions de musulmans. La plupart des leaders européens, en privé, sont contre l'entrée de la Turquie en Europe. Valéry Giscard d'Estaing s'est prononcé contre. Je crois qu'il serait souhaitable que la Turquie fasse le choix d'appartenir au bloc islamique, qu'elle accepte de renouer pleinement avec son héritage musulman, que le régime laïque mis en place par Atatürk a voulu éradiquer sans y parvenir. La Turquie est un pays musulman solide, bien administré, avec une armée efficace et une démocratie qui fonctionne plutôt bien. Elle serait le candidat idéal pour donner au monde musulman un leader. »

- MAINGUENEAU D. (2000), *Analyser les textes de communication*, Paris : Nathan
(Paris : Armand Colin, 2006).
- TROGNON A. et J. LARRUE, (1994), *Pragmatique du discours politique*, Paris :
Armand Colin.

Page laissée blanche intentionnellement

Chapitre XII

La presse canadienne : une tribune démocratique du dialogue des civilisations ?

Lise Garon, Université Laval

Comment une presse démocratique peut-elle se positionner face aux incertitudes de la scène internationale : en traitant équitablement tous les points de vue ? des petits comme des grands, sans exclusivité ? Relativement à cet objectif d'équité que lui fixe la norme démocratique, la presse ne peut que réussir de façon inégale. Telle est l'hypothèse élaborée ci-après à partir d'une analyse de contenu de deux grands journaux quotidiens canadiens, *La Presse* et le *Toronto Star*¹, durant une période de trois ans depuis le 9/11. Tel que je l'expliquerai dans la conclusion, la performance démocratique inégale de *La Presse* et du *Toronto Star* s'explique par la sociologie des médias « occidentaux », et elle est cohérente avec ce qu'on observe ailleurs en « Occident ».

L'hypothèse de la mise en scène discriminatoire du dialogue des civilisations dans les médias

L'hypothèse interpelle doublement la sociologie des médias, avons-nous écrit : sur l'enjeu de la démocratie et sur celui du dialogue. La norme démocratique, premièrement, exige que tous les individus soient égaux en droits et en dignité et que tous les points de vue puissent s'exprimer et être débattus

1. Les deux journaux choisis ont représenté *l'Autre* musulman, immigrant ou étranger, sur la scène canadienne du dialogue des civilisations exactement de la même manière, et aucune variable n'a paru soutenir l'hypothèse d'une différence quelconque entre les deux grands journaux canadiens. Si l'on doit rechercher une quelconque différence culturelle entre le quotidien francophone et le quotidien anglophone, cela n'est pas dans la représentation de *l'Autre* musulman qu'on la trouvera.

librement sur la scène publique pour ainsi contribuer à une opinion publique éclairée². Cette exigence a même fourni à l'un des acteurs de la scène publique – la presse – sa fonction téléologique affirmée de chien de garde de la démocratie contre la censure, la manipulation, la discrimination, l'exclusion...

Quant au dialogue des civilisations, cet autre enjeu public s'est imposé tout naturellement sur la scène publique canadienne depuis le « 9/11 », motivé à la fois par la hantise de comprendre le drame, au sens grec du terme, qui s'amorçait avec une intensité incroyable après la guerre froide et par le refus de croire en la fatalité d'un choc entre l'Islam et l'Occident³.

Une dimension particulière de ce drame réside dans sa mise en scène par les médias, avec des procédés idéologiques d'inclusion/exclusion des acteurs. En d'autres mots, cette mise en scène opère aux dépens de la norme démocratique, comme nous le verrons maintenant dans l'analyse de *La Presse* et du *Toronto Star*.

Corpus et grille de lecture

En plus d'être facilement accessibles grâce à « Biblio branchée », une base de données en ligne, *La Presse* et le *Toronto Star*, ces deux grands quotidiens d'information générale⁴ que nous avons choisis, présentent l'avantage d'avoir alimenté le public canadien – un public plutôt froid à l'égard de la politique extérieure de George W. Bush, président des États-Unis – en informations abondantes sur les événements pouvant servir de prétexte au dialogue entre les civilisations depuis le « 9/11 », et plus particulièrement, au dialogue entre

-
2. La plupart des visions de la démocratie comportent ce double aspect : quantitatif (l'égalité des individus) et qualitatif (le pluralisme des points de vue).
 3. Le changement dramatique de décor sur la scène internationale avait d'autant moins été entrevu que certains, dont Fukuyama (1992), venaient de prédire « la fin de l'histoire ». Dans le cercle étroit des diplomates et des stratèges militaires, dans un même temps, émergeait la thèse inverse du choc des civilisations (Huntington, 1997). Sur les effets de scène produits par ces deux visions de l'avenir immédiat après le 9/11, voir, notamment, Chadli et Garon (2003).
 4. Avec ses 478 000 exemplaires, le *Toronto Star* est le plus grand quotidien du Canada. Quant à *La Presse*, avec ses 210 000 exemplaires, elle se donne le titre du « plus grand quotidien francophone d'Amérique ». Les journaux canadiens, contrairement à la tradition européenne, ne constituent pas une presse engagée ni une presse d'opinion. L'éthique nord-américaine de la neutralité de la presse explique cela. Voilà pourquoi le lecteur non canadien de ce livre ne devrait pas s'étonner de ce que cette analyse ne tienne pas compte des tendances politiques des journaux canadiens : ils n'en ont pas de très nettes et le lectorat canadien y est habitué.

l'Occident et son *Autre* exemplaire, l'Islam⁵. Au total, les deux journaux ont publié plus de 660 articles sur l'agenda islamique au Canada de 2001 à 2003 : le 11 septembre 2001 et ses conséquences sur l'économie canadienne, le conflit israélo-arabe, le conflit en Afghanistan, le conflit en Irak, la question de l'immigration/des réfugiés...

Le choix de ces deux journaux nous procure peut-être aussi un autre avantage : la décision de travailler sur un média « froid », la presse, nous place, en effet, dans les conditions les moins favorables à l'hypothèse de la discrimination de l'*Autre* musulman sur la scène occidentale du dialogue des civilisations. Par contraste, de fait, avec les médias « chauds » que sont la radio et la télévision, la presse peut plus facilement enquêter, analyser, nuancer, équilibrer et mettre les événements en perspective, car le texte est moins prisonnier du moment que l'image et la parole. Si la presse ne prend pas la peine de faire ce travail de mise en perspective, cela donnera encore plus de poids à l'hypothèse de la discrimination structurelle de l'*Autre* musulman par les médias⁶, arbitres de la compétition pour l'accès et le sens sur la scène du dialogue des civilisations. Cette considération théorique rend intéressant, sur le plan méthodologique, le choix d'un corpus de presse écrite.

Composé de trois semaines reconstituées⁷ réparties sur trois années consécutives, l'échantillon regroupe tous les articles portant sur les grands thèmes qui structurent l'agenda islamique des journées sélectionnées de septembre 2001 à septembre 2004.

Sur cette scène canadienne du dialogue entre « l'Islam » et « l'Occident » interagissent des acteurs :

5. Dans cette étude, le mot « Islam » est pris au sens géographique d'aire civilisationnelle, et non au sens religieux étroit du terme (le monde islamique comportant beaucoup de minorités religieuses, même si le public canadien ignore généralement ce fait !)
6. Dans la mesure où la thèse des médias chauds/froids tient toujours, malgré ce qu'on appelle communément « l'effet CNN » dans les milieux journalistiques.
7. Selon cette technique d'échantillonnage, fréquente en sociologie des médias, un jour sur chacun des sept qui composent la semaine a été tiré au hasard parmi les 52 semaines de l'année et pour chacune des trois années observées : du 11 septembre 2001 au 10 septembre 2002, du 11 septembre 2002 au 10 septembre 2003 et du 11 septembre 2003 au 10 septembre 2004.

Pour chaque journée tirée au hasard, j'ai analysé tous les articles des quotidiens *Toronto Star* et *La Presse* repérés dans Biblio Branchée à l'aide de descripteurs tels que 11 septembre (*September 11*), Afghanistan, Irak (*Iraq*), immigration, réfugié (*refugee*), Moyen-Orient (*Middle East*), Palestine, territoires occupés (*occupied territories*), Israël (*Israel*), terrorisme (*terrorism*)...

- 1) ceux figurant *le Nous* occidental – acteurs civils, médiatiques ou étatiques ;
- 2) ceux, moins nombreux, figurant *l'Autre* musulman ;
- 3) ainsi qu'une troisième catégorie, les acteurs ambivalents – candidats à l'immigration, demandeurs d'asile, Canadiens d'origine étrangère, etc. – pouvant figurer *le Nous* et *l'Autre* tout à la fois, tout en n'appartenant jamais parfaitement ni au *Nous* ni à *l'Autre* dans l'imaginaire canadien.

C'est donc dire le caractère éminemment réducteur, subjectif et idéologique de ces catégories binaires du *Nous* et de *l'Autre*, qui engendrent et reproduisent les procédés d'inclusion dans/exclusion d'une identité collective canadienne – ou québécoise – aux contours indéfinissables, traçant ainsi au sein de la démocratie canadienne des « frontières intérieures⁸ » importantes.

En vertu de la norme démocratique, est-il besoin de le rappeler, les trois catégories d'acteurs définies précédemment devraient avoir un accès égal à la scène publique et s'y employer à influencer le sens que la presse voudra donner aux événements.

L'influence sur le sens, dans cette analyse, a été observée au moyen du concept de cadrage. Élaboré d'abord dans la théorie de l'agenda⁹, le concept de cadrage représente le processus par lequel le journal sélectionne, dans une actualité polymorphe, les matériaux de construction du sens lui permettant d'arbitrer les débats sur la scène publique. Comme la sociographie des médias nous l'apprend, les médias disposent d'un répertoire limité de cadrages plus ou moins stéréotypés pour les guider dans la sélection et l'ordonnancement de la multitude d'informations qu'ils reçoivent tous les jours¹⁰.

À chaque construction, ou cadrage d'interprétation de l'événement, correspondent un ou plusieurs enjeux autour desquels s'organise le débat public. Dans le corpus étudié, par exemple, l'agenda islamique sur la scène canadienne depuis « le 9/11 » s'est organisé autour de sept enjeux principaux : la sécurité, la paix, l'économie, la culture, la vérité, la cohésion du *Nous* occidental et le droit.

De tous ces enjeux, le plus fréquent est, sans contredit, celui de la sécurité, qui apparaît dans plus du tiers des articles, à titre d'enjeu du premier cadrage

8. L'expression est de Balibar (1992).

9. Le terme de cadrage est une traduction de l'américain : *frame* et *framing*.

10. Pour la vaste littérature sur le cadrage de l'agenda public (*agenda framing*), voir, notamment, Gamson et Modigliani (1989) ; Entman (1993) ; Gamson (1996) ; Wolfsfeld (1997) ; Scheufele (1999) ; Kuypers (2002).

et du deuxième cadrage¹¹ simultanément. Les enjeux de l'économie, de la culture, de la paix et du droit revêtent une importance de deuxième rang sur la scène canadienne du dialogue des civilisations, n'apparaissant que dans moins de 20 % des articles. Enfin, les enjeux de la vérité et de la cohésion du *Nous* occidental sont les moins importants des grands enjeux de cet agenda islamique, figurant dans moins de 10 % des articles.

La presse canadienne est-elle une tribune démocratique du dialogue des civilisations, demandions-nous en titre de ce chapitre? Pour répondre à cette question, il existe un modèle théorique : celui de la compétition politique, élaboré par Gadi Wolfsfeld (1997). Dans ce modèle de fonctionnement de la scène publique, les médias agissent comme des cerbères filtrant l'accès à la scène de la foule des acteurs marginaux qui se pressent derrière la porte, attendant leur tour pour entre en scène et y donner un spectacle divertissant, crédible, et correspondant aux attentes du public (l'agenda, les enjeux, etc.).

Conçu d'abord par Wolfsfeld pour expliquer comment les médias, ces cerbères de l'arène publique, peuvent tantôt appuyer les processus de paix, mais tantôt les saborder, le modèle me permettra également de rendre compte de la performance démocratique inégale de la presse [canadienne] en matière de dialogue des civilisations.

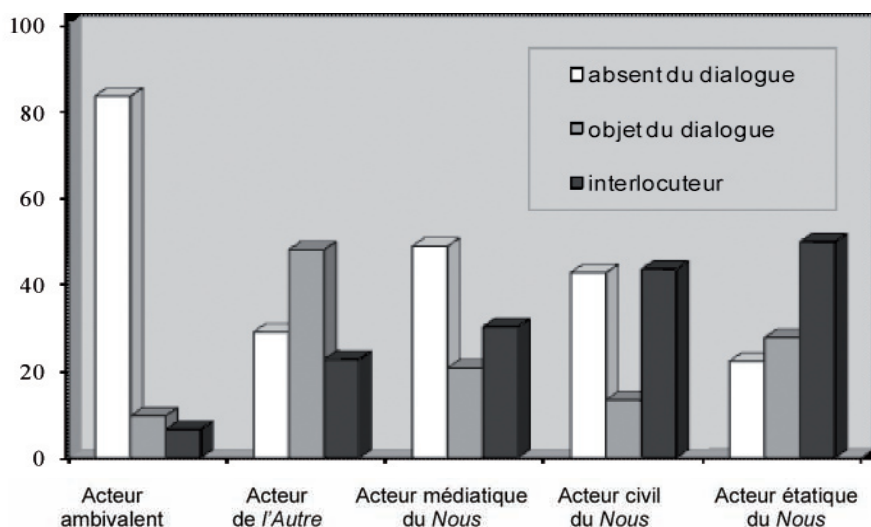
Je propose donc, aux fins de cette analyse, de représenter le dialogue des civilisations comme un spectacle se déroulant sur la scène publique. Sur cette scène, les *Grands* sont admis *ex officio* par la grande porte et figurent au-devant sous les projecteurs, en permanence. Les marginaux sont admis difficilement et par la petite porte. N'occupant que rarement le devant de la scène du dialogue des civilisations, les marginaux doivent sans cesse reconquérir leur place dans la compétition pour l'accès et le sens. Comme on peut s'en douter, le modèle de la compétition politique fonctionne davantage sur des considérations d'hégémonie culturelle, d'économie politique et de marketing des journaux en Amérique du Nord que de démocratie. Les chiffres parlent massivement : c'est le *Nous* occidental qui l'emporte et c'est l'*Autre* musulman qui perd la compétition pour l'accès et le sens. Pourquoi en est-il ainsi ? J'y reviendrai après avoir laissé les chiffres parler.

11. Pourquoi deux cadrages ? Parce que l'éthique de l'impartialité engage les journaux à rendre compte de tous les points de vue qui s'expriment dans les débats publics. Lorsqu'un événement peut revêtir plus d'un sens, les journaux parlent en premier lieu du plus courant ou plus plausible (premier cadrage), quitte à le confirmer ou à l'infirmier par un deuxième sens (deuxième cadrage).

Premier constat sur la discrimination des acteurs de l'Autre musulman dans l'accès à la scène publique

Un premier constat général s'impose : l'accès à la scène publique diffère sensiblement selon le type d'acteur mis en cause. Les grands perdants dans la course pour accéder à la scène, ceux dont la fréquence d'apparition n'atteint pas 10 % des articles, ce sont ces musulmans « étrangers » qui vivent au Canada et que les discours marquent de leur « différence » (voir la figure 1), quand ils ne les oublient tout simplement pas – ce qui est le cas depuis le « 9/11 », comme nous le verrons maintenant. Ces « quasi-étrangers¹² », nous les avons déjà désignés comme les « acteurs ambivalents » de la scène canadienne du dialogue des civilisations.

FIGURE 1
L'importance du rôle de l'acteur selon son origine



Le fait est qu'ils ont été oubliés dans les journaux étudiés. Pourtant, l'actualité canadienne avait été féconde en événements les concernant depuis le 9/11 :

- les manifestations d'hostilité dont plusieurs d'entre eux furent victimes dans les jours qui ont suivi le 9/11¹³ ;

12. Autrement désignés, dans le langage québécois francophone, comme des « importés ».

13. La thèse de Perigoe traite de cet épisode au chapitre 15, « *The Gazette failed its readership* » (Perigoe, 2003). Dans sa thèse, l'auteur examine la représentation sociale des musulmans, au Canada et à l'étranger, telle qu'elle est transmise dans les colonnes du journal *The Gazette* durant les 20 jours qui ont suivi le 9/11. Il y observe un phénomène similaire de marginalisation de l'Autre musulman.

- le projet de loi C-36 qui a suspendu l'*habeas corpus* et permis à la preuve de demeurer secrète quand un acteur [ambivalent] est soupçonné d'exposer la sécurité canadienne à des risques et que le gouvernement veut l'expulser du Canada¹⁴ ;
- ou, encore, les tribulations de ceux d'entre eux qui, tel Maher Arar, à leur retour de vacances à l'étranger, peuvent éprouver de graves difficultés à revenir au Canada.

Les «acteurs ambivalents», ces métèques de la scène publique, sont pourtant au centre d'un dialogue des civilisations qui se déroule officieusement et en privé dans la vie quotidienne, entre eux et la population d'accueil. Pour le Québec, au surplus, ils représentent l'immigration nécessaire pour la survie d'une société francophone distincte en Amérique du Nord, un enjeu cher au mouvement nationaliste québécois. Toutefois, les événements qui les concernent, plus particulièrement la négation de leurs droits fondamentaux, ont un cycle de vie relativement court dans l'agenda des médias.

Quant aux acteurs de l'*Autre* musulman, ils figurent à l'agenda canadien du dialogue des civilisations de manière importante (87 % des articles). Toutefois, ils y figurent surtout en tant qu'objets d'un dialogue qui demeure intracivilisationnel (48 % des articles), alors qu'on ne leur donne directement la parole que dans 23 % à peine des articles.

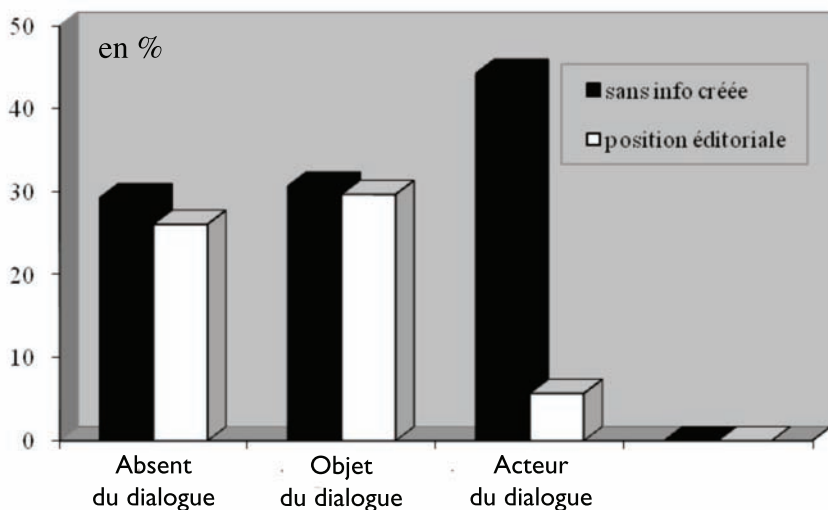
Leur importance, en termes de fréquence d'apparition dans les articles, tranche d'ailleurs avec le traitement accordé aux acteurs civils et étatiques du *Nous*, auxquels les journaux donnent la parole deux fois plus souvent (50 % des articles pour les acteurs étatiques du *Nous* et 43,5 % pour les acteurs civils). Toutes catégories confondues, les acteurs du *Nous* prennent la parole dans 87,6 % des articles analysés. Ils ne deviennent les objets du dialogue que pour 10,3 % des articles. Au surplus, sur les quelque 660 articles du corpus, 5 seulement (moins de 1 %) ne font pas figurer les acteurs du *Nous*.

Poussons plus loin la comparaison en considérant l'apparition ou non d'une position éditoriale, quand un acteur a la parole dans un événement particulier, comme un indicateur de l'importance alors attribuée à cet acteur (puisque le journal se donne alors la peine de dire le sens et d'arbitrer le débat public). Inversement, considérons la simple retransmission sans commentaires

14. *An Act to amend the Criminal Code, the Official Secrets Act, the Canada Evidence Act, the Proceeds of Crime (Money Laundering) Act and other Acts, and to enact measures respecting the registration of charities, in order to combat terrorism*. Tel qu'il a été voté par la Chambre des communes le 28 novembre 2001. Voir aussi la note explicative publiée par le ministère de la Justice et disponible en ligne à l'URL : http://canada.justice.gc.ca/fr/news/nr/2001/doc_28217.html (consulté le 8 mars 2005).

d'information officielle, quand un acteur a la parole dans un événement particulier, comme un indicateur de l'importance moindre alors attribuée à cet acteur (voir la figure 2). Ne pouvant se prononcer sur toute chose, les médias ne disent le sens que sur ce qui est important¹⁵.

FIGURE 2
Le traitement de l'information selon le rôle
attribué à l'acteur de l'Autre musulman



La probabilité d'articles comportant une information officielle simplement retransmise sans analyse croît, alors que la probabilité d'articles avec position éditoriale décroît, quand le rôle attribué par le journal aux acteurs de *l'Autre musulman* devient plus important (611 articles – C : ,227 – probabilité d'une relation significative : près de 100 %¹⁶). Ce résultat peut être vu comme une autre manifestation du peu d'importance accordée aux acteurs de *l'Autre musulman* par la presse au Canada.

15. Tel est l'usage canadien reproduit rituellement dans les médias. Une déclaration de Ben Laden sera simplement retransmise, sans commentaire, sur le mode du fait divers... sauf si la déclaration menace, même indirectement, le Canada. Dans ce cas, la nouvelles figurera en bonne place à l'agenda du jour et, pour dire le sens, c'est-à-dire pour évaluer la menace, le journaliste donnera la parole uniquement aux autorités policières canadiennes et ne laissera pas parler Ben Laden. Ainsi opère, sur la scène médiatique canadienne, la marginalisation de *l'Autre musulman* dans la compétition pour l'accès et le sens.
16. Le coefficient C de Pearson ou, plus simplement, «C», mesure l'intensité d'une association statistique entre deux variables dans un échantillon donné. Le seuil de signification, ou probabilité d'une relation significative, désigne la probabilité minimale qu'une association statistique ainsi observée dans un échantillon soit représentative de l'ensemble.

Dès que l'événement prend de l'importance, en effet, les médias préfèrent arbitrer eux-mêmes le sens et donner la parole aux acteurs du *Nous* (voir les tableaux 1 et 2). Le cas échéant (tableau 2), la probabilité de simple retransmission officielle diminue de 20 points de pourcentage et la probabilité qu'apparaisse une position éditoriale double (passant de 15,2 % à 29,7 % – 611 articles – C : ,221 – probabilité d'une association significative : près de 100 %¹⁷).

TABEAU 1

Le type d'article selon le rôle attribué à l'acteur médiatique du *Nous*

TYPE D'ARTICLE	ACTEUR MÉDIATIQUE DU NOUS		
	Absent du dialogue	Objet du dialogue	Intervenant du dialogue
Sans information créée	46,7 %	18,2 %	19,6 %
Avec information créée	35,3 %	69,6 %	41,3 %
Avec position éditoriale	18,0 %	12,2 %	39,1 %
Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %

D'autres indicateurs permettent aussi de peser les chances d'accès à la scène publique des différents acteurs. Tels sont le fait de figurer à la une du journal ou la longueur de l'article. Or, ces indicateurs sont insensibles à la présence ou non des acteurs de *l'Autre* musulman. Par contre, ils confirment le traitement privilégié des acteurs étatiques du *Nous*¹⁸ dans la presse [cana-

17. Quand les acteurs médiatiques du *Nous* sont non pas interlocuteurs mais absents du dialogue, la probabilité de simple retransmission d'information officielle augmente d'environ 26 points de pourcentage (611 articles – C : ,354 – probabilité d'une association significative : près de 100 %). Par contre, lorsque l'on parle des médias occidentaux, la probabilité que le journal se donne la peine de créer de l'information additionnelle de son cru augmente d'environ 36 points de pourcentage. Enfin, quand les médias occidentaux prennent la parole, l'article prend encore plus d'importance, avec la probabilité d'une position éditoriale qui augmente d'environ 11 points de pourcentage. Ce qui est cohérent avec le rôle d'arbitre que les médias occidentaux prétendent jouer dans la fabrication du sens, par ailleurs.

18. Ceux-ci, comme on l'a vu au chapitre trois sur la dialogique de la complaisance établie entre le Canada et la Libye, utilisent une rhétorique défavorable au dialogue en minimisant, voire en cachant, les problèmes.

dienne]. En effet, quand ceux-ci prennent la parole, l'article a un peu plus de chances de figurer à la une (652 articles – une différence d'environ 10 points de pourcentage – C : ,177 – probabilité d'une association significative : près de 100 %), et les articles sont plus longs (545 articles – 100 mots de plus en moyenne – F : 6,801 – probabilité d'une association significative $\geq 99,9$ %).

Cette forte accumulation d'indices concordants valide l'hypothèse d'une pratique discriminatoire de *La Presse* et du *Toronto Star* à l'encontre des acteurs de *l'Autre* musulman et en faveur des acteurs du *Nous* (canadien ou québécois) dans la compétition pour accéder à la scène. Et comme la tendance se maintient sans variation sensible d'amplitude sur les trois années d'observation, on peut oser parler de « discrimination structurelle ». Toutefois, il y a plus.

TABEAU 2

Le type d'article selon le rôle attribué à l'acteur civil du *Nous*

TYPE D'ARTICLE	ACTEUR CIVIL DU NOUS		
	Absent du dialogue	Objet du dialogue	Intervenant du dialogue
Sans information créée	43,7 %	31,8 %	23,2 %
Avec information créée	41,1 %	40,2 %	47,1 %
Avec position éditoriale	15,2 %	28,0 %	29,7 %
Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %

Deuxième constat sur la marginalisation de *l'Autre* musulman dans la compétition pour dire le sens

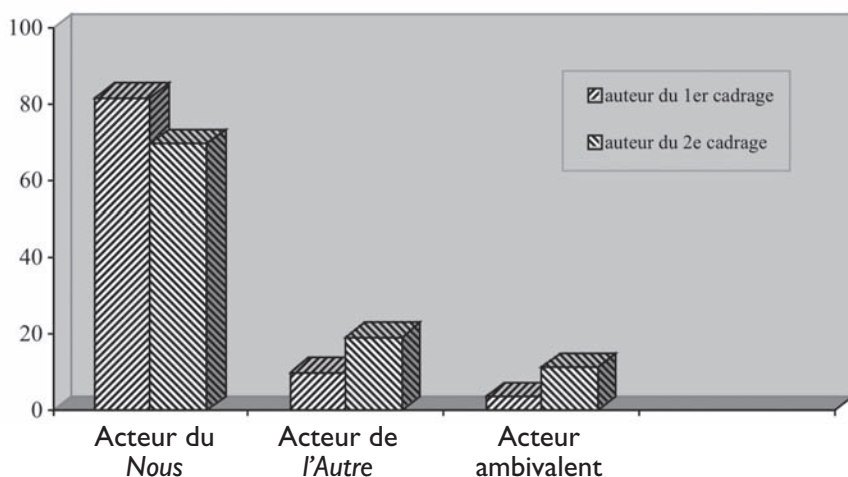
Entre les acteurs, les marginaux qui viennent d'être admis sur l'arène publique et les autres, s'engage alors une deuxième phase de la compétition politique : la compétition pour dire le sens, que les acteurs de *l'Autre* musulman perdront également.

Un deuxième constat général s'est, en effet, dégagé de l'analyse de *La Presse* et du *Toronto Star* (voir la figure 3) : dans la compétition à laquelle se livrent les acteurs pour faire prévaloir leurs cadrages respectifs, les acteurs du *Nous* se partagent la plupart des gains, car ils dictent le premier et le deuxième

cadrage des articles dans 86,1 % et 69,7 % des cas respectivement. Les acteurs de *l'Autre* musulman ne dictent le sens que dans 10,2 % et 19,3 % des articles du premier et du deuxième cadrage, alors que les acteurs ambivalets n'arrivent à peu près jamais (3,7 % et 11,5 % des articles du premier et du deuxième cadrage) à faire prévaloir leurs cadrages¹⁹.

FIGURE 3

L'influence dans la compétition pour le sens selon l'origine de l'acteur



Se pourrait-il que cette discrimination dans l'accès à la scène publique (premier constat) et cette marginalisation dans la construction du sens (deuxième constat) soient reliées à la manière dont les journaux construisent les enjeux publics ? Autrement dit, certains enjeux seraient-ils des facteurs – subjectifs, il est vrai – d'inclusion et d'exclusion de *l'Autre* musulman sur la scène du dialogue des civilisations ? Nous verrons maintenant qu'il n'en est rien, et que notre hypothèse sur la discrimination de *l'Autre* musulman dans la presse [canadienne] tient toujours.

Troisième constat sur la rareté des enjeux les moins discriminants

La paix est le seul enjeu qui appelle fortement la présence de *l'Autre* musulman sur la scène du dialogue. Avec plus de 90 % de présence sur la

19. Toutefois, l'importance de cette discrimination s'atténue lorsque l'article utilise un deuxième cadrage qui vient affaiblir le sens du premier (un effet de controverse, en quelque sorte).

scène, les acteurs de *l'Autre* musulman prennent la parole dans 53,8 % des articles interpellant l'enjeu de la paix dans le deuxième cadrage. Tous les autres enjeux les excluent plus ou moins (de 14,3 % à 54,5 %), surtout celui de la cohésion du *Nous* occidental (environ 50 % d'exclusion), et c'est autour de l'enjeu de l'économie (environ 95 %) qu'ils sont quasi absents (pour le premier cadrage : 544 articles – C : ,334 – probabilité d'une association significative $\approx$ 100 %. Pour le deuxième cadrage : 237 articles – C : ,336 – probabilité d'une association significative $\geq$ 99,7 %).

Si, maintenant, on considère non plus seulement la présence des acteurs de *l'Autre* musulman dans l'entourage des différents enjeux, mais aussi l'influence qu'ils peuvent avoir sur la fabrication du sens, le rôle plus équitable de l'enjeu de la paix et la fonction d'exclusion des enjeux de l'économie et de la cohésion du *Nous* se trouvent confirmés.

En effet, les acteurs de *l'Autre* acquièrent un peu de chances (20,9 %) d'influencer le sens quand la paix est l'enjeu du premier cadrage. Cette probabilité augmente à 39,1 % quand la paix est l'enjeu du deuxième cadrage, celui-là qui confirme le sens que le journaliste veut donner à l'événement. Malgré cela, les acteurs du *Nous* dominant largement dans le processus de fabrication du sens (plus de 85 % des articles), surtout quand l'économie et la cohésion du *Nous* sont en jeu (pour le premier cadrage : 490 articles – C : ,177 – probabilité d'une association significative $\geq$ 99,5 %. Pour le deuxième cadrage : 224 articles – C : ,222 – probabilité d'une association significative $\geq$ 93 %).

Pour contrebalancer, l'enjeu de la vérité rend le tableau moins sombre pour la norme démocratique. Quand il s'agit de faire éclater la vérité, les acteurs de *l'Autre* musulman dictent le sens du deuxième cadrage dans 52,4 % des articles (224 articles – C : ,222 – probabilité d'une association significative $\geq$ 93 %). L'ennui, c'est la place marginale (moins de 10 % des articles) qu'occupent les enjeux de la paix et de la vérité sur la scène du dialogue des civilisations.

Que comportent de particulier les enjeux de la paix et de la vérité ? Pourraient-ils contribuer à corriger le caractère inéquitable de la scène canadienne du dialogue des civilisations ? Et que comportent de particulier les enjeux de l'économie et de la cohésion du *Nous*, par contraste avec ceux de la vérité et de la paix ? Contribuent-ils réellement à accentuer le caractère inéquitable de la scène du dialogue des civilisations ? Ou bien y a-t-il une tierce variable à l'œuvre : serait-ce le lieu scénique du dialogue qui influencerait la sélection des cadrages et de leurs enjeux ? C'est cette dernière hypothèse qui l'a emporté.

Quatrième constat sur l'équilibre partiellement rétabli quand la scène se déplace vers *l'Ailleurs* musulman

La probabilité de voir apparaître les enjeux de la paix (un enjeu apparemment universalisant) et de la sécurité dicter le premier cadrage passe de 17,4 % à 45,1 % quand le lieu scénique du dialogue se déplace du Canada vers *l'Ailleurs* (voir le tableau 3). Par contre, les enjeux apparemment ethno-centriques de l'économie et de la cohésion du *Nous* occidental sont presque absents de la scène de *l'Ailleurs* musulman (431 articles — C : ,380, probabilité d'une association significative ≈ 100 %). Les autres enjeux sont insensibles au déplacement de la scène publique du dialogue.

TABLEAU 3

L'enjeu du premier cadrage selon le lieu scénique du dialogue

ENJEU DU 1 ^{ER} CADRAGE	LIEU SCÉNIQUE DU DIALOGUE		
	<i>L'ici</i> au Canada	<i>L'ici</i> hors Canada	<i>L'Ailleurs</i>
La sécurité	17,4 %	37,4 %	45,1 %
La paix	6,9 %	8,0 %	19,5 %
L'économie	27,7 %	18,4 %	0,9 %
La culture	18,1 %	9,8 %	11,5 %
La vérité	5,6 %	5,7 %	10,6 %
La cohésion du <i>Nous</i>	11,1 %	9,2 %	0,9 %
Le droit	13,2 %	11,5 %	11,5 %
Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %

La probabilité de voir apparaître l'enjeu de la sécurité dans le deuxième cadrage augmente radicalement quand le dialogue se déroule sur la scène de *l'Ailleurs* musulman (53,1 % des articles – voir tableau 4) plutôt qu'*Ici*

(20,0 % pour *l'Ici* au Canada et 30,3 % pour *l'Ici* hors du Canada respectivement). Par contre, les enjeux de l'économie et du droit deviennent improbables dans le deuxième cadrage (moins de 10 % des articles) sur la scène de *l'Ailleurs*, par opposition à leur importance plus grande (environ 20 %) sur la scène canadienne (200 articles — C : ,363 — probabilité d'une association significative $\geq 99,8$ %).

TABLEAU 4

L'enjeu du deuxième cadrage selon le lieu scénique du dialogue

	LIEU SCÉNIQUE DU DIALOGUE		
ENJEU DU 2 ^E CADRAGE	<i>L'ici</i> au Canada	<i>L'ici</i> hors Canada	<i>L'Ailleurs</i>
La sécurité	20,0 %	30,2 %	53,1 %
La paix	6,7 %	15,8 %	10,9 %
L'économie	18,3 %	7,9 %	1,6 %
La culture	11,7 %	6,6 %	7,8 %
La vérité	10,0 %	7,9 %	12,5 %
La cohésion du <i>Nous</i>	11,7 %	9,2 %	4,7 %
Le droit	21,6 %	22,4 %	9,4 %
Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %

Par conséquent, il serait hasardeux d'expliquer la discrimination et la marginalisation des acteurs de *l'Autre* dans le corpus étudié en affirmant que c'est uniquement la nature des enjeux soulevés qui expliquent ce phénomène et qu'il n'y a pas de discrimination dans la presse envers les acteurs de *l'Autre*. Si c'était le cas, la place occupée par les différents enjeux ne serait pas sensible au déplacement de la scène de *l'Ici* vers *l'Ailleurs*, puisque que sur toutes les scènes, les journaux canadiens décident en dernier ressort des cadrages à utiliser. Or, nous venons de voir que le déplacement de la scène du dialogue du Canada vers *l'Ailleurs* musulman modifie la sélection des enjeux.

Il ne faut donc pas attribuer à certains enjeux la responsabilité exclusive de la marginalisation de *l'Autre* musulman sur la scène du dialogue des civilisations. Ces autres enjeux ne représentent, tout au plus, que des facteurs aggravants et, somme toute, le dialogue est moins déséquilibré lorsqu'il se déroule dans *l'Ailleurs* musulman plutôt qu'*Ici*, tous enjeux confondus.

Sur la scène de *l'Ici*, en effet, les acteurs du *Nous* dictent à peu près toujours (90,6 % et 94,7 %) le premier cadrage du dialogue (voir le tableau 5). Quant aux acteurs ambivalents, ces métèques de la scène du dialogue des civilisations, leurs chances d'influencer le sens sont toujours à peu près nulles, sauf peut-être quand ils manifestent leur accord avec les voix dominantes dans le monde de *l'Ici* (c'est-à-dire quand ils dictent un deuxième cadrage qui ne sert qu'à renforcer le sens du premier).

TABLEAU 5**L' auteur du premier cadrage selon le lieu scénique du dialogue**

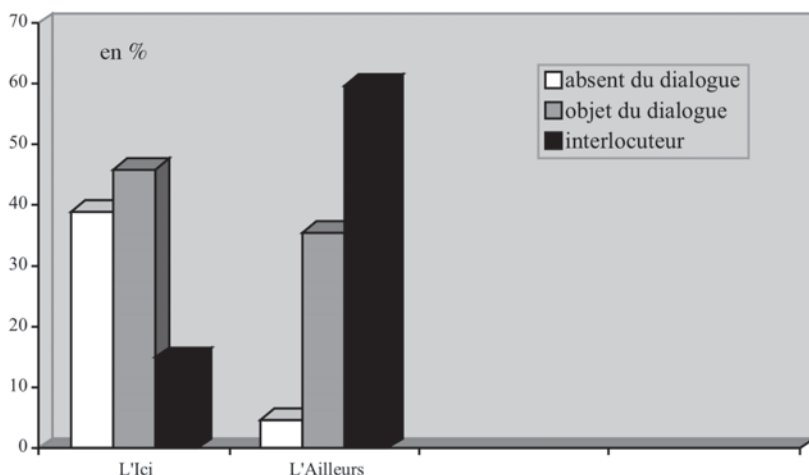
	LIEU SCÉNIQUE DU DIALOGUE		
AUTEUR DU 1 ^{ER} CADRAGE	<i>L'Ici</i> au Canada	<i>L'Ici</i> hors Canada	<i>L'Ailleurs</i>
Acteur du <i>Nous</i>	90,6 %	94,7 %	58,6 %
Acteur de <i>l'Autre</i>	1,2 %	3,2 %	38,3 %
Acteur ambivalent	8,2 %	2,1 %	3,1 %
Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %

Les acteurs de *l'Autre* musulman, quant à eux, n'acquièrent quelque chance (38,3 %) d'influencer le sens que dans l'information officielle simplement retransmise de l'étranger, c'est-à-dire lorsque le dialogue se déroule dans *l'Ailleurs*, cela surtout sur le mode de la controverse (c'est-à-dire lorsque le deuxième cadrage contredit le premier : 84 articles – C : ,398 – probabilité d'association significative : ≥ 97 %). Toutefois, il ne faut pas exagérer les vertus équilibrantes de l'information produite ailleurs ; un phénomène de compensation se produit alors, la figuration apparemment plus importante de *l'Autre* se faisant aux dépens d'un autre indicateur de l'importance : le type d'article auquel il a droit.

Dans *l'Ici*, en effet, la probabilité de n'avoir droit qu'à de l'information officielle diminue à mesure que le rôle attribué aux acteurs de *l'Autre* acquiert de l'importance, passant de 38,9 % à 15 % (voir la figure 4). Sur la scène de *l'Ailleurs*, par contre, c'est le contraire qui se passe : la probabilité de n'avoir droit qu'à de l'information officielle augmente quand le rôle attribué aux acteurs de *l'Autre* prend de l'importance, passant de 4,8 % à 59,7 %. (Pour *l'Ici* : 351 articles – C : ,172 – probabilité d'une association significative ≥ 97 %. Pour *l'Ailleurs* : 141 articles – C : ,322 – probabilité d'une association significative $\geq 99,7$ %).

FIGURE 4

Importance de *l'Autre* musulman dans l'information officielle selon le lieu scénique du dialogue



Un phénomène analogue de compensation se produit pour les acteurs du *Nous* sur la scène de *l'Ailleurs*. Sur cette autre scène, la probabilité pour les acteurs du *Nous* d'avoir la parole est proportionnelle à la longueur de l'article, passant de 57 % pour les articles très courts à 86-87 % pour les articles les plus longs, alors que sur la scène de *l'Ici*, cette probabilité n'est jamais inférieure à 80 %, quelle que soit la longueur de l'article (pour *l'Ici* : 302 articles – C : ,201 – probabilité d'une association significative $\geq 95,3$ %. Pour *l'Ailleurs* : 121 articles – C : ,318 – probabilité d'une association significative $\geq 96,6$ %).

Par conséquent, s'il est vrai que les acteurs du *Nous* ne figurent pas aussi souvent dans *l'Ailleurs* que dans *l'Ici*, la longueur des articles où ils ont la parole dans *l'Ailleurs* vient compenser quelque peu leur perte d'importance sur cette autre scène.

Il n'en reste pas moins que la mise en scène du dialogue des civilisations par les journaux canadiens étudiés devient sensiblement moins déséquilibrée quand la nouvelle provient de l'étranger, — les agences/correspondants de presse et les envoyés spéciaux, — et qu'elle devient plus ethnocentrique quand l'information est fabriquée au Canada.

Par conséquent, les agences/correspondants de presse et les envoyés spéciaux demeurent, malgré leurs limites, des acteurs favorisant un dialogue des civilisations plus efficace et plus équilibré, moins ethnocentrique et moins intracivilisationnel.

Conclusion : les enseignements de la sociologie des médias

Nous venons de voir que les acteurs du *Nous* occidental bénéficient d'un accès privilégié à la scène canadienne du dialogue des civilisations aux dépens des acteurs de *l'Autre* musulman et des acteurs ambivalents. Cet accès privilégié est concomitant au poids écrasant des premiers dans la compétition inégale pour la construction du sens, lorsque le lieu scénique du dialogue est *l'Ici*. Ce qui suscite deux questions théoriques.

- 1) Le dialogue des civilisations est-il le seul enjeu à favoriser ainsi la discrimination dans le fonctionnement de la société canadienne ?
- 2) La discrimination observée est-elle un fait typiquement canadien ?

La sociologie des médias nous permet de répondre par la négative à ces deux questions.

En réponse à la première question, il est connu que nos résultats ne sont pas spécifiques de l'enjeu du dialogue entre les civilisations, mais qu'ils sont, au contraire, cohérents avec les enseignements de la sociologie des médias pour tous les enjeux de la scène publique. La discrimination entre les sources d'information est, en effet, rencontrée fréquemment dans les études sur les médias, au point même qu'elle a inspiré à Gadi Wolfsfeld (1997) son modèle de la compétition politique entre *les Grands* et les marginaux, que mes résultats valident d'ailleurs aux dépens de la norme démocratique. Effet d'agenda (les cadrages), subjectivité de l'acteur (médiatique) et exigences du marketing (la notion de *newsworthiness*²⁰) ne sont que quelques explications de cette discrimination structurelle ainsi que de la fragilité des vieilles démocraties, où la compétition politique demeure un moteur important des processus de communication publique, dont le dialogue.

20. Sur cette notion et sur l'application de la théorie du marketing dans la sociologie des médias, voir les remarques de François Demers au chapitre suivant sur l'arrivée d'Al-Jazira au Canada.

Arbitres de cette compétition pour l'accès et le sens, les médias peuvent, en plus, manipuler plus ou moins consciemment le lecteur dans un réflexe de gestion de leur image. Le journal, pour des raisons de proximité sociale avec son lectorat, adopte ainsi tout naturellement un agenda ethnocentrique : plus la nouvelle vient de loin, culturellement et géographiquement, moins le journal y attache de l'importance, cela se comprend. Cette pratique répandue des médias explique donc pourquoi, dans un cas de crise internationale tel que celui étudié, les acteurs ambivalents et les acteurs de *l'Autre* ont moins de chances d'avoir la parole sur la scène publique que les acteurs du *Nous* (des différences d'au moins 37 points et 20 points de pourcentage respectivement par rapport aux acteurs civils du *Nous*, par exemple – voir la figure I).

Les exigences du marketing expliquent aussi pourquoi ce qui se passe ici au Canada suscite deux fois moins d'information officielle simplement retransmise, presque trois fois plus de positions éditoriales que ce qui se passe dans *l'Ici* occidentale, mais en dehors du Canada, et près de quatre fois plus de positions éditoriales que ce qui se passe dans *l'Ailleurs* musulman (C : , 300 – Pr $\approx$ 100 %). Les gestionnaires des journaux canadiens, quand les chercheurs les interrogent sur le peu d'importance accordée à l'information internationale dans leurs colonnes, estiment généralement que la scène internationale n'intéresse pas les Canadiens/Québécois.

En réponse à la deuxième question, sur l'extension géographique du phénomène de la discrimination médiatique, il appert que les mécanismes de discrimination opérés par *La Presse* et le *Toronto Star* ne sont pas typiquement canadiens non plus. La littérature scientifique a amplement montré qu'ailleurs dans le monde, les minorités sont généralement perdantes dans la compétition pour l'accès à la scène et pour dire le sens. Ainsi Cottle (2000, 7) pouvait écrire que quelques décennies de recherche au Royaume-Uni et aux États-Unis ont montré à répétition la sous-représentation des minorités d'origine étrangère. Van Dijk, dans le même ouvrage (34-49), montrait que la sous-représentation des minorités, phénomène qui relève selon lui du néoracisme, caractérise également les médias des Pays-Bas. Enfin, notre collègue Aoun, dans le chapitre VII sur le dialogue interreligieux, montre que le dialogue, interreligieux ou intercivilisationnel, est un « dialogue de sourds » : un dialogue avec soi-même et non avec *l'Autre*. Oztin également, dans son analyse des discours politiques et médiatiques à propos de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne (chapitre XI), met au jour le niveau superficiel du débat public.

Par conséquent, même si l'analyse présentée ici n'a porté que sur deux journaux canadiens, on voit mal pourquoi les tendances observées ne pourraient pas se reproduire ailleurs²¹. Peut-être seraient-elles légèrement atténuées, par exemple en cette Europe où réside une importante population musulmane²², ou encore légèrement amplifiées, par exemple aux États-Unis, protagonistes de la « guerre contre *le Mal* ». Malgré ces possibles variations d'amplitude, les mêmes tendances sont susceptibles de se reproduire.

Cette possibilité devrait renforcer notre scepticisme à tous sur la capacité de la presse à servir de tribune à un dialogue des civilisations équilibré et efficace. Ni la scène médiatique canadienne ni la scène médiatique française ne s'y sont, dans les cas examinés, montrées favorables.

Références

- BALIBAR, E. (1992), *Les frontières de la démocratie*, Paris : La Découverte, 1992.
- CHADLI, E.M. et L. GARON (dir.) (2003), *Et puis vint le 11 septembre... Remise en question de l'hypothèse du choc des civilisations*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- COTTLE, S. (dir.) (2000), *Ethic Minorities and the Media. Changing Cultural Boundaries*, Philadelphie : Open University Press.
- ENTMAN, R. (1993), «Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm», in : *Journal of Communication*, 43, p. 51-58.
- FUKUYAMA, F. (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris : Flammarion et Champs.
- GAMSON, W.A. (1996), «Discourse as Framing Resource», in : A.N. CRIGLER (dir.), *The Psychology of Political Communication*, Ann Arbor : Michigan University Press.
- GAMSON, W.A. et A. MODIGILIANI (1989), «Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: a Constructionist Approach?», in : *American Journal of Psychology*, 95, p. 1-37.
- HUNTINGTON, S. P. (1997), *Le choc des civilisations*, Paris : Odile Jacob.
- KUYPERS, J.A. (2002), *Press Bias and Politics : How the Media Frame Controversial Issues*, Westport, Connecticut : Praeger.
- PERIGOE, R. (2003), *Racism after 9/11: The Gazette Newspaper and the Montreal Muslim Community*, Thèse de doctorat présentée à l'Université Concordia, Montréal : ronéo.

21. Déjà, en 1988, Van Dijk remarquait la difficulté de la presse hollandaise à citer les propos des minorités (p. 191-192).

22. Pour des statistiques sur cette question, voir, notamment, «Choc ou dialogue?» par Sachsenroëder, in : «*Et puis vint le 11 septembre...*», p. 331-342.

- SCHEUFELE, D.A. (1999), «Framing as a Theory of Media Effects», in : *Journal of Communication*, 49 (1), p. 103-122.
- VAN DIJK, T. (1988), *News Analysis. Cases Studies of International and National News in the Press*, Hillsdale, New Jersey : Lawrence Erlbaum.
- WOLFSFELD, G. (1997), *Media and Political Conflict : News from the Middle East*, Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

Chapitre XIII

L'arrivée d'Al-Jazira au Canada

François Demers, Université Laval

Comment analysez-vous la création d'une chaîne de télévision comme Al-Jazira ?

Pour moi, c'est une avancée, car cela introduit un élément de pluralisme dans la production de l'information mondiale. [...] Jusqu'ici, le pluralisme était interne à l'Occident avec une concurrence limitée entre les agences d'information américaines, anglaises et françaises. Il est indispensable qu'apparaissent d'autres médias représentant le point de vue des pays du Sud. [...] À sa façon, Al-Jazira a fait prendre conscience aux Occidentaux qu'il fallait compter sur d'autres sources d'information, mais aussi prendre en compte les opinions publiques du reste du monde. (Dominique Wolton, propos recueillis par Sylvain Allemand, 2005 : 315)

Dans son livre de 2004, Géraldine Mulhmann affirme que le journalisme est mis au défi de participer à la fois à la construction d'une communauté et à la mise en spectacle des divergences et des conflits, plaçant ainsi publics et journalistes dans la posture de spectateurs. En conséquence, elle proposera, après avoir interpellé la plupart des grands penseurs depuis Kant, l'hypothèse que le journalisme est guidé par l'objectif de soutenir la « communauté conflictuelle » qui rend possible le débat public, le dialogue. Le concept de « communauté conflictuelle » nomme la tension entre le vivre-ensemble et l'expression publique des différences et des divergences dans des conditions qui ne conduisent pas à la guerre. Dans ce chapitre, nous proposons d'éclairer à l'aide de la théorisation de M^{me} Mulhmann l'ouverture récente, de manière très problématique, des ondes canadiennes à la chaîne Al-Jazira. Il s'agira de voir comment ce geste, qui répond à la logique de la « communauté » canadienne,

pourrait contribuer à l'émergence de la place publique internationale¹, en y rendant possible l'expression du « conflit », sinon de civilisation, du moins de points de vue entre le monde arabe et l'Occident.

L'anecdote de l'arrivée d'Al-Jazira² au Canada est utilisée ici pour formuler trois propositions susceptibles d'éclairer la problématique du dialogue des civilisations. La première regarde l'accueil de la chaîne Al-Jazira en langue arabe au Canada en juillet 2004, à la lumière du contexte politique propre à ce pays : les entreprises de distribution de la télévision, par câble ou par satellite, ont été autorisées à offrir la chaîne qatarie, mais dans de telles conditions qu'elles ont préféré s'abstenir. La deuxième proposition avance la thèse voulant qu'Al-Jazira soit une avancée du journalisme démocratique tel qu'il est modélisé par Geraldine Muhlmann. La troisième soutient que les médias, y compris Al-Jazira, s'inscrivent dans une « civilisation » commune ; ils ne peuvent donc pas provoquer ou soutenir un choc ou un dialogue des civilisations. À peine peuvent-ils rappeler le souvenir des civilisations passées. Les trois propositions seront développées successivement dans la première moitié du texte, la seconde se consacrant à examiner de plus près la contribution d'Al-Jazira à la « communauté conflictuelle » médiatique en émergence au niveau mondial.

Des manœuvres bureaucratique-politiciennes

D'abord, l'anecdote elle-même : le 15 juillet 2004, le Conseil de la radiodiffusion et des télécommunications canadiennes (CRTC³) autorisait les entreprises qui distribuent les chaînes de télévision et de radio au Canada, par câble ou par satellite, à offrir le service, « en mode numérique seulement », de la programmation d'Al-Jazira⁴. Cette autorisation avait été demandée l'année précédente, d'une part, par le câblodistributeur Vidéotron – le numéro 2 au Canada – et, d'autre part, par l'Association canadienne de télévision par câble

1. Pendant le XX^e siècle, dans les sociétés nationales, les médias de masse pris comme un tout ont été pensés comme l'équivalent d'une place publique, lieu principal de la délibération publique à propos des enjeux collectifs. De façon analogique, l'arrivée des médias transnationaux (chaînes d'information en continu, bond en avant de l'intertextualité entre médias nationaux de référence, Internet) paraît ouvrir un tel lieu de délibération à un niveau international pour les organisations internationales et les organisations non gouvernementales transnationales.
2. Chaîne de télévision lancée en 1996 au Qatar et qui diffuse de l'information en continu dans de nombreux pays du Moyen-Orient et ailleurs, rejoignant plus de 55 millions de personnes à travers le monde. Connue aussi par le surnom « CNN du monde arabe ».
3. Disponible en ligne à l'URL : <http://www.crtc.gc.ca>, avis public CRTC 2004-51.
4. M. Beauchemin (2004) « Télévision sous surveillance. Le CRTC autorise la chaîne Al-Jazira à diffuser sous conditions au Canada, mais refuse l'italienne RAI », in : *Le Devoir*, vendredi 16 juillet, p. 1 et 10.

(ACTC). Ces commerçants disaient vouloir desservir le public canadien d'origine arabe estimé à quelque 560 000 personnes par le recensement de 2001.

Cette autorisation était assortie de conditions inhabituelles, tellement contraignantes qu'aucun distributeur ne s'en est prévalu. Il lui aurait, en effet, fallu « conserver un enregistrement audiovisuel » des contenus et s'assurer que ces contenus (en langue arabe) ne contiennent pas « de propos offensants », expression non définie dans la décision du CRTC. Cela voulait dire traduire tous les contenus avant diffusion.

Bref, Al-Jazira est entrée au Canada sans y entrer. Ou plutôt, ce qui est encore plus ironique, elle était déjà là, puisque, dit-on dans les journaux, de nombreux Canadiens qui parlent arabe recevaient la chaîne en provenance des satellites américains grâce à des décrypteurs illégaux.

Il faut noter ici dans quelles circonstances l'autorisation du CRTC a été accordée. C'était quelques semaines après les élections législatives canadiennes du printemps 2004, des élections au cours desquelles le Parti libéral au pouvoir a été réélu de justesse et n'a pu que constituer un gouvernement minoritaire. Or, l'existence et l'activité de cet organisme réglementaire, créature de l'État fédéral canadien, qu'est le CRTC étaient alors dans la mire du principal parti d'opposition du moment, le nouveau Parti conservateur, en principe hostile à l'intervention de l'État. De plus, ces élections se sont déroulées pendant que, de l'autre côté de la frontière, la campagne à la présidence des États-Unis s'accélérait et que l'opinion s'interrogeait ouvertement sur le bien-fondé de l'intervention américaine en Irak. Aussi, aucun des deux principaux partis politiques canadiens, ne pouvait se payer le luxe, à ce moment-là, de se montrer trop sympathique au très contesté George W. Bush.

Le CRTC s'en est finalement sorti par trois manœuvres coordonnées.

- 1) Il a fait son annonce après les élections, en été, alors que les activités politiques étaient à leur plus bas, d'une part parce que l'été est la saison canadienne des vacances, d'autre part parce que tout le monde politique était épuisé de la campagne électorale. Donc, moins de chances de débats larges et prolongés.
- 2) Il a autorisé la diffusion à la chaîne controversée, répondant ainsi à la « tradition libérale » canadienne. Toutefois, l'autorisation a été formulée de telle sorte qu'elle équivalait à une interdiction, ce qui a conforté les opposants et les conservateurs proches du camp guerrier étatsunien.

- 3) Mais, surtout, il a détourné l'attention du problème d'Al-Jazira en faisant coïncider sa décision avec deux autres annonces controversées. Deux jours plus tôt, il avait révoqué la licence d'une « radio-poubelle » de la région de Québec, CHOI-FM, à contenus grossiers et outranciers. Cela a mobilisé l'attention des autres médias sur le geste inhabituellement courageux du CRTC intervenant sur la base de la moralité des contenus – ce qui est inhabituel de sa part – comme, peu après, utilisant la même logique, il obligera les diffuseurs à surveiller et à sanctionner les contenus d'Al-Jazira. Par ailleurs, l'annonce de la décision relative à Al-Jazira a été jumelée à celle du refus de permettre la diffusion à la chaîne italienne RAI, ce qui a soulevé la colère de la communauté italienne, à laquelle le Parti libéral en campagne électorale avait pourtant promis le contraire. (De fait, quelques mois plus tard, le 16 décembre, le CRTC revenait sur sa décision relative à la RAI par un amendement discret, très discret, passé presque inaperçu, sauf des parties directement intéressées⁵.)

Cette anecdote permet en premier lieu d'attirer l'attention sur un trait singulier du contexte médiatico-politique canadien que l'on nomme le multiculturalisme. En effet, l'avis public du CRTC relatif à la diffusion par Al-Jazira ne présente à aucun moment cette chaîne de télévision comme une fenêtre sur une autre vision du monde, comme un autre point de vue sur les affaires mondiales ou encore moins comme un porte-parole d'une autre civilisation. La discussion a plutôt porté sur deux enjeux : 1) les possibles contenus haineux ; 2) l'appétit des Canadiens d'origine arabe pour ce produit.

Le premier faisait référence, évidente dans le contexte, aux craintes de la communauté juive canadienne et aux positions des partisans de la guerre étatsunienne en Irak. Le second, lui, s'inscrivait dans le plus long terme de la rhétorique élaborée par l'État canadien à partir des années 1970-1980 pour contenir symboliquement la poussée « séparatiste » québécoise en diminuant la singularité du cas des descendants de la Nouvelle-France. En quelques années, les stratégies fédérales ont été conduites d'abord à découvrir l'existence d'un troisième peuple fondateur, antérieur aux colons français et britanniques, soit les autochtones, dès lors nommés Premières Nations, puis à revaloriser les origines ethniques des « autres » immigrants. Dans ce cadre, les francophones canadiens sont devenus une « communauté culturelle » parmi d'autres ou,

5. « Le CRTC adopte une nouvelle approche à l'égard des services de télévision non canadiens en langues tierces. » Communiqué du 16 décembre 2004, disponible en ligne à l'URL : <http://www.crtc.gc.ca/frn/NEWS/RELEASES/2004/r041216.htm>.

plutôt, plusieurs communautés culturelles dispersées dans diverses régions du Canada. Ce statut les place sur le même pied que les autres communautés ethniques : chinoise, grecque, haïtienne, etc. Ou même anglophone, au Québec.

L'important, ici, c'est que chaque communauté culturelle est encouragée à maintenir des souvenirs de sa terre d'origine et à conserver l'usage de sa langue maternelle, dans des lieux privés ou communautaires. Ainsi, sous le parapluie d'une langue commune publique : l'anglais – le français dans une partie de la province de Québec –, et d'une culture commune de « valeurs canadiennes », peuvent cohabiter des univers culturels tournés vers le passé. Dans cette logique, la diffusion par Al-Jazira au Canada aurait permis aux Canadiens d'origine arabe d'entendre parler, dans leur langue, des pays d'où ils viennent. Mais le CRTC a choisi, dans ce cas, de s'écarter de la politique générale de multiculturalisme.

Une communauté « conflictuelle »

Ce faisant, le CRTC a aussi refusé que l'arrivée d'Al-Jazira vienne perturber l'état du système canadien d'intermédialité⁶ et participe de plein fouet au dialogue interne canadien. En rendant officiellement inaccessible cette chaîne, il a légitimé, pour les médias canadiens, le fait de ne pas l'inclure dans leur routine de surveillance des concurrents.

À première vue, donc, au Canada, Al-Jazira ne joue pas encore de rôle direct dans la « communauté conflictuelle » que le journalisme a pour mission de construire dans une société démocratique, selon M^{me} Géraldine Muhlmann (2004). Cette auteure, après avoir interpellé la plupart des grands penseurs depuis Kant et Marx jusqu'à l'École de Chicago, résume la logique occidentale à l'œuvre en posant que le journalisme se voit assigner un « idéal critique » de contribuer à la fois à soutenir l'horizon intellectuel commun et à rendre possible le débat public. Selon elle, le journalisme est mis au défi de participer à la fois à la construction d'une communauté et à la mise en spectacle des divergences et des conflits, plaçant ainsi publics et journalistes dans la posture de spectateurs.

Le journalisme dont elle parle n'est possible qu'à l'intérieur d'une communauté qui partage des idées, des croyances, des valeurs, une sensibilité que l'on résume sous le terme de « démocratie ». À cet effet, il y a un ensemble

6. Ce concept est une extension de celui d'intertextualité et désigne non seulement les emprunts de contenus de textes, mais aussi les opérations diverses de positionnement et d'ajustement des médias les uns par rapport aux autres parce qu'ils se tiennent à l'œil à des fins de concurrence auprès des audiences. Notamment, en matière d'information, ils se surveillent, s'appuient et s'alimentent les uns les autres. P. Bourdieu a décrit ce phénomène à sa façon en parlant de « circularité circulaire » de l'information (1996 : 22).

commun qui joue le rôle d'espace englobant préalable qui fixe les règles du jeu conflictuel des différences, des opinions et des intérêts, du jeu électoral des partis et des candidatures. À l'origine, le modèle devait s'appliquer à l'échelle de l'État-nation. Aujourd'hui, dans le cadre de la mondialisation, il déborde. En étendant leur diffusion à tous les recoins de la terre, les médias contribuent à la construction d'une communauté supranationale, pendant qu'en s'ouvrant aux arguments des uns et des autres, ils contribuent au débat public, au conflit non armé, au dialogue.

Voici deux exemples très contrastés de ce rôle. Le premier à l'échelle canadienne : l'article paru dans un petit journal de quartier de la ville de Québec, sous la plume d'un politologue, Denis Duchêne, « converti à l'islam depuis juin 2003 et marié à une Marocaine musulmane », qui anime par ailleurs l'émission *Les matins distincts* à CKRL-FM 89,1. L'animateur dénonce les « deux types de couverture journalistique des affaires islamiques » que l'on trouve au Québec et qu'il décrit de la façon suivante : « celle [...] véhiculée par des “vendeurs d'angoisse” et la deuxième, propagée par d'éminents provocateurs transformés en caisse de résonance de l'islamophobie⁷. » Ce qui importe dans ce cas, c'est que M. Duchêne puisse s'exprimer publiquement et dénoncer le travail de grands médias et de vedettes journalistiques, sans représailles violentes. Sa sortie publique illustre à souhait le volet conflit de la « communauté conflictuelle » dont parle Muhlmann.

Deuxième exemple, cette fois à l'échelle d'une communauté, puisé dans le programme du congrès qui a eu lieu en mai 2006, à Nairobi au Kenya, de l'International Press Institute (IPI), une organisation de patrons de presse et de journalistes clairement dominée par la perspective américaine. On trouve dans ce programme un atelier de travail intitulé *Reporting on the Islamic World*. La présentation du thème dénonce, elle aussi, le traitement très souvent fait pour alimenter l'hostilité plutôt que la compréhension. On peut y lire (traduction de l'anglais par l'auteur) :

Depuis les attaques terroristes du 11 septembre 2001 et les événements qui ont suivi en Afghanistan et en Iraq, le portrait que les médias occidentaux font de l'Islam et des musulmans s'est fait de plus en plus négatif, disent les critiques. En racontant des histoires sensationnelles qui mettent en vedette des extrémistes islamiques, les médias perpétuent une perception trompeuse de l'Islam et sapent les efforts qui sont faits pour promouvoir une meilleure entente. Qu'est-ce qui peut être fait pour soutenir une couverture plus équilibrée de l'Islam par les médias⁸ ?

7. D. Duchêne (2005) « Les dangers de la dérive ! La couverture journalistique des affaires islamiques », in : *Droit de parole*, février, p. 3.
8. IPI (2005) *World Congress & 54th General Assembly*, International Press Institute, Missouri School of Journalism, p. 11.

C'est là une invitation explicite à faire place au débat public au lieu de se replier sur le consensus communautaire, le « cadre commun » dont parle M^{me} Muhlmann.

La civilisation commune

Ce cadre commun dont parle M^{me} Muhlmann joue le rôle cognitif de ce que l'on nomme aussi parfois la culture ou la civilisation, principe de compréhension, de sens, d'orientation et de mise en ordre. Or, il existe bien aujourd'hui un cadre commun de partage qui devrait permettre le dialogue entre l'Asie, l'Amérique, le Moyen-Orient et les autres parties du monde. Deux termes sont couramment utilisés pour dire la communauté mondiale : la « mondialisation » et la « civilisation ». Or, les deux sont fortement connotés et font l'objet de sévères controverses. Laissons de côté la « mondialisation » et examinons brièvement la « civilisation » qui fait la préoccupation de cet ouvrage.

En utilisant ce terme, certains oublient dangereusement son usage désuet d'opposition entre sociétés plus développées et barbarie, opposition qui introduit d'emblée une relation inégale entre les groupes humains et qui n'a manifestement pas été façonnée pour amorcer ou contribuer à un dialogue. Le deuxième usage, passé dans l'ombre jusqu'à ce que Samuel Huntington (1990) le reprenne, désignait des blocs géographiques (la Chine, l'Afrique noire, etc.) dont les habitants formaient un ensemble culturel, technique, linguistique et organisationnel radicalement différent d'autres ensembles aussi englobants. C'était avant la « mondialisation ». Le troisième usage, celui qu'a activé Huntington, consiste à reconstruire, dans l'imaginaire et la rhétorique publiques, un spectre de ces manières d'être si étrangères les unes aux autres qu'elles en deviennent incompatibles et, par conséquent, que la rencontre entre deux d'entre elles ne puisse se résoudre que par la soumission de l'une à l'autre. Comme la suite des choses l'a montré, l'argument convenait opportunément à des fins guerrières.

Ainsi, parler aujourd'hui de civilisations dans le sens de blocs humains hermétiques posés les uns en face des autres est un véritable anachronisme. Au contraire, poser l'existence d'un cadre commun à tous souligne la base du dialogue possible à l'échelle mondiale et l'éloignement très relatif des positions. La recherche d'un « dialogue » des civilisations est donc une tentative de remettre à l'avant-scène le cadre commun. Elle impose cependant d'entrer dans le cadre argumentaire des va-t'en-guerre fondé sur le terme « civilisation », d'où le caractère périlleux de l'opération. Le péril va même jusqu'à se retrouver coincé dans le sens encore plus archaïque du terme : il y a des groupes humains « supérieurs » aux autres parce que plus civilisés.

À sa façon, donc, ce texte attire l'attention sur le cadre mondial commun qui devrait normalement rendre inopportune la réactivation de l'idée de civilisation. Aux fins d'une discussion spécifique sur le rôle des médias, le cadre commun est sommairement modélisé autour de quatre points d'ancrage interreliés.

- 1) Le premier est fait d'outils techniques répandus partout, qu'il s'agisse de l'automobile ou du réfrigérateur. Ces outils supposent la croyance et la pratique de la science expérimentale. La maîtrise de l'outil technique complexe qu'est la télévision par les artisans d'Al-Jazira en témoigne on ne peut plus éloquemment⁹.
- 2) Le deuxième est la consommation comme usage de ces biens techniques, mais aussi comme désir de les posséder et d'améliorer la vie quotidienne, qu'il s'agisse de l'automobile, du téléphone portable, des cassettes audio et vidéo ou de la télévision. L'accès à ces objets est généralement identifié au progrès.
- 3) Le troisième est la démocratie, à la fois comme égalité entre individus et mécanisme de désignation des dirigeants temporaires des États nationaux.
- 4) Le quatrième est la croyance au droit à la réussite individuelle, à la mobilité sociale et physique, au changement, au progrès et à l'amélioration personnelle. Il s'agit du moteur de la modernité qui a bousculé les sociétés dites traditionnelles fondées sur la permanence et la reproduction à l'identique.

Tel est le cadre commun partagé par de grands pans de l'humanité un peu partout dans le monde, dans toutes les langues. Certainement partagé, également, par les élites « progressistes », « modernes », sinon postmodernes. Tel est en tout cas le fond de scène sur lequel se déploient les médias qui font la promotion de la consommation par la publicité, qui montrent la mobilité en action par le spectacle de la vie ailleurs, qui donnent la parole à des individus de toutes sortes, avec toutes sortes d'idées.

Plus fondamentalement encore, les médias ne sont possibles que par la maîtrise de la technique qui repose sur la science expérimentale. Ainsi, il faut avoir déjà assimilé beaucoup de choses de cette science pour pouvoir maîtriser la télévision, dans son contenu comme dans son fonctionnement électronique. Al-Jazira est impensable sans une immersion réussie des techniciens, journalistes et gestionnaires de cette station dans la « culture » technique des sociétés

9. G. Awad (2006), qui compare les sites Aljazeera.net, CNNarabic.com et BBCarabic.com, montre bien la maîtrise du langage télévisuel dans la convergence graduelle des formats, même si les lignes éditoriales sont différentes.

dites développées¹⁰. Sur ce point, il convient de se rappeler que la « civilisation arabe » du début du deuxième millénaire a été un partenaire indispensable dans l'émergence de la pensée rationaliste, scientifique et expérimentale en Occident. Les Arabo-musulmans d'aujourd'hui sont eux aussi les héritiers de ce dialogue des civilisations dans le passé.

Contributions au dialogue

Le dialogue des civilisations dont on peut encore parler ici serait donc entre la civilisation commune actuelle, celle des médias et de la démocratie, et celle qui est devant, celle qui pourrait être plus civilisée, plus évoluée. Bien plus qu'avec les civilisations d'avant : romaine, chinoise, arabe, précolombienne ou inuite. Dans cette perspective, les médias devraient contribuer à aménager à l'intérieur de la civilisation commune le rassemblement conflictuel des intérêts, des opinions, des sensibilités et des points de vue. Ce que se propose d'ailleurs Al-Jazira si on en croit son directeur :

Nous sommes des journalistes ; notre premier métier, c'est d'informer, déclare Samir Khader. Mais notre mission est double, puisque notre travail repose aussi sur un processus d'éducation du monde arabe. Avant notre arrivée, il y avait des sujets, comme la religion ou la sexualité, qui étaient tabous et dont les télévisions ne parlaient pas dans le monde arabe. Si Al-Jazira a le mérite d'avoir fait quelque chose, c'est d'avoir planté la graine d'une petite révolution des mentalités¹¹.

Dès lors, le raisonnement de M^{me} Muhlmann est transposé à l'échelle mondiale où ce qui importe, c'est que se construise la « communauté conflictuelle » médiatique. Or, il y a deux modèles connus. Celui qui occupe aujourd'hui le devant de la scène, le postmoderne (Thuot, 1994) où le jeu est un pur affrontement de puissances dans l'ordre symbolique. La norme du jeu est le discours le plus efficace, l'image la plus séduisante, la rhétorique la plus habile, au besoin intimidante et mensongère, le spectacle de la force. Des majorités, des coalitions temporaires s'y forment et s'y défont constamment. C'est dans cet espace public que se déploie la rhétorique du « conflit des civilisations » comme argument pour justifier l'agression militaire et commerciale (Demers, 2004, 2005). C'est dans cet espace-là que s'affirment les « peuples élus de Dieu » de toutes les variétés, dont les États-Unis, qui, enfermés dans leur bonne conscience, cherchent à imposer « leur » Dieu par tous les moyens, y compris la force.

10. « Al-Jazira compte maintenant un millier d'employés, dont 250 à 300 journalistes. Si les journalistes étaient d'abord issus des services arabes de la BBC, ils ne sont plus qu'une dizaine de ce noyau initial. Ils viennent maintenant de partout, explique Samir Khader, la plupart ayant déjà travaillé en Occident. » (Voir note 11 : Cauchon, 2005).

11. P. Cauchon (2005), « Entretien avec Samir Khader. Informer et éduquer, la double mission d'Al-Jazira », *Le Devoir*, vendredi 29 avril, p. B2.

Mais il y a aussi cet autre espace public, modélisé par Habermas (1978), où le conflit débouche sur *la Raison* qui fait l'arbitrage. Cet espace public-là pousse à la création d'institutions internationales comme forme organisée de la métacivilisation à venir, comme auparavant elle misait sur l'État national. Cet espace public-là propose à chaque humain de devenir un citoyen, soucieux d'apprendre à dépasser ses intérêts propres et de travailler au *Bien commun*. Cet espace public-là est laïque et égalitaire. Il est le visage éthique de ce que l'on pourrait nommer la civilisation actuelle d'origine occidentale, par ailleurs expansionniste, guerrière et technicienne au sens de Jacques Ellul (1990).

Au temps des États-nations, les médias ont été mis au défi par les penseurs de *la Modernité* de participer à l'espace public de *la Raison*. Ils s'y sont tous pliés plus ou moins, certains d'entre eux, les médias « de qualité », au sens de John Merrill (1968), s'en faisant même une spécialité. Aujourd'hui, le même défi est posé aux médias transnationaux émergents, qu'il s'agisse des chaînes de nouvelles en continu, telles CNN et Al-Jazira, des sites Internet ou des médias nationaux de référence (Demers, 1999).

Les médias ne peuvent pas vraiment contribuer au dialogue des civilisations, au sens des civilisations passées, chinoise, arabe, etc., parce qu'ils sont eux-mêmes partie de la civilisation commune actuelle, qu'ils n'existaient pas encore dans les civilisations du passé et qu'ils n'existent pas en dehors des zones sous une emprise déjà profonde de la civilisation actuelle¹². En ce qui les concerne, si un dialogue des civilisations est possible, c'est celui d'un dialogue de la civilisation présente avec son passé, avec des civilisations du passé, à la manière des historiens et des archéologues. Or, les médias ont une relation difficile avec l'histoire, comme le détaillent les recherches sur la médiatisation de l'histoire (Mathien, 2005).

Mais les médias peuvent contribuer d'une autre façon au « dialogue des civilisations » dans la mesure où ils peuvent faire une place dans leurs contenus au conflit entre les acteurs qui prônent un dialogue contre ceux qui avancent plutôt un « conflit des civilisations » (Huntington, 1990). Et Al-Jazira fait cela de deux façons. D'une part, elle contribue à faire avancer les pays de la zone arabo-musulmane dans la civilisation de la démocratie et des lois du marché¹³. En un mot, elle donne la parole aux groupes et aux individus

12. Le livre de H. Miles cité par S. Weinberger (2005:31), paraît faire cette démonstration même si ce n'est pas son intention première.

13. M. Duteil (2005), « Al-Jazira. Ondes de choc en terre arabe », *La Gazette de la presse francophone*, n° 122, juillet-août, p. 16. Voir aussi Yvon Larose, (2005), « La CNN du Moyen-Orient. La chaîne d'information continue Al-Jazira a fait souffler un vent de modernité sur le monde arabe », *Au fil des événements*, journal officiel de l'Université Laval, 20 octobre, p. 4.

auparavant condamnés au silence médiatique. Même si elle le fait de manière paradoxale. Par exemple, dans la recension qu'il fait du livre de Olfa Lamoulou sur Al-Jazira¹⁴, le journaliste Taïeb Moalla¹⁵ souligne le caractère ambigu des pratiques de cette chaîne.

Ainsi, la chaîne défend jalousement les libertés publiques et la démocratie alors qu'elle est financée directement par un émir non élu par son peuple. Elle conteste l'ordre impérial imposé par les États-Unis tout en se faisant le chantre du libéralisme économique. Elle donne la parole à des islamistes extrémistes qui justifient les attentats du 11 septembre 2001, ainsi qu'à des féministes radicales. Elle diffuse des enregistrements d'Oussama Ben Laden et les commente immédiatement en compagnie de responsables du Pentagone. Elle se prononce clairement contre la guerre d'Irak alors que le QG de l'armée américaine se trouve au Qatar, à quelques kilomètres de la chaîne. Elle rend compte, minute après minute, des exactions des forces d'occupation israéliennes contre le peuple palestinien alors que le Qatar accueille une (discrète) représentation commerciale israélienne sur son sol, etc. (2005 : 331).

D'autre part, à l'échelle mondiale, comme le souligne Dominique Wolton dans la citation d'entrée de ce texte, l'irruption d'Al-Jazira dans le jeu des chaînes de télévision à visée mondiale a introduit un point de vue qui était occulté jusque-là ou à tout le moins filtré par les agences occidentales d'information et d'images qui contrôlent le flux des informations internationales. Leur domination avait été mise en lumière par le débat à propos du Nouvel ordre mondial de l'information et de la communication (NOMIC) à la fin des années 1970 à l'Unesco. Al-Jazira s'est immiscée dans la cour des grands par la brèche créée par les avancées technologiques et un contexte qui a rendu possible l'éclosion, dans les années 1990, de nombreuses chaînes régionales par satellite. À partir d'octobre 2001, avec l'offensive anglo-américaine en Afghanistan puis en Irak, les chaînes occidentales n'ont pu occulter les images et les entrevues exclusives d'Al-Jazira. Pour les mêmes raisons de concurrence, les agences de presse et d'images ont fini par l'admettre dans le cercle restreint des participants à l'*agenda building*¹⁶ de l'information internationale.

Aujourd'hui, la présence des apports « arabes » est devenue statutaire dans le programme de l'information internationale. Au point qu'on serait déjà passé dix ans plus tard à une autre étape, celle de la consolidation régionale des chaînes satellitaires originellement orientées vers la domination de marchés « mondiaux ». C'est du moins la thèse que soutient Camille Laville :

14. O. Lamoulou (2004), cité par T. Moalla (2005 : 330-332).

15. Ancien correspondant en Tunisie du journal *Le Soir* (Belgique) et, au moment de mettre cet ouvrage sous presse, journaliste au *Journal de Québec* (Québec).

16. Courant de recherches qui se concentre sur les règles de construction quotidienne de la liste des sujets qui font les manchettes communes des médias, des sujets dont ceux-ci choisissent tous de parler comme si ce choix allait de soi.

L'avancée technologique que l'on associe à la globalisation a entraîné la création de nombreuses chaînes de télévision par satellite. [...] Ces chaînes tentent de mettre en place une stratégie « englobante » qui consiste à offrir le même contenu à un maximum d'individus. Or ces tentatives n'ont pas connu le succès escompté ; aussi la stratégie a-t-elle pris un nouveau tournant ces dix dernières années : celui de la régionalisation. Les programmeurs ont ajusté leurs produits aux intérêts locaux. Ainsi se côtoient certains produits conçus spécifiquement pour la région, la population locale et d'autres produits qui recouvrent un sens plus commun (2003 : 36).

Dans cette éclairage, on peut ranger l'intention d'Al-Jazira de lancer une chaîne mondiale en langue anglaise comme une continuité de ses intentions de départ, pendant que, sur son marché régional, elle se fait de plus en plus tasser par de nombreuses autres chaînes en langue arabe (Al-Arabiya, Al-Hourra, Abu Dhabi TV, etc.), au moins une dizaine de concurrentes directes¹⁷.

Les limites de l'onde de choc

S'il est possible de conclure que la décision du CRTC canadien a limité l'incidence d'Al-Jazira sur le débat public canadien, il reste que ce geste n'a pu bloquer complètement l'onde de choc de l'irruption de la chaîne qatarie dans le club des grandes agences internationales de presse et d'images qui contrôle le tri et la définition de l'actualité internationale quotidienne¹⁸. Ainsi, que ce soit par les médias canadiens ou par les autres chaînes étrangères¹⁹ accessibles aux Canadiens, ces derniers sont indirectement en contact à des degrés divers avec le point de vue arabo-musulman.

17. Voici une liste incomplète des télévision satellitaires arabes les plus connues ou influentes au printemps 2005 :

- MBC, ancêtre de la télé saoudienne, émettant de Londres au début
- Abu Dhabi TV (Qatar)
- Al-Arabiya (Arabie saoudite)
- Al-Jazira (Qatar)
- ANN (Syrie, de Paris)
- Al-Manar (Hezbollah au Liban, de Paris)
- Al-Mustaqilla
- Al-Aram (Iran)
- Al-Hourra (« La Libre », USA, de Tanger et Beyrouth)
- CNBC (USA, en arabe)
- Nile News (Égypte)

18. F. Bouzennout (2006) nomme ce changement un « rééquilibrage symbolique ».

19. Dans la situation actuelle, un citoyen canadien peut avoir accès à quelque 350 chaînes généralistes et spécialisées.

Il reste que, pour l'instant, même si Al-Jazira diffusait librement en langue arabe au Canada, la barrière de la langue nuirait au dialogue direct entre les médias arabes et les autres médias canadiens. Cet obstacle serait par ailleurs doublé d'un autre obstacle plus en profondeur, celui du nombrilisme structurel des médias nord-américains qu'une commission d'enquête mise sur pied par le gouvernement canadien au début des années 1980 avait baptisé « journalisme de marketing » (Commission Kent, 1981). Cette commission avait le mandat d'examiner la concentration de la propriété des quotidiens au Canada. Toutefois, elle a vite trébuché sur la logique de plus en plus contraignante qui anime les relations entre les médias et leurs publics.

Cette logique a deux faces. La première, en relation directe avec la concentration de la propriété, est faite de manœuvres commerciales de promotion vigoureuse, pour « imposer » un produit à des consommateurs. C'était ce visage du marketing qui préoccupait surtout la Commission Kent, alarmée par la puissance des grands groupes médiatiques cherchant des façons d'imposer leurs produits sur les marchés. La deuxième face de la médaille du marketing, c'est la démarche des producteurs pour anticiper les besoins, les désirs et les préférences des consommateurs et pour définir les produits au plus près. C'est la volonté de séduire, de faire plaisir, de satisfaire le client.

Le marketing n'a de sens que dans une société d'abondance où il y a de la concurrence entre de nombreux produits sur un même marché (Darmon *et al.*, 1991). Or, à compter des années 1980, en partie à cause des dérèglementations, en partie à cause des nouveaux moyens techniques, le domaine des médias a été un de ceux qui, en Amérique du Nord, a connu une accélération brusque quant à la concurrence. Le nombre des magazines et autres écrits spécialisés a explosé. La câblodistribution puis les satellites ont multiplié les chaînes de télévision et de radio. Et il y a eu Internet²⁰. Et maintenant, il y a le téléphone portable.

20. « Par ailleurs, l'écoute des nouvelles sur les réseaux de télévision traditionnels a diminué de 34 % depuis 1993 et l'écoute des nouvelles sur le câble, après avoir progressé sans cesse dans les années 1990, stagne depuis deux ans. Par contre, la fréquentation des 26 sites de nouvelles les plus importants sur Internet a augmenté de 70 % dans les 18 derniers mois. Le Project of Excellence in Journalism (PEJ) affirme que les seuls médias actuellement en progression aux États-Unis sont les médias sur Internet, les médias ethniques et les médias alternatifs. »

Voir de l'étude américaine *The State of News Media 2004* réalisée par le PEJ, un organisme affilié à l'École de journalisme de l'Université Columbia, disponible en ligne sur l'URL : <http://www.stateofthenewsmedia.org/index.asp>.

P. Cauchon (2004) « CONVERGENCE. Les médias de l'oncle Sam », in : *Le Devoir*, lundi, 22 mars, p. B7.

L'hyperconcurrence a même poussé les chercheurs vers l'étude de la réception : que font les publics des messages, qu'est-ce qui les attire, qu'est-ce qui les retient? Que faire face à la volatilité des audiences, face au butinage (*zapping*) des consommateurs? C'est le marketing, comme étude des motivations et des pratiques et comme art de deviner ce qui va plaire, qui tente de répondre à ces questions imposées par des nécessités commerciales pressantes.

L'important, c'est que ce processus de rapprochement entre la conception même des produits et les besoins des consommateurs visés (en journalisme, ce processus est nommé recherche de proximité) a enfermé encore plus la relation médias/publics dans une sorte de nombrilisme où le public ne se voit offrir que lui-même parce qu'il n'est plus réceptif qu'à lui-même. La rencontre de visions du monde étrangères les unes aux autres ne peut être que marginale et accidentelle : le contenu des médias est par définition un matériel traité, remis dans des termes connus, vulgarisé, pour être compris du public visé à partir de ce qu'il est et de ce qui l'intéresse. *L'Autre* disparaît presque des contenus ou s'il est présent, c'est une fois dépouillé de ses surprises et de ses étrangetés, c'est une fois remis dans les catégories du familier, c'est une fois vidé de ce qui fait qu'il est autre. En matière d'information internationale, le journalisme tend à s'enfermer ainsi dans le non-dialogue et les médias nationaux ne racontent aux publics que ce qu'ils pensent déjà des étrangers (Ravault, 1983). Aux niveaux national et régional, le processus de narcissisme est le même. C'est pourquoi ce qui caractérise la scène médiatique actuelle, c'est la juxtaposition des « univers » médiatiques fonctionnant en parallèle et répondant à des publics cibles qui, finalement, ne se parlent pas. Comme si la communauté souhaitée par M^{me} Muhlmann était victime de fragmentation et le conflit des libertés d'expression ainsi neutralisé.

La place publique médiatique

Mais le marché porte ses contradictions. Il pousse à développer des médias spécialisés visant à satisfaire des publics particuliers (c'est ce qu'aurait fait Al-Jazira en langue arabe pour la communauté canadienne arabo-musulmane). En même temps, il invite d'autres médias à développer des publics plus larges et à miser sur leurs traits communs.

Ainsi, le défi lancé par M^{me} Muhlmann voulant que le journalisme contribue à la fois à créer un espace commun (une communauté) se pose de deux façons bien différentes pour une société donnée, dont la communauté mondiale en émergence. En premier lieu, au niveau local, chacun des médias représente des intérêts, des options, des idéologies différentes, mais dialogue d'une certaine façon avec les autres, ne serait-ce que parce qu'une partie de

la population consomme plusieurs médias et confronte dans sa tête leurs différents récits du monde. Il s'agit là de la conception classique de la liberté de la presse, où c'est le concert des médias, leur pluralisme, qui forme une sorte de place publique commune.

En second lieu, la question de l'espace commun se pose quant au contenu des médias généralistes, ceux qui prétendent donner la parole aux acteurs sociaux significatifs d'un territoire donné. C'est le cas d'Al-Jazira, qui entend desservir une région entière. Les médias généralistes sont ces médias – on pense généralement aux quotidiens et aux chaînes traditionnelles de télévision – qui traitent en principe de tous les thèmes de la vie en société, politique, économique, social, artistique, sportif, et s'adressent, en intention à tout le moins, à toute la population d'un territoire donné, national ou régional. Chacun d'entre eux forme une place publique à lui seul. Dans les faits, la concurrence entre les généralistes pour la totalité d'un même public, délimité par un territoire ou une langue, tend vers le monopole. Cette forme de médias généralistes a longtemps dominé l'horizon de la pensée, de la recherche et de l'analyse. Encore aujourd'hui, quand ils discutent des médias, plusieurs observateurs et commentateurs pensent d'abord et avant tout aux médias généralistes et se réfèrent à la conception qui veut qu'on ait donné à chacun le mandat de permettre la rencontre de toutes les différences.

C'est le modèle de « la responsabilité sociale des médias²¹ », issu d'une phase où certains d'entre eux étaient effectivement en position de monopole, qui a cristallisé cette conception. De son côté, l'idée de médias de service public confiés à des sociétés d'État en représente une autre version. Des médias d'État, par exemple, au Canada, la Société Radio-Canada, ont reçu ce mandat de donner la parole à tous.

Mais avec la multiplication des médias et la fragmentation des publics qui a caractérisé la fin du XX^e siècle dans les pays développés, ces médias généralistes nationaux sont en repli : les grands quotidiens et les chaînes nationales perdent de l'audience depuis la fin des années 1980. Le paysage médiatique est désormais fait de niches diverses occasionnellement mises en résonance autour d'« événements » nationaux ou mondiaux : les Jeux Olympiques, la guerre en Irak, un tsunami ou la « communion médiatique » à l'occasion de la mort du pape Jean-Paul II²², etc.

21. En 1946, H. Luce, éditeur du *Time Magazine*, convoqua (et finança avec l'aide partielle de l'*Encyclopedia Britannica*) 13 experts dont, à leur tête, le recteur de l'Université de Chicago, R. Hutchins, afin qu'ils examinent l'état de la presse et qu'ils recommandent des moyens de l'améliorer. Cela donna naissance au célèbre rapport de la Commission Hutchins, *A Free and Responsible Press*, qui mit en avant l'obligation morale de « responsabilité sociale » des médias.

22. P. Cauchon, (2005) « Communion médiatique », in : *Le Devoir*, lundi, 4 avril, p. B7.

Dans le nouveau contexte, les chaînes satellitaires, pourtant à intention généraliste, se présentent sur le marché fragmenté des médias nationaux comme des médias spécialisés et la « communauté conflictuelle » visée par M^{me} Muhlmann y est réalisée par le pluralisme des médias plutôt qu'à l'intérieur de médias de masse rejoignant l'ensemble de la population.

Conclusion

Au Canada, l'autorisation de diffuser à Al-Jazira a été dominée par les rapports de force internes à la scène canadienne. Assortie de conditions qui rendent sa réalisation improbable, elle permet d'attendre qu'Al-Jazira devienne disponible en anglais, tout en sachant que cette diffusion existe dans l'illégalité. Mais même la diffusion en arabe n'est probablement qu'une question de temps. Car le travail de « traduction » de l'international par les médias nationaux canadiens ne suffit plus. Quelque chose se passe qui force la « communauté conflictuelle » canadienne à faire place à l'espace public transnational, lui aussi conflictuel, où se déploient petit à petit des médias propres à ce niveau, telle Al-Jazira.

Dans le jeu médiatique contemporain, Al-Jazira ne peut pas être considérée comme un porte-parole de la « civilisation » arabo-musulmane, ou même de cette « culture », à moins de réduire la portée du concept de culture à l'usage de la langue arabe. Les médias, dans quelque langue ou pays qu'ils soient, sont porteurs d'une même culture qui vient avec eux et ils sont des parties de la civilisation technico-consommatrice qui continue à se déployer sur l'ensemble de la planète. Aussi la présence d'un phénomène comme Al-Jazira est-elle un témoignage de l'intégration plus grande qu'avant de la zone géographique arabo-musulmane à la « civilisation » technique globale.

C'est ce fonds commun qui crée la « communauté » à l'intérieur de laquelle peut se déployer la liberté d'expression publique, la discussion des divergences, la délibération à propos des intérêts collectifs. L'arrivée d'Al-Jazira peut donc être interprétée comme une contribution indispensable à l'expression sur la même scène publique des points de vue particuliers des acteurs de la zone arabo-musulmane, dans toute leur différence d'avec les sentiments et les opinions des pays occidentaux. Elle remplit une des conditions pour que le « conflit » se déplace du champ de bataille vers le dialogue indispensable au déploiement de la démocratie.

Références

- ALLEMAND, S. (2005), « Pour une cohabitation ... culturelle. Entretien avec Dominique Wolton. Propos recueillis par », in : P. CABIN et J.-F. DORTIER (dir.), *La communication. État des savoirs*, Auxerre : Éditions Sciences humaines, p. 311-315.
- AWAD, G. (2006) « Al Jazeera : retour de flux entre l'identitaire et l'universel », in : M. MATHIEN et G. ARBOIT (dir.), *La guerre en Irak. Les médias et les conflits armés*, Bruxelles : Bruylant, p. 317-325.
- BOURDIEU, P. (1996), *Sur la télévision. L'emprise du journalisme*, Paris : Liber.
- BOUZENNOUT, F. (2006), « La guerre du Golfe à travers les média arabes », in : M. MATHIEN et G. ARBOIT (dir.), *La guerre en Irak. Les médias et les conflits armés*, Bruxelles : Bruylant, p. 237-250.
- CABEDOCHÉ, B. (2005), « La construction de l'étrangéité, enjeu du projet de chaîne française d'information internationale », in : *Les Cahiers du journalisme*, Québec : Département d'information et de communication de l'Université Laval ; Lille : École supérieure de journalisme, n° 14, printemps/été, p. 270-277.
- DARMON, R.-Y., M. LAROCHE, K.-L. MCGOWN et J.-A. NANTÉL (1991), *Les fondements de la recherche commerciale*, Boucherville : Éd. Gaétan Morin.
- DEMERS, F., (1995), « Journalistes et communicateurs au temps de l'information existentielle », in : *Communication & Organisation*, ISIC – Université Michel de Montaigne – Bordeaux 3, n° 8, pp. 42-67.
- DEMERS, F. (1999), « À propos des opinions journalistiques de référence. Au temps du Net et de la câblodistribution », in : *Les Cahiers du journalisme*, Québec : Département d'information et de communication de l'Université Laval ; Lille : École supérieure de journalisme, n° 6, octobre, p. 50-66.
- DEMERS, F. (2004), « La presse canadienne et la guerre », in : J.M. CHARON et A. MERCIER (dir.), *Armes de communication massive. Informations de guerre en Irak : 1991-2003*, Paris : CNRS Éditions, Collection CNRS Communication, p. 135-139.
- DEMERS, F. (2005), « Couverture médiatique nord-américaine de la guerre en Irak. Quelques points de repère pour la recherche », in : G. ARBOIT et M. MATHIEN (dir.), *La guerre en Irak. Les médias et les conflits armés*, Bruxelles : Bruylant.
- ELLUL, J. (1990), « L'information et le système technicien », in : *Propagandes*, Paris : Economica, p. 343-352. (Texte paru aussi dans la *Revue française de communication*, 1976, n° 1, p. 7-16.)
- GERVEREAU, L. (2004), *Inventer l'actualité. La construction imaginaire du monde par les médias internationaux*, Paris : La Découverte.
- HABERMAS, J. (1978), *L'espace public — Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris : Payot.

- HUNTINGTON, S.P. (1990), «The Clash of Civilizations», in : *Foreign Affairs*, vol. LXXII, n° 3, p. 22-49.
- KENT, T. et al. (1981), *Commission royale d'enquête sur les quotidiens*, Ottawa : Ministère des Approvisionnements.
- LAVILLE, C. (2003), «Le traitement de l'actualité internationale : avenir ... et mirages de l'information planétaire», in : *Les Cahiers du journalisme*, Québec : Département d'information et de communication de l'Université Laval ; Lille : École supérieure de journalisme, n° 12, automne, p. 32-40.
- MATHIEN, M., (dir.) (2005), *La Médiation de l'histoire. Ses risques et ses espoirs*, Bruxelles : Bruylant, Collection Médias, sociétés et relations internationales.
- MCBRIDE, S. (1980), *Many Voices, One World*, Paris : Unesco, Commission internationale d'étude des problèmes de la communication.
- MERRILL, J.C. (1968), *The Elite Press — Great Newspapers of the World*, New York, Toronto et Londres : Pitman Publishing Corporation.
- MOALLA, T. (2005), «Olfa Lamoum (2004) Al-Jazira, miroir rebelle et ambigu du monde arabe», in : *Les Cahiers du journalisme*, Québec : Département d'information et de communication de l'Université Laval ; Lille : École supérieure de journalisme, n° 14, printemps/été, p. 330-332.
- MULHMANN, G. (2004), *Du journalisme en démocratie*, Paris : Éditions Payot et Rivages.
- RAVAULT, R.-J. (1983), «Exhibitionnisme naïf ou stratégies de la communication», in : *Communication*, vol. 6, n° 1, Québec : Département d'information et de communication, Université Laval, 1983, p. 65-80.
- THUOT, J.-F. (1994), «Déclin de l'État et formes postmodernes de la démocratie», in : *Revue québécoise de science politique*, n° 26, automne, p. 75-102.
- Weinburger, S. (2005), «Al-Jazira for Dummies. An Independent Observer Answers Questions and Dispels Myths» in : *IPI Global Journalist, the Magazine of the International Presse Institute*, 1^{er} trimestre.

Chapitre XIV

Le schéma ami/ennemi : un obstacle de taille au dialogue des civilisations

Abdelkérim Ousman et Houchang Hassan-Yari,
Collège militaire royal du Canada

Si l'idée de « dialogue entre les civilisations » s'oppose à la notion de « choc des civilisations », c'est parce qu'elle entend établir une démarche qui vise à remplacer l'hostilité et la confrontation (que l'idée de « choc » suppose) par la discussion et la compréhension. Le dialogue, dans le sens restreint que lui donnent les milieux diplomatiques d'échange pacifique entre des États ou des entités officiellement reconnues ayant des devoirs et des obligations, n'a pas d'autre objectif que le règlement des différends par la voie diplomatique. Poser la question du dialogue des civilisations, dans son sens large ou dans le sens étroit que lui donne ce chapitre, suppose déjà qu'il y a un manque de dialogue. Par conséquent, la question qui se pose, c'est de savoir à qui ou à quoi peut-on attribuer cette situation de non-dialogue qui favorise l'hostilité et la confrontation.

En admettant que, par définition, les civilisations, ces êtres collectifs et non doués de raison par conséquent, ne dialoguent pas entre elles, nous désirons, dans ce chapitre, démontrer le rôle joué par l'équipe qui dirige les États-Unis depuis l'an 2000 dans cette situation de non-dialogue. Nous voulons démontrer que cette équipe est motivée non pas par une quelconque appréhension du « choc des civilisations », mais par un certain hégélianisme « sanguinaire ». Ce terme fait référence à une interprétation particulière de la pensée hégélienne. Cette interprétation, comme le démontre Vincent Descombes, « [...] loin de

mettre l'accent sur l'aspect raisonnable et pacifiant de la pensée hégélienne, insiste avec complaisance sur les moments paradoxaux, excessifs, violents et surtout sanglants» (Descombes 1979 : 25). En effet, à l'instar de cet hégélianisme sanguinaire, l'équipe de George W. Bush, plus particulièrement les néo-conservateurs, ne se base pas sur *la Raison* pour promouvoir à l'échelle de la planète le régime qu'elle désire, mais plutôt sur l'usage de la force militaire. Ce faisant, cette équipe ignore les valeurs fondamentales de la démocratie américaine et celles décrites dans la Charte des Nations Unies, dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et dans d'autres traités internationaux sur les droits de la personne.

Tandis que la condescendance avec laquelle l'administration Bush traite une partie de l'électorat américain nous fait penser à certaines prémisses sur les sociétés humaines de Leo Strauss¹, sa belligérance au niveau international nous rappelle le schéma ami/ennemi de Carl Schmitt et l'hégélianisme sanguinaire d'Alexandre Kojève. Ce sont les prémisses de ces trois philosophes sur la société et les relations internationales qui expliquent l'absence du dialogue. Une fois ces prémisses et leurs effets dévastateurs analysés, nous suggérons qu'il faut revenir au principe de l'égalité souveraine entre les peuples pour que s'instaure le dialogue.

Un dialogue asymétrique, entravé par l'arrogance d'une « façon de vivre »

Dans le discours de la politique étrangère des États-Unis après la fin du système soviétique – le communisme, les gouvernements de type islamique et les dictatures ne sont plus tolérés et doivent disparaître. De gré ou de force,

1. Selon Strauss (1986 : 124-125), « une société ouverte à tous ou comprenant tout le monde inclurait des sociétés de maturité politique très différente, les moins évoluées attirant infailliblement à elles les plus évoluées. Une telle société sera humainement inférieure à une société fermée qui, au cours des générations, a tendu son effort vers la perfection humaine... » Selon cette perspective, les sociétés humaines « évoluées » ne doivent pas s'unir avec celles moins « évoluées », parce que ces dernières risquent d'entraver la tendance à la perfection des premières. Selon Strauss, toujours, les sociétés moins évoluées ont les gouvernements qu'elles méritent. D'après l'auteur, « [...] le régime despotique n'est injuste que s'il s'exerce sur des êtres qui peuvent être gouvernés selon la persuasion ou dont l'intelligence est suffisamment développée [...] » (*idem* : 125). Pour le philosophe, « les hommes ne sont pas également doués par la nature pour progresser dans le chemin de la perfection [...] d'ailleurs, quelles que soient leurs différences naturelles, les hommes ne cherchent pas tous la vertu avec une égale conviction. Si grande soit l'influence de l'éducation reçue, la différence entre une bonne et une mauvaise éducation tient en partie à l'existence d'un milieu naturel plus ou moins favorable... » (*ibidem* : 127). Ces quelques citations révèlent ce que Strauss pense des sociétés humaines.

tous les régimes doivent être remplacés par des démocraties libérales. En effet, comme les dernières justifications américaines de la guerre en Irak et le projet américain de démocratisation du « Grand Moyen-Orient » l'attestent — et aussi selon l'Union européenne, le G8 ou même l'ONU –, c'est la démocratie libérale et l'économie du marché qui doivent dominer la « façon de vivre » de toute communauté et orienter sa forme de gouvernement. Dans ce sens, il ne s'agit pas d'un clash entre civilisations, mais d'une « façon de vivre » qui veut s'imposer aux autres. C'est là notre diagnostic du manque de dialogue qui caractérise les rapports entre l'Occident et le Moyen-Orient. L'Occident est tellement sûr de lui qu'il ne juge pas nécessaire de réviser l'image qu'il a de lui-même, et ce, en dépit de dissensions entre les États-Unis et l'Europe sur la démarche à suivre afin d'imposer cette démocratie libérale.

C'est à ce titre que le médium que constitue le droit international dont la fonction est de contenir la violence ne joue qu'un rôle secondaire. Les rencontres officielles, comme la conférence de Vienne sur les droits de l'homme, dont le but était la discussion interculturelle à propos de l'interprétation des droits de l'homme, quant à elles sont impuissantes à l'égard des États-nations militairement puissants et qui agissent selon leur propre intérêt. C'est dans ce contexte que le Conseil de sécurité de l'ONU est très sélectif dans sa manière de faire respecter ses résolutions. Par exemple, les résolutions 242 (adoptée par le Conseil de sécurité de l'ONU en 1967) et 338 (adoptée par le Conseil de sécurité de l'ONU en 1973) sur le retrait des forces armées des territoires arabes occupés et la résolution 142 sur le retour des réfugiés palestiniens attendent toujours (nous sommes en 2007) leur application par l'État d'Israël, et ce dernier n'est inquiet ni par les instances de l'ONU ni par les États-Unis. Par contre, les pays occidentaux (avec les États-Unis en tête) ont insisté pour que la Syrie applique la résolution 1551 sur le retrait de ses troupes du Liban et, sur cette insistance, la Syrie a finalement retiré ses troupes du Liban en 2006. Cette situation renforce les conflits existant entre le Sud et le Nord, mais également entre l'Est et l'Ouest tout en favorisant la défiance des États-Unis « [...] à l'encontre de toute limitation normative de sa liberté de mouvement » (Derrida *et al.*, 2004 : 74).

Le dialogue, tel que défini par Homayoun Hemmati (chapitre I) et Ali Hassan Zaïdi (chapitre II), nécessite une symétrie fondamentale entre les participants pour créer une dynamique d'adoption mutuelle des perspectives afin que se développe un « horizon commun d'interprétation ». Selon la *Théorie de l'agir communicationnel* de Habermas (1987 : 68), « [...] pour aboutir, les tentatives d'entente doivent se dérouler dans des conditions symétriques où chacun adoptera la perspective de l'autre [...] » Cependant, dans le contexte

mondial dominé par l'unilatéralisme américain, cette symétrie fondamentale qui doit prévaloir dans l'attitude des uns envers les autres n'est pas favorisée. Bien au contraire, pour les États-Unis, tous les rapports avec les autres pays (dialogue ou non) doivent tenir compte de leur puissance militaire. Par conséquent, leurs interlocuteurs ou adversaires, que ce soit l'Iran, la Corée du Nord ou la Syrie, doivent se rendre compte de leur faiblesse militaire et obéir au commandement américain, sinon ils risquent tous d'être envahis comme l'Irak.

Si le contexte au début du troisième millénaire n'est pas favorable au dialogue, c'est parce que les États-Unis veulent utiliser ce qui les distingue le mieux des autres pays, leur puissance militaire, pour effectuer des changements à leur avantage. C'est une situation qui favorise la dynamique ami/ennemi dans les relations internationales et donne malheureusement raison à Carl Schmitt pour qui le droit international reste au service des intérêts expansionnistes des plus forts². Le droit et les institutions internationales perdent toute efficacité s'ils ne fonctionnent pas selon les intérêts de la superpuissance. « L'Administration Bush semble [...] maintenir le cap sur une politique centrée sur elle-même, la politique de la superpuissance qui ne craint rien ni personne. Elle s'oppose à l'institution d'une cour pénale internationale et préfère s'en remettre à ses propres tribunaux militaires qui ne veulent pas entendre parler du droit international. Elle se refuse à signer la convention des armes biologiques. Elle a unilatéralement abandonné le traité ABM (antimissile balistique) » (Derrida et Habermas, 2004 : 56).

Si nous avons fait appel à Carl Schmitt pour expliquer l'attitude des États-Unis à l'égard du droit et des institutions internationales, la pensée de Leo Strauss est utile pour expliquer le comportement de l'équipe Bush envers le public américain qui fut victime du mensonge selon lequel Saddam Hussein fut impliqué dans l'attentat du 11 septembre 2001 et qu'il possédait des armes de destruction massive. Pour répondre à la question de savoir pourquoi les dirigeants américains ne disent pas la vérité à leur population, la réponse se trouve dans la définition straussienne de la politique. Selon Strauss, la politique consiste à réconcilier la nécessité de la sagesse et l'exigence du consentement. En décrivant le « droit naturel égalitaire » au profit du « droit

2. Il n'est pas nécessaire d'adopter le modèle de pensée de Carl Schmitt pour se rendre à l'évidence de ses propos. Comme la guerre américaine en Irak le démontre, si des organisations internationales ne sont pas au service du plus puissant, elles cessent tout simplement de fonctionner. C'est ce qui a été démontré par la Société des Nations peu avant la Deuxième Guerre mondiale et par l'ONU avant la conquête américaine de l'Irak en 2003. Carl Schmitt est aujourd'hui au cœur d'un débat entre théoriciens de la politique et philosophes du droit. Voir, par exemple, Weiler (1994), Meier (1990 et 1998) et McCormick (1997).

naturel classique», d'après Strauss, «[...] tandis que pour le droit naturel égalitaire le consentement prime sur la sagesse, pour le droit naturel classique la sagesse l'emporte sur le consentement» (1986 : 132). C'est ainsi que pour des conservateurs comme lui :

[...] il serait absurde de restreindre le libre exercice de la sagesse par des règlements quelconques, aussi le gouvernement des sages doit-il être un gouvernement absolu. Il serait absurde que les bienfaits de la sagesse soient tenus en échec par les sots désirs des insensés (*unwise*) ; c'est pourquoi le gouvernement des sages ne doit pas être responsable devant des sujets insensés. Remettre le gouvernement des sages au consentement ou aux choix des insensés reviendrait à assujettir ce qui est par nature supérieur au contrôle de ce qui est par nature inférieur, c'est-à-dire à agir contre nature (*ibidem*).

Mais Strauss maintient aussi ceci :

Quelques sages ne peuvent gouverner la foule des insensés par la force [...] les possibilités qu'ont les sages de convaincre les insensés sont très limitées [...] Il est donc extrêmement peu probable que les conditions requises pour que gouvernent les sages se trouvent jamais réalisées. Il y a bien plus de chances pour qu'un insensé, faisant appel au droit naturel de la sagesse et flattant les mauvais désirs de la foule, persuade la multitude de son droit : les chances de la tyrannie sont meilleures que celles du gouvernement des sages (*ibidem*).

En effet, Don Evans, le secrétaire au Commerce a confié à Paul Gigot du *Wall Street Journal* que George W. Bush croit qu'il est désigné par Dieu pour guider la nation américaine (Krugman : 2005: 7).

Devant ce dilemme, le philosophe suggère que le droit naturel des sages à gouverner doit être remis en question pour que le consentement des gouvernés (insensés) s'ajoute à la sagesse ; mais le philosophe ne fournit aucune réponse à la question de savoir comment on obtient le consentement des gouvernés. Toutefois, l'élitisme de ses disciples et leur dédain pour l'égalité les ont conduits au « mensonge blanc » comme moyen d'obtenir le consentement même si cela conduit à enfreindre la règle la plus élémentaire du dialogue : dire la vérité. Comme le soutient Earl Shorris³, la raison philosophique de l'invasion de l'Irak et du projet du « Grand Moyen-Orient » se base sur une lecture straussienne de Platon qui maintient que la vraie démocratie est un acte contre nature et qu'elle doit être empêchée par tous les moyens. La volonté des multitudes allant contre la sagesse, il serait absurde d'empêcher la libre expression par des considérations basées sur les vœux des insensés. Cela conduit, selon Paul Krugman (*op. cit.* : 13), à deux constats. Le premier est que l'équipe de George W. Bush se conduit comme une bande de « révo-

3. Shorris (2004 : 69). Selon cet auteur, la perspective straussienne de l'actuelle administration lui fait croire que seul le sage doit gouverner.

lutionnaires» (à l'instar de l'équipe de Robespierre pendant la Révolution française de 1789), consciente de ce qu'elle veut, et qui fera tout pour l'obtenir. Le deuxième est qu'il ne faut pas s'attendre à ce que les énoncés des politiques publiques correspondent aux buts réellement poursuivis. Ainsi, en 1992, tous ceux qui ont suivi le débat sur la politique étrangère américaine savent qu'une portion importante de la droite américaine était convaincue qu'il fallait faire la guerre au Moyen-Orient et une autre portion était pour la coupure des impôts au bénéfice des Américains riches. M. Paul Wolfowitz, qui était à l'époque sous-secrétaire à la Défense, a essayé d'établir ce qui est maintenant connu comme étant la « doctrine Bush », c'est-à-dire la légitimation des attaques préventives et de la guerre en Irak. Cette guerre ainsi que les coupures dans les contributions fiscales des riches n'étaient pas des réponses aux événements du 11 septembre 2001, mais faisaient partie d'un programme radical qui préexistait à ces événements (*ibidem* : 10).

Il va sans dire que le problème actuel des relations internationales ne se décrit pas comme un *choc des civilisations*, mais comme l'avènement d'un régime « révolutionnaire » dont les tenants rejettent le système de sécurité collective tel qu'il a été conçu dans le cadre des Nations Unies au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Les intellectuels néo-conservateurs, comme Richard Perle, ancien membre du Pentagone, n'ont que du mépris pour les institutions internationales. Ainsi que l'a déclaré Michael Ledeen de l'American Enterprise Institute, « We are warlike people and we love war ». Comme l'a reconnu d'ailleurs John Bolton, la guerre en Irak n'est qu'un projet pilote pour une série d'autres guerres avec la Syrie, l'Iran et la Corée du Nord (*ibidem* : 7), si les conditions économiques et politiques aux États-Unis le permettent.

La politique de puissance des États-Unis et le schéma ami/ennemi de Carl Schmit

Si les disciples de Strauss semblent croire que la guerre est une activité nécessaire, c'est parce que leur maître voit la vie humaine comme un conflit auquel on ne peut échapper. « Aussi la paix et le bonheur universel semblent être un but illégitime et indécent. Même s'il était possible de l'atteindre ce ne serait pas un but souhaitable... Si la paix est incompatible avec la vie humaine ou avec la vie authentiquement humaine, le problème moral doit recevoir, semble-t-il, une solution claire : la nature des choses requiert une éthique belliciste pour justifier une politique de puissance exclusivement guidée par l'intérêt national » (Strauss, *op. cit.* : 69). Mais les straussiens de l'administration Bush semblent avoir une lecture partielle de la doctrine de leur maître qui voyait la problématique de la paix relativement à un dilemme qu'a chaque individu épris de sa patrie. Selon le philosophe :

La paix ne peut être purement et simplement repoussée sous prétexte qu'il n'est nulle part pour elle de possibilité d'existence. Il n'est pas même suffisant de la considérer comme un temps de respiration nécessaire entre deux guerres. C'est en vertu d'un devoir absolu que nous devons lutter pour la paix et la fraternité universelle, et ce devoir s'oppose à un devoir contraire, également absolu, qui commande notre participation à la lutte éternelle pour l'espace vital de notre nation (*ibidem* : 70).

Ce qui est un déchirement au niveau individuel entre deux devoirs (la fraternité universelle et l'intérêt national) devient chez les néo-conservateurs américains un parti pris pour la guerre et un dédain pour la diplomatie et les institutions internationales. Notons que cela est une tendance qui existe déjà dès le deuxième mandat de l'administration Clinton. C'est ainsi que, comme le montre Chalmers Johnson, vers la fin de 1997, on peut constater une nette militarisation de la politique étrangère des États-Unis. En 1997, la responsabilité de formuler les stratégies ayant trait à la politique étrangère et à la stratégie militaire a été officiellement déléguée aux chefs d'états-majors régionaux (*Commanders in Chief* ou *CINCs*). Ces généraux et amiraux semi-autonomes remplissent des fonctions qui, jusqu'aux années 1990, étaient de juridiction civile. Ces chefs d'états-majors régionaux – au Moyen-Orient le CENTCOM (Central Command), au Pacifique le PACOM (Pacific Command), en Europe l'EUCOM (European Command), en Amérique latine le SOUTHCOM (Southern Command) – s'occupent de fonctions comme le renseignement, les opérations spéciales, les moyens spatiaux, les forces nucléaires, les ventes d'armes et produisent régulièrement des plans d'engagement liés à leurs théâtres d'opération (*theater engagement plans*). Selon Johnson toujours, ces plans sont essentiellement de miniénoncés de politique étrangère pour chaque région et incluent des programmes spécifiques pour cultiver des relations amicales avec des organisations militaires appartenant à chacun des pays de ces régions. Tous ces plans militaires sont conduits secrètement, sans aucun contrôle politique (Johnson, 2004 : 124).

C'est ainsi que le SOUTHCOM ferait pression sur le régime démocratiquement élu de Hugo Chavez, sans égard à la volonté populaire qui a porté et maintenu ce dernier au pouvoir. Le CENTCOM et l'EUCOM avaient exercé des pressions militaires sur l'Irak de 1991 à 2003. Laisser la politique étrangère aux mains des militaires indique clairement que les États-Unis vont en toute vraisemblance avoir recours aux moyens militaires pour atteindre des objectifs de politique étrangère (*ibidem* : 126), et ce, sans égard aux principes de la sécurité collective de l'ONU qui interdisent l'usage de la force militaire, sauf en cas de légitime défense.

Les États-Unis fonctionnent à l'échelle internationale selon le schéma ami/ennemi de Carl Schmitt qui résulte d'une vision particulière de politique étrangère ainsi décrite par Marc Plattner dans la revue *The National Interest* : « [...] l'obligation des dirigeants et des représentants du peuple américain n'est pas de faire profiter l'espèce humaine en général, mais de servir le bien public de la société particulière qu'ils gouvernent ; c'est devant les membres de cette société qu'ils sont redevables [...] » (2005). Ce bellicisme à l'égard de *l'Autre* dans la diplomatie américaine se justifie selon l'eugénisme de Strauss et le racisme qu'il recèle. En effet, selon Strauss :

Il est fort peu probable que toutes les sociétés humaines soient capables de liberté authentique au même moment [...] Une société ouverte à tous ou comprenant tout le monde inclurait des sociétés de maturités politiques très différentes ; les moins évoluées attireront infailliblement à elles les plus évoluées. Une telle société sera humainement inférieure à une société fermée qui, au cours des générations, a tendu son effort vers la perfection humaine. Il y a donc beaucoup plus de chance de rencontrer une société bonne parmi une multitude de sociétés indépendantes que dans une société unique [...] la société au sein de laquelle l'homme peut atteindre la perfection de sa nature est nécessairement une société fermée, la division de l'espèce humaine en groupes indépendants est conforme à la nature [...] Une société civile fermée est possible et nécessaire en toute justice parce qu'elle est conforme à la nature (*op. cit.* : 124-125).

L'eugénisme de ce passage tient au fait qu'il repère parmi les sociétés celles qui sont les plus douées en matière de liberté pour favoriser leur reproduction et éviter qu'elles se mélangent avec celles considérées comme inférieures. Cet eugénisme à l'égard des autres sociétés n'est que le reflet de celui produit à l'intérieur des États-Unis (voir Edwin Black, 2003 : 235-260), préfigurant la forme postmoderne du racisme. Dans sa forme moderne⁴, le racisme est pratiqué par des divisions manichéennes et des pratiques de ségrégation comme en Afrique du Sud, dans les colonies, ou en Palestine occupée. « La théorie raciste moderne et les pratiques concomitantes de ségrégation sont en effet fondées sur les différences essentiellement biologiques entre les races. Sang et gènes sont à l'origine des différences dans la couleur de la peau, support réel de la différence raciale. Les peuples soumis sont ainsi conçus – au moins implicitement – comme autre qu'humain, comme un ordre de créatures différent » (Hardt et Negri, 2000 : 240).

À la différence du racisme moderne, le racisme postmoderne, selon Étienne Balibar, est un racisme « différentialiste » : « un racisme sans race ou,

4. Nous faisons référence au débat sur le racisme survenu à la fin du XVIII^e siècle entre Emmanuel Kant, J.F. Blumenbach, G.L. Buffon et G. Forster. Voir la thèse de ce débat dans Lagier (2004).

plus précisément, un racisme qui ne repose pas sur un concept biologique. Mais si la biologie est abandonnée comme fondement et support du racisme, c'est la culture qui est appelée à reprendre le rôle que jouait avant la biologie⁵. C'est à ce titre que la sociologie de Strauss est raciste ; conscient que les cultures peuvent changer historiquement, Strauss cherchait, au nom de la « liberté authentique », à empêcher qu'elles se mélangent pour former des hybrides. C'est ici que Huntington se rapproche de Strauss dans le sens où les deux croient qu'il est futile et même dangereux de permettre à des cultures de se mélanger ; il y a « des limites rigides à la flexibilité et à la compatibilité des cultures » (Hardt et Negri, *op. cit.* : 240).

Strauss ne donne pas la définition d'une « liberté authentique ». Cela est un point très important sur lequel il faut s'attarder parce qu'il explique pourquoi les néo-conservateurs refusent le dialogue. Considérer que certaines sociétés humaines ne sont pas capables de liberté authentique revient à refuser l'égalité entre les peuples et l'autodétermination de certains d'entre eux. En conséquence, considérant leur société comme supérieure aux autres, les néo-conservateurs s'arrogent le droit d'envahir les pays dont ils ne considèrent pas que les populations soient aptes à se gouverner par elles-mêmes. Mais si on se réfère aux classiques – comme le font d'ailleurs les néo-conservateurs⁶, qui refusent l'idée du dialogue –, on trouvera que le terme « liberté » est souvent associé aux mots « autonomie » et « illusion » (le droit que possèdent les citoyens d'exercer collectivement une part de la souveraineté), qui sont souvent utilisés pour définir la condition d'une cité non soumise à une domination extérieure. Aussi, il existe de nos jours une tendance de l'exégèse « [...] à suggérer que la problématique moderne de la liberté serait tout entière contenue dans le modèle grec de la liberté où l'idée d'autonomie serait d'ores et déjà appliquée, non seulement à la Cité mais à des personnes » (Raynaud et Rials, 1996 : 345). Toutefois, pour d'autres, la compréhension de la liberté en ce qui a trait à l'autonomie n'était pas concevable dans les contextes intellectuel et culturel au sein desquels les Grecs problématisèrent leur liberté. Selon Philippe Raynaud et Stéphane Rials, on peut voir cette compréhension de la liberté qui n'inclut pas l'idée d'autonomie

[...] avec une netteté toute particulière chez Aristote : le droit que possèdent les citoyens (et qui définit leur *eleuteria*) d'exercer collectivement une part de la

5. Voir Étienne Balibar « Y a-t-il un néo-racisme ? », in Balibar et Wallerstein, 1988. Aussi cité par Hardt et Negri (*op. cit.* : 240).
6. Les néo-conservateurs attaquent particulièrement Habermas et son concept de « raison communicative », qui exige que, dans un dialogue, chacun adopte la perspective de l'autre. Les néo-conservateurs considèrent que la « raison communicative » est inacceptable pour eux, parce qu'elle exclut au départ la disposition des conservateurs à puiser leurs valeurs politiques de l'histoire et des traditions. Voir Jones à ce sujet (2005 : 100).

souveraineté se fonde, non seulement dans la reconnaissance du principe d'autonomie (auquel cas ce droit devrait être partagé par tout homme en tant que tel), mais dans l'organisation finalisée d'une nature au sein de laquelle « certains sont faits pour commander et d'autres pour obéir » (*ibidem* : 345).

Ainsi, on parvient à l'idée que la « liberté authentique » exclut ceux qui sont faits pour obéir ; c'est pourquoi un propriétaire d'esclaves comme l'était Thomas Jefferson est considéré comme « l'apôtre » des libertés américaines. Si des philosophes contemporains, comme Strauss, se basent sur les classiques pour affirmer que tout le monde n'est pas capable de liberté, il n'est pas surprenant de voir ses disciples bafouer le droit électoral de certains groupes sociaux aux États-Unis même. En effet, tous ceux qui s'intéressent au processus électoral américain ont constaté comment le droit de vote de certaines communautés (hispaniques et noires, notamment) a été violé en Floride, lors des élections de l'an 2000 qui ont porté George W. Bush au pouvoir. Cette attitude au niveau national est la même qui existe à l'échelle internationale. Pour l'administration Bush, les démocraties des pays qui s'opposent aux politiques américaines ne procurent pas de légitimité à leurs dirigeants ; c'est pourquoi l'administration de George W. Bush a tenté sans succès de renverser le gouvernement de Hugo Chavez et fustigé le processus électoral iranien avant même que les Iraniens aient commencé à voter en juin 2005.

Le mépris de l'administration de George W. Bush est encore plus criant à l'égard des États qui ont refusé de se joindre à l'invasion de l'Irak. Parmi ces derniers, le cas le plus dramatique est celui de la Turquie. Pays très vulnérable devant les États-Unis, la Turquie, à la surprise générale, a été incapable de faire approuver par son Parlement le rôle que les États-Unis voulaient que le gouvernement turc joue durant cette invasion, car 95 % de la population turque ne voulait pas que son pays soit impliqué dans cette guerre. La Turquie a été sévèrement critiquée, au même titre que la France et l'Allemagne, parce que les gouvernements de ces deux pays ont pris la position de l'écrasante majorité de leur population (Chomsky, 2004 : 117). Toujours guidée par le schéma ami/ennemi de Carl Schmitt, cette administration considère les élections municipales en Arabie saoudite en 2005 comme un progrès même si les autorités saoudiennes ont interdit aux femmes saoudiennes d'y participer. Alors que pour l'Iran, où la compétition était réelle entre plusieurs options, l'administration Bush a affirmé avec insistance que ces élections étaient illégitimes (Sanger *et al.*, 2005 : 10).

La croyance voulant que toutes les sociétés humaines ne soient pas capables de « liberté authentique » suppose qu'il existe quelques exceptions, c'est-à-dire les sociétés qui forment l'Occident, parmi lesquelles se trouvent les États-Unis. Au sein de l'Occident, comme l'a affirmé l'ancien président Clin-

ton, les États-Unis restent la seule nation « indispensable » (Boniface, 2002 : 108). Ainsi, pour ne pas être attirés vers les sociétés les moins évoluées ou les moins indispensables, les États-Unis doivent maintenir leur liberté d'action et exiger la solidarité de leurs alliés dans leur entreprise de transformation du monde. Pourtant, contrairement à ce que pense Habermas, et en conformité avec le passage du livre de Strauss cité plus haut, la méfiance des États-Unis à l'égard des étrangers, leur attente d'un soutien inconditionnel de leurs partenaires politiques et leur manque d'égard à l'endroit des préoccupations de ces derniers ne sont pas motivés par les actes terroristes du 11 septembre 2001. Cette tendance à la militarisation de la diplomatie américaine s'est amorcée dès le deuxième mandat de l'administration Clinton, et l'administration de George W. Bush n'a fait que l'amener à son paroxysme.

D'après Stephen Sestanovich, faire avancer l'intérêt national en renversant une situation jugée défavorable a été la pratique diplomatique américaine courante durant les dernières décennies. Selon lui, c'est ainsi que Reagan a eu une incidence décisive sur l'Union soviétique et a su éviter la désunion occidentale, qu'en en rejetant le compromis sur les missiles nucléaires de moyenne portée (*intermediate-range nuclear force* INF), George Bush, le père, a accéléré la réunification allemande au mépris des précautions suggérées par ses partenaires européens et que l'administration Clinton a abandonné la politique d'endiguement des Balkans et privilégié l'usage de la force contre le gouvernement de Milosevic (2005 : 23).

Si on suit les analyses de Sestanovich, on pourrait croire que la diplomatie musclée de George W. Bush ne constitue pas une rupture par rapport aux pratiques des administrations précédentes. Pourtant, en ce début du XXI^e siècle, le contexte international n'est pas le même que celui des décennies de la guerre froide, et il n'a jamais été si favorable au pouvoir et à l'influence des États-Unis. En effet, il devient de plus en plus évident que le bellicisme de l'administration Bush ne s'explique pas par le contexte international, mais par la nature des individus qui dirigent les États-Unis depuis l'an 2000. Considérés comme « révolutionnaires » par Krugman et selon la définition que donne Kissinger à ce terme, les néo-conservateurs comme Donald Rumsfeld, ses anciens adjoints, comme Paul Wolfowitz, Richard Perle et George W. Bush, ne croient pas à la légitimité du système international issu de la Deuxième Guerre mondiale, et n'entendent pas jouer le jeu démocratique quand cela ne les avantage pas. Comme l'a bien remarqué Paul Krugman, ce qui les distingue des membres des autres administrations américaines, ce n'est pas qu'ils se sentent menacés, mais que rien ne peut les rassurer. Pour eux, seule la sécurité absolue, c'est-à-dire la neutralisation de leurs opposants, peut être une garantie suffisante de paix (Krugman, *op. cit.* : 18).

À ce titre même le projet de « démocratisation » du « Grand Moyen-Orient » n'est qu'une politique déguisée de vassalisation des pays de la région pour la neutralisation des opposants aux politiques des États-Unis. Comme le dit Chomsky, « So 'regime change' was not enough: it has to be the right regime, one that provides the US rulers with "Arab face" » (*op. cit.* : 115). Ce projet de démocratisation à géométrie variable (l'Arabie saoudite et l'Égypte sont tolérées, tandis que l'Iran et la Syrie sont menacés d'invasion) correspond au schéma ami/ennemi décrit par Schmitt, et est en principe opposé au dialogue. C'est dans ce sens que pour les néo-conservateurs américains le nouvel ordre mondial ne peut émerger à partir d'un dialogue éclairé entre des acteurs rationnels. Conformément à la vision straussienne selon laquelle toutes les sociétés humaines ne sont pas capables de liberté « authentique », les néo-conservateurs et même certains libéraux, favorables (Ignatieff, 2005 : 42-47) aux politiques de George W. Bush, croient que certains hommes et certains régimes sont irrationnels et, dans ces circonstances, l'usage de la force est préférable au dialogue⁷. La croyance de cette administration est que ce n'est par la raison mais par l'usage de la force militaire qu'on parviendra un jour à la « fin de l'Histoire », c'est-à-dire le jour où tous les pays du monde auront le même régime politique.

Le primat de la guerre chez certains philosophes et l'hégélianisme sanguinaire de l'administration Bush

Dans la perspective de fin de l'Histoire, Fukuyama a annoncé ceci :

Il se peut bien que ce à quoi nous assistons ne soit pas seulement la fin de la guerre froide ou d'une phase particulière de l'Après-guerre, mais à la fin de l'Histoire en tant que telle : le point final de l'évolution idéologique de l'Humanité et l'universalisation de la Démocratie libérale occidentale comme forme finale de gouvernement humain⁸.

Il est hors de notre propos de discuter la véracité de cette thèse ; beaucoup l'ont fait avant nous. Toutefois, nous constatons qu'elle oriente aujourd'hui les politiques internationales des États les plus importants de la planète : les États-Unis, les États de l'Union européenne et leurs institutions communes. Cette attitude est en soi hostile au dialogue et ne peut mener qu'à la guerre. Comme l'a reconnu Pat Buchanan, membre influent au Congrès américain, en réaction au deuxième discours inaugural de George W. Bush, chercher à imposer la démocratie libérale par la force « [...] engage l'Amérique non pas vers une paix perpétuelle, mais vers une guerre perpétuelle, et les guerres sont la mort des républiques » (rapporté par Harding, 2005 : 3). Ce même son

7. Voir le réquisitoire de David Martin Jones contre Habermas dans Jones (2005 : 100).

8. (Fukuyama, 1992) La traduction du passage cité plus haut est de Llabres (2001).

de cloche a été réitéré par l'ancien secrétaire à la Défense des États-Unis, Robert McNamara, selon lequel la politique du *regime change* de l'administration de George W. Bush pourrait être une des causes de la prolifération des armes nucléaires aussi bien en Iran qu'en Corée du Nord (Sevastopulos et Dinmore, 2005 : 2).

L'imposition de cette démocratie libérale par la force militaire, comme le font aujourd'hui les États-Unis, fait penser au commentaire d'Alexandre Kojève sur la *Phénoménologie de l'Esprit* (de Hegel), « [...] qui présente celle-ci comme un récit de l'histoire universelle dans lequel ce sont les luttes sanglantes – et non “la raison” qui font avancer les choses vers l'heureuse conclusion [...] » (voir, à ce titre, Descombes, 1979 : 25-26). Cet hégélianisme sanguinaire « [...] loin de mettre l'accent sur l'aspect raisonnable de la pensée hégélienne, insiste avec complaisance sur les moments paradoxaux, excessifs, violents et surtout sanglants » (*idem* : 25). Et si ces moments n'existent pas, il faut les créer. En effet, Paul Wolfowitz, un des architectes de la guerre de 2003 contre l'Irak, maintenait déjà, en l'an 2000, dans son évaluation de la guerre froide, que même les actions qui ont semblé erronées à un moment peuvent être récupérées et considérées comme bénéfiques, à la lumière des changements historiques. Son exemple est la guerre du Golfe de 1991. Selon lui,

The failure to do more to deter Saddam Hussein from attacking Kuwait in 1990 seemed like a mistake at the time and still treated as such in most discussions of that crisis. But consider: we shall never know what might have happened if Saddam Hussein had been deterred at that point—only to confront the world with a crisis several years later, but now armed with nuclear weapons (2000 : 38).

Dans le même ordre d'idées et en rapport avec les élections présidentielles iraniennes de juin 2005, selon Ken Pollack, analyste à la Brookings Institution : « US hawks ...had a bizarre preference for Mahmoud Ahmadi-Nejad, over Akbar Hashemi Rafsanjani, the former president who sought to establish his more pragmatic credentials in part by making overtures to the US during his election campaign⁹. » Tandis que le passage de Wolfowitz cité plus haut renforce le soupçon que Saddam Hussein a été encouragé par les États-Unis à envahir le Koweït, les propos de Pollack renforcent un autre soupçon : la possibilité que l'administration de George W. Bush cherche la radicalisation du régime islamiste pour accroître la probabilité d'un conflit armé avec l'Iran.

Même s'il est exagéré de dire que les États-Unis pratiquent un terrorisme d'État, du point de vue philosophique, on ne peut s'empêcher de constater, comme l'a fait André Glucksmann (1977) dans son sévère réquisitoire de la complaisance de certains intellectuels français à l'égard du stalinisme, que les hommes qui ont voulu la guerre en Irak ont une conception terroriste

9. Propos retenus par Dinmore et Khalaf (2005 : 7).

de l'histoire. Ils ne se sont pas embarrassés de scrupules pour mentir à leur peuple afin d'aller en guerre. Il ne s'agit pas ici de dénoncer des méchants, mais de constater avec Glucksmann (lui-même d'ailleurs partisan de la guerre américaine en Irak) la fascination qu'exercent sur certains intellectuels les événements les plus sanglants, d'où le danger de l'alliance entre philosophes et politiques. Selon Descombes :

C'est Kojève qui écrivait, en effet : « Il n'y a pas de différence essentielle entre le philosophe et le tyran [...] le tyran n'est jamais qu'un homme d'État qui cherche à réaliser dans le monde une idée philosophique » (1957 : 252) Or, la vérité d'une idée philosophique se mesure, explique-t-il, à sa réalisation dans l'histoire, et par conséquent le philosophe n'a rien à reprocher au tyran s'il tyrannise au nom d'une idée, ce qui est toujours le cas dans les tyrannies modernes, puisque les potentats s'y réclament d'une idéologie (Descombes, *op. cit.* : 27).

Cette critique établit que, depuis les Grecs jusqu'au stalinisme en passant par le nazisme, les idéologies sont toujours constituées d'une idée philosophique qui s'attelle au pouvoir politique à travers la fonction publique. Aussi l'identité posée entre la tyrannie et la philosophie, qui est « le fondement de la philosophie terroriste », s'effectue de manière efficace quand le philosophe devient fonctionnaire d'État. En effet, toujours selon Vincent Descombes : « Le fondement de la philosophie terroriste n'est donc pas comme le croit Glucksmann “le désir de savoir” sans plus, mais c'est la *définition pragmatique de la vérité* [“le vrai, c'est le résultat”] [...] » Et cette dernière se base sur le concept hégélien de l'action, lequel est attribué par Descombes à l'interprétation sanguinaire de Hegel par Kojève. En effet, dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève écrivait ce qui suit :

Qu'est-ce finalement la morale de Hegel ? [...] Est bien ce qui existe en tant qu'il existe. Toute action, étant négatrice du donné existant, est donc mauvaise : un péché. Mais le péché peut être pardonné. Comment ? Par son succès. Le succès absout le crime, parce que le succès c'est une nouvelle réalité qui existe. Mais comment juger du succès ? Il faut que l'histoire soit terminée (1947 : 95).

Attaquer l'Irak ou détruire l'autorité palestinienne pour de faux motifs est, bien sûr, un crime, mais si la Palestine et l'Irak deviennent des démocraties libérales après le changement violent de leurs régimes respectifs, le crime du mensonge et l'acte de guerre illégale sont absous. En effet, on est loin de la théorie réaliste qui a existé durant les années de la guerre froide. Ce dont il s'agit, c'est de la condescendance straussienne au niveau interne, et du schéma ami/ennemi de Schmitt qui explique le goût pour le sang et les conflits au niveau mondial. Les deux s'accommodent facilement de l'hégélianisme sanguinaire à la Kojève avec la certitude qu'ont les États-Unis de gagner tout conflit armé avec des États non nucléaires.

L'attitude belligérante à l'égard du monde arabo-musulman a pris forme après l'éclatement de l'Union soviétique et la victoire américaine contre le régime de Saddam Hussein au Koweït. Elle n'a rien à avoir avec les événements terroristes du 11 septembre 2001. En effet, en 1992, un document de la Heritage Foundation estimait que Moscou étant préoccupé par ses problèmes internes liés à la destruction du système communiste, ses intérêts et son influence au Moyen-Orient étaient presque nuls. (Phillips, s.d.) D'après le document, les pays du Moyen-Orient qui sont touchés par la désintégration du communisme soviétique sont l'Irak, la Libye, la Syrie, auxquels il faut ajouter la Palestine occupée. Ces quatre pays ont perdu le soutien d'une grande puissance avec l'éclatement de l'Union soviétique. Selon le document, et comme Saddam Hussein l'a appris à ses dépens, le soutien d'une grande puissance peut être crucial lors d'une crise. En effet, Moscou s'est abstenu lors du vote au Conseil de sécurité qui a permis la guerre contre les forces de l'Irak au Koweït.

Contenir l'influence soviétique au Moyen-Orient a été depuis 1947 une des hautes priorités de la politique américaine au Moyen-Orient. À cette préoccupation se sont ajoutées celles de la sécurité de l'accès occidental au pétrole de la région, de la sécurité de l'État d'Israël et du maintien de bonnes relations avec les pays arabes modérés. L'éclatement de l'Union soviétique a modifié ces données. Par exemple, contrairement à ce que pensent plusieurs auteurs marxistes¹⁰, l'accès occidental au pétrole du Golfe Persique ne représente plus un intérêt stratégique pour les États-Unis, d'autant moins qu'aucun pouvoir militaire dans un futur rapproché ne serait capable de l'interdire. Le pétrole du Golfe se traite comme une question économique et non comme une question d'intérêt stratégique. Déjà en 1992, le document de la Heritage Foundation, cité plus haut, suggérait aux États-Unis de réorienter leur stratégie en insistant moins sur un scénario d'intervention militaire provoquée par Moscou et en insistant plus sur des menaces régionales qui entraveraient le flot du pétrole du Golfe Persique. Ces menaces peuvent être une interruption de courte durée du flot du pétrole provoquée par un conflit interétatique comme la guerre entre l'Irak et l'Iran de 1980-1988 ou, encore, des interruptions causées par des révolutions à l'instar de la révolution iranienne de 1978-1979.

Ces perceptions de la menace d'interruption du flot pétrolier sont légitimes, compte tenu de l'instabilité régionale, et ne constituent pas en elles-mêmes une attitude hostile envers les Arabes et les musulmans¹¹. Par contre, l'hostilité réside dans la suggestion, émise en 1992, par James A. Phillips de la

10. Harvey (2003. Voir particulièrement le chapitre premier «All about oil», p. 26-86) et Klare (2004: 66-185).

11. Il convient de noter que ni la révolution islamique ni la guerre irako-iranienne n'ont provoqué l'arrêt du flot du pétrole du Moyen-Orient vers le marché mondial.

Heritage Foundation que la paix israélo-arabe n'est pas un enjeu stratégique au même titre que la prévention d'une hégémonie régionale par l'Iran, l'Irak ou quelque autre pays de la région (*op. cit.* : 23). Mais comme on l'a constaté durant le dernier mandat de Bill Clinton et le premier mandat de Bush (le fils), la paix israélo-arabe n'était, en effet, pas une priorité. Bill Clinton a fait une offre qu'Arafat ne pouvait que refuser et l'administration Bush a décrié le leader de l'autorité palestinienne comme un obstacle à la paix. Pendant qu'Israël détruisait les infrastructures de la sécurité palestinienne, les États-Unis accusaient Arafat d'être de connivence avec les terroristes du Hamas et du Jihad islamique.

L'autre suggestion de la Heritage Foundation qui est devenue la politique de l'administration Bush (le fils) était la destitution de Saddam Hussein et le changement de régime en Iran. En 1992, James A. Phillips suggérait ceci :

Make the ouster of Iraqi dictator Saddam Hussein the top short-term U.S. policy goal in the Persian Gulf.

Washington should focus more on how to remove Saddam Hussein as a threat to the Persian Gulf than on how to remove obstacles to the Arab-Israeli "peace process". The US must go beyond current economic sanctions imposed against Iraq and give military, economic, and diplomatic support to the Iraqi opposition, particularly the Kurdish rebels on northern Iraq (ibidem).

C'est ce que les États-Unis ont fait depuis que l'équipe de George W. Bush a pris le pouvoir à la Maison-Blanche, et on est en droit de douter de leur sincérité quant à leur initiative de paix israélo-palestinienne.

Les préalables d'un dialogue entre les peuples : la souveraineté et l'égalité internationale

L'un des grands obstacles au dialogue entre les peuples est le rejet du concept de souveraineté et par là même le refus à l'égalité entre les peuples par les élites politiques et universitaires occidentales de gauche comme de droite. À gauche, Antonio Negri pense que la souveraineté est contraire à la démocratie (1997 : 18-36). Habermas, quant à lui, se base sur les restrictions posées par l'ONU contre Saddam Hussein et Milosevic pour affirmer que « le principe de non-intervention dans les affaires d'un État souverain n'est plus intangible » (Derrida et Habermas, *op. cit.* : 56). Chez les néolibéraux, on constate leur rejet du concept de souveraineté à travers leur critique de l'Organisation des Nations Unies qui, rappelons-le, est fondée sur le principe de l'égalité souveraine de ses membres. Ainsi, John Ruggie, tout comme Habermas, pense que ce principe est rétrograde parce que les institutions

internationales, y compris les Nations Unies, sont fondées sur un ordre international, mais nous sommes entrés dans un ordre mondial. Selon Ruggie, tandis que les institutions internationales sont conçues pour réduire les frictions entre les États, notre défi actuel est de construire des formes de gouvernance mondiale qui seraient plus inclusives (Ruggie, 2000). Selon la gauche, ainsi se justifie la négation du principe de souveraineté, sauf peut-être pour l'État le plus indispensable.

Les exemples de rejet du concept de souveraineté abondent aussi chez les néo-conservateurs qui ont problématisé le concept de souveraineté au point où il est devenu méconnaissable. Dans un ouvrage collectif, dont l'un des auteurs est Condoleezza Rice, Stephen D. Krasner a souligné qu'«un État peut être formellement indépendant mais *de facto* profondément pénétré. Un État pourrait proclamer qu'il est la seule autorité légitime pouvant faire respecter les lois au sein de son territoire, sans pour autant être à l'origine de ces lois» (Krasner, 2000 : 2). La souveraineté, comme concept fondamental du système des Nations Unies, se trouve ainsi remise en question. Guy Dinmore, journaliste au *Financial Times*, remarque qu'il est intéressant que M^{me} Rice ait choisi Krasner comme directeur de planification. Non seulement Krasner remet en question les notions conventionnelles sur la souveraineté, mais, grand spécialiste des régimes internationaux, il se trouve paradoxalement parmi les fervents opposants au Tribunal pénal international (Dinmore, 2005 : 6).

La problématique que Rice et Krasner ont formulée se veut réaliste dans la mesure où elle se base sur des cas observables comme les rapports entre la Chine et Hong Kong, entre la Russie et le Belarus et entre l'État d'Israël et les territoires palestiniens. On se demande si l'exemple de ces «souverainetés diminuées» n'est pas en train de servir de plate-forme au plan de réforme que les États-Unis réservent au «Grand Moyen-Orient». Le cas échéant, au lieu que les rapports entre les États-Unis et les pays de la région soient gouvernés par les principes d'égalité, de consentement et de coopération, ils répondront plutôt à un principe de commandement et d'obéissance, c'est-à-dire à une logique d'inégalité entre «l'Empire américain» et des États vassalisés au Moyen-Orient.

Si les États-Unis pensent contrôler le phénomène du terrorisme par l'érection d'États qui leur sont inféodés, leurs difficultés en Irak et dans leurs relations avec l'Arabie saoudite sont des signes avant-coureurs que la coopération interétatique est bien insuffisante dans la lutte contre le terrorisme. Une politique de lutte contre le terrorisme qui, d'emblée, considère les populations civiles comme des ennemis potentiels n'a que peu de chance de réussir. C'est l'impression que donnent les politiques des États-Unis au Moyen-Orient quand

ils font peu de cas des souffrances du peuple palestinien, laissent les mains libres à Israël pour détruire l'Autorité palestinienne ou envahissent l'Irak.

La communauté internationale ne peut espérer la coopération des populations si elle ne respecte pas leur droit inhérent à l'autodétermination et à la souveraineté. Relativiser le concept de souveraineté pour le compte de la lutte antiterroriste, c'est retourner au réalisme de la guerre froide pendant laquelle l'Occident a toléré des régimes autoritaires et s'est créé en même temps des ennemis parmi les populations du Moyen-Orient et partout ailleurs dans le monde. Si le principe d'égalité-souveraineté a été utilisé sans succès par les pays de l'ancien bloc communiste pour tenter de mettre en échec le changement de leurs régimes, aujourd'hui, il pourrait être utilisé de façon responsable au bénéfice de l'autodétermination des peuples, et non pour soutenir des gouvernements autoritaires. Il n'y a pas de meilleur exemple que le cas de l'invasion de l'Irak pour démontrer qu'anéantir la souveraineté d'un État reconnu par le système des Nations Unies ne peut être favorable à la lutte contre le terrorisme.

Conclusion

Au lieu de parler de dialogue, dans ce texte, nous avons analysé les conditions de son absence dans les relations internationales depuis l'avènement de l'équipe de George W. Bush au pouvoir. Au cours de notre diagnostic, les références à Leo Strauss et à Carl Schmitt ont été essentielles pour comprendre que le rejet néo-conservateur du dialogue n'est pas dû aux événements terroristes du 11 septembre 2001 aux États-Unis. Plus profondément, ce rejet est ancré dans la philosophie de Strauss qui croit que toutes les sociétés ne sont pas capables de «liberté authentique»: certaines seraient faites pour commander et d'autres pour obéir.

Aussi avons-nous remarqué que ce ne sont pas uniquement les néo-conservateurs qui rejettent l'idée d'égalité souveraine entre les peuples, mais également certains penseurs de gauche comme Negri, Habermas et des néolibéraux comme Krasner et Ruggie. Ce rejet du principe de la souveraineté au nom de la démocratie ou de la gouvernance mondiale conduit en toute logique un hégélianisme sanguinaire pour accomplir la fin de l'Histoire.

Compte tenu des bavures de l'occupation américaine de l'Irak, de l'état lamentable où se trouvent les Palestiniens et de l'antiaméricanisme qui se répand à travers la planète, il est temps de reconnaître que rejeter le principe de l'égalité souveraine entre les peuples ne peut conduire qu'au désastre. Le dialogue entre les peuples ne peut s'instaurer sans ce principe.

Références

- BALIBAR, E. et E. WALLERSTEIN (1988), *Race, nation et classe. Les identités ambiguës*, Paris : Maspero.
- BLACK, E. (2003) «Eugenic Imperialism», in: *War against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, New York : Thunder Mouth Press, p. 235-260.
- BONIFACE, P. (2002) «The Specter of Unilateralism», in: A.T.J. Lennon (dir.), *What Does the World Want From America / A Washington Quarterly Reader*, Cambridge et Londres : MIT Press.
- CHOMSKY, N. (2004) «Thruths and Myths About the Invasion of Irak», in: L. PANITCH et C. LEYS, *The New Imperial Challenge*, Londres : Merlin Press, Fernwood Publishing, Monthly Review, Socialist Register.
- DERRIDA, J. et K.J. HABERMAS (2004), *Le concept du 11 septembre. Dialogue à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, traduit de l'allemand par C. BOUCHINDHOMME, de l'anglais (États-Unis) par S. GLEIZE, Paris : Galilée. Titre original : *Philosophy in a Time of Terror*, Chicago : University of Chicago Press, 2003.
- DESCOMBES, V. (1979), *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris : Éditions de Minuit, Collection «Critique».
- DINMORE, G. (2005), «Hawks and Pragmatists to Mix on Rice's Team», in: *Financial Times*, lundi 17 janvier, p. 6.
- DINMORE, G. et R. KHALAF (2005), «US Hawks Rooting for Hardline Iranian Candidate», in: *Financial Times*, vendredi 24 juin, p. 7.
- DINMORE, G. et G. SMYTH (2005), «Rumsfeld Attacks Iranian Election Result», in: *Financial Times*, lundi 27 juin, p. 1.
- FUKUYAMA, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York : Free Press.
- GLUCKSMANN, A. (1997), *Les maîtres penseurs*, Paris : Grasset.
- HABERMAS, K.J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr. : J.-M. FERRY et J.-L. SCHLEGEL, Paris : Fayard.
- HARDING, J. (2005), «Inaugural Address. Bush's "Over the top" Speech Reveals Divisions», in: *Financial Times*, 22-23 janvier, p. 3.
- HARDT, M. et A. NEGRI (2000), *Empire*, Paris : Exils.
- HARVEY, D. (2003), *The New Imperialism*, Oxford : Oxford University Press.
- IGNATIEFF, M. (2005), «Who Are Americans to Think That Freedom Is Theirs to Spread», in: *New York Times Magazine*, 26 juin, p. 42-47.
- JONES, D.M. (2005), «Peace Through Conversation», in: *The National Interest*, n° 79, printemps, p. 93-107.
- JOHNSON, C. (2004), *The Sorrows of Empire Militarism, Secrecy, and the End of the Republic*, New York : Metropolitan Books.

- KLARE, M.T. (2004), «Blood for Oil: The Bush - Cheney Energy Strategy», in : L. PANITCH et C. LEYS, *The New Imperial Challenge*, Londres : Merlin Press, Fernwood Publishing, Monthly Review, Socialist Register, p.166-185.
- KOJÈVE, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris : Gallimard.
- KOJÈVE, A. (1957), *Tyrannie et sagesse*, Paris : Gallimard.
- KRASNER, S.D. (2000), *Problematic Sovereignty Contested Rules and Political Possibilities*, New York : Columbia University Press.
- KRUGMAN, P. (2005), *The Great Unraveling. Losing Our Way in the New Century*, New York et Londres : W.W. Norton & Co.
- LAGIER, R. (2004), *Les races humaines selon Kant*, Paris : Presses universitaires de France.
- LENNON, A.T. J. (dir.) (2002), *What Does the World Want from America/International Perspective on US Foreign Policy*, A Washington Quarterly Reader, Cambridge et Londres : The MIT Press.
- LLABRES, J.-P. (2001) «La fin de l'Histoire. Certainement pas avant très longtemps Monsieur Fukuyama», juin 2001, disponible en ligne à l'URL : <http://www.journalechange.com/realistes/fukuyama052001.htm#fre>.
- MCCORMICK, J.P. (1997), *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Cambridge : Cambridge University Press.
- MEIER, H. (1990), *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique: un dialogue entre absents*, trad. fr. : F. MANENT, Paris : Juliard.
- MEIER, H. (1998) *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trad. angl. : M. BRAINARD, Chicago : University of Chicago Press.
- NEGRI, A. (1997), *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. fr. É. BALIBAR et F. MATHERON, Paris : Presses universitaires de France.
- PHILLIPS, J.A. (s.d.) «Rethinking US Policy in the Middle East», Backgrounder # 895, disponible en ligne à l'URL : <http://www.heritage.org/Research/MiddleEast/BG891.cfm>.
- PLATTNER, M.F. (2005), «Two Kinds of Internationalism», in : *The National Interest*, printemps, n° 79, p. 84-92.
- RAYNAUD, P. et S. RIALS (1996), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : Presses universitaires de France.
- RUGGIE, J.G. (2000), *J. Douglas Lecture*, Queen's University, Ontario, Canada, 20 novembre.
- SANGER, D.E. (2005), «US Challenge in Iran», in : *New York Times*, dimanche 26 juin 2005, p. 10.
- SASTANOVICH, S. (2005), «American Maximalism», in : *The National Interest*, n° 79, printemps, p. 13-23.

- SEVASTOPULOS, D. et G. DINMORE (2005), « McNamara Hits at “Very Dangerous” US Policy on Iran and North Korea », in : *Financial Times*, 28 juin, p. 2.
- SHORRIS, E. (2004), « Ignoble Liars. Leo Strauss, George Bush, and the Philosophy of Mass Deception », in : *Harper’s Magazine*, juin.
- STRAUSS, L. (1986) *Droit naturel et histoire*, Paris : Flammarion. Titre original : *Natural Right and History* (1953), Chicago : The University of Chicago Press.
- WEILER, G. (1994) *Absolutism to Totalitarianism : Carl Schmitt on Thomas Hobbes*, Durango : Hollowbrook Publishing.
- WOLFOWITZ, P. (2000) « Remembering the Future », in : *The National Interest*, n° 59, printemps, p. 35-45.

Page laissée blanche intentionnellement

Chapitre XV

Au front du vrai choc? Le conflit entre laïcs et religieux en Israël et ses conséquences sur le dialogue des civilisations¹

Francesco Cavatorta, Dublin City University

Les événements internationaux du début du XXI^e siècle ont permis à la thèse du « choc des civilisations » d'occuper une place importante sur les scènes à la fois publique et universitaire. Alors que, généralement, dans les milieux universitaires et dans la sphère des décideurs politiques, les explications de Huntington sur l'état actuel du monde font très peu d'adeptes et sont officiellement rejetées, au sein de l'opinion publique, en revanche, elles jouissent d'une très grande crédibilité et suscitent parfois même une sorte d'« admiration secrète » chez certains intellectuels et hommes politiques.

Si on analyse les expressions que Tony Blair et George W. Bush ont utilisées pour justifier leur attaque de l'Afghanistan et de l'Irak, on serait en droit de supposer qu'ils sont loin d'adhérer à la théorie du « choc des civilisations ». Cependant, quand on examine de près leurs interventions et leur répercussion sur les deux mondes, l'Occident et l'Islam, il devient difficile de ne pas faire le rapprochement entre, d'une part, la proposition de Huntington à l'effet de maintenir le monde musulman en état de faiblesse et, d'autre part, les initiatives politiques de Tony Blair et de George W. Bush à l'égard du Moyen-Orient. Dans une entrevue accordée aux journaux d'Italie qui l'interrogeaient sur l'affaire de l'agent de police italien descendu par erreur par des soldats

1. Traduit de l'anglais par Azzedine G. Mansour.

américains en Irak, un *marine* a affirmé que lui et ses camarades avaient tout simplement été entraînés à tirer sur toute personne s'approchant de façon suspecte des points de contrôle (par exemple, à grande vitesse), cela parce que « tous les Irakiens sont considérés [par le commandement militaire américain] comme des terroristes » (Stagliano, 2005 : 1). Cet écart entre les déclarations officielles et les politiques mises en œuvre semble s'élargir davantage. Au dire de certains, le « choc des civilisations » fait de plus en plus figure de prophétie autoréalisatrice. Par ailleurs, sur les plans intellectuel et universitaire, il est souvent admis que le monde musulman, devenu très divisé, croit, lui aussi, à cette thèse et pense que ce choc lui serait, en fait, très salutaire dans la mesure où il lui permettrait de retrouver son unité.

Pour illustrer l'existence d'un tel consensus au sein du monde musulman, l'œuvre de Sayyid Qoutb (Euben, 1997) est très souvent citée. Il est, certes, légitime d'envisager que la pensée politique d'un intellectuel musulman comme Qoutb puisse trouver un écho favorable auprès de mouvements politiques contemporains. En revanche, il serait absurde de croire que cette pensée puisse influencer la communauté musulmane dans son ensemble. Au pire des cas, elle pourrait être instrumentalisée politiquement et utilisée, par conséquent, comme exemple paradigmatique d'un inévitable choc opposant, d'un côté, ceux qui « souhaitent » vivement son déclenchement et, de l'autre, ceux qui doivent « attendre de pied ferme » au cas où il aurait lieu.

Depuis les attentats terroristes du 11 septembre 2001 à New York et à Washington, la plupart des médias du monde occidental ont ressuscité l'idée du « choc des civilisations » et l'ont présentée comme une conception du monde permettant d'expliquer aisément les événements contemporains (Chadli et Garon, 2003). Cependant, ceux qui étudient la résolution des conflits ne devraient pas se concentrer uniquement sur la possibilité de conflits entre les civilisations. Alors que la vaste majorité des conflits semblent se classer parmi les catégories définies par Huntington, un regard plus approfondi peut néanmoins déceler d'autres dynamiques à l'œuvre, comme l'illustre le cas irakien.

Généralement, le conflit israélo-palestinien fut l'un des aspects le plus souvent invoqué pour attirer l'attention sur l'existence d'un choc des civilisations. En effet, en dépit d'une littérature qui milite en faveur d'une civilisation juïque distincte, l'inclusion d'Israël dans le camp occidental, en raison de sa longue lutte contre la civilisation islamique, est un autre aspect, tout aussi intéressant, du choc des civilisations. L'argument avancé pour soutenir une telle assertion est que ce conflit peut offrir quelques leçons puisque l'Occident, avant les événements du 11 septembre 2001, n'avait aucune idée des

forces qui étaient derrière ce choc ; ce qui a eu un sens pour Israël tout au long des six dernières décennies devrait aussi en avoir un pour le reste du monde occidental moderne et civilisé.

Cette conception simpliste fut largement critiquée sur les plans universitaire et politique. Le présent chapitre ne vise pas à apporter de nouvelles critiques qui viendraient s'ajouter à celles déjà suscitées par l'étude de Huntington. Il tente plutôt de présenter, d'une part, une vision de rechange à son hypothèse du « choc des civilisations » et d'offrir, d'autre part, une meilleure compréhension de la complexité des relations internationales contemporaines. Plus particulièrement, il cherche à remettre en cause le postulat de l'« unité civilisationnelle » que Huntington a énoncé en élaborant le concept de « civilisation » ; il tente de démontrer que si les civilisations existent, quelques-uns de leurs « secteurs » respectifs sont néanmoins capables de s'allier au nom des valeurs humaines universelles. Au surplus, de nombreux auteurs (Bynian, 1993; Cavatorta et *al.*, 2003, etc.) affirment qu'une telle unité n'existe pas réellement et que les civilisations sont en constante fluctuation. Toutefois, peu nombreux sont ceux qui, sans s'appuyer pour autant sur des exemples historiques concrets, oseraient expliquer pourquoi il est inconcevable de traiter les civilisations comme des acteurs unifiés.

L'hypothèse fondamentale que le présent chapitre tente de vérifier est que le fossé laïcs/religieux en Israël (et peut-être aussi en Palestine) s'est élargi durant les 30 dernières années du XX^e siècle. Cette étude souhaite se concentrer sur l'hypothèse voulant que beaucoup de conflits de l'ère moderne seraient mieux interprétés si on les examinait sous l'angle du clivage séculier/religieux. La validation d'une telle hypothèse indiquerait que les conflits d'ordre intracivilisationnel peuvent peser plus lourd sur la politique nationale et internationale du troisième millénaire.

Pour ce faire, il faudrait adopter une approche susceptible non seulement de se concentrer davantage sur les éléments qui ne déformeraient pas le concept même de civilisation, mais également de remettre en cause le postulat de son unité par l'examen d'un phénomène rarement exploré en détail : le fossé qui sépare les laïcs des religieux à l'intérieur de chaque culture. Huntington soutient que la religion est la véritable essence d'une civilisation et que la foi façonne les appartenances (allégeances) civilisationnelles. Cependant, il omet de mentionner la laïcité qui, elle, rompt catégoriquement avec cette conception et constitue une force très attirante pour ceux et celles qui se sentent profondément attachés aux valeurs universelles. De plus, n'étant pas nécessairement contre les enseignements religieux, la laïcité lie des gens de différentes croyances et de différents horizons culturels. Ainsi, on peut donc

supposer que, tout comme le monde musulman, l'Occident en tant que civilisation n'échappe pas, lui non plus, à cette division, puisque dans chaque civilisation, il y a des différences profondes et inconciliables entre les éléments laïques et religieux extrémistes. L'élément religieux radical est certes, au début du XXI^e siècle, beaucoup plus apparent dans le monde musulman qu'en Occident, mais l'existence même d'un fossé séparant cet élément du reste de la société remet en cause le concept même de « civilisation unifiée » (ou unitaire). Il est, par conséquent, possible de supposer que les « croyants » laïques à travers différentes civilisations ont beaucoup plus de choses en commun les uns avec les autres qu'avec les « croyants » religieux fondamentalistes de leur propre camp civilisationnel.

Le présent chapitre considère ce fossé entre laïcs et religieux comme le point de départ de l'analyse qu'il fait de l'état actuel de la société israélienne où le « choc des civilisations » (choc intracivilisationnel) peut être constaté dans sa forme la plus pure. Le cas de la société israélienne est intéressant à plusieurs égards. Premièrement, dès sa création, Israël fut profondément divisé. La vague de fanatisme religieux que ce pays connaît au début du troisième millénaire est particulièrement forte ; elle met l'identité de l'État au centre du débat politique. Deuxièmement, Israël est souvent considéré comme étant au bord d'un choc des civilisations à cause de son conflit avec les Palestiniens. Toutefois, la nature de la société israélienne et ses contradictions internes ont rarement été explorées en Occident et dans les médias en particulier. Ce type de questionnement théorique n'est pourtant pas nouveau. Il a permis à Fred Halliday (1995) de constater, dans son analyse du monde musulman, que le véritable choc opposait bien plus les penseurs libéraux laïques aux fondamentalistes religieux que l'Islam à l'Occident. Si l'analyse proposée ici prouve qu'Israël est aux prises avec ce même type de crise, elle réconforterait certainement les détracteurs de la théorie de Huntington et démontrerait que l'idée d'un éventuel choc entre l'Occident et l'Orient n'est pas pertinente, en réalité, et que les décideurs politiques ne devraient pas s'en inquiéter outre mesure. De la même façon, si elle montre qu'au sein de la société israélienne, il existe bien un choc entre deux visions diamétralement opposées quant à ce que devrait être l'État d'Israël, il sera alors beaucoup plus convaincant d'introduire, dans les préoccupations de la politique internationale, le problème du « choc intracivilisationnel » qui semble avoir un poids similaire sinon bien plus important que de prétendues guerres de civilisations. En revanche, si cette analyse ne fournit pas suffisamment de preuves de la possibilité d'un tel choc, cela signifiera qu'en dépit des énormes divisions internes, l'idée d'appartenir à une civilisation commune joue un important rôle dans le façonnement des attitudes politiques des citoyens ordinaires. Enfin, l'examen du cas israélien

peut révéler beaucoup d'autres phénomènes, notamment l'existence réelle d'« espaces de dialogue » où des laïcs arabes et juifs trouvent un terrain commun leur permettant d'essayer de résoudre, à l'aide de moyens pacifiques, le conflit israélo-palestinien.

Cela dit, il est assez difficile de rendre ce projet pleinement opérationnel. Toutefois, il y a quelques critères susceptibles d'être utilisés pour déterminer l'existence de ce fossé laïcs/religieux en Israël et examiner l'existence également de ce que nous appelons « les espaces de dialogue ». En premier lieu, il est important de dresser une carte de l'« expression » politique d'un tel clivage et d'examiner ce que représentent réellement les différentes formations politiques israéliennes. Il est essentiel, en deuxième lieu, de regarder en détail l'une des questions les plus pressantes qui divisent Israël et à laquelle fait face le régime israélien au début du troisième millénaire : le destin des colonies. Il est fondamental d'examiner, en dernier lieu, le discours que tiennent les différents acteurs de la société civile et de voir quels genres d'activités ils entreprennent et quels types de visions ils entretiennent pour Israël. Il est essentiel de voir également s'ils se sont aménagé des espaces de dialogue, et ce, en dépit du conflit qui les oppose. Leur existence même, plutôt que leur réelle incidence politique, rappelle que les civilisations ne sont pas unifiées et que « l'extrémisme civilisationniste » peut être remis en cause de l'intérieur tout au moins.

Le clivage laïcs/religieux

Une idée centrale de la thèse du choc de civilisations veut que la religion soit devenue la caractéristique la plus importante pour définir une « culture » et, par conséquent, une civilisation. À cet égard, la théorie de Huntington était assez révolutionnaire et s'opposait fortement aux croyances des nouvelles forces libérales en matière de politique globale. « La fin du paradigme de l'histoire » imaginée par Fukuyama et « le nouvel ordre mondial » évoqué par George Bush père ont suscité l'éloge d'un grand nombre d'intellectuels à l'époque. Or, cette vision libérale d'un nouvel ordre mondial s'est très vite écroulée, alors que les affrontements ethniques et les guerres civiles faisaient rage à travers le monde. L'histoire, après tout, n'est pas complètement terminée. Huntington a utilisé la religion pour différencier les civilisations entre elles, ce qui semblait contredire, à l'époque, la sagesse conventionnelle selon laquelle le monde évoluait de plus en plus vers une pensée à la fois éclairée et rationnelle. Cependant, l'importance accordée par Huntington à la religion n'était pas complètement erronée alors que le rôle politique de la religion devenait très évident.

Selon Jeff Haynes (2005 : 91), « les trois dernières décennies ont connu une participation accrue de la religion dans le domaine politique, surtout dans beaucoup de pays en voie de développement », mais cette intensification du rôle politique de la religion pourrait aussi toucher les pays développés. L'un des thèmes récurrents de la politique internationale depuis la Révolution iranienne de 1979 est la réapparition du fondamentalisme islamique (Tibi, 2000). Toutefois, le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord ne représentent pas les seules régions où l'activisme politique s'est exprimé à travers une renaissance religieuse. « Plusieurs traditions politiques ont éprouvé d'importantes difficultés politiques » (Haynes, 2005 : 92) parce que la religion peut être un puissant levier pour les individus et les groupes qui recherchent le changement social ou politique, en particulier quand les idéologies laïques alternatives n'ont pas réussi à produire la société « juste » et « parfaite » qu'ils espéraient. Aucune des trois grandes religions monothéistes n'a été immunisée contre la montée de ce qui a été appelé le « fondamentalisme » et, sans revenir sur la question du fondamentalisme islamique qui a fait l'objet d'intenses et minutieux travaux universitaires, il suffit de rappeler ici à peine quelques exemples pour justifier cette assertion.

Dans le plus important pays du monde occidental, le fondamentalisme chrétien a refait surface. Il a commencé à investir progressivement la scène politique américaine durant les années Reagan et est devenu de plus en plus important avec la réélection de George W. Bush en novembre 2004. La vision d'un monde opposant *le Bien* et *le Mal* dont la Maison-Blanche fait la promotion a des connotations religieuses considérables et les croyances religieuses du président George W. Bush semblent dépasser, par moment, sa pensée personnelle et se répandre partout sur la scène publique et dans le milieu des décideurs politiques. À propos de l'invasion de l'Irak, on rapporte que, pour convaincre son cabinet, Bush aurait déclaré que Dieu lui avait parlé et lui avait dit qu'il était en train de « faire une bonne chose » (Suskind, 2004). Si une telle déclaration ne suffit pas à prouver, à elle seule, la montée du fondamentalisme chrétien aux États-Unis, elle permet néanmoins de déceler l'influence croissante qu'exercent de plus en plus les milieux religieux sur les groupes de pression politique qui représentent des blocs substantiels de votes pour des candidats de la droite.

L'hindouisme n'a pas été, lui non plus, immunisé contre le phénomène du fondamentalisme, comme le démontre l'importante influence de la doctrine Hindutva en Inde contemporaine. Cette doctrine, pour le moins chauvine, conforte (ou alimente idéologiquement) l'un des mouvements les plus irascibles et les moins tolérants au monde : le nationalisme indien, qui est beaucoup

moins favorable aux minorités vivant en Inde que ne l'était le nationalisme inclusif postcolonial. Cette influence du fondamentalisme hindou se manifeste de façon évidente à travers les succès électoraux que le BJP (Bharatiya Janata Party) a obtenus partout en Inde dans les années 1990.

Le fondamentalisme juif a connu, lui aussi, une montée fulgurante durant la même période. Mieux encore, il a eu une incidence considérable à la fois sur le système politique israélien et sur la diaspora juive, particulièrement aux États-Unis. Le succès électoral des partis orthodoxes et ultra-orthodoxes aux législatives israéliennes de même que l'intensification de l'activisme social des groupes fondamentalistes témoignent de cette montée et illustrent combien, là aussi, la religion façonne la politique au début du troisième millénaire.

Enfin, le bouddhisme a été, lui aussi, traversé par un puissant mouvement fondamentaliste, même si celui-ci fut moins répandu et prospère que d'autres fondamentalismes ailleurs dans le monde.

De cette brève revue de situations où le rapport entre la religion et la politique est très évident, il ressort deux principaux éléments : d'abord, la réfutation de la thèse de la fin de l'histoire de Fukuyama, qui s'est imposée comme l'ultime « idéologie » ; ensuite, l'usage de plus en plus répandu de la religion à des fins politiciennes dans presque toutes les grandes civilisations. Ce dernier point laisse penser que l'accent mis par Huntington sur la religion n'est pas si exagéré qu'on peut le croire ; en mettant en évidence la montée de la pensée fondamentaliste dans les différentes civilisations, il a rendu possible son discours sur l'inévitabilité du choc parmi cultures et civilisations opposées. Si les civilisations et les cultures pouvaient vraiment se réduire aux croyances religieuses, et si chaque religion devait se ramener au fondamentalisme, le résultat serait probablement un choc des civilisations et des religions. Car chaque religion, percevant alors son Dieu et ses croyances comme étant les seuls légitimes, entrerait facilement en conflit avec les autres religions afin d'affirmer un tel principe.

L'interprétation de Huntington peut paraître à la fois attirante et pleine de bon sens. Toutefois, à bien y penser, elle omet un point très important qui démolit complètement sa conception et offre une image très différente des relations intercivilisationnelles. En effet, ce qui manque dans l'analyse de Huntington, c'est l'idée selon laquelle la montée du fanatisme religieux et son empiètement de plus en plus grandissant sur la vie politique peuvent faire implorer de l'intérieur les sociétés homogènes au lieu de les unir contre un « ennemi religieux » différent.

Ainsi, on pourrait postuler que la montée du fondamentalisme religieux peut être un signe de problèmes civilisationnels internes et qu'elle est

susceptible de provoquer, par conséquent, des déchirements de plus en plus forts entre les éléments laïques et religieux au sein d'une même société. La montée du fondamentalisme religieux depuis la fin de la guerre froide ne peut pas être considérée comme une sorte de retour à un âge d'or révolu, caractérisé par des relations sociales relativement harmonieuses, comme le prétendent très souvent certains mouvements politiques religieux.

Le phénomène du fondamentalisme est en réalité beaucoup plus moderne (Armstrong, 2000) et vise à atténuer les angoisses collectives en offrant des solutions tout aussi modernes. Comme le soulignait Ayubi (1991 : 51) dans son analyse de la montée d'islam politique, « loin de représenter un retour à quelque chose d'original ou d'essentiel, les idées fondamentalistes [...] sont, en réalité, de nouvelles formulations (politiques) improvisées ». De plus, le processus de reconstruction de telles idées religieuses, ainsi que la manière dont elles devraient s'appliquer aux politiques, « ont eu lieu dans un contexte sociopolitique particulier et bien précis » (1991 : 70). Puisque la religion a toujours été présente dans la vie de toute société et qu'elle a considérablement contribué à structurer les relations sociales, elle a souvent dû rivaliser avec les forces laïques et repousser l'idée selon laquelle la religion ne devrait en aucun cas guider la politique publique.

Dans une certaine mesure, l'accent mis par Fukuyama sur les résultats positifs de la philosophie des Lumières est justifié parce que, depuis très longtemps, les sociétés et les États-nations se sont conformés au clivage laïcs/religieux en matière d'affaires publiques. Cela est aussi vrai pour le monde arabo-musulman qui, avant l'actuelle vague de renaissance religieuse, avait été caractérisé par des niveaux considérables de laïcité. C'est seulement quand les avantages matériels et sociaux espérés de la décolonisation ont commencé à disparaître que la religion a émergé comme l'unique solution idéologique et politique viable. Si cela a été le modèle dans le monde arabo-musulman, toujours associé à de hauts degrés de religiosité, les autres parties du monde présentent, elles aussi, le même exemple de développement.

À propos des États-Unis, qui constituent tout de même une société profondément religieuse, une nette distinction entre l'Église et l'État a toujours existé, mais l'impact du radicalisme religieux sur l'élaboration des politiques du pays paraît, en ce début du troisième millénaire, plus troublant que jamais. Quant au judaïsme et à l'établissement de l'État d'Israël, on peut déceler le même modèle de prédominance des éléments laïques sur les éléments religieux. Le sionisme traditionnel était davantage un projet laïque et nationaliste que religieux. Ainsi, si la laïcité peut être vue comme une catégorie idéologique, le fondamentalisme est probablement une réaction à cette laïcité et à ses

éventuels excès (perçus). La laïcité se présente comme une exigence sociale rationnelle avec laquelle la religion et les croyances surnaturelles n'ont aucun rapport. Depuis le Siècle des Lumières, son influence a augmenté régulièrement et a accompagné la formation et la fortification des États-nations. Selon la vision laïciste, une interprétation plus libérale de la religion permettrait aux individus d'adhérer aux valeurs universelles auxquelles tous les laïcs souscrivent : la paix, la tolérance, la justice et les droits de l'homme. Alors que le processus de séparation de l'Église et de l'État était déjà très avancé dans le monde occidental, l'exportation des idées de l'Occident vers d'autres parties du monde, à travers, notamment, le colonialisme, a fait en sorte que la vaste majorité des États-nations ont adopté l'attitude voulant que la religion soit reléguée à la sphère privée et que la modernité exige la laïcité. Ce processus de laïcisation des sociétés a contribué à marginaliser le rôle de la religion sur la scène publique.

Le processus de « laïcisation du monde » (Weigel *in* Huntington, 1993 : 26) est un effet de la modernisation qui a bousculé les systèmes de valeurs traditionnels durant une période caractérisée par une industrialisation massive, une urbanisation excessive et des changements technologiques très rapides.

Une telle modernisation, conjuguée à une vision extrémiste du libéralisme, avec sa concentration sur l'individualisme au détriment de la cohésion sociale, et au déni de l'existence même d'une société (Margaret Thatcher n'avait-elle pas déclaré qu'il n'y a aucune société mais simplement des collections d'individus ?), a eu plusieurs effets négatifs sur les systèmes de valeurs articulés autour des idées de communauté et de société justes. Cette juste société devrait être exempte de tous les maux sociaux qui semblent miner non seulement la majorité des pays en voie de développement, mais les pays industrialisés eux aussi.

Dans un tel contexte, la religion peut devenir l'unique et véritable facteur mobilisateur permettant à des individus et à des groupes de s'activer socialement et politiquement et de revendiquer un changement radical, un changement opposé au processus soutenu de laïcisation qui sape la cohésion sociale. Ainsi, la résurgence religieuse cible moins les autres religions que les forces laïques au sein d'une même civilisation. L'ennemi à battre politiquement est celui qui se trouve le plus « proche de la maison », celui qui a oublié le « chemin de la vertu » édicté par la religion et a embrassé le laïcisme et la modernisation comme de faux dieux.

En termes analytiques, c'est cette lutte interne spécifique qui a été oubliée : celle qui oppose les secteurs laïques et religieux dans une même société et qui semblent être de plus en plus au bord de la collision. Le postulat du présent

chapitre est que toutes les sociétés éprouvent ce conflit avec des degrés d'intensité différents. Le problème principal de l'unité civilisationnelle, dans la perspective fondamentaliste, semble résider dans les forces qui, de l'intérieur, encouragent l'émergence d'une vision alternative. La figure de « l'intellectuel » qui trahit ses racines et compromet les valeurs de sa propre civilisation au nom d'un dialogue avec *l'Autre* mythique devient une cible d'accusations et d'attaques.

Dans les sociétés démocratiques libérales qui ont mis en place des systèmes électoraux justes et libres, les partis et les candidats religieux rivalisent entre eux aux élections et trouvent des débouchés à leurs idées et politiques. Cela est allé si loin que leur radicalisme a été épié minutieusement, voire contrecarré, bien que le paradoxe d'un parti religieux voulant gouverner des pays laïques perdure. Parfois, en Inde², par exemple, les partis religieux ont été capables de prendre le pouvoir.

Dans plusieurs pays autoritaires, les mouvements et les partis religieux ont opéré clandestinement avec toutes les conséquences qu'un tel activisme suppose en matière de répression politique. Quel que soit le système de gouvernement, la laïcisation du monde est vécue comme une menace à la religion et à sa fonction de cohésion sociale, et elle provoque des déchirements internes qui ont très peu à voir avec la signification classique du choc des civilisations. Si la vraie bataille se joue entre la laïcité et la religion dans la sphère publique, cette lutte est commune à toutes les civilisations.

Les fanatiques religieux islamiques peuvent donc avoir beaucoup plus en commun avec les fondamentalistes religieux juifs qu'avec les éléments laïques dans leur propre société. Ils se rejoignent, en effet, sur beaucoup de questions, notamment la place à accorder à la femme dans la société et la nécessité d'avoir les Saintes Écritures au cœur des outils législatifs de l'État. Cela ne veut pas dire que la rivalité religieuse n'existe pas et l'on peut s'attendre à l'intensification d'une telle rivalité si les fondamentalistes religieux prédominent sur la scène publique. Cependant, avant que ce point soit atteint, il est essentiel pour les fondamentalistes religieux de gagner la guerre sur « le front » interne et de battre les forces laïques à l'œuvre dans leur propre « culture ». L'un des exemples les plus intéressants de cette lutte interne peut être observé dans le judaïsme et son expression politique, l'État d'Israël.

2. Et en Turquie, également. (N.D.L.É.)

La création de l'État d'Israël

Il existe un travail considérable sur les conditions et l'idéologie à l'origine de la création de l'État d'Israël et son incidence sur les politiques internationales, et plus particulièrement sur les conflits qu'elle a générés dans la région (Brenner, 2003). L'un des aspects les plus intéressants de la création de l'État d'Israël est l'héritage d'inimitié qu'elle a suscité chez les Palestiniens indigènes et le monde arabe de façon plus large.

Dans le travail de Huntington, la région représente une des limites frontalières entre civilisations où le judaïsme et l'islam se rencontrent et partagent inévitablement des « frontières sanglantes ». Il est incertain que les deux côtés aient été en conflit depuis l'arrivée des premiers colons juifs, vers la fin du XIX^e siècle, mais ce conflit peut être expliqué à travers des variables politiques, sociales et économiques plutôt que culturelles.

Beaucoup a été écrit sur le conflit arabo-israélien et le but de cette recherche est de se concentrer sur les tensions très considérables existant dans la société israélienne entre religieux et laïcs. Ces tensions ont des incidences inévitables dans les relations qu'Israël entretient avec à la fois les Palestiniens citoyens israéliens et les Palestiniens vivant dans les territoires occupés.

L'aspect le plus intéressant de la création de l'État d'Israël est la controverse qu'il a produite dans la communauté juive de façon plus large. Quand le projet sioniste a commencé à être propagé parmi les juifs de la diaspora au XIX^e siècle, il a à la fois créé l'enthousiasme et suscité des critiques. La diaspora juive était déjà très divisée et comprenait des juifs laïques, attirés par l'assimilation que les sociétés où ils vivaient leur offraient, et les juifs orthodoxes complètement séparés du reste de la communauté. Beit-Hallhami (1993: 139) rappelle ceci :

Le séparatisme a été renforcé par un ritualisme strict et une réglementation qui ont permis de perpétuer les coutumes juives historiques, notamment celle qui consiste à garder des barrières entre la communauté juive et les étrangers qui, dans le monde moderne, incluent aussi bien les juifs non orthodoxes et les non juifs.

C'est dire donc que cette peur de la laïcité et de la modernité était déjà présente même avant que le sionisme n'ait émergé pour diviser davantage la diaspora juive.

C'est dans ce contexte de « division » d'ailleurs que le sionisme a émergé comme un nationaliste traditionnel et un projet politique laïque. Pour résoudre la question juive en Europe, la solution était l'adoption d'un projet nationaliste qui verrait la création d'un État pour les juifs où ils seraient majoritaires et seraient, par conséquent, capables de mettre fin à l'expérience d'antisémitisme

dont ils étaient victimes. La terre choisie était celle de la Palestine en raison du rapport historique qui a existé entre les juifs et Sion. L'établissement de l'État juif était le résultat de la déception des juifs laïques devant les réticences des Européens à leur intégration.

Bien que le sionisme soit largement reconnu comme étant un mouvement laïque, il n'a pas empêché une composante religieuse minoritaire d'y adhérer. Parmi les juifs religieux, une minorité croyait que « la nation juive devrait prendre part à la création d'une patrie en prévision de la venue du Messie » (Cohn-Sherbok *et al.*, 2003 : 3), ce qui a permis au sionisme d'attirer plusieurs d'entre eux. Dans son travail, Finkelstein (1995) distingue, en fait, trois tendances différentes : le sionisme politique, le sionisme ouvrier et le sionisme culturel. Il affirme que « chacune [de ces tendances] a épousé la revendication de la majorité juive [la revendication fondamentale du sionisme], et ce, même si ce n'était pas exactement pour la même raison ».

En dépit de l'existence de composantes culturelles et religieuses diversifiées au sein du sionisme, il n'en demeure pas moins qu'en général, pour l'Orthodoxie juive, « [le] mouvement [sioniste], comme il est apparu sur la scène à l'origine, était un défi et un danger pire que l'assimilation ou la laïcisation. Il l'était davantage [...] parce que le sionisme a revendiqué, pour lui-même, et l'identité juive et la communauté qui y était derrière » (Beit-Hallahmi, 1993 : 139).

Malgré cette attitude d'hostilité à l'égard du sionisme, l'Orthodoxie juive était incapable de freiner l'influence de ce mouvement et fut contrainte, elle aussi, d'accepter le projet du retour à la terre sainte avant l'appel du Messie. L'Holocauste fut le catalyseur de ce retour et beaucoup de juifs orthodoxes et ultra-orthodoxes se sont installés dans le nouvel État.

La nécessité de réconcilier les tendances religieuses et laïques au sein même du sionisme et du nouvel État d'Israël a conduit à un compromis troublé entre les deux qui perturbe encore de nos jours la vie politique et sociale du pays. À titre d'exemple, Israël n'a toujours pas de constitution. La raison principale est que « les communautés laïques et orthodoxes du pays ne s'entendent pas sur ses dispositions » (Spencer, 2003 : 89). Le résultat de ce compromis troublé a été une division plutôt *ad hoc* des compétences, par laquelle l'État est perçu comme étant en grande partie laïque et démocratique, mais où les aspects clés de la vie sociale, telle la législation du statut personnel, sont lourdement influencés par les ordres religieux.

Ce désaccord sur les dispositions constitutionnelles est essentiellement dû au refus orthodoxe d'accepter, par exemple, qu'un « document » étranger puisse remplacer ce qui, dans leurs esprits, constitue déjà une parfaite et véri-

table constitution : la *Torah*. La question qui mérite d'être posée est de savoir si de telles divisions constituent un choc interne susceptible d'être beaucoup plus dangereux que le choc juif/musulman qui semble préoccuper la plupart des observateurs, politiciens et intellectuels.

Le choc interne juif et les espaces de dialogue

La société israélienne est très diversifiée. Bien qu'Israël soit un « État juif », des minorités religieuses importantes vivent sur son territoire. Il y a environ un million de Palestiniens qui sont citoyens israéliens. Parmi eux, 800 000 sont musulmans et les autres sont chrétiens. De plus, la population juive est tout aussi diversifiée sur le plan linguistique et ethnique. Ce multiculturalisme est inconnu à l'échelle internationale parce que l'État d'Israël, lui-même, a réussi à retirer ces différences d'un espace public dominé par les questions de sécurité. C'est pour cette raison qu'on croit qu'un choc de civilisations implique, par définition, des juifs israéliens et des musulmans palestiniens. Cependant, les changements sociaux que la société israélienne a connus durant les trois dernières décennies du XX^e siècle peuvent nous orienter vers une autre direction et exacerber le conflit latent entre les forces laïques et religieuses déjà en compétition sur deux visions inconciliables de ce qu'Israël devrait être. Pour vérifier l'existence du fossé religieux et examiner sa profondeur, trois indicateurs ont été retenus : le soutien croissant aux partis religieux, la question des colonies et les attitudes des acteurs politiques face à l'avenir. L'hypothèse que le présent chapitre tente de vérifier est que le fossé laïcs/religieux s'est accru à la fin du XX^e siècle. Les partis orthodoxes et ultra-orthodoxes³ ainsi que certaines associations de la société civile ont acquis une plus grande influence en mettant en avant une vision de la société israélienne qui ne cadre pas très facilement avec celle des forces laïques ; ce qui constitue un développement destructeur conduisant potentiellement vers un choc interne à la société israélienne. Paradoxalement, ce conflit interne produit un rapprochement entre les juifs israéliens et les Arabes qui croient qu'une solution pacifique au conflit par le dialogue pourrait non seulement être une excellente initiative en soi, mais fournirait également aux deux sociétés

3. Pour simplifier, la distinction entre juifs orthodoxes et ultra-orthodoxes est résumée ici très brièvement. Les premiers appuient généralement l'État ; ils étudient dans des écoles étatiques religieuses et servent dans l'armée (unités spéciales qui combinent études religieuses et formation militaire) ; leurs femmes, quant à elles, font le service de volontariat national. En revanche, les juifs ultra-orthodoxes habitent généralement dans des zones isolées et autonomes ; ils fréquentent des écoles religieuses indépendantes, mais financées par l'État, et ils ne servent pas dans l'armée. À l'âge adulte, ils deviennent des étudiants religieux à temps plein et accordent à l'État un soutien conditionnel.

l'antidote nécessaire pour contenir la montée de l'extrémisme religieux et construire des sociétés fonctionnant sur des valeurs universelles communes.

Le soutien des partis

Le phénomène du soutien croissant aux partis religieux a rendu désuet le duopole exercé autrefois par le Likud et les Travailleurs sur le système politique israélien. Les élections de 1984, qui marquaient alors un renversement définitif de cette tendance, ont conduit à la constitution d'un gouvernement d'union nationale auquel participaient les deux plus grandes formations politiques d'Israël, ni l'une ni l'autre n'étant en mesure de remporter une majorité absolue. De plus, ces élections ont permis au chef du parti extrémiste juif Kach de gagner un siège au Parlement. C'était la première fois qu'un rabbin très religieux, préconisant ouvertement l'expulsion forcée de tous les Palestiniens, disposait enfin d'une tribune aussi prestigieuse que la Knesset. Mais le point saillant de cette élection du rabbin Meir Kahane est que les groupes les plus radicaux ont commencé à s'intéresser aux politiques d'un État dont ils contestaient l'existence auparavant. Ce mouvement de l'électorat vers des formations religieuses s'est confirmé lors des élections de 1988, quand « quatre partis ultra-religieux minoritaires ont pesé lourdement sur la balance du pouvoir, avec 15 % des suffrages et 18 sièges à la Knesset » (Spencer, 2003 : 90).

Les élections suivantes ont confirmé de nouveau cette tendance et les partis religieux ont démontré qu'ils étaient désormais indispensables pour la formation des gouvernements successifs ; ils ont obtenu d'importantes concessions en échange de leur appui à l'un ou l'autre des deux plus grands partis du pays. Le Parti Shas et le Parti religieux national, en particulier, ont été des alliés incontournables dans les gouvernements successifs, qu'ils n'ont pas hésité à faire tomber quand leurs revendications n'étaient pas respectées. Lors des élections de 1999, en remportant de façon inattendue 17 sièges à la Knesset, le Parti Shas menaçait sérieusement, et pour la première fois, la dominance traditionnelle des deux principales formations politiques d'Israël.

Plusieurs raisons expliquent ce succès électoral. Tout d'abord, les partis religieux comptent sur l'important changement démographique qu'est en train de connaître la société israélienne, changement qui assure une croissance plutôt impressionnante de la population orthodoxe et ultra-orthodoxe. Ensuite, ces partis profitent du contexte d'austérité, imposé par les gouvernements successifs pour redresser l'économie du pays et l'adapter aux exigences de la mondialisation, en préconisant, d'une part, plus de programmes sociaux pour des populations défavorisées et en apportant, d'autre part, l'aide nécessaire aux groupes éloignés de la vie politique. Leur capacité de mobiliser les couches

sociales les plus défavorisées de la population a grandement affaibli l'attrait qu'exerçaient jusque-là les partis libéraux laïques. Enfin, ces partis profitent également de la vague générale de retour aux valeurs religieuses qui touche de plus en plus toutes les sociétés et privilégie, face aux menaces de la modernité et de l'individualisme extrême, les systèmes de valeurs traditionnels.

Outre ces trois avantages, les partis religieux israéliens disposent d'un atout considérable. Leurs programmes respectifs visent la survie et l'expansion d'Israël, que la croyance populaire considère comme faisant partie d'un projet divin pour les juifs. Ils sont, par conséquent, capables d'introduire cette croyance sur la scène politique.

La question du plan de retrait de Gaza a, certes, été au centre des politiques israéliennes depuis son « lancement » par le premier ministre Ariel Sharon. Toutefois, c'est surtout le problème des colonies qui a, pour un certain temps, bouleversé réellement la société israélienne.

La question des colonies

Ce problème sème particulièrement la division et offre un terrain de lutte pour les partis politiques et les différents acteurs de la société civile, les partis religieux s'étant complètement opposés à ce plan de retrait.

On se rappelle, à cet effet, la position du chef spirituel de Shas, le rabbin Ovadiah Josef, qui, dans un sermon, « en appelait à Dieu et lui demandait d'abattre Sharon » (Nouvelles BBC, mars 2005). La position des partis religieux correspond à leur croyance en l'expansion des colonies, en particulier celle de Samaria. La polarisation des idées sur cette question particulière a engendré un conflit interne au sein du Likud et dans la société israélienne en général.

Le plan de retrait de Gaza a rendu plus apparent ce conflit et divisé profondément l'opinion publique quant à sa mise en œuvre. En effet, alors que les groupes religieux avaient pris d'assaut les rues pour manifester contre ce plan, ceux qui lui étaient favorables avaient préféré lui exprimer leur soutien à travers les sondages d'opinion qui ont logiquement montré qu'approximativement 70 % des Israéliens appuyaient l'initiative de Sharon (Van Dijck et al., 2004: 6).

Toutefois, des sondages ultérieurs montrent que, grâce aux actions entreprises par les opposants au retrait, l'humeur de l'opinion israélienne peut changer à tout moment. Ces groupes utilisent un message religieux très fort et leur slogan : « Les juifs n'expulsent pas les juifs » a eu beaucoup de succès.

Ainsi, en dépit des sondages d'opinion qui demeuraient encore favorables au retrait de Gaza, les circonstances politiques ont été saisies par les partis et les mouvements qui lui étaient opposés et, plus particulièrement, par les groupes de colons religieux et les formations politiques religieuses. Bien qu'ils aient été divisés quant aux tactiques à adopter pour contrecarrer l'initiative de Sharon (résistance passive, désobéissance civile, résistance active, dialogue politique), ils demeuraient unis par la croyance selon laquelle le désengagement israélien de Gaza est non seulement une erreur politique, parce qu'il encourage le Hamas palestinien, mais une « hérésie » religieuse aussi.

Se pencher sur le problème des colonies est particulièrement important pour déceler les indices de fracture au sein de la société israélienne à l'égard de cette question épineuse. Il est intéressant de noter ici que les premières colonies juives ont été établies et équipées, bien avant la création d'Israël, par des juifs laïques qui étaient, pour une majorité d'entre eux, de vrais croyants sionistes, tandis qu'au début du troisième millénaire, la majorité des colonies de la Rive-Ouest et de Gaza (établies après la guerre de 1967) ont une signification religieuse beaucoup plus forte. Le puissant mouvement religieux à l'origine de ces colonies est représenté par la montée politique spectaculaire de Gush Emunim (Bloc de la fidélité), un mouvement social religieux de droite, fondé en 1974. Gush Emunim vise la renaissance de la société israélienne sur le plan religieux. Mais sa première activité concrète fut la promotion des colonies au-delà de la Ligne verte et à Gaza. En dépit de ses positions extrémistes sur l'idée d'un compromis territorial avec les Palestiniens, il n'en demeure pas moins que :

[Ses] politiques fondamentales ont infiltré le climat politique dominant du pays et, plus particulièrement, les réseaux pédagogiques religieux dans lesquels, d'une part, un nationalisme centré sur la terre est présenté comme étant la plus haute forme de vertu religieuse, et d'autre part, l'histoire du sionisme et de l'État d'Israël est envisagée comme une étape décisive dans l'accomplissement du projet messianique⁴.

Par conséquent, toute tentative du gouvernement israélien de mettre « les colons dehors » est perçue comme un acte contraire à la volonté de Dieu et justifie, en retour, toute mesure que pourraient prendre les éléments ordinaires du peuple pour l'arrêter. Cette attitude trouble énormément les Israéliens laïques. Les gains remportés par les religieux et les groupes de colons sur cette question peuvent les stimuler à s'interroger sur l'identité laïque de l'État.

4. En ligne : <http://www.eurolegal.org/neoconwars/israel.htm>.

Le succès de Gush Emunim avec les années fut sa capacité d'avoir ses politiques et ses visions adoptées par une partie importante du Likud qui, « de 1977 à 1984, a autorisé le lancement de plusieurs colonies juives au-delà des frontières délimitées par la Ligne verte. Le Likud lui a accordé d'ailleurs un appui indéfectible et lui a assuré le soutien de plusieurs départements gouvernementaux, de l'armée et de l'Organisation sioniste mondiale (WZO) qui l'ont reconnu comme un mouvement officiel de colonisation et lui ont alloué des fonds considérables pour mener à bien ses activités⁵ ». Le Parti travailliste n'est pas étranger, lui non plus, à ce succès et en assume une certaine responsabilité politique, comme le souligne Ellen Cantarow (2005 : 1) qui rappelle ceci :

À titre de groupe de pression, le Gush Emunim possède une étonnante carrière. Presque invariablement, les Travaillistes et le Likud ont reconnu ses revendications. Le modèle habituel se présente de la manière suivante : initialement, le gouvernement commence par dénoncer le mouvement, puis finit par saisir les terres pour son compte.

Indépendamment des relations qu'entretenaient les principaux partis israéliens avec le Gush Emunim, ce qui ressort en ce début du troisième millénaire, c'est le rôle considérable que ce mouvement joue sur la scène politique. Sa capacité de mobiliser les colons et d'organiser des manifestations de protestation orchestrées contre le gouvernement est assez impressionnante (la manifestation tenue au début de février 2005 pour protester contre le plan de retrait de Gaza a attiré presque 200 000 personnes). Toutefois, en dépit de cette capacité de mobilisation, il n'en demeure pas moins que, du point de vue des appuis populaires, ce mouvement ne parvient pas trop à percer dans la société israélienne. En fait, les sondages montrent que le plan de Sharon était bien vu par le public en général. La rage avec laquelle les mouvements de colons ont accueilli cette politique peut avoir quelque chose à voir avec le discrédit dont ils font l'objet. Comme l'écrivait un colon de Hébron, le Gush Emunim considère les membres de l'actuel gouvernement comme de grandes prostituées :

Ariel Sharon, en compagnie de Pérès, Mufaz, Livnat, Shalom, Ezra, et des autres ont vendu leur peuple, leur Terre et leur *Torah*. Ils ont trahi les principes mêmes sur lesquels notre nation fut créée. Ils ont déçu leur population et l'ont trompée. Ils ont traîtreusement vendu leurs êtres et la foi juive tout entière, et peuvent, à ce titre, être considérés comme les prostituées les plus infâmes jamais connues durant plus de trois mille sept cents années d'histoire juive. Ils sont pires que des prostituées régulières parce qu'ils ont non seulement vendu leurs propres personnes, mais ils nous ont traîtreusement abandonnés, aussi bien nous tous

5. En ligne : <http://www.country-studies.com/israel/gush-emunim.html>.

aujourd'hui que les futures générations juives, Eretz Yisrael, et notre *Torah*. Ils ont délaissé Dieu⁶.

L'activité de la société civile est dominée par les positions que les partis religieux adoptent quant à la question des colonies, question qui, faut-il le rappeler, divise grandement la société israélienne et, plus particulièrement, les mouvements d'inspiration religieuse et les laïcs de gauche. Le Parti religieux national, à titre d'exemple, exprime sa position sur cette question de la façon suivante :

Notre droit religieux et historique sur Eretz YIsraël et notre obligation d'occuper sa terre sont des principes sionistes qui ont été acceptés par la nation tout entière. Au début du troisième millénaire, ces principes ne semblent plus faire l'unanimité puisque les politiques de gauche sont en train de remettre en cause les fondations mêmes sur lesquelles nous avons bâti ce pays⁷.

Outre les divisions considérables que suscitent la question des colonies et, par conséquent, le processus de paix en entier, la société israélienne fait face à un autre défi, non moins important, qui vient de la droite religieuse.

Les acteurs politiques face à l'avenir

Si la question des colonies de Gaza et de la Rive-Ouest peut être considérée comme un problème temporaire, celle relative à la « démocratie » israélienne et à ce qu'elle constitue est, en revanche, potentiellement beaucoup plus difficile à régler. Qui devrait avoir l'autorité en matière législative ? Est-ce que la parole de « Dieu » devrait être introduite dans la législation ? Si oui, qui devrait l'interpréter et renforcer son application ? Il s'agit ici de questions fondamentales auxquelles l'État d'Israël se heurte de plus en plus : l'État est-il en train de devenir pleinement libéral, démocratique et laïque ou bien un « État d'apartheid religieux » (Davis, 2003) ?

Pour résumer, il semble assez évident que le zèle religieux, qui était minoritaire et politiquement marginal par le passé, a été capable d'acquérir un rôle beaucoup plus important en Israël depuis la fin des années 1970. La montée des partis religieux ultra-nationalistes, en ce qui a trait aux votes et aux sièges remportés au Parlement, témoigne de l'ampleur du phénomène. En outre, l'encouragement accordé par les différents acteurs de la société civile aux politiques très controversées et leur capacité de s'assurer le soutien du gouvernement sont remarquables. Enfin, en dépit du semblant d'incapacité

6. La version intégrale de ce texte a été publiée sur le site de la communauté juive d'Hébron, à l'adresse suivante : www.hebron.org.il.

7. Cette déclaration fut publiée à l'adresse suivante : www.mafdal.

de réaliser une solide percée au sein de la société israélienne, leur capacité même de remettre en question les procédures et les idéaux démocratiques en faveur d'un ordre religieux, social et politique indique que leur pari est loin d'être perdu.

Les efforts sans cesse renouvelés que quelques groupes et individus ont fournis pour replacer le dialogue avec les Palestiniens au centre des préoccupations sociales constituent l'un des moments les plus importants de la lutte interne qui secoue la société israélienne. Ils sont importants, en effet, à plusieurs égards. En premier lieu, ils démontrent que même les sociétés, qui vivent un conflit ouvert avec d'autres sociétés issues de civilisations différentes, sont loin d'être unifiées à l'intérieur. L'existence même d'espaces de dialogue au sein de ces sociétés en conflit témoigne non seulement du fait que les valeurs de paix et de tolérance peuvent transcender les civilisations, mais aussi qu'elles rendent ces dernières beaucoup plus perméables aux influences externes. En second lieu, ces espaces de dialogue peuvent fournir les bases intellectuelles d'un changement politique. En effet, s'ils parviennent à produire une vision commune de paix, leur incidence sur les décisions politiques pourrait être déterminante.

À cet égard, il est important de souligner qu'il existe beaucoup d'exemples pratiques et concrets de ces espaces de dialogue et qu'ils sont constamment la cible des fondamentalistes. Leur existence même ainsi que les attaques dont ils sont victimes renforcent l'hypothèse selon laquelle les puristes perçoivent quelques secteurs de leur propre civilisation comme des « traîtres ».

Le cas de l'École de la paix, par exemple, mérite d'être cité ici. Il s'agit, en fait, d'une organisation largement enracinée dans la société civile qui est en train de « construire un réseau composé de juifs et d'Arabes non juifs engagés à coexister et déterminés à réussir leur mission en dépit de tous les contretemps politiques » (Montville, 1998 : 1). Il s'agit là d'un des nombreux groupes qui tentent de promouvoir des valeurs intercivilisationnelles sans nécessairement renoncer à la religion ou la dénoncer. Au contraire, ils essaient de l'utiliser là où il est possible, voire nécessaire, de promouvoir un ensemble alternatif de visions et de politiques susceptibles d'être adoptées en vue de changer la structure du conflit. Le fait que cette école ait pu continuer son travail durant la seconde *Intifada* témoigne de l'engagement de rue dont font preuve ses adhérents à la fois d'origine palestinienne et israélienne.

À cette importante présence sur le terrain vient s'ajouter le travail effectué par une myriade d'autres groupes qui, à travers un dialogue avec les Palestiniens, défient également la montée, en Israël, de la droite religieuse extrémiste en vue de fournir à la société israélienne la force intellectuelle

nécessaire lui permettant de résister à un processus d'auto-identification religieuse susceptible de menacer dangereusement la démocratie, fût-elle imparfaite, en Israël. Parmi ces groupes, il convient de citer, en particulier, le travail effectué par l'association *Peace Now* qui contrôle les activités des colons de la Rive-Ouest et fait du lobbying auprès du gouvernement israélien, et conjointement avec les Palestiniens, pour mettre fin à l'occupation⁸.

Enfin, il ne faut pas oublier que les sondages d'opinion effectués auprès des Palestiniens citoyens israéliens indiquent que la vaste majorité d'entre eux (approximativement 85 %) reconnaissent l'existence d'Israël comme un État indépendant à l'intérieur du territoire délimité par la Ligne verte et pensent que juifs et Arabes non juifs peuvent vivre ensemble (Algazy, 2005). Cette statistique montre combien le dialogue avec *l'Autre* peut permettre de trouver dans l'ennemi imaginé un être beaucoup plus raisonnable qu'on peut le croire.

Bref, il convient de préciser que la multiplication et l'entretien des espaces de dialogue sont le résultat paradoxal d'un choc national que la société israélienne éprouve. Ce choc interne illustre la faiblesse de la vision huntingtoniennes des civilisations.

Conclusion

Il n'y a pas de doute que la société israélienne est profondément divisée. Ces divisions considérables, dues à des facteurs ethniques, linguistiques et raciaux, ont accompagné le processus de construction de la nation israélienne depuis le début. Elles se sont réconciliées, dans un contexte de sionisme et de patriotisme, face à un ennemi externe. Le conflit avec les « Arabes » a caractérisé la création même de l'État d'Israël et a fourni un motif de cohésion aux vagues successives d'immigrés en Israël.

Cependant, ces divisions devaient émerger de nouveau. Le compromis entre les éléments laïques et religieux du sionisme, qui a rendu possible la création de l'État, est remis en question à cause de la montée de plus en plus apparente du zèle et de l'activisme des religieux qui tentent de modifier la réalité du pouvoir en leur faveur et d'encourager une vision beaucoup plus « exclusive » d'Israël. Par ailleurs, l'arrivée des immigrés russes depuis la fin du XX^e siècle a eu des répercussions considérables sur les politiques israéliennes et a abouti à la création d'un parti qui, n'étant pas nécessairement religieux, a néanmoins un programme très nationaliste, voire raciste, à l'égard

8. Pour plus d'information sur la mission de cette organisation, ses activités et sa vision, voir sa page disponible en ligne à l'URL : <http://www.peacenow.org.il/site/en/homepage.asp?pi=25>.

des Israéliens d'origine arabe, notamment quand il s'agit de négocier avec les Palestiniens dans les territoires occupés. Ce nouvel élément est venu diviser davantage l'aile la plus libérale de la société israélienne et introduire une nouvelle dynamique dans le conflit politique intra-israélien.

Les changements politiques survenus durant les trois dernières décennies sont considérables. Ils ont rendu visibles les visions conflictuelles et incompatibles des différents acteurs de la société israélienne. La nécessité de négocier avec les Palestiniens et les éventuels « sacrifices » exigés pour la paix ont exacerbé les divisions préexistantes, mais jusque-là bien amorties.

Ces divisions ne concernent pas uniquement le problème épineux du destin des colonies ; elles se situent à un niveau doctrinal, portent sur des questions touchant la démocratie et le mouvement sioniste et interpellent l'identité même de l'État d'Israël. Toutefois, ces divisions sont-elles inconciliables au point de constituer les premières étapes d'un choc au sein du judaïsme ? Dans la mesure où le mouvement ultra-orthodoxe n'est pas nécessairement l'artisan principal de ces divisions (il n'a jamais rejoint complètement le sionisme), l'orthodoxie religieuse, qui, elle, s'est ralliée très tôt au mouvement sioniste, peut être tenue pour responsable des dissensions internes ultérieures. Étant donné que, selon elle, « la formation d'un État n'était pas un but en soi, mais constituait uniquement un moyen permettant la libération de la terre et le retour spirituel de tous les juifs au bercail religieux » (Ehrlich, 2003 : 73), toute concession aux Palestiniens qui entraînerait un sacrifice territorial équivaldrait à une hérésie religieuse.

Le problème est que, dans les débats internes sur la nature de l'État d'Israël, les questions relatives au compromis territorial n'occupent plus qu'une place marginale. Et l'on peut se demander si, à court terme, le soutien de la majorité des citoyens aurait la légitimité nécessaire pour l'emporter sur la parole de « Dieu ».

Cet état de fait est-il suffisant pour prétendre qu'un choc interne risque de se produire en Israël ? La réponse à cette question doit être nécessairement prudente et nuancée. D'une part, malgré ses énormes divisions internes, la société israélienne partage l'héritage d'une longue histoire de souffrances ayant mené à la création de l'État d'Israël. D'autre part, les institutions démocratiques mises en place sont devenues suffisamment solides pour permettre des débats houleux entre les différentes parties de l'opinion publique sans pour autant s'écrouler.

Toutefois, ces deux arguments ne devraient pas occulter une importante vérité. Israël fait face à un défi énormément difficile : celui de combler, au sein

d'un seul régime, le clivage qui oppose les laïcs aux religieux et qui s'apparente beaucoup plus à une lutte qu'à un choc. D'un côté, quotidiennement et dans le but de soulager la pression que cette lutte suscite de l'intérieur et de consolider l'unité nationale, les responsables politiques israéliens invoquent inlassablement la menace d'un « ennemi terroriste » qui met en danger l'existence même de leur pays. Paradoxalement, de l'autre côté, cette lutte a permis l'ouverture de plusieurs d'espaces de dialogue entre les éléments laïques et libéraux au sein à la fois de la société israélienne et de la population palestinienne, et ce, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur d'Israël.

Ces espaces de dialogue sont donc un outil très important pour construire un avenir meilleur sur des valeurs communes et pour mener à son terme le processus de paix. Ils ont aussi la capacité d'offrir des solutions politiques dont les futurs gouvernements pourraient s'inspirer. En outre, ils démontrent clairement que la cohésion d'une civilisation est une pure vision de l'esprit (elle n'a pas d'existence réelle) et que le dialogue n'est possible que s'il s'appuie sur les valeurs humaines universelles.

Références

- ALGAZY, J. (2005), « Le Traumatisme des Arabes israéliens », in : *Le Monde Diplomatique*, 52 (619), octobre, p. 16-17.
- ARMSTRONG, K. (2000), *Islam. A Short History*, Londres : Phoenix Press.
- AYUBI, N. (1991), *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, Londres : Routledge.
- BEIT-HALLAHMI, B. (1993), *Original Sins. Reflections on the History of Zionism and Israel*, New York : Olive Branch Press.
- BINYAN, L. (1993), « Civilization Grafting: No Culture Is an Island », in : *Foreign Affairs*, 72 (4), p. 19-21.
- BRENNER, M. (2003), *Breve Storia del Sionismo*, Bari : Editori Laterza.
- CANTAROW, E. (2001), « Gush Emunim : the Twilight of Zionism », disponible en ligne à l'URL : www.mediamonitors.net/cantarow1.html.
- CAVATORTA, F., N. PERSRAM et S. EL-MALIK (2003), « Le choc et "la civilisation" : politique, populace et légitimité internationale », in : EL-M. CHADLI, et L. GARON (dir.), *Et puis vint le 11 septembre... Remise en question de l'hypothèse du choc des civilisations*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- CHADLI, EL-M. et L. GARON (dir.) (2003), *Et puis vint le 11 septembre... Remise en question de l'hypothèse du choc des civilisations*, Québec : Les Presses de l'Université de Laval.
- COHN-SHERBOK, D. et D. EL-ALAMI (2003), *The Palestine-Israeli Conflict*, Oxford : Oneworld Press, Londres : Zed Books.

- DAVIS, U. (2003), *Apartheid Israël*, Londres : Zed Books.
- EHRLICH, A. (2003), « Zionism, Anti-Zionism, Post-Zionism », in : E. NIMNI (dir.), *The Challenge of Post-Zionism*, Londres : Zed Books.
- EUBEN, R. (1997), *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton : Princeton University Press.
- FINKELSTEIN, N. (1995), *Image and Reality of the Israel-Palestine Conflict*, Londres : Verso Books.
- HALLIDAY, F. (1995), « Review Article: the Politics of Islam. A Second Look », in : *British Journal of Political Science*, 25 (3), p. 399-417.
- HAYNES, J. (2005), « Religion », in : P. BURNELL et V. RANDALL (dir.), *Politics in the Developing World*, Oxford : Oxford University Press.
- HUNTINGTON, S.P. (1993), « The Clash of Civilizations, in : *Foreign Affairs*, 72 (3), p. 22-49.
- MONTVILLE, J. (1998), « Neve Shalom : A Model of Arab-Israeli Coexistence ? », in : *Middle East Quarterly*, 5 (4), p. 1-7.
- SPENCER, W. (dir.), (2003), *The Middle East*, Norwalk, Connecticut : McGraw-Hill.
- STAGLIANO, R. (2005), « Noi, killer ai checkpoint le regole non ci sono più », in : *La Repubblica*, 10 mars.
- SUSKIND, R. (2004), « What makes the Bush's Presidency so radical even to some republicans ? », in : *New York Times*, 17 octobre.
- TIBI, B. (2000), « Post-Bipolar Order in Crisis : The Challenge of Politicised Islam », in : *Millenium*, 29 (3).
- VAN DIJCK, N. et L. REYCHLER (2004), « Understanding the Role of the European Union in the Middle East », texte présenté à la conférence du ECPR International Relations Standing Group, septembre.

En ligne :

http://www.ucalgary.ca/~elsegal/363_Transp/Orthodoxy/Gush.html

<http://www.country-studies.com/israel/gush-emunim.html>

<http://www.mediamonitors.net/cantarow1.html>

<http://www.hebron.org.il/articles/articles6.htm>

<http://www.mafdal.org.il/?sid=27>

http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/middle_east/4333099.stm

Page laissée blanche intentionnellement

Conclusion générale

Lise Garon, Azzedine G. Mansour et El-Mostafa Chadli

Au fil de la construction de cet ouvrage sur la relation entre l'Islam et l'Occident s'est progressivement tissée une vision du dialogue : ce qu'il est, comment il fonctionne et pourquoi il fonctionne si mal.

Ce qu'est le dialogue

Le dialogue, tel que nous l'avons décrit, n'est rien d'autre qu'un processus interactionnel dans lequel des acteurs (individuels ou collectifs) tentent de parvenir à la compréhension mutuelle en se respectant l'un l'autre comme interlocuteurs et en se faisant confiance. Il s'agit d'un concept « idéal typique », pas souvent incarné dans la réalité, tant sont grandes les exigences d'objectivité et de pensée réflexive (définies au chapitre II par Zaïdi) qu'il présuppose chez tous les acteurs concernés.

Un idéal inaccessible?

Pas toujours, comme l'illustre l'exemple de Raymond Lulle, ce philosophe franciscain, qui s'y est adonné brillamment durant toute sa vie, et cela, dans les pires circonstances qui soient pour le dialogue : le climat doctrinaire de l'Inquisition espagnole, qui faisait du non-chrétien un adversaire à éliminer politiquement, sinon physiquement. Il n'en demeure pas moins qu'un idéal utopique, comme celui défini par Zaïdi, représente l'avantage de pousser les sociétés humaines à se dépasser.

Un phénomène nouveau suscité par le processus de mondialisation?

Bien au contraire, le dialogue entre les religions, les cultures ou les civilisations, entre l'Islam et l'Occident par exemple, est un phénomène à peu près constant dans l'histoire universelle.

Les civilisations peuvent-elles dialoguer?

Les civilisations, tout comme les cultures et les religions, ne peuvent dialoguer, étant des systèmes complexes, non doués de raison, *ghir aqil* disent les Arabes. Seuls le peuvent les êtres doués de raisons et mus par une intentionnalité consciente et assumée, c'est-à-dire des individus... à la condition toutefois que ces interlocuteurs se plient aux règles du dialogue et qu'ils admettent que l'un et l'autre peuvent, en dépit des différences parfois immenses qui semblent séparer les points de vue, être de bonne foi ou être dans le vrai, même si les voies empruntées pour parvenir à la vérité diffèrent¹.

Le dialogue entre les interlocuteurs des civilisations est-il toujours direct et en temps réel?

Tel qu'il est animé par les réfugiés, et probablement aussi les immigrants et les visiteurs étrangers de toutes sortes, le dialogue entre les civilisations peut être médiatisé tant par les médias de masse que par les multiples relais de communication interpersonnelle qu'entretiennent les visiteurs et les nouveaux arrivants à la fois avec la société hôte et avec leur société d'origine (comme Ridjanovic l'a montré au chapitre VI). Il peut aussi opérer, pour le meilleur et pour le pire, par le livre (tel qu'il est illustré par Chadli au chapitre IX).

L'Islam et l'Occident ayant grandement besoin de dialogue en ce début du troisième millénaire, notre concept « idéal typique » a servi à analyser les enjeux autour desquels, dans la réalité, le dialogue tente de se maintenir, ainsi que les obstacles les plus fréquemment observés pouvant expliquer pourquoi les comportements des hommes les éloignent ou les rapprochent de cet idéal.

Comment il fonctionne...

Le paradigme métaphorique de la scène publique internationale, avec ses jeux de rôle² et ses effets de mise en scène³, est pratique pour suggérer une

1. Ces différentes voies de la connaissance ont été répertoriées et décrites par Ali Hassan Zaïdi dans le chapitre II : « Islam, modernité et sciences humaines. Les promesses de la connaissance dialogique ».
2. Notamment les rôles dominants/dominés en matière de puissance politique et économique, et dont fait état le chapitre XIV, « Le schéma ami/ennemi : un obstacle de taille au dialogue entre les civilisations » signé Ousman et Hassan-Yari.
3. Parmi ces effets de mise en scène, les plus puissants résultent du poids des images séculaires, péjoratives et simplistes tout à la fois, que chacune des civilisations, l'Islam et l'Occident, a produit à propos de l'autre, et qui renforcent les antagonismes.

vision, temporaire, et inachevée, mais éclairante, du dialogue des civilisations et de ses acteurs. Le dialogue des civilisations, en effet, se produit en grande partie publiquement, dans des débats qui mettent en scène les différents acteurs, publics et privés, du dialogue. Il se déroule également derrière la scène, dans le quotidien des rencontres et des échanges interpersonnels. Dans l'un et l'autre cas, il se construit autour des enjeux qu'impose la nécessité du vivre-ensemble, que ce soit au Moyen Âge ou au troisième millénaire. Les divergences sont négociées à travers des référentiels communs, religieux, juridiques ou philosophiques, qui traversent le champ des points de vue et relativisent ainsi les contrastes et les conflits.

«Le dialogue entre les civilisations évolue au gré d'intérêts diversifiés inscrits dans une dynamique de mondialisation accélérée que les acteurs internationaux veulent influencer en fonction de leurs objectifs et de leurs visions du monde», avons-nous affirmé en introduction à cet ouvrage : des acteurs publics (acteurs étatiques, médias, écrivains, etc.), mais aussi des acteurs privés : sociologues, entreprises, immigrants, élites religieuses, etc.⁴. Le dialogue évolue au gré des intérêts que ces acteurs représentent et des stratégies de positionnement qu'ils adoptent.

Les représentants des États ne devraient-ils pas être les seuls interlocuteurs légitimes du dialogue entre les civilisations?

Outre le problème de leur désignation, les représentants des États ne sont pas, de toute façon, les seuls acteurs du dialogue, et ils sont parfois ceux qui dialoguent le plus mal, tout occupés qu'ils sont par la nécessité de maintenir leur pouvoir dans des conjonctures nationales particulières. Nous n'avons pas voulu non plus travailler sur la diplomatie à portes closes, davantage faite de négociations menées sur le principe réaliste du donnant-donnant et d'où ne transpirent, en guise de dialogue, qu'une dialogique de la complaisance, qui évite par principe de discuter les points de désaccord. Au mieux, cette dialogique de la complaisance rend l'information inaccessible à un public plus vaste. Au pire, elle nourrit le discours de mobilisation d'ennemis du dialogue qui, tel Ben Laden, reprochent aux représentants des États de s'entendre au détriment de leurs peuples et de la moralité publique.

4. Les élites du monde catholique et celles du monde musulman se font tantôt les promotrices du dialogue (de tous les temps depuis la civilisation andalouse), tantôt ses adversaires (sous l'Inquisition espagnole comme à l'époque moderne du radicalisme islamique et de l'hégélianisme sanguinaire des États-Unis sous George W. Bush).

Les médias, intermédiaires entre les interlocuteurs du dialogue

Les médias agissent à la fois comme source d'information et de structuration du sens au profit des interlocuteurs des deux civilisations. Ce faisant, ils tendent, toutefois, à reproduire ou à refléter les phénomènes de dominance et d'exclusion préexistant entre les acteurs du *Nous* et les acteurs de *l'Autre* musulman. C'est ainsi que, dans le cas canadien, tout au moins, *le Nous* a davantage dialogué avec lui-même à propos de ce qu'il convient de penser de *l'Autre*⁵ que donné la parole à cet *Autre*⁶. C'est encore ainsi qu'en France, les journalistes ont emprunté aux politiciens leur vision du débat sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne. Ce débat, durant la période observée, est resté centré sur la question de « l'eupéanité » *versus* la « non-eupéanité » de la Turquie plutôt que sur le rôle de passerelle qu'elle pourrait jouer entre l'Occident et l'Islam. L'enjeu du débat, animé par les politiciens et les médias français, n'est donc pas celui d'une « famille universelle » à construire mais d'un *Nous* européen dont l'intégrité doit être préservée (comme l'explique Oztin au chapitre XI : « Les discours, politique et journalistique, en France à propos de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne »). Ainsi, tant le cas canadien que le cas français valide la thèse de Wolfsfeld concernant la dominance des puissants sur la scène publique démocratique.

Du côté des sociologues et des autres observateurs des phénomènes sociaux

Le rôle des sociologues et autres observateurs des phénomènes sociaux consiste à renouveler la compréhension du monde et à la transmettre aux autres acteurs sociaux. Il existe donc une importante littérature sur le monde musulman. Bien qu'abondante, cette littérature demeure problématique à bien des égards :

- la plupart des sociologues qui étudient l'Islam proviennent de l'Occident plutôt que de l'Islam ;
- la presque totalité des fonds investis dans la recherche sociologique sur la civilisation islamique sont de provenance occidentale ;

5. Tel qu'il est illustré au chapitre XII signé Garon : « La presse canadienne : une tribune démocratique du dialogue des civilisations ? ».

6. Dans le cas canadien, le phénomène tendanciel de la marginalisation et de l'exclusion de *l'Autre* musulman est encore renforcé par les règles même de la diffusion : Al-Jazira, réseau en langue arabe, a été exclu des ondes canadiennes par décision étatique (comme l'explique Demers au chapitre XIII : « L'arrivée d'Al-Jazira au Canada »). Au moment de mettre ce livre sous presse, il est encore trop tôt pour évaluer l'influence du réseau anglais d'Al-Jazira, lancé depuis quelques mois, sur le climat d'opinion nord-américain.

- les sociologues du monde musulman n'étudient pas la civilisation occidentale⁷ ;
- la sociologie, depuis les années 1970, s'est intéressée plus au mouvement islamiste radical qu'à l'Islam en tant qu'aire civilisationnelle.

C'est de manière bien compréhensible, par conséquent, que les modèles théoriques construits pour comprendre l'Islam, à commencer par l'école critique et le poststructuralisme (tel que l'explique le chapitre II signé Zaïdi), n'ont pas été des plus efficaces pour comprendre *l'Autre* musulman et pour dialoguer avec lui. Voilà autant de raisons pouvant expliquer pourquoi le monde des sociologues et autres observateurs des phénomènes sociaux ne peut éviter de reproduire en son sein les rapports de dominance et d'hégémonie qui marquent les relations entre l'Islam et l'Occident⁸.

Les entreprises

Les entreprises, autre catégorie importante d'acteurs non étatiques du dialogue, sont contraintes de comprendre les effets de la culture sur leurs pratiques de gestion et d'en tenir compte. Cela explique pourquoi la gestion des différences interculturelles occupe une place si importante dans la littérature scientifique sur le management, comme le rappellent Yeganeh et Su qui ont esquissé, au chapitre VIII, un modèle « dialogique » susceptible de gérer efficacement les interactions avec des cultures différentes au sein de l'entreprise. Ce faisant, le chapitre illustre l'importance des entrepreneurs internationaux dans le dialogue des civilisations, un dialogue que non seulement ils poursuivent quotidiennement, mais dont ils élaborent les règles de gestion à leur niveau. Car, dans les entreprises internationales, les acteurs islamiques et occidentaux partagent un intérêt commun qui doit transcender les différences culturelles : la survie et le développement de l'entreprise. Tant qu'il restera des entreprises internationales, il y aura un dialogue entre les civilisations. L'expérience aidant, les règles de gestion de ce dialogue continueront vraisemblablement d'être améliorées en vue de réduire au minimum les tensions induites par l'ignorance et l'arrogance au sein des entreprises. Il ne s'agit cependant que d'une dynamique interne aux entreprises ; rien ne permet de penser que cette dynamique privée puisse influencer les rapports de force entre les religions, les cultures et les civilisations sur la scène publique.

7. Ce fait a d'ailleurs été noté par Saïd (2005), en autres.

8. Ce problème a suscité une abondante controverse entre les partisans et les adversaires du concept d'orientalisme, défini par Saïd (2005), et sur lequel la sociologie de la connaissance devrait elle aussi se pencher. Mais cette question déborde le cadre de cet ouvrage.

Les réfugiés et les autres voyageurs

Dans la problématique de l'adaptation des réfugiés (chapitre VI, « Les médias ont-ils facilité ou rendu plus difficile l'adaptation des réfugiés de guerre bosniaques dans la ville de Québec », signé Ridjanovic), nous avons vu que les médias, au sein de la société d'accueil, jouent un rôle de médiateurs entre les réfugiés⁹ et la population d'accueil elle-même, qu'ils informent et instruisent sur les réfugiés. Pareillement, les médias de la société d'origine des réfugiés et autres voyageurs leur permettent d'entretenir un contact avec leur culture d'origine ainsi qu'avec leurs familles proches et leurs amis restés au pays. C'est dans les médias des deux côtés et par leurs réseaux transfrontières de communication interpersonnelles que les réfugiés et autres étrangers puisent les connaissances nécessaires pour, à leur tour, assurer quotidiennement le dialogue entre les sociétés d'accueil et les sociétés d'origine.

Sociologues, entreprises, voyageurs et autres acteurs animent donc privément un dialogue quotidien par leur rôle de prise de contact et d'écoute, mais pour des finalités particulières et privées sans lien fonctionnel avec le dialogue des civilisations sur la scène publique. Sur le plan macrostructurel de la vie sociale, ces acteurs privés du dialogue ne font que reproduire les rapports de force qui président aux manifestations d'hégémonie et alimenter bien malgré eux une vision idéologique du monde. Telle est la vision de l'orientalisme, qui consiste à projeter et à embellir sur le miroir d'un *Ego* collectif, imaginé et régulé culturellement, des traits sympathiques que l'on peut retrouver dans l'ensemble de l'espèce humaine, tout en rejetant sur le mirage d'un *Autre* collectif, également imaginé, des attributs négatifs, eux aussi répandus universellement (Saïd, 2005).

En somme, les acteurs privés du dialogue, sociologues, entreprises, immigrants, etc., ne sont pas mobilisés en faveur d'un monde meilleur. Leur rôle ne consiste pas à intervenir pour infléchir les rapports de force entre les grands et les petits, entre les dirigeants intouchables et les sans-voix. Le dialogue transcivilisationnel n'est pas pour eux une fin en soi, mais plutôt une nécessité pratique de la vie quotidienne. Voilà sans doute pourquoi ces acteurs assurent la pérennité du dialogue même dans les pires circonstances historiques, sans prétendre régler les problèmes macrostructurels qui déséquilibrent le dialogue entre l'Islam et l'Occident.

9. Pour lesquels ils constituent des sources d'informations et de significations au sujet de la culture de la société d'accueil.

Le dialogue entre l'Islam et l'Occident se construit autour des enjeux du vivre-ensemble...

Le dialogue est un phénomène ancien qui se déconstruit et se reconstruit autour des enjeux que posent la réalité du « vivre-ensemble » : l'équité dans la répartition du pouvoir et de la richesse entre les différents groupes qui se partagent le même territoire ou la même planète¹⁰, la paix¹¹, les libertés¹², la sécurité¹³, la cohésion sociale¹⁴, la compréhension mutuelle¹⁵, l'économie et le commerce¹⁶, la vérité¹⁷, etc. Telles sont quelques-unes des grandes questions auxquelles les civilisations ont depuis toujours dû faire face et qui ont inspiré les débats publics dans les sociétés humaines d'hier et d'aujourd'hui.

Le chapitre sur Al-Andalous, plus particulièrement, vient d'illustrer la complexité des rapports de coopération et de conflit entre des hommes aux identités tellement diversifiées qu'elles révèlent toute la vanité de la vision huntingtonienne de deux civilisations antagonistes, de deux blocs irréductibles : l'Islam et l'Occident. La réalité de l'histoire des civilisations est, au contraire, faite de brassages de population, d'établissements progressifs de rapports – peut-être conflictuels parfois, mais finissant toujours, sur la longue durée, par se stabiliser – et d'emprunts aux modèles culturels et artefacts civilisationnels des uns et des autres.

... Et des référentiels communs

La conciliation entre les points de vue opposés n'est logiquement possible qu'à travers des référentiels communs qui fondent symboliquement cette civilisation commune dont parle Demers (chapitre XIII). Les discussions entre les acteurs du dialogue portent alors sur le sens précis qu'il convient de donner à ces référentiels communs dans des situations particulières.

Certains de ces référentiels communs (le religieux, les droits de l'homme, l'universalité de la famille humaine, etc.) ont été discutés dans cet ouvrage. Ils sont partagés tant par les gens d'Occident que par le monde arabo-musulman. Ce constat vient, encore une fois, valider des études antérieures : celle de la

10. Voir les chapitres IV, V, X, XI, XII et XIII.

11. Voir les chapitres I, IV, V, VII, IX, XI, XII, et XV.

12. Voir les chapitres I, XII et XIII.

13. Voir les chapitres I et XI.

14. Voir les chapitres XI et XIV.

15. Voir les chapitres II, IV, V, VI, VII, IX, XI et XIV.

16. Voir les chapitres III, VIII, X et XI.

17. Voir les chapitres III, IV, V, XI et XII.

*Arab Thought Foundation*¹⁸ qui, en 2002, demandait à *Zogby International* de procéder à une enquête d'opinion sur les « valeurs, croyances et besoins » des populations de huit pays de ce qu'on appelle communément le « Middle East » (Moyen-Orient) : l'Égypte, Israël, la Jordanie, le Maroc, le Liban, le Koweït, les Émirats arabes unis et l'Arabie saoudite. Les résultats de cette enquête¹⁹, qui avait porté sur 3 800 personnes, confirmaient également ceux d'une étude similaire, plus globale, menée par le Pew Research Center²⁰. Deux constats de base se dégagent de ces études comme du présent ouvrage :

- tout comme les Occidentaux, les populations musulmanes se préoccupent avant tout de questions de sécurité et de développement socioéconomique et elles aspirent aux avantages de la modernité : un logement décent, une automobile, les commodités de la vie quotidienne, des vacances, des voyages, la sécurité de l'emploi, etc. ;
- les populations musulmanes aspirent également à ce que nous nommons, sans précaution, « les valeurs occidentales » : la liberté, le respect des droits de l'homme, la démocratie, etc.

Ce dernier constat est confirmé avec encore plus de vigueur dans le deuxième rapport sur le développement humain dans le monde (2003²¹) qui, citant une enquête d'opinion mondiale réalisée par le *World Values Survey*, révèle que le monde musulman est sensiblement plus convaincu que les Américains et les Européens et trois fois plus convaincu que les populations du Sud-Est asiatique que la démocratie est la meilleure forme de gouverner.

Tels sont les référentiels communs pouvant contribuer au rapprochement des acteurs du dialogue et leur permettre, au-delà des différences qui les caractérisent, d'enrichir ensemble leur patrimoine commun : celui des valeurs universelles.

18. Fondation internationale et non gouvernementale basée à Beyrouth, disponible en ligne à l'URL : <http://www.arabthought.org/ATF/French/ContactUsFrPage.htm>.

19. Les résultats de cette enquête sont publiés dans : James J. Zogby (2002), *What Arabs Think : Values, Beliefs and Concerns*, New York : Zogby International, 104 p. Un résumé de cette étude est disponible en ligne à l'URL : http://www.cfr.org/publication/5354/what_arabs_think.html.

20. Pew Research Center for the People and the Press (2002), *What the World Think in 2002. How Global Publics View: Their Lives, Their Countries, The World, America*, Washington, DC : The Pew Global Project Attitudes, 89 p. Le rapport complet de cette étude est disponible en ligne à l'URL : <http://people-press.org/reports/pdf/165.pdf>.

21. PNUD (2003), *Rapport mondial sur le développement humain 2003. Les objectifs du millénaire pour le développement. Un pacte entre les pays pour vaincre la pauvreté humaine*, Paris : Économica, 376 p. Ce rapport est disponible en ligne à l'URL : http://hdr.undp.org/reports/global/2003/francais/pdf/hdr03_fr_complete.pdf.

Alors, pourquoi le dialogue entre l'Islam et l'Occident fonctionne-t-il si mal ?

Et pourquoi il fonctionne si mal

Les rapports de domination qui se reproduisent à travers les siècles et au-delà de la colonisation, l'arrogance des uns²², des acteurs dominants surtout²³, les sentiments d'impuissance et les réactions de colère, de peur et de repli identitaire provoquées chez les autres par cette arrogance²⁴, de même que les alliances *compradores* qui s'établissent entre les élites étatiques au détriment des peuples moins favorisés²⁵, ont alimenté les images défavorables des uns et des autres, tel que l'ont illustré les biopsies effectuées sur le dialogue entre l'Islam et l'Occident. Les images effrayantes de *l'Autre* qui se dégagent ainsi du passé, ancien ou récent, n'encouragent pas la confiance en cet *Autre* qu'implique la relation dialogique, définie au chapitre II par Zaïdi. Bien au contraire, ces images effrayantes encouragent les catégories figées du *Nous* et de *l'Autre* qui alimentent les délires collectifs.

Entre les communautés imaginées de « l'Islam » et « l'Occident », l'image de *l'Autre*, le *Musulman* ou *l'Occidental*, s'est construite au fil d'une longue et vieille histoire de passions dont on retient davantage les conflits, achevés ou continus, ouverts ou larvés, que les ères de paix et de bon voisinage ou d'interactions multiples sur les plans historique, culturel, sociologique et économique. La colonisation au XIX^e siècle, la fin de l'Empire ottoman, la création de l'État juif d'Israël en Palestine aggravent les perceptions défavorables et les tensions. Ainsi, pour le monde musulman, aussi éclaté soit-il, l'image de « l'Occident judéo-chrétien » est-elle historiquement liée aux batailles pour la prise d'Al-Qods/Jérusalem, aux croisades du Moyen Âge chrétien, à la *Reconquista* espagnole, à la chute de Grenade en 1492, et à l'histoire coloniale. S'y superpose, au début du troisième millénaire, le spectacle, retransmis tous les soirs par les journaux télévisés du monde arabe, des destructions commises par des armées « occidentales » et des souffrances vécues par les populations civiles sans défense (palestiniennes d'abord, puis afghanes, irakiennes, libanaises²⁶...).

22. Voir les chapitres II, IX, X, XI et XIV.

23. Voir les chapitres XI sur l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne et XIV sur la militarisation de la politique des États-Unis.

24. Voir les chapitres I et VIII.

25. Le chapitre III fait allusion à ce problème qui, par ailleurs, est amplement couvert par la littérature sur le développement politique.

26. Ainsi que le révèle un reportage de RDI diffusé en avril 2007 et donnant la parole à des citoyens du monde musulman.

À l'opposé, pour l'Occident, la perception de *l'Autre*, arabe ou musulman, est condensée dans l'expansion arabo-musulmane sur de vastes continents, les croisades, l'Empire ottoman en Europe orientale et en Méditerranée, les guerres arabo-israéliennes, l'apparition d'un État musulman radical en Iran, les attentats suicides, le fanatisme des Talibans en Afghanistan, les autocraties arabes corrompues et cruelles, « l'intégrisme » musulman et les femmes voilées. Dans ce monde de *l'Ici* où *l'Autre* musulman n'a pas souvent la parole²⁷, les stéréotypes séculaires renforcés par ces images sont difficiles à effacer de la mémoire également.

L'imaginaire humain a ainsi produit l'Islam et l'Occident comme deux mondes opposés, deux macrocultures différenciées, deux imaginaires alimentés quotidiennement par les médias internationaux. Désignant d'abord des mondes en réalité pluriels, les catégories de « l'Islam » et de « l'Occident » se sont dégradées en de simples clichés de consommation récurrente et obsessionnelle, où *le Soi* n'est que l'envers caché de *l'Autre*, sa force obscure, relayés par les thématiques dualistes et manichéennes des discours publics, du genre : *Bien/Mal, Modernité/Archaïsme, Liberté/Sujétion, Démocratie/Autoritarisme, Débat/Terrorisme, Individualité/Clanisme*, etc.

Au terme d'une histoire ainsi reconstruite sur le mode binaire d'une opposition entre le *Nous* et *l'Autre*, « dans un contexte de domination politique, économique et culturelle, voire de belligérance ouverte entre pays, mouvements ou groupes combattants appartenant à des ensembles civilisationnels différents, comme l'a écrit Chadli²⁸, l'appel au dialogue ne peut être qu'un vœu pieux, quand il n'est pas un slogan vide, dénué de sens ».

Sur cette fracture idéologique, on voit difficilement comment pourrait émerger une culture du dialogue susceptible de :

- rétablir la vérité historique, en termes de legs scientifique et d'héritage culturel, et faire cesser, en somme, les annexions totalitaires²⁹ ;
- faire en sorte que le legs scientifique et culturel appartienne à toute l'humanité (toutes les civilisations y ont contribué), restituer ces contributions dans leur contexte historique et les reconnaître en tant que telles comme le produit, conjugué ou non, d'une ou de plusieurs cultures ;

27. Comme dans les journaux canadiens (voir le chapitre XII sur les journaux canadiens, signé Garon) ou, encore, dans les discours publics français à propos de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne (voir le chapitre XI signé Oztin).

28. Voir le chapitre IX.

29. Selon l'expression heureuse d'Amartya Sen (2000), Prix Nobel d'économie en 1998, in *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris : Payot.

- démêler le faisceau des regards déformants, essentialistes et négatifs, d'une civilisation vis-à-vis de l'autre ;
- recadrer le discours politique et médiatique dans la perspective d'une meilleure connaissance de *l'Autre* au lieu d'en user comme d'une arme idéologique de guerre ;
- mobiliser les cultures comme vecteurs de compréhension, de tolérance et d'ouverture du *Soi* sur *l'Autre* ;
- favoriser l'esprit critique et la pluralité des regards qui peuvent être les meilleurs garants d'une juste appréciation des choses et des événements ;
- combattre toute forme d'ostracisme, de racisme ou de xénophobie à l'intérieur d'une même culture ;
- déconstruire le poids séculaire des préjugés et des phantasmes, des images et des clichés que nourrissent les milieux de la politique, de la diplomatie et des médias, voire des arts et des lettres ;
- décloisonner et construire, en somme, les espaces communs de la connaissance et de la mémoire³⁰.

On voit mal, plus particulièrement, et en dépit des référentiels communs à toute l'humanité, comment pourrait rapidement se développer une mémoire universelle améliorant le climat d'opinion décrit dans cet ouvrage et, par conséquent, facilitant le « vivre-ensemble » des différentes sociétés.

Le défi peut paraître énorme. Toutefois, il n'est pas irréaliste à long terme, dans la mesure où le contexte s'y prête déjà, timidement il est vrai, et de quatre façons.

- 1) La mondialisation favorise de plus en plus les rencontres culturelles entre les peuples.
- 2) La fascination pour les « choses » du passé est palpable depuis la fin de la guerre froide. Cette fascination et la recherche identitaire qui la sous-tend encouragent grandement des pratiques « mémorielles » qui pourraient permettre non seulement de reconnaître à ces différents peuples des expériences communes, comme celles illustrées par les trois chapitres « historiques » de la deuxième partie de l'ouvrage³¹, mais aussi de réhabiliter leurs mémoires respectives en les intégrant à

30. Cet objectif anime le Groupe d'études politiques sur l'Afrique du Nord contemporaine (GEPANC) qui lança, en 2004, un « programme d'intégration des savoirs universitaires de l'Islam et de l'Occident sur la problématique du dialogue des civilisations », à l'origine du présent ouvrage.

31. Les chapitres IV, V et VII.

une mémoire universelle, ancrée dans un patrimoine partagé : celui de l'humanité tout entière, où les apports des uns et des autres cesseraient d'être banalisés, voire occultés.

- 3) Ce travail de construction d'une mémoire universelle est déjà entamé, sous la forme d'une « diplomatie des mémoires » à laquelle plusieurs pays prennent part. À cet égard, les efforts franco-allemands qui s'inscrivent dans le cadre d'une politique européenne de construction d'un patrimoine commun est très édifiant. En moins de deux décennies, la France et l'Allemagne, qui ont partagé des expériences conflictuelles dramatiques, sont parvenues à entreprendre des initiatives communes, notamment en matière de refonte des manuels scolaires d'histoire, de commémorations et d'aménagement de lieux communs de mémoire.

Il en est de même pour le processus de réconciliation engagé d'un commun accord par l'Allemagne et la Pologne qui, animées par une volonté de coopérer dans une relecture objective et non partisane du passé, parviennent à organiser régulièrement des colloques sur des expériences communes vécues au temps du nazisme et diverses autres activités visant à faire de ces expériences des éléments de dialogue binational.

Le cas de la Suisse, qui a décidé de commémorer officiellement « la mémoire de l'Holocauste et la prévention des crimes contre l'humanité », mérite, lui aussi, d'être mentionné.

- 4) À ces initiatives en faveur d'un « dialogue des mémoires » viennent s'ajouter celles relatives au colonialisme entreprises, depuis la fin des années 1990, entre la France et l'Algérie. Si les deux pays ne sont pas encore parvenus à concilier leurs mémoires respectives, ils ont néanmoins avancé dans la voix du dialogue en amorçant publiquement le débat sur des questions taboues telles que le massacre du 8 mai 1945 en Algérie et la torture durant la guerre algérienne de libération. Les médias, les historiens et des témoins des événements ont largement participé à ces tentatives dialogiques.

Quelles sont les possibilités de voir se développer une culture du dialogue ?

Les sciences sociales ne risquent pas, bien sûr, de concevoir le bouton automatique à pousser pour enclencher un dialogue fécond entre l'Islam et l'Occident.

Faudrait-il, alors, créer de nouvelles institutions chargées de dissiper les obstacles produits par l'action des hommes ? Le problème, c'est qu'elles existent déjà : l'UNESCO, le Haut-Commissariat aux droits de l'homme, le Secrétariat général des Nations Unies, pour ne nommer que ces trois-là, constitués comme le fer de lance du dialogue des civilisations. Après quelques décennies de fonctionnement, ces institutions onusiennes pourraient être suffisamment rompues à l'art de la planification stratégique et suffisamment bien informées pour pouvoir par elles-mêmes contourner minimalement les obstacles qui entravent le dialogue. Elles seraient ainsi en meilleure posture pour mobiliser ces acteurs tièdes envers le dialogue que sont les États membres de l'ONU, et faciliter les contacts entre les voix qui, même marginales, peuvent conjuguer leurs forces pour le dialogue des civilisations.

Toutefois, pour ce faire, les trois institutions onusiennes ont besoin du levier de l'opinion publique internationale. En effet, les États, fournisseurs des ressources financières et politiques des institutions précitées, ne se montrent pas très motivés à les soutenir dans cette mission de dialogue civique transfrontières, tout occupés qu'ils sont par la raison d'État et les impératifs de la *realpolitik* ; la culture n'est pas leur priorité, sauf exception.

Le climat dominant ne favorisant pas le dialogue, ce n'est qu'à la périphérie de la scène publique internationale, entre les voix marginales³² aussi bien musulmanes qu'occidentales, que peuvent se tisser progressivement les réseaux de solidarité travaillant à rééquilibrer un ordre mondial injuste³³, et que peut provenir, par défaut, le changement. En effet, n'oublions pas que les stratégies des acteurs peuvent être dialogiques même dans les pires circonstances (une de ces voix marginales fut celle de Raymond Lulle...) et que les relais d'influence interpersonnelle ou médiatisée dont peuvent disposer les voix marginales sur la scène publique internationale pourraient leur permettre de modifier progressivement le climat d'opinion. Pour établir leurs contacts ou renforcer leurs actions, les voix marginales peuvent aussi s'allier les mouvements sociaux qu'elles traversent et qui font la promotion des référentiels communs autour des enjeux à l'agenda : ceux du statut de la femme, de la mondialisation, du commerce équitable, des droits de l'homme, des minorités, de l'environnement, de la famille humaine universelle, etc.

32. Les millions d'acteurs, ONG, touristes, élites religieuses, fonctionnaires internationaux, etc., que la vie sur la planète met en contact.

33. De tels réseaux existent déjà et qui ont passé le test de la durée. Tel est le mouvement pour un commerce équitable entre les pays, lancé par l'organisme canadien Plan Nagua. Tel est aussi le mouvement [international] des droits de l'homme. Telles sont aussi certaines ONG telles que Reporters sans frontières, Médecins sans frontières ainsi que tout le tissu des ONG de coopération avec le tiers monde.

Page laissée blanche intentionnellement

Postface

Raison islamique et temps modernes

Malek Chebel, Université de Paris IV (Sorbonne)

L'altérité comme discipline

Il n'est pas nécessaire d'ouvrir encore les livres de philosophie grecque ou latine, nous les avons tant de fois lus et médités. Adolescents, leur esprit nous a pénétrés sans trouver de résistance. Adultes, nous nous y sommes référés comme à des textes sacrés ou à des constructions intangibles. Pas plus d'ailleurs que les grands noms de la sagesse antique, de Confucius jusqu'au janséniste Pascal, en passant par le Gautama, Bouddha en personne, Mohammed, Prophète de l'islam, Saint Augustin ou Montaigne, car leurs écrits ou leurs discours empreints de douceur et de jubilation ont inondé nos âmes. Que m'apporte de neuf la civilisation égyptienne qui ne soit déjà connu et commenté ou encore l'art persan, la conception japonaise du jardin, l'architecture aztèque ou maya ?

L'Homme nouveau est aussi la synthèse cumulée de tous les arts, des techniques et des philosophies passées. Même inconsciemment, il est leur aboutissement commun. Il m'importe en revanche de savoir comment à partir de cet héritage, je vais construire mon univers propre, *hic et nunc*, structurer ma personnalité et inventer mon rapport au monde.

J'ai voyagé dans un grand nombre de pays, vu tant de peuples laborieux, visité leurs temples ou leurs monastères. J'ai goûté leur nourriture et discuté avec leurs plus éminents esprits. J'ai aimé leur discipline, leur fausse anarchie, leur folie. Bien évidemment, chaque peuple m'a appris beaucoup sur son art et sur son histoire. Mais sait-il qu'il m'en a appris autant sur moi-même ? Après tant d'années de recherche solitaire, je peux témoigner que jamais l'idée d'être un homme vivant parmi d'autres hommes ne m'a paru aussi novatrice et aussi stimulante. L'expérience de l'humain m'a en quelque sorte libéré du fardeau

de la pauvreté morale ou métaphysique et immunisé contre toute forme de misanthropie. Depuis lors, tout ce qui n'est pas mis au service de l'homme me paraît dérisoire et infantile. J'ajoute que dans le flot des émotions et des extases ressenties, la voie qui mène à cette transcendance profane me paraît la plus sûre, parce que la plus rationnelle. L'Homme me fera toujours prendre le bon chemin auquel je ne pensais pas. Et c'est tant mieux ainsi. C'est à cette école magnifique de *l'Autre* que l'islam doit pouvoir confronter son humanisme propre.

Qu'en est-il de l'humanisme musulman ?

Troisième monothéisme du Livre, l'islam ne peut ignorer longtemps les vertus humanistes sur lesquelles il s'est fondé. Ces vertus sont en bonne partie héritées de l'ancienne Arabie et constituent le premier socle moral sur lequel la religion prônée au VII^e siècle par Mohammed allait prendre son essor. Que ce soit le respect des règles collectives, la civilité des usages entre voisins, la protection du voyageur et de l'orphelin, l'aumône ou l'hospitalité, il n'est aucun article de bon sens tribal ou bédouin qui n'ait été reconduit en l'état par le Coran, dont un cinquième est réservé à la seule codification de ce que nous appelons aujourd'hui le « vivre-ensemble ». Qu'en est-il exactement de l'évaluation que fait le Coran, mais aussi l'islam dans son épaisseur historique, de la place occupée par l'homme, dans son essence et dans sa manifestation ? Existe-t-il un début de réflexion à laquelle les personnalités d'aujourd'hui peuvent se raccrocher ? À ces deux questions, l'objectivité commande d'être à la fois précis et modeste. Le Coran est d'abord une charte de la vénération de Dieu, tandis que l'homme, cette « créature immature, conçu pour vénérer Allah » (Coran) n'a que la portion congrue. En vérité, au-delà de l'homme, c'est de communauté dont il s'agit en islam, la *Umma*, une communauté croyante de surcroît, *al-umma al-islamiyya*, dite également *al-umma al-amina* (La Communauté croyante). Ce qui explique, sans le justifier, le fait que des vocables comme musulmans, chrétiens, juifs, zoroastriens ou païens soient indistinctement utilisés au pluriel. L'humanisme de l'islam est avant tout un humanisme du genre et du groupe, le collectif étant particulièrement valorisé par rapport au singulier, à l'unique. Et pour cause, seul Dieu, Allah, est l'Unique. D'ailleurs, l'une des plus belles sourates coraniques, l'une des plus courtes aussi, presque un haïku, est celle qui dit qu'Allah est le non-engendré pour lui-même, il ne l'est que dans la mesure où il est « l'engendreur » de la multitude.

Si l'humanisme musulman est d'abord celui de la Communauté (même s'il s'agit seulement de la Communauté croyante), qu'en est-il de cette modernité

sociale qui impose désormais l'individu aux dépens du groupe ? Que dire aussi de sa traduction au niveau supérieur, soit l'émergence du citoyen et *a fortiori* de l'homme – animal politique s'il en est – dans son paragraphe le plus singulier : la gouvernance sur terre en lieu et place de Dieu ?

Par ailleurs, l'individualisme effréné de notre monde postcapitaliste, égocentré tout à la fois sur le plan des représentations et des avoirs, peut-il trouver l'une de ses voies crédibles en islam ?

L'islam répond clairement par la négative et rejoint ainsi l'une des avancées les plus modernes de la réflexion sociale d'aujourd'hui. En effet, pour contrarier le double enclavement des systèmes, l'islam tempéré, celui que j'appelle « l'Islam des Lumières » (*cf. infra*), préconise un dépassement par la solidarité et par le respect que chaque membre de cette solidarité aura mis à soutenir le projet commun.

En Islam, il n'y a pas de communauté idéale, celle-ci se parfait tous les jours. L'histoire de l'homme rencontre là l'immutabilité des préceptes religieux. Si l'individu ne se sent pas à la fois fier d'y appartenir et soucieux de ne l'imposer à personne comme une fatalité unique, cela signifie que son islam n'est pas intériorisé, et que tous ses agissements sont superficiels, de conjoncture.

De la réforme en Islam

Lord Cromer, qui fut pendant longtemps vice-roi d'Angleterre en Égypte, a dit un jour : « Islam cannot be reformed, that is to say, reformed Islam is Islam no longer : it is something else » (Modern Egypt, II, 229). Cette phrase a déclenché chez moi une réflexion qui m'a progressivement mené à la rédaction, en 2003, du *Manifeste pour un islam des Lumières*, paru chez Hachette en 2004. Dès sa sortie, il a suscité un intérêt immédiat. La question principale qui traverse ce livre de part en part est la suivante : « L'Islam est-il ou non réformable ? » Et dans quelles conditions ? *Manifeste pour un islam des Lumières* donne ainsi une orientation globale en passant par le truchement d'un programme immense, une méthodologie. Parmi les 27 chantiers qui forment l'ossature de l'ouvrage, quelques-uns sont cruciaux au moins parce qu'ils sont admis et reconnus par tous les musulmans sincères.

- 1) Une nouvelle interprétation des textes, clé de voûte de tous les autres articles.
- 2) L'affirmation que la raison et seulement la raison doit présider à l'action des hommes.
- 3) La fin de la notion de « guerre sainte ». La guerre étant, hélas !, une fatalité (guerre d'autodéfense ou guerre d'indépendance), elle ne peut en aucun cas se prévaloir de quelque sacralité que ce soit.

- 4) La *fatwa* qui appelle à la mort ou à un acharnement contre un individu doit être écartée de toutes les procédures de gestion de crise, y compris lorsque l'islam est agressé. Le dialogue, la diplomatie, le règlement non violent des conflits doivent s'y substituer.
- 5) L'abolition définitive des châtiments corporels, des crimes d'honneur et des vendettas.
- 6) L'abolition ferme de l'excision, y compris en instaurant des pénalités plus lourdes pour les exciseuses (après une vraie campagne de sensibilisation).
- 7) L'application plus stricte de l'interdit universel contre l'esclavage, ce qui est loin d'être le cas dans nombre de pays musulmans. En effet, bien qu'il soit invisible au premier abord, l'esclavage est encore une réalité dans une large bande de terre qui va de la Mauritanie (esclaves vrais ou *harratin*, descendants d'esclaves) et du Maroc (problème des bonnes) jusqu'au Sultanat de Brunei, en passant par le Mali (esclavage par la misère et la paupérisation), le Niger et le Soudan (esclavage lié à la guerre), la Corne de l'Afrique (enfants soldats), les pays du Golfe (esclavage économique) et l'Inde (problème des Intouchables, qui est une forme d'esclavage de classe).
- 8) Réformer en profondeur le droit qui instruit le statut de la femme en la minorant. J'entends parler du fonds le plus archaïque de la *Charia* qui n'est plus adapté aux temps modernes. Cette clause n'est pas un alignement sur les critères occidentaux. Les droits médiévaux ont eux aussi vieilli, le droit romain, le droit napoléonien, la loi salique, etc. Tous ces régimes de droit et de codex divers ont subi des transformations radicales, car il fallait bien tenir compte des évolutions spécifiques des sociétés auxquelles on les destinait.
- 10) La politique est le seul modèle qui permet d'affirmer les droits civiques individuels et collectifs. J'exclus donc de ce panel la morale, l'idéologie ou la religion, même si chacune peut, de fait, émettre ses éventuelles critiques et son point de vue.
- 11) La démocratisation des régimes politiques arabes (et musulmans). Lutte contre le crime politique, l'internement politique, l'exil politique, de même qu'un opposant a le droit d'exister dans le pays d'opposition où il vit. Il y a tellement à faire dans ce domaine !
- 12) La liberté de conscience, la liberté de penser et la liberté d'entreprendre doivent faire partie des concepts du nouveau droit public musulman.

- 13) Abolir le culte de la personnalité, en rendant aux urnes leur vertu de transformation des élites politiques (seul moyen véritable pour lutter contre la corruption et, surtout, le *zāimat* à vie). Pas de président à vie étant donné que tout homme est faillible, y compris – hélas ! – les hommes politiques musulmans.

En clair, la liberté alliée à la conscience et éventuellement la foi en des valeurs communes doivent en toute circonstance conduire le sujet musulman, y compris dans ses relations avec *l'Autre*. Aucune transcendance ne pouvant se faire contre l'homme, il est des données immanentes que celui-ci doit aménager et conduire en vue de réussir son adhésion à Dieu. Or, parmi ces données immédiates, le respect de l'autre semble être le critérium incontournable de vérification. Ainsi mis à l'épreuve, l'humanisme musulman saura répondre de sa vitalité ou de son anachronisme. L'accélération de la vie en société et la rapidité de l'information qui en est l'indice nous diront bientôt ce qu'il en est.