

Monde arabe et interculturalité

Hadj Dahmane

PID_00177666



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Qu'est-ce que la « culture arabe » ?	9
2. La culture arabe pré-islamique	11
3. Les voyages et le commerce	13
4. La mystique arabe	17
5. L'interculturalité arabe : naissance et origines	19
5.1. Dans la religion	19
5.2. Dans la littérature	23
5.3. Dans la sphère andalouse	26
5.4. L'expédition de Bonaparte	31
5.5. L'école d'Alger	32
6. L'interculturel et l'époque moderne	34
7. Les médias, Internet et la communication sans frontières	37
7.1. Les chaînes satellitaires arabes	37
7.2. Internet	39
Résumé	40
Bibliographie	43

Introduction

Ce cours a pour objectif de proposer aux étudiants des données et outils d'analyse relatifs aux pratiques et aux comportements interculturels dans le monde arabe. Il s'agit à la fois d'outils de lecture de la culture arabe et de communication interculturelle, car il va sans dire que plus on connaît la culture d'un peuple, plus on acquiert la possibilité d'éviter les conflits interculturels.

Quels sont les moyens nécessaires pour mieux comprendre la culture arabe dans un cadre interculturel ? Comme pour toute action interculturelle, deux éléments apparaissent incontournables :

- Connaissance réelle, autrement dit, tout ce que l'on peut apprendre de façon scientifique sur le monde arabe et musulman : langue et dialectes, traditions, rites, pratiques, histoire, géographie, religion, etc.
- Connaissance interprétative, c'est-à-dire l'acquisition de méthodes d'analyse avec toute objectivité.

Quoiqu'il en soit, il faut signaler qu'avant l'avènement de l'islam, le monde arabe fut un carrefour de rencontres qu'on appellerait aujourd'hui « rencontres interculturelles », impliquant contacts et rapports entre différentes cultures.

Rappelons d'abord que les différentes tribus se retrouvaient à la Mecque pour rivaliser avec leurs productions poétiques pour décrocher un titre ou prétendre au statut de « poème suspendu ». Au même moment, comme sur l'Agora, se tenaient de véritables discussions sur les us et coutumes de chaque région ou pays.

Par ailleurs, la révélation islamique, de par sa nature universelle, n'a cessé d'encourager ses adeptes à l'interconnaissance. La religion musulmane révélée en langue arabe est une religion abrahamique, et il est logique d'établir une proximité entre l'islam et les autres religions. L'islam se veut synthèse, d'autant plus qu'il fait référence, en continu, aux autres révélations et prophètes.

Dans un cadre interculturel, il serait judicieux de comprendre :

- Comment les autres religions sont relatées et vues par l'islam.
- Comment, à travers l'expansion de l'islam et l'arrivée de cette religion sur des terres nouvelles, s'est établi le contact entre les peuples et quels étaient les liens entre les différentes perceptions.

- Comment peut-on qualifier, aujourd'hui, les rapports interculturels entre l'Orient et l'Occident suite à leurs différents contacts (vécus communs, partages, confrontations, expédition de Bonaparte, colonisation, immigrations, mondialisation).

Ce cours aspire à rendre la culture arabo-musulmane plus accessible, en la restituant dans sa dimension historique, notamment dans le cadre du contact et des échanges avec les autres civilisations.

Aujourd'hui, plus que jamais, personne ne peut prétendre se passer des autres cultures tant la mondialisation fait de notre univers un « village-monde » dont les principaux traits existentiels sont intimement liés.

La culture au singulier s'efface pour laisser place à une manifestation plurielle, et multiple. À cela s'ajoute que les relations humaines, à tous les niveaux, accusent des changements et des mutations qui contribuent à reconsidérer ces relations. Il s'agit de reconnaître que toutes les civilisations et cultures sont hétérogènes et plurielles.

Si le facteur économique conditionne cette mutation en premier lieu, il n'en demeure pas moins que les paramètres socio-humains se voient affectés par ce bouleversement des mentalités et coutumes. Les civilisations, des plus anciennes et plus connues à celles qui le sont moins, se voient rapprochées par un avenir commun et une destinée générale. La circulation des êtres humains, le déplacement des peuples, les flux migratoires, la lutte contre le réchauffement climatique, la mise au point d'une économie mondiale, la consommation de matières premières, engagent l'humanité dans une logique globale du vivre-ensemble.

Or comment peut-on se parler et évoquer la notion d'interculturel, sans communication, sans dialogue, sans l'accès à la culture de l'autre et sans son accord ? On imagine mal un monde fonctionner sans que les membres de cette « société-monde » ne cherchent à connaître la philosophie et la culture de l'autre.

Le rôle de la culture arabe dans le débat sur l'interculturel

Il est impératif d'établir les tenants et aboutissants de cette interculture mondiale, afin de comprendre dans quelle mesure la culture arabe a contribué à ce mouvement universel et de quelle manière elle peut continuer à enrichir et à s'enrichir du débat sur l'interculturel.

Dans notre monde, où les frontières politiques se dessinent au gré des interventions militaires et de l'ingérence légale pour causes humanitaires et autres aléas socio-économiques, force est de constater que le mouvement culturel de l'exception ne peut se détourner du destin collectif dans notre village monde.

Mais des particularités nationales issues de milliers d'années de domination culturelle et de présence au service de cette même humanité, persistent ça et là. Les cultures jadis les plus résistantes et rayonnantes se maintiennent vaille que vaille grâce à un dynamisme interne, ce qui ne les empêche pas de s'ouvrir sur l'autre.

1. Qu'est-ce que la « culture arabe » ?

Au regard des différentes approches que nous connaissons et des définitions que nous trouvons, il apparaîtrait que les intellectuels arabes avaient fini par incorporer deux éléments importants sur le terme de « culture » (ثقافت en arabe). Nous observons une certaine déviation sémantique qui, par le phénomène des vases communicants, serait à l'origine d'une déconstruction de sa charge civilisationnelle et purement intellectuelle.

Fahmy Mansour¹ rapportait ainsi :

« [La culture est] le sens le plus répandu chez les Arabes c'est essentiellement l'ingéniosité et la maîtrise. C'est comme qui dirait cultiver [*Thakafā*] l'arc, c'est le peaufiner et le parfaire. Or donc la 'culture' c'est la prise de conscience de l'individu et de la société. L'individu devient par conséquent bienséant, lettré et érudit ès sciences, ès arts. Plus l'activité de l'individu s'affirme, à travers la lecture, la recherche et la maîtrise d'une certaine expérience dans la vie en général, plus le degré de conscience se confirme. »

Fahmy Mansour (1990). *La condition de la femme dans l'islam*. Paris: Allia.

⁽¹⁾Intellectuel arabe d'origine égyptienne, il a soutenu une thèse dont les travaux portaient sur une vision très personnelle de la femme en Islam.

Au-delà de cette approche poétique, une autre vient renforcer le caractère sémitique et originel de ce terme. C'est la vision de tous les linguistes et autres philologues, qui laisse apparaître une différence de taille quant à la définition même de la notion de culture. En effet, la « culture » au sens arabe du terme requiert une attention toute particulière à la connaissance de l'individu englobant toutes les sciences. Un homme de culture serait alors un scientifique qui dispose d'expérience dans les autres sciences, religieuse, humaines, philosophique, etc.

Ceci va à l'encontre de l'approche selon laquelle la culture serait l'apanage d'un peuple ou d'une communauté donnés.

C'est dans ce cadre que nous comprenons un peu mieux la valeur universelle d'un Ferdowsi² pour qui l'histoire, qui englobe bien entendu la culture, ne peut être conçue que dans la seule sphère arabe, qu'elle doit dépasser, par-delà les frontières et autres contours communautaristes. Son *Livre des Rois* (en arabe, كورلمل باتك) – magistral –, constitue une somme de savoir historique et universel depuis la naissance du premier homme jusqu'à l'époque de l'auteur. Il reflète une ouverture sur l'univers comme totalité, et non au niveau d'une particularité nationale, et s'oppose en cela à *L'Odyssée* d'Homère où sont dépeints la gloire et la majesté de la Grèce antique et du peuple grec.

⁽²⁾Abû-l-Q#sim Mansâr ibn Hasan, dit al-Tûsî, ou Ferdawsi (940-1020), fut le plus grand écrivain de langue perse et aussi le plus créatif. On lui doit le fameux *Shah Nameh*.

La charge cognitive du mot 'culture' a donc **une portée universelle et résolument humaniste**. Il est intéressant de remarquer que dans *Les mille et une nuits*, Schéhérazade, avant de se jeter dans les filets du danger, assura à son père « qu'elle possédait toutes les sciences et tous les savoirs, la géographie, la

poésie, la littérature et l'algèbre ». Ce fut à cette seule condition que ce dernier accepta qu'elle affronte le roi pour tenter de sauver les femmes de l'holocauste qui les frappait suite à une décision fatale.

2. La culture arabe pré-islamique

Les arabes aiment le langage, la poésie, le verbe. C'est à leurs yeux une preuve de l'existence de Dieu. Avant l'avènement de l'islam, bien avant les salons du XVIII^e siècle en Europe, se tenaient des salons dits *Nadwat* نودنلا dans la péninsule Arabique et plus précisément autour de l'actuelle Mecque, dans des lieux appropriés dédiés à l'échange culturel – surtout dans le domaine de la **poésie** et de la **rhétorique**. Ces « salons » étaient ouverts à tous, quelque soit l'appartenance religieuse ou ethnique du participant. Il s'agissait d'une sorte de banquets à l'arabe, dont le but ultime était de déclamer le verbe universel moyennant des allégories amoureuses ou d'autres exercices de pure rhétorique. C'était alors l'ère des poètes de la gloire, de la bravoure, de la guerre, de l'amour, de la passion, lesquels ouvrirent la voie à la controverse de la poétique arabe. Nous y trouvons un Assamayal⁴, Ibn Al Hadira, an Nabigha Athoubyani⁵, de même que le fameux Omru'ul Qayss³, ou Amr Ibn Kalthoum et Ibn Chaddad⁶. Le cas de ce dernier montre bien l'éclatement des frontières d'appartenance des intervenants. Ibn Chaddad était à la fois esclave et chevalier et assurément grand poète incontournable du verbe et de l'épée.

⁽³⁾Certainement le plus grand poète de la période *Al Jahiliyya* (520-540 de notre ère). Poète chevalier mais irréductible croyant, il se convertit au christianisme et mourut des suites d'une maladie à Constantinople.

⁽⁴⁾C'est le grand poète Ibn Gharid Ibn 'Aadiya' Al Azdi, dit Assamayal, issu d'une importante tribu yéménite et de confession juive, qui vécut avant l'avènement de l'Islam. Il est donc considéré comme l'un des poètes de l'époque pré-islamique (*Al Jahiliyya*).

⁽⁵⁾Il s'agit de Ziad Ibn Mu'awiya Ibn Dhayf Addibyani al Moudirri (605 de notre ère), poète chrétien de la première génération. On lui connaissait une Mo'allaka mais il était prolix. Mais le point le plus marquant de sa personnalité est qu'il n'a jamais participé à une guerre tribale, préférant s'engager entièrement dans la poésie.

Les Mo'allaka sont les poèmes de la période préislamique qu'on suspendu à la Kaaba.

⁽⁶⁾Fils naturel d'un chef de tribu (Ibn Mou'awiyya Ibn Kourad) et d'une esclave, il figure le plus affirmé des chevaliers poètes. Il mourut vers 525, ayant réservé une part considérable de sa poésie à 'Abla, une « Béatrice » dont il avait été éternellement amoureux.

Le but des conflits entre les différentes tribus – essentiellement des razzias et campagnes – peut parfois paraître futile, mais la manifestation et la traduction verbale de ces campagnes étaient devenues l'enjeu majeur des relations entre les différentes tribus. La poésie devient *de facto* un canal de dialogue, une passerelle entre les ennemis, un outil de pure rhétorique.

Le poème n'est pas seulement une diatribe, mais aussi une véritable historisation de l'époque puisque le poète rapporte des faits de son époque et de son milieu. Le poète est donc à la fois chevalier, guerrier, historien et passeur de savoir. Il n'est pas la voix de sa tribu mais le portefaix de l'histoire, son écho et son unique scribe.

La variété thématique du répertoire poétique arabe est des plus riches et des plus abondantes. Si quelques-unes de ses manifestations dominaient avant l'avènement de l'islam, presque toutes les manifestations de la vie avaient été d'une manière ou d'une autre dépeintes.

En dehors du cadre purement lettré de ces manifestations, c'est plus le cadre géographique qui attire notre attention tant il est vrai que tout cela se réalisait soit dans des lieux publics *Al Mu'allakat* تاقلا عملا soit pendant les grands rassemblements des caravanes, dont le point de rencontre principal était La Mecque.

C'est à partir de ces rencontres qu'émergeait ce que nous appelons la **culture populaire**, non pas en marge ou en opposition à la **culture des lettrés** arabes mais à côté de celle-ci, comme pour la soutenir ou la renforcer. La langue étant l'unique canal commun de communication, à ces deux cultures.

Culture lettrée, culture populaire, donc, et surtout culture non pas nationale mais profondément universelle. En effet, nous ne nous situons plus dans un processus panarabe ou communautaire, mais dans un cadre beaucoup plus vaste et assurément global. C'est ainsi qu'on peut parler dès à présent d'interculturalité, de mixage civilisationnel, de rencontres universelles.

Si le poète, chanteur ou conteur prenait en charge avant tout la défense de sa tribu, des siens ou encore d'une femme, il n'en demeure pas moins qu'il le faisait contre – c'est-à-dire face à – d'autres ethnies ou d'autres représentations culturelles. De ce fait, l'interculturel s'imposait non seulement comme un canal de communication mais surtout comme un lien nécessaire et un chemin obligé vers l'autre.

Exemples d'interculturalité

La plus belle des manifestations de cette interculturalité, c'est cette manière qu'avaient les arabes de conclure la paix après une algarade. Les deux chefs de tribus s'approchaient, et rapprochaient leurs épées jusqu'à presque toucher le visage de l'adversaire comme pour signifier que la querelle n'a plus lieu d'être. Cet acte est nommé alors *Kaba Kawssayn* باق نيسوق. Il s'agit de manifester un rapprochement total et métaphorique entre les deux belligérants. L'interculturel, dans son sens le plus immédiat, requiert une volonté de se rapprocher de l'autre par tous les moyens, y compris la dispute et la confrontation.

Par ailleurs, il était courant de voir les rois de Perse envoyer leurs princes pour qu'ils soient élevés dans les contrées arabes, surtout dans des familles paysannes. Le Prophète lui-même avait bénéficié de cette tradition ancestrale. D'un autre côté, des tribus entières avaient pour habitude, certes forcées, de combattre pour le compte de l'Empire byzantin ou pour celui des Sassanides de Perse. Ces relations de maître à vassal permettaient au premier de reconnaître une indéniable valeur culturelle chez le second, et donnait au second la possibilité de se confronter aux grandes civilisations et d'appréhender une autre manière de voir le monde tout en gardant ses propres normes.

Référence bibliographique

Ammar Bakkar in « Al Iktisadiyya » du 9 juin 2006.

Référence bibliographique

Histoire de l'Empire sassanide, « Monde iranien et indien ». Paris : CNRS (février 2009).

3. Les voyages et le commerce

Le fait que la civilisation arabo-musulmane ait été l'une des plus ouvertes et des plus tournées vers l'extérieur est dû, notamment, à deux éléments essentiels inscrits dans le mode de vie des arabes : les voyages et le commerce.

On retrouve aisément les traces de ces nombreux voyages, des confins de la Chine jusqu'à l'Atlantique : une mosquée à la frontière entre l'Inde et le Pakistan, une autre sur la hauteur des chaînes montagneuses du Tadjikistan, une troisième dans le désert de Nubie, une autre en Chine, etc.

Face à la présence de la culture arabe et des traces de la pensée musulmane, on pourrait s'interroger à juste titre sur la manière dont la culture de l'islam et des arabes s'est répandue. La réponse est toujours la même, quel que soit l'espace dont il est question.

Le choix entre trois options

Par exemple, la principale tentative d'islamisation de la Chine fut menée sous le calife Al Walid Ibn Abdelmalek (86-96 H/705-715) par le commandant Qutaïba Ibn Muslim Al Bahili, gouverneur du Khorassan qui, à la tête de son armée, traversa le pays d'Outre-fleuve vers Boukhara puis Samarkand et d'autres cités pour enfin gagner la frontière de la Chine en l'an 96 de l'Hégire (714). Son périple se couronna par la conquête de Kachgar (Kashi) où il mit le peuple chinois devant trois options : l'islam, la *Jizia* ou l'affrontement armé. Ceux-ci ont préféré s'acquitter de la *Jizia*.

Notons qu'au lieu d'imposer la solution militaire comme unique perspective d'occupation du sol, il était offert un choix, somme toute humain, respectueux de la volonté de l'autre : on donnait ainsi au vaincu la possibilité de se convertir ou de garder sa religion ; dans ce dernier cas, il devait s'acquitter d'une *Jizia*, c'est-à-dire d'un impôt spécifique pour les non-musulmans couvrant les besoins de sa sécurité au sein de la nation musulmane.

Mais le point le plus important est que, outre que le conquérant n'imposait jamais sa religion ni sa logique, il tentait de comprendre et d'étudier celles des autres. Ainsi, ce qui convient aux principes de l'islam est immédiatement accepté, et ce qui va à leur rencontre est non pas rejeté ni combattu mais respecté.

La littérature chinoise nous apporte de précieuses informations concernant la société arabo-islamique, les changements qui l'ont marquée et le développement de l'islam. La connaissance du monde arabo-musulman par les Chinois s'est approfondie avec l'**expansion de l'islam en Asie centrale, en Inde et en Chine** sous le califat omeyyade.

Les chinois, est-il besoin de le rappeler, ont connu l'islam à travers les voies maritime et terrestre. La voie terrestre dite « de Khorassan » est en fait un tronçon de la fameuse « Route de la soie » qui traverse la Syrie en passant

Référence bibliographique

Tarik Fathi Soltane (1980). *Les Arabes et la Chine au Moyen Âge : Étude politique et civilisationnelle*, mémoire de maîtrise non publié, Faculté des Lettres de Mossoul, Irak (pp. 218-241).

Référence bibliographique

Cao Xuequin (1981). *Le Rêve dans le pavillon rouge*. Paris : Gallimard.

par Bagdad, Hamadhan, la côte caspienne, Shahr-e Rey, Neyshabur, Mary, Boukhara, Samarkand, Kashi et Xiang, ancienne capitale de la Chine. Quant à la voie maritime, bien connue des commerçants arabes et musulmans de l'époque, elle passait par Bassora, Al Ebla, Siraf (golfe de Bassora), Muscat (golfe d'Oman), Karachi, Kulumali, l'Inde, la Baie du Bengale, Sumatra, Can Tang, la mer de Chine, Tonkin et Canton, le grand port de Chine.

La capacité de l'islam à se propager rapidement et sans heurts majeurs, reposait sur cette capacité à communiquer, cette approche humaniste et respectueuse de l'autre. Autour du XIII^{ème} siècle, Bagdad comptait quelque 20 millions d'habitants, pas tous musulmans. Il y avait des voyageurs, des intellectuels, des philosophes, des commerçants, des mystiques de tous bords et de tous pays.

La vocation de l'islam fut alors, à n'en point douter, **l'ouverture de routes du commerce mais aussi du savoir** répondant par là à l'un principe de l'islam, qui selon un hadith, imposait à tout musulman de « chercher le savoir du berceau jusqu'à la tombe ». C'est ce principe et cette possibilité de parcourir le monde qui poussa bon nombre de voyageurs musulmans à explorer le globe.

Il y eut comme une soif de rapporter des nouvelles d'ailleurs, des coutumes de peuples jusque-là inconnus, des marchandises rares, des contes étranges, des littératures merveilleuses, des connaissances méconnues, des expériences sociales, des pratiques humaines jusqu'alors cloisonnées dans des cadres restreints et résolument fermés. Le mérite de cette ouverture vers l'autre fut avant tout le décroisement de cultures auparavant marginalisées par un enfermement protectionniste. Ce fut la grande entreprise des voyageurs arabes qui rapportaient, avec la plus grande des précisions et l'honnêteté la plus inattaquable, une description de la culture de l'autre.

Ibn Battûta, né à Tanger en 1304, était un voyageur infatigable et fabuleux : 25 années de pérégrinations entrecoupées de séjours à La Mecque, et quelque 120.000 kilomètres parcourus par voie terrestre ou maritime. Son domaine s'étend de l'Espagne à la Chine, de la Russie à Sumatra, de Ceylan au Niger.

C'est à partir du X^{ème} siècle que nous pouvons trouver une véritable bibliothèque dédiée aux coutumes des contrées les plus inattendues et des pays les plus reculés de l'Arabie. **Ibn Fadlan**, de son vrai nom Ahmad ibn-al-'Abbas ibn Rashid ibn-Hammad ibn-Fadlan, était un lettré irakien dont le récit de ses voyages en Europe de l'Est fut des plus parlants et des plus innovants. Ibn Fadlan se présenta auprès du roi des bulgares de la Volga comme membre de l'ambassade du calife de Bagdad. La somme de ses observations se trouve réunie dans son *Livre au roi (Kitab ilâ malik)*.

Référence bibliographique

À ce propos, voir l'étude de Nizar Al-Hadithi, « L'univers de l'islam : configuration et particularités », in *Le monde de l'islam*, Actes des deux festivals culturels de la Direction du Patrimoine arabo-islamique 1998-1999.

Référence bibliographique

Michel Chodkiewicz (1995). *Voyageurs arabes, Ibn Jubayr, Ibn Battûta, et un auteur anonyme*. Textes traduits, présentés et annotés par Paul-Charles Dominique. Paris : Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade.

Référence bibliographique

Paule Charles-Dominique (édition et traduction) (1995). *Ibn Fadlân : Récit de voyage. Ibn Jubayr : Relation de voyages. Ibn Battûta : Voyages et périples. Anonymes : Documents sur la Chine et sur l'Inde*. Paris : Gallimard.

Le manuscrit d'Ibn Fadlan constitue le premier témoignage connu sur la vie et la société des vikings. Cet ouvrage extraordinaire décrit d'une façon très vivante et détaillée des péripéties vieilles de plusieurs centaines d'années. et fut une source fondamentale pour de nombreux historiens. Les informations sur les peuples slaves furent d'une précieuse aide pour l'administration de Bagdad qui n'avait jamais été aussi loin dans l'approche du monde extérieur.

Référence bibliographique

Ibn Fadlan (1995). *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, trad. Marius Canard. Paris : Éd. Actes Sud.

Ch. M. Fraehn écrit :

« Ibn Fadlan consacra une partie non négligeable de son récit à la description d'un peuple qu'il nomme les *Rûs* ou *Rusiyah*, identifiés par la majorité des érudits comme étant les Rus ou Varègues, ce qui ferait de son récit l'un des premiers portraits des Vikings. Les *Rûs* sont présentés comme des commerçants tenant négoce sur les rives proches du camp bulgare. Ils sont décrits comme ayant les corps les plus parfaits qui soient, aussi grands que des palmiers avec des cheveux blonds et une peau vermeille. Ils sont tatoués du cou jusqu'aux pieds avec des motifs d'arbre et d'autres figures, tous les hommes étant armés d'une hache et d'un long couteau. Tout en notant avec étonnement qu'ils se peignaient les cheveux chaque jour, Ibn Fadlan les décrit comme sales et les considère comme frustes et barbares. Il a également décrit en grand détail leurs modes de vie et leurs rituels funéraires dont certains comprennent des sacrifices humains. »

Ch. M. Fraehn (1823). « Die ältesten arabischen Nachrichten über die Wolga-Bulgaren aus Ibn-Foszlan's Reiseberichte », *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences* (VI série, p. 125).

Loin des clichés que nous connaissons de nos jours, le récit d'Ibn Fadlan, en bon observateur et en excellent sociologue, permet de rapporter à la cour de Bagdad les us et coutumes des peuples du nord. Mais on voit bien que la description que notre voyageur rapporta de l'Europe de l'Est sur les coutumes de ces peuples à cette époque-là nous indique, par effet de miroir, le stade auquel étaient les arabes à la même époque.

« Accompagnés de Melchisidek, un vieil ami de son père, conseiller et traducteur, Ibn Fadlan et ses quelques hommes de confiance se font attaquer par un groupe barbare des steppes asiatiques. Ils sont sauvés par l'arrivée d'un drakkar viking. Sauvés et accueillis, ce qui permet à Ibn Fadlan d'observer les us et coutumes nordiques, ce qu'il partage avec nous dans ce récit. En effet, ces Vikings doivent rentrer chez eux, ce qui suppose un long voyage, et pour s'assurer la sécurité et la protection des dieux, les guerriers écoutent un oracle selon lequel ils doivent être au nombre de treize... le treizième sera Ahmed.

S'ensuit une sorte de saga plus ou moins crédible, mais intéressante, et c'est là que Crichton commence à prendre quelques libertés avec les traductions existantes. Arrivés à destination chez Rothgar, le roi, ils découvrent que toute la région est infestée d'une bande de curieuses et malodorantes créatures cruelles nommés *Wendols*, supposés être le reste des descendants des Néanderthaliens selon Mc Tiernan et qui, selon Ahmed Ibn Fadlan, sembleraient avoir existé. Une nuit, ces guerriers provoquent la fuite des étranges *Wendols*. Puis ils décident d'aller visiter une des fermes, où ils trouvent du sang en abondance, des idoles, etc. Les lieux sont saccagés. Au final, le bien triomphe, non sans mal... ce qui semble d'ailleurs être le cas dans le vrai récit d'Ahmed Ibn Fadlan. »

Ibn Fadlan (1995). *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, trad. Marius Canard. Paris : Éd. Actes Sud.

Note

C'est à partir des récits d'Ibn Fadlan qu'a été tourné le film *Le Treizième Guerrier*.

C'est ainsi qu'Ibn Fadlan, mais aussi El Idriss et Ibn Battûta, donnèrent et transmirent partout dans le monde non seulement des observations d'ordre sociologique mais aussi, essentiellement, d'ordre scientifique. Ainsi, l'opposition

entre les modes de vie des bédouins et des citadins ouvre un champ vaste et innovant que l'on appellera plus tard l'ethnographie. Ibn Khaldoun, souvent considéré comme le père de la sociologie moderne, rapporte alors :

« La focalisation sur les cités et le peu d'importance accordé à un "arrière-pays" est révélateur d'une "diabolisation" de la plupart des tribus nomades et semi-nomades. C'est là une représentation dualiste qui associe les vastes espaces steppiques et désertiques à un vide a-historique, un pays habité par des populations "ensauvagées", sources de troubles et de désordres. N'est-ce pas les traces de cet "arrière" honni que l'on retrouve dans l'appellation stigmatisante du nouveau quartier de Tozeur né de la sédentarisation des nomades : "Derrière le cimetière" ? Si le centre-ville est le "devant", le lieu privilégié de la citadinité, ceux de "Derrière le cimetière", cette extrémité du monde citadin, sont ainsi moins légitimes du point de vue de l'appartenance urbaine. »

Ibn Khaldoun (1978). *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)*, trad., préface et notes de V. Monteil. Paris : Sindbad (p. 295).

Nous voici alors face à un monde dont les prémices de l'interculturel commencent à germer grâce aux travaux et aux observations des voyageurs et commerçants arabes du VII^{ème} siècle jusqu'au moins au XIII^{ème} siècle.

4. La mystique arabe

Mais il existe aussi une autre forme de voyage et d'expérience de l'interculturel que les musulmans avaient affectionnée par-dessus tout : la mystique. Toute approche spirituelle de l'homme se doit d'être accompagnée par un voyage spirituel dans l'espace et dans le temps. Là-dessus, l'une des œuvres les plus parlantes est sans nul doute « Le Voyage vers l'Occident » de Chihabuddin **Sohrawardi**.

Ce n'est bien entendu pas son unique chef-d'œuvre dans ce domaine, mais elle revêt une importance interculturelle qui nous paraît sans équivoque. Il s'agit ici de l'âme humaine dans sa totalité, qui va entreprendre un déplacement dans l'espace et dans le temps. C'est là la méthodologie de ces penseurs philosophes qui deviennent *de facto* mystiques lorsqu'ils entreprennent ce genre de voyage.

Dans son ouvrage *Le point de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme*, Badawî définit la mystique musulmane de la manière suivante :

« Entre la mystique et l'existentialisme il y a des rapports étroits, dans le principe, la méthode et la fin. L'importance de cette hiérarchie dans les niveaux de la connaissance et par conséquent des niveaux de l'être se révèle chez Sohrawardi surtout car il estime que le gnostique qui atteint le sommet de la sagesse est celui qui part de la connaissance philosophique abstraite pour aboutir à l'expérience mystique intuitive. »

Abdurrahmân Badawî (1967). *Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme*. Paris : Maisonneuve et Larose (p. 6).

Aussi le mystique, par définition, ne peut-il refuser ou réfuter l'autre, puisque **sa vision est l'universel, son jardin est le monde et sa maison est le ciel**. Il parcourt ces deux espaces à la recherche de son *alter ego* et s'imprègne de toutes les expériences humaines sans aucune restriction. On constate à ce propos que les mystiques étant les héritiers des prophètes, il leur incombe cette humilité devant l'être humain et devant toute manifestation humaine.

C'est donc tout naturellement que la mystique dans son ensemble trouve dans l'interculturel un champ d'application parfaitement adapté pour atteindre le divin :

« L'épître de Suyûtî évoquée, dit Hamidullah, est intitulée *al-Khabar al-dâll 'alâ wujud al-qutb wa l-awtâd wa l-nujabâ' wa l-abdâl* et se trouve dans son recueil de fatwas *al-Hâwî li-l-fatâwî*. Comme son titre l'indique, cette épître se propose d'établir l'existence d'une hiérarchie ésotérique dont le sommet est le Pôle du temps (*qutb al-zamân*). Chacune des catégories citées dans le titre de cette épître est en charge d'une fonction spirituelle particulière. »

Pierre Lory (2010). « Mystique musulmane ». *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (EPHE). Section des sciences religieuses (pp. 234-235).

Afin d'illustrer les affirmations de Hamidullah, citons le hadith suivant ; d'après 'Ubâda b. al-Sâmit :

« Les Abdâl sont au nombre de trente dans ma communauté : C'est par eux que la terre se maintient, que la pluie vous parvient et que vous recevez le soutien de Dieu. »

Pierre Lory (2010). « Mystique musulmane ». *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE)*. Section des sciences religieuses.

La mystique est alors conçue comme l'étendard d'un humanisme spirituel reconnaissant le lien entre tous les humains et la frontière humain-divin. L'humanité ne se reconnaît qu'à travers cette capacité à percevoir et comprendre l'autre dans et avec toutes ses dimensions à la fois multiples et différentes. Dans son entretien avec Pierre Lory, Nadine Richon insiste sur cette dimension extra-physique :

« Il n'existe pas d'Église en Islam, poursuit Pierre Lory. Aucune instance ne décrète officiellement ce qu'il faut croire ou faire. Selon lui, c'est précisément cette souplesse qui explique, pour une part, la diffusion de l'Islam dans tant de régions du monde. Le credo musulman se résume en quelques données de foi simples (unicité de Dieu, rôle du prophète Muhammad, résurrection après la mort...). La pratique est simple aussi (prières, jeûne) et assumée par l'individu seul. Historiquement, l'Islam a pris des formes sociales et juridiques particulières durant le Moyen Âge. Un droit, dérivé du Coran et des enseignements du Prophète, s'est élaboré. C'est un droit très "daté", puisque médiéval. »

Nadine Richon (2010). Conférence publique et débat, UNIL Anthropole.

C'est pour cette raison qu'il aurait fallu parler de mystique musulmane, et non arabe, car on remarque un dépassement et une altérité qui s'opèrent à travers le paramètre religieux et que nous ne trouvons pas dans l'aire nationale.

5. L'interculturalité arabe : naissance et origines

5.1. Dans la religion

Si Pic de la Mirandole écrit dans l'une des ses 900 thèses qu'il « avait lu dans le livre des arabes que l'homme est au centre du monde », c'est que le livre des arabes, des musulmans et de toute l'humanité – entendez par là le Coran – est un livre sacré qui a rapporté l'histoire de tous les prophètes. Mais avant d'examiner le rôle des prophètes et leur message, il conviendrait de comprendre le langage coranique en matière d'interculturalité.

Il est à signaler que l'appel divin, coranique, ne concerne point le seul croyant musulman mais de façon totale l'homme dans toutes ses manifestations, croyances et appartenances. Dans la sourate « Al-Hujurat » nous trouvons une approche universelle de ce que sera la religion musulmane pour l'humanité toute entière :

« Ô Hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand Connaisseur. »

« Al-Hujurat », 12.

Ce verset est une invitation à l'interculturel, à l'entente cordiale entre les peuples et les tribus, Allah s'adressant avant tout à l'homme et non à un musulman ou à un croyant. Il s'adresse à l'humanité dans toutes ses différences et toutes ses singularités, en tant que l'homme dérive d'Adam et d'Ève. Aussi, les hommes se partagent non seulement l'héritage adamique mais surtout la substance d'Adam lui-même, à savoir la terre, en arabe *Attin*, qui selon la foi abrite l'âme.

De ce fait, l'arabe ne peut se prévaloir sur le perse, et ce dernier n'a rien à envier au romain ou à un autre, car tous sont de la même essence. Une seule chose pourrait les distinguer au regard du Créateur, c'est le degré de piété, la droiture et la fidélité envers Dieu.

Référence bibliographique

Pic de la Mirandole (éd. bilingue 1999, trad. Bertrand Schefer). *900 conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques* [déc. 1486]. Paris : éd. Allia.

Une nouvelle approche

C'est une approche difficile pour des arabes qui n'avaient de principe que « l'honneur » du clan et l'appartenance à telle ou telle tribu. L'islam détruisit tout sectarisme, toute opposition, toute séparation et toute distinction ethnique, religieuse ou encore raciale.

On devine bien l'amertume des nouveaux arrivants, comme Abû Sofiane qui vit pour la première fois Bilal le Noir appeler à la prière par-dessus la Kaaba. C'est un appel à une fraternisation des races et des ethnies, l'appel à l'humanisation des tribus et des peuples par le respect et par l'acceptation totale et inconditionnelle de l'autre.

Le langage coranique reste fidèle à ce principe puisque, à aucun moment, Dieu ne s'adresse exclusivement aux musulmans ou aux arabes. Comme on a déjà exprimée, le discours coranique s'adresse avant tout à l'homme en général. De ce fait, les occurrences du destinataire sont multiples et diverses. Dieu s'adresse aux gens, *an_Nass*, les hommes, aux croyants, *Allathina Aamanou, Rijaal*, c'est-à-dire peuples, Bani Israël, les chrétiens, les Sabéens, les apôtres, ou à des peuples tels que ceux de Madian, de Palestine, de Perse, ou encore les Majous... Les livres révélés, connus et moins connus, mais aussi les plantes, les animaux, les contrées, les races, les tribus, les histoires des prophètes, celles de leurs peuples etc.

Il est demandé au musulman de croire en tous ces prophètes et surtout en tous ces livres révélés, faute de quoi, il ne peut prétendre appartenir à la communauté des croyants. L'interlocuteur est constamment désigné comme l'homme dans l'absolu, dans sa totalité et non comme une frange de l'humanité. Il serait en effet vain de croire en une religion qui appelle à l'universel si elle ne s'adressait qu'aux arabes seuls.

L'interculturel coranique n'omet aucune partie de la société et insiste sur l'importance du dialogue entre les différentes composantes de celle-ci, tant il est vrai que la cohésion sociale ne peut être réussie qu'à travers cette cimentation du édifice social. Et ça demande, au première, cet interculturel dans la foi, toutes les fois, sans relativisme. Ce qui réunit tous les croyants c'est justement cette foi que tout un chacun manifeste à sa manière, en un Dieu unique et absolu. Le discours coranique s'adresse alors à la communauté de la foi, des croyants, de ceux qui ont pour partage le divin et à tous les autres humains.

Le Coran peut évidemment privilégier les musulmans, c'est-à-dire ceux qui lui prêtent foi et suivent le Prophète, par rapport aux autres, comme les gens du Livre, chrétiens ou juifs, mais sans exclure ni diminuer autrui. Il évoque souvent « les croyants » pour parler des monothéistes en général, al *Mou'minoun* *مُؤْمِنُونَ*, et les qualifie de « frères » :

« Les croyants et les croyantes sont alliés les uns des autres. Ils commandent le convenable, interdisent le blâmable, accomplissent la prière, acquittent la *Zakât* et obéissent à Allah et à Son messenger. Voilà ceux auxquels Allah fera miséricorde, car Allah est Puissant et Sage. »

« Al-Tawba », 71.

Référence bibliographique

Mohamed Amra (1995). *L'islam et la femme dans la vision de l'islam chez Mohamed Abda*. Le Caire : éd. Arrachad.

Référence bibliographique

Selma Al Jawoussi (2002). *Le droit de l'Homme dans la pensée arabe*. Beyrouth : éd. Centre d'études arabes (p. 28 et suiv.).

Les croyants sont sur cette terre pour s'entendre, partager, et non se quereller ; c'est la seule voie dans laquelle ils peuvent s'engager, celle du dialogue, de l'entente et du bel agir. L'interculturel est une nécessité humaine prescrite comme obligation de foi, obligation d'existence.

La présence de **tous les prophètes** est un gage de reconnaissance et de respect des autres religions. Jésus occupe une place centrale dans le Coran, de même que le grand prophète Moïse ainsi que tous les autres que nous ne citons pas ici, sont évoqués dans le Coran.

Cette équivalence entre les prophètes découle d'une équité divine :

« Le Messager a cru en ce qu'on a fait descendre vers lui venant de son Seigneur, et aussi les croyants : tous ont cru en Allah, en Ses anges, à Ses livres et en Ses messagers ; (en disant) : "Nous ne faisons aucune distinction entre Ses messagers". Et ils ont dit : "Nous avons entendu et obéi. Seigneur, nous implorons Ton pardon. C'est à Toi que sera le retour". ».

« Al-Baqara », 285.

Mais l'humanisation de notre monde passe par une reconnaissance de l'homme comme étant un. La multiplicité des races et des peuples est un motif d'interculturalité ; l'expression « pour vous connaître entre vous » se voit secondée par une approche plus cohésive et plus parlante :

« Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux-là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes. Craignez Allah au nom duquel vous vous implorez les uns les autres, et craignez de rompre les liens du sang. Certes Allah vous observe parfaitement. »

« An-Nisa », 1.

Ainsi les mots hommes, seul être, lien de sang, désignent tout simplement la source unique de l'homme et son appartenance à la communauté d'Adam, et signifient que pour revenir à cette vision unique, il fallait bien entendu instaurer l'interculturalité pour nous comprendre et nous rapprocher les uns des autres.

Point de différence entre les prophètes et par conséquent point de différence entre les hommes quels qu'ils soient. Il est remarquable de constater, que, que ce soit en littérature ou dans le dogme religieux des musulmans, une même et unique voie est observée : c'est l'universalité de notre monde, la vision humaine du monde, et non sa mondialisation selon une logique politico-économique.

Le fait est que toutes les religions, et parmi elles essentiellement les religions monothéistes, trouvent largement leur place dans le Coran. Un chrétien se voit alors respecté par la religion de l'islam, un juif se voit illustré, et les deux se sentiront inclus dans la communauté des hommes selon le regard musulman.

Référence bibliographique

Marcel Boisard (1983).
L'humanisme de l'Islam. Paris,
Beyrouth : Dar Al Adab.

Par ailleurs, et bien avant le *Shah Nameh* de Ferdowsi, dans les références évoquées par le Coran, nous trouvons bon nombre de renvois à d'autres civilisations et à d'autres peuples. Ce rapprochement humain et cette connivence de la foi entre les hommes ne peut que renforcer le lien jadis solide entre tous les croyants et tous les hommes.

Observons à présent **les moyens**, que nous qualifions ici d'**interculturels**, qui sont **engagés pour rapprocher la communauté des hommes**.

L'un des principes du musulman est, selon les dires du Prophète, « d'aimer pour ses frères ce qu'on aime pour soi-même afin de croire » (hadith selon Bukhârî et Muslim). Le frère ici n'est nullement le musulman par rapport au musulman mais l'homme dans sa totalité.

Cette manifestation universelle, on la trouve surtout dans le discours ultime du Prophète :

« Ô Hommes, votre Dieu est Un, votre père est un, il n'y a point de supériorité d'un Arabe sur un non-Arabe ni d'un non-Arabe sur un Arabe, ni d'un rouge sur un noir ni d'un noir sur un rouge excepté par le biais de la piété. Allah a certes interdit entre vous le sang, les biens et votre honneur. »

Hadith du Prophète, cité dans *Masnad Ahmad* (47/38)

Mais cette humanité ne peut prétendre à l'unité sans une entente sur un principe unique et clair. Lorsque les normes sont floues et que les frontières entre les Hommes sont éloignées, alors il nous faudra instaurer obligatoirement le dialogue par le biais de l'interculturel afin de briser, justement, les malentendus et les ignorances qui pourraient nous mener à l'affrontement et à la haine.

Observons cette histoire dont le calife Omar fut le principal personnage. L'un des rois de Ghassan demanda audience auprès du calife pour se convertir. Ce dernier l'accueillit avec ferveur et respect et l'invita par la suite à aller autour de la *Kaaba*. Pendant cette procession, le roi de Ghassan avait senti qu'un jouvenceau avait marché sur ses pieds. Il lui assigna un coup sur le visage si bien que le nez fut cassé et le sang coula. Le jouvenceau alla sur-le-champ demander réparation auprès du calife Omar.

Le calife fit venir le roi de Ghassan et le questionna sur la requête du jeune homme. Le roi reconnut les faits mais protesta car il était de noble lignage et le jeune homme n'était qu'un manant. L'attitude d'Omar fut des plus justes car il demanda soit que l'agresseur fasse amende honorable soit que le jeune homme se venge comme il était d'usage à cette époque. Le roi de Ghassan, offusqué, revint sur sa conversion et partit pour ses terres.

On voit bien ici que l'interculturel repose sur la justice et la justesse dans l'attitude à observer entre tous les Hommes. Point de différence et point de supériorité tant il est vrai que la justice est plus importante que la conversion d'un homme, aussi royal fût-il.

C'est la même attitude que prit le Coran vis-à-vis des autres religions. On ne trouve jamais une quelconque diatribe vis-à-vis des autres religions, si ce n'est le dévoilement d'un certain nombre de faits. Notons par exemple :

« Et s'ils avaient respecté la Torah et les Évangiles et ce qui leur fut révélé de la part de leur Dieu, ils auraient été recouverts de richesse de la tête aux pieds ; car certains d'entre eux furent des hommes économes mais bien d'autres ne font que du mal. »

« Al-Maeda », 66.

La tradition rapporte aussi que le Prophète lui-même finissait ses prières par : « Dieu de toute chose, j'atteste que Tu es le Dieu de tous les Hommes et que tous les Hommes sont Frères ». Il en ressort donc que l'égalité entre les hommes passe par l'interconnaissance et par conséquent par l'interculturel.

5.2. Dans la littérature

Nous avons parlé précédemment du *Shah Nameh* et des *Mille et une nuits*. Il conviendrait de revisiter ces œuvres, et bien d'autres, qui sont à notre sens la base même de l'interculturel.

Ferdowsi écrivit les vers suivants en prémices à son *Shah Nameh* :

« C'est le livre des rois des anciens temps,
Évoqués dans des poèmes bien éloquents
Des héros braves, des rois renommés
Tous un par un, je les ai nommés
Tous ont disparu au passage du temps
Je les fais revivre grâce au persan
Tout monument se détruit souvent
À cause de l'averse, à cause du vent
J'érige un palais au poème persan
Qui ne se détruira ni par averse ni par vent
Je ne mourrai jamais, je serai vivant
J'ai semé partout le poème persan. »

Extrait du *Shah Nameh* de Ferdowsi, in Mahshid Moshiri (2007). *Dictionnaire des poètes renommés persans : À partir de l'apparition du persan dari jusqu'à nos jours* (p. 154). Téhéran : Aryan-Tarjoman.

Il est frappant de constater la différence entre Ferdowsi et Homère dont les œuvres, qui appellent toutes deux à la glorification de l'histoire, vont cheminer par des voies différentes par rapport au projet initial de chaque auteur. Là où Homère se cantonne à l'aire nationale grecque, à la gloire d'une nation et d'un peuple, le poète persan, lui, dépasse les frontières réductrices des nations pour toucher l'ensemble de l'humanité. Le récit est de ce fait une fresque gigantesque où toute l'humanité est représentée. L'autre n'est plus isolé et différent mais intégré dans un projet globalisant et dans une vision résolument humaine. Il s'agit ainsi d'une épopée nationaliste, mais qui dépasse les frontières des nations pour atteindre, par le truchement de l'interculturalité, le dialogue entre les rois et par conséquent entre les hommes.

Moins poétiques mais tout aussi allégoriques, *Les mille et une nuits*, nous donnent un véritable enseignement sur le nécessaire dialogue entre les races et les nations.

Bien avant la lettre, Sindbad le Marin entreprit de voyager à travers le monde pour connaître et se renseigner sur les autres peuples, parler leur langue, épouser leurs coutumes, vivre leurs aventures et parvenir, somme toute, à la construction idéale d'une culture du monde. Sindbad ne fait que renforcer les dires de Schéhérazade, qui pour affronter l'algarade du roi, justifia son courage non pas par son appartenance sociale mais par son savoir. On comprend alors que le récit, dans sa construction la plus immédiate et dans sa lecture la plus simple, impose avant tout une reconnaissance de l'autre, par l'adhésion à l'idée de l'homme dans son absolu.

Observons cet extrait des *Mille et une nuits* :

« Quitte ton pays : tu trouveras d'autres amis que ceux que tu laisses,
Tu n'as qu'à dresser au hasard de ton chemin la tente,
Et tu sauras que là seulement on trouve plaisir à vivre.
Non, demeure stable jamais n'apporte puissance ou honneur ;
Aucun ailleurs ne marque d'infamie ;
Quitte les lieux de vie enracinée d'habitudes pour des pays neufs à tes yeux
Vois ! L'eau qui stagne, je l'ai remarqué, ne fait que pourrir ;
Qu'elle se mette à courir la voilà de nouveau bonne à boire,
Mais qui la goûterait tant qu'elle croupit ? »

Les Mille et Une Nuits

Pour le voyageur arabe, le savoir ne peut être qu'une eau limpide et claire, et pour qu'elle soit ainsi il faudrait que cette eau coule continuellement, faute de quoi, stagnante, elle ne sert à rien. Mais ce continuel mouvement se veut d'abord ennemi de l'habitude et des stagnations. C'est dans le voyage, dans la rencontre de l'autre que nous trouvons notre propre image. C'est comme si l'homme cherchait constamment son image et sa propre identité, lesquelles il ne peut trouver qu'en se reconnaissant dans l'autre. Dès lors, l'interculturel est une nécessité vitale, une fatalité au sens théologique du terme, qui imposerait un humanisme fluide et universel.

Le récit connu sous le titre « Le roi de l'île noire » se déroule dans un espace dédié à l'humanité. En effet, la sorcière qui y régnait, donc le mal qui dominait cette contrée, imposait une loi sur le monde, symbolisé par les quatre couleurs des races les plus répandues à savoir les noirs, les blancs, les jaunes et les rouges. Chaque couleur désigne une nation ou un peuple. Les jaunes étant alors les juifs, les blancs les européens, les noirs les africains, et les rouges les autres peuples. L'humanité se trouvant confrontée au mal, il était inconcevable de prétendre qu'un pays ou qu'un peuple prenne seul en charge la lutte contre ce mal : modestie et non arrogance, mais surtout réalisme et humilité devant l'évidente nécessité de reconnaître l'autre comme partie intégrante de ce monde que nous partageons.

Ainsi « Agib et Gharib » (« L'Étrange et l'Étranger »), récit éloquent en la matière, avance – par l'allégorie – la thèse selon laquelle le monde ne peut être à la merci d'une seule nation et que nous sommes tous l'étranger de quelqu'un ou de quelque chose.

Plus que cet hymne à l'universel, l'association d'êtres surnaturels accentue ce désir interculturel. Ainsi, le monde des hommes se voit souvent confronté à celui des djinns et autres *ifrit* ou *golos*. On y trouve la Simorgue des perses, le sphinx des grecs et les *gools* des arabes. C'est comme si la volonté de raconter l'humanité à travers, aussi, ses différentes manifestations imaginaires, véritable patrimoine commun que personne ne peut nier ou dominer, était une condition *sine qua non* pour toucher cette même humanité.

Le récit des *Mille et Une Nuits* représente alors ce tissu réel qui lie les peuples et les mondes, les époques et les temps mais surtout les hommes et leurs idées, leurs manières de voir et d'appréhender leur vécu.

À n'en point douter, l'interculturel se révèle comme le seul langage de l'humanisme, la seule alternative pour une véritable adéquation dans un monde qui s'ignore et ignore les autres. Mais des forces contraires aux intérêts étroits refusent l'interculturel et falsifient l'histoire, et il faut leur faire face par la rencontre, la créativité et le partage.

Les Mille et Une Nuits propose un modèle interculturel unique par sa diversité, exemplaire par sa tolérance, riche par ses sources, polyglotte, ouvert, tout simplement humain :

« Le merveilleux de la féerie, les péris des Persans, les gânes des Arabes, le pouvoir des génies et des talismans, toutes ces fictions de la théologie des Orientaux, fondées sur la croyance d'êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, qui a été commune à toutes les nations, quoique avec différents caractères, sont le fond de ces contes dont les traductions qui parurent dans le dernier siècle étaient la suite et la preuve de l'encouragement donné à l'étude des langues orientales par Louis XIV, qui encourageait tout. On peut les rapprocher de la classe des romans, comme appartenant à l'imagination. Il est vrai que ce genre de merveilleux en est l'abus ; mais l'agrément fait tout pardonner. On sait que l'Orient fut le berceau de l'apologue, et la source de ces contes qui ont rempli le monde. »

J.-F. Laharpe (1825). *Cours de littérature ancienne et moderne* (tome IX, p. 391). Paris: De-la-fol.

L'interculturel des *Mille et Une Nuits* est plus fin, plus vaste et plus réaliste puisqu'il inclut toute chose et toute chose y trouve étude, analyse, regard critique, approche esthétique, appréciation sensuelle ou rationnelle, etc.

Ne serait-ce que les titres des différents contes secondaires des *Mille et Une Nuits* (CVI à CLXII) élaborent une véritable toile humaine. On y trouve l'histoire du marchand chrétien, de Caspar pourvoyeur du sultan, du médecin juif, du barbier, du tailleur, des princes de Chine, de Badoure de Khaledan, de mages, de marins, de brigands, de princesses, d'eunuques, de tromperies, etc.

Il est difficile de délimiter l'ensemble des thématiques et des sujets étudiés dans les *Nuits*. C'est une sorte de toile à l'italienne ou de fresque grecque mais dont la mosaïque ou les couleurs sont très variées. C'est comme d'autres langages esthétiques avaient été inventés afin de comprendre et approcher l'autre avec

une langue universelle et commune. Tout un chacun trouvera une allusion ou un motif qui lui parlera et le poussera à accepter l'autre, à apprivoiser ses différences et adopter sa vision du monde.

Mais le plus important est que tout cela avait réellement existé dans la Bagdad de l'époque abbasside. C'est dire que l'interculturel arabe, loin de tout sentiment partisan, avait bel et bien écrit l'une des plus belles pages de l'interculturel humain. Cette logique de l'interculturel repose sur le fait fondamental que le Coran et le Prophète ont appris aux musulmans que nul n'a le monopole de la vérité et que la diversité est une richesse.

5.3. Dans la sphère andalouse

Quand nous parlons de l'un des modèles de l'interculturel et de la communication dans la culture arabo-islamique, ce n'est pas par relativisme, c'est parce qu'il a existé un autre modèle arabo-musulman, plus précisément andalou.

Si du modèle de Bagdad, le monde n'avait retenu que la dimension fictionnelle et féerique – dimension par ailleurs riche –, le modèle andalou, lui, instaure dans sa philosophie le vivre-ensemble, le raffinement social, la précision du verbe, l'élégance du regard, l'abondance de la culture, la différence des sources et la cohabitation des genres et des courants littéraires. Le maître mot de cette civilisation était la tolérance et l'acceptation de l'autre. À signaler que nous devons aux voyageurs et écrivains occidentaux les plus belles pages critiques de la civilisation andalouse.

Il y a toujours dans cette approche de l'Andalousie, que des propagandistes veulent réduire à un mythe, un trait récurrent qui dénote la grandeur de cette époque : l'impossibilité de décrire l'indicible, l'étrange et l'exemplaire. En effet, dans ces contrées, le voyageur est constamment frappé par le caractère autre, étrange, poétique, différent, inhabituel, du paysage andalou. L'architecture, les jardins, se distinguent de ce que nous avons l'habitude de voir en Europe. Imaginez un Orient dans un Occident, un espace d'ailleurs enraciné ici, en Occident : alors se révèle aux regards du voyageur la possibilité de gommer les frontières de l'« ici et du là-bas ».

L'étonnement laisse la place à l'émerveillement devant les jardins de l'Alhambra, ou les palais de Séville ou encore les ruelles et les places de Cordoue :

« Décrire le paysage, et les jardins d'Andalousie, semble donc être une gageure, à laquelle les voyageurs se soumettent. Ils sont pour cela confrontés à une série d'obstacles : à la difficulté de rendre compte du paysage par le langage, s'ajoute le poids de l'imaginaire associé aux jardins arabo-andalous, et enfin l'insuffisance d'un lexique non adapté à cette réalité exotique, nouvelle pour les voyageurs. »

R. Bazin (1895). *Terre d'Espagne*. Paris : Calmann Lévy.

Référence bibliographique

C. Montalbetti (1997). *Le Voyage, le monde et la bibliothèque*. Paris : Presses Universitaires de France.

À quoi est due cette insuffisance ? Pourquoi cette impossible description ? Le raffinement et la préciosité des matérialisations culturelles ne peuvent à eux seuls expliquer cette incapacité à dire les choses.

Le problème se trouve ailleurs. C'est à partir du moment où a cessé toute possibilité de partage, toute approche de l'autre, qui passaient obligatoirement par l'interculturalité, que nous commençons à entrevoir l'incompréhension, voire l'ignorance de l'autre.

Les tribunaux de l'Inquisition, après le départ des maures d'Espagne et de l'ensemble de l'Europe, avait créé un vide ; une volonté de compensation idéale et théologique avait commencé à se mettre en place pour pallier les différents manques qu'avait engendré la fin de la civilisation mauresque. Le retour exclusif à la religion chrétienne, à la prétention du monopole de la vérité et à l'identité européenne, avait poussé à la scission entre les mondes et les cultures.

Du partage à l'exclusion

À ce moment-là, on peut dire qu'on est soudainement passé de la culture humaniste du partage, au sens global, à la culture humaniste européenne exclusiviste. Le « ici » se justifie par le « là-bas » en ce sens que l'identité européenne se justifie comme « différente » et coupée de l'identité arabo-musulmane. On revient aux oppositions au lieu de la cohésion, à l'incompréhension au lieu de l'entente cordiale.

Pourtant, huit siècles d'interculturel ne peuvent être effacés d'un revers de la main, par un simple retour à une origine longtemps écartée mais jamais oubliée : « Je me croyais un Arabe revenu de son exil : il me semblait relire "La Lampe merveilleuse" ». C'est d'un exil littéraire, mémoriel et non géographique qu'il s'agit. C'est ce qu'expérimente Valérie de Gasparin à Séville dans les jardins de l'Alcazar : « Ces lieux sinistres et doux exercent une sorte de prestige. Nouveaux ! Et pourtant il semble que nous les avons connus, que nous les avons aimés. » écrivait le marquis de Custine alors qu'il visitait l'Alhambra. Les souvenirs de ses lectures d'enfance lui reviennent en mémoire.

Le lieu réel sert, étrangement, de cadre à la fiction et non le contraire. Les lectures d'enfance et les descriptions théoriques se voient « illustrées » par la réalité lors d'une visite ou d'un séjour en Espagne. C'est comme si l'interculturel n'avait jamais cessé d'opérer et ce, malgré le poids du temps. Les souvenirs des différentes lectures sur l'Alhambra ou d'autres lieux andalous sont le fruit de cet interculturel humaniste car supérieur, qui ne souffre d'aucune restriction nationaliste ou continentale.

Référence bibliographique

A. Dumas (1994, 1^{re} éd. 1846). *Impressions de voyage : De Paris à Cadix*. Paris : François Bourin.

Référence bibliographique

A. de Custine (1838, rééd. 1991). *L'Espagne sous Ferdinand VII*. Paris : François Bourin (p. 582).

Les andalous avaient tout accepté et tout partagé par leurs cultures. Car peut-on vraiment parler de culture andalouse au singulier ? Ce serait réducteur et reviendrait à occulter une large partie de l'approche culturelle de cette période de l'humanité.

Miguel Asín Palacios aimait à rapprocher la gnose de Priscilien de l'école d'Ibn Al-Massarra ou plus précisément de l'école d'Almeria. Al-Sid de Badajoz lui-même avait toujours œuvré pour ce dialogue entre sa pensée et celle de Platon ou d'Aristote. L'interculturel engage nos penseurs andalous dans une controverse constructive et passionnément humaniste.

On ne pensait alors pas pour l'Andalousie mais pour l'ensemble de l'humanité. L'œuvre d'Al-Sid, surtout celle qui porte sur la philosophie, dénote une parfaite harmonie entre la pensée grecque et celle des musulmans andalous mais avec cette volonté de la part de notre philosophe de Badajoz de dépasser l'approche spirituelle de la notion de Dieu.

Si nous citons Ibn Tufayl de Guadix et ses querelles contre Ptolémée, Averroès et son œuvre difficile à délimiter, Ibn Hazm et son approche psychanalytique (notamment dans *Le Collier de La Colombe*), Ibn Bajja et bien d'autres, nous aurons ainsi cité les parangons de l'interculturel, les passeurs de savoir et de science, les bâtisseurs de canaux entre les anciens et les nouveaux, les grecs et les arabes, les arabes et les occidentaux.

Après 1492, la pensée andalouse, par le truchement des vases communicants, avait trouvé auprès des nord-africains une audience à tous les niveaux mais surtout en musique, en littérature, poésie, architecture... Il n'était pas rare de voir des musiciens et des philosophes, des architectes et des mathématiciens, des poètes et des littérateurs travailler ensemble non par nécessité mais par souci de mener un projet commun, celui de l'entente et de l'interculturel.

Référence bibliographique

C. Vignon (1885). *Vingt jours en Espagne*. Paris : Monnier et Cie.

Référence bibliographique

Miguel Asín Palacios (1940). « Ibn Al-Sid de Badajoz : "Kitab Al Hada'ik" », *Al-Andalus*. Madrid (vol. 1).



Des musiciens andalous musulmans et chrétiens tels qu'ils apparaissent dans les *Cantigas de Santa Maria* (début du XIII^{ème} siècle).

Il suffit de lire les récits postérieurs à la civilisation d'Al-Andalus, tels que « La Perle de Tolède » de Mérimée, ou encore *Les Aventures du dernier des Abencerage* de Chateaubriand, pour se rendre compte qu'il n'existait aucune animosité entre les ethnies ou les peuples dans l'Andalousie musulmane, réceptacle de peuples multiples et point de rencontre de civilisations.

L'Andalousie voit naître des hommes de sciences souvent pluridisciplinaires, qui pratiquent la médecine, l'astrologie, l'astronomie, les sciences de la nature, la chimie, les mythologies, les lettres, la poésie, la philosophie, le soufisme, la théologie etc. Cas exceptionnel, chez ces intellectuels, la création littéraire est pratiquement présente dans tous les écrits ; qu'ils soient scientifiques, religieux, littéraires, soufis, etc., on y trouve de la poésie (quelques vers ou paragraphes).

Les femmes ne sont pas en reste. Grâce à leur talent d'écrivains et de poétesses, elles ont une grande influence sur la littérature andalouse et contribuent ainsi au mouvement culturel en Andalousie.

Par ailleurs, on pratiquait une démarche assez plaisante qui s'apparente à de l'interculturel scientifique et ressemblerait aux conventions modernes entre états : des savants de l'Orient venaient assez souvent dispenser des cours et « conférences » en Andalousie. Cela permettait de développer des méthodes propres aux arrivants et ignorées totalement des autochtones. Mais outre le fait de dispenser un savoir, ces méthodes étaient perçues comme ne pouvant se concrétiser que grâce à un échange mutuel qui forcerait davantage le respect et la considération des gens du Maghreb.

Toute sorte d'étudiants et d'enseignants en provenance de l'Orient étaient invités afin de connaître l'esprit oriental et de ses contours idéels et s'en imprégner. De là une démonstration de la maîtrise du savoir entre les deux rives de

Référence bibliographique

R. Bazin (1895). *Terre d'Espagne*. Paris : Calmann Lévy (p. 48).

la Méditerranée. Le voyage vers l'un ou l'autre des deux pôles devint la preuve d'un savoir interculturel solide et sérieux. On imagine que cela ne pouvait se faire qu'à travers une maîtrise de la langue, canal obligé pour accéder à l'autre.

C'est dans cette perspective que la langue arabe, comme langue universelle de communication, fut développée par des linguistes et des grammairiens de tous bords, comme notre fameux Al-Sid de Badajoz. Suivit ensuite une génération de scientifiques qui s'occupaient de publier. Un va-et-vient incessant reliait ainsi l'Andalousie à l'Orient. Certains voyageurs se contentaient du Maghreb, d'autres allèrent plus loin, vers l'Égypte, et d'autres encore poussèrent jusqu'en Syrie, en Irak, en Perse. Ils étudièrent les genres littéraires, approfondirent leurs connaissances en grammaire, en philosophie, et développèrent les sciences dites « esoteriques ».

De retour en Andalousie, ils se regroupent, enseignent leurs acquis au sein de grandes écoles ou mosquées qu'ils fondent dans toute l'Andalousie. Ces écoles se développent souvent grâce aux bienfaiteurs qui leur apportent leur protection, ou sous la protection de tel ou tel prince ou *Cadi* de la province. Par ailleurs, ces savants écrivent et traduisent des livres, ce qui attire d'autres savants de toute l'Europe et de tous les coins du monde. C'est une mondialisation universelle, cosmopolite – avant la mondialisation uniformisante –, qui va donner la possibilité à toutes les corporations de trouver ouverture et vie en Andalousie.

Par ses sciences, sa littérature, ses arts, son système éducatif, ses écoles et ses universités, le partage des sciences en branches, l'Andalousie a eu une influence certainement plus forte que l'Orient sur l'Europe car elle était plus proche géographiquement et les échanges étaient favorisés par les déplacements des européens vers l'Andalousie. Bien que ce soit un fait souvent méconnu, les croisades ont moins apporté à l'Europe que l'Andalousie.

Outre les sciences exactes et les littératures, les andalous s'intéressent aux arts italiens, espagnols et français et en tirent un art tout à fait personnel. L'urbanisme andalou est marqué d'une empreinte particulière, distincte de l'urbanisme oriental, comme en témoignent les constructions dans toutes les villes de Cordoue à Grenade, en passant par Séville ou Tolède. À Bagdad comme en Andalousie, on apprécie également les rencontres qui ont lieu dans des salons, lieux de discussions intellectuelles qui réunissaient des savants de toutes les races et de toutes les contrées.

Ibn Rushd et **Ibn Arabi** font figure de maîtres à penser de cette transmission du savoir, de cette interculturalité andalouse. Nous savons qu'ils ouvrirent la voie à la philosophie grecque et au soufisme et eurent pour élèves non seulement des chrétiens mais aussi des juifs qui avaient transmis leur pensée dans toute l'Europe grâce à des traductions commentées en hébreu et en latin. Après

Référence bibliographique

A. Dumas (1994, 1^{re} éd. 1846). *Impressions de voyage : De Paris à Cadix* (spécialement la seconde partie). Paris : François Bourin.

le départ des maures de l'Espagne, le roi Frédéric II avait encouragé ces traductions et introduit la pensée d'Averroès (Ibn Rushd) dans l'enseignement de la philosophie.

Mais si Frédéric II avait perçu la dimension planétaire et la pertinence de la philosophie des musulmans, c'est parce que des philosophes et des mystiques comme Ibn Arabi avait véritablement établi une pensée universelle basée sur le dialogue intergénérationnel et interculturel :

« Mon cœur accepte désormais toute forme,
Il est jardin d'amour pour des femmes
Et cloître de moines chrétiens.
Temple d'idoles, Kaaba du pèlerin,
Tables de Torah et feuille de Coran.
Je professe la religion de l'amour
Partout où vont ses caravanes
Car l'amour est ma religion et ma foi. »

Henri Corbin (1958). *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris: Flammarion.

Le contact entre l'Orient et l'Occident et la communication entre les deux mondes ne se limitent pas à la seule période andalouse : l'Occident, à son tour, est allé vers l'Orient ce qui, d'une manière ou d'une autre, a été à l'origine d'une expérience interculturelle.

5.4. L'expédition de Bonaparte

Le 5 mars 1798, le Directoire décide le départ de la flotte française de Toulon. Le 19 mai 1798, Bonaparte rassemble en peu de temps 36.000 soldats et 2.500 officiers et les équipe d'armes et de chevaux ; il dispose de 55 bateaux de guerre et 300 bateaux de transport. Mais l'expédition n'est pas seulement militaire : elle obéit au projet résumé par l'expression du temps « l'Égypte était jadis un pays à admirer ; c'en est aujourd'hui un à étudier ».

Les études sont alors d'ordre scientifique, même si la logique est coloniale ; les sciences modernes et les arts nouveaux reviennent en Égypte, leur patrie d'origine. C'est pourquoi Bonaparte s'entoure d'une équipe de savants. Déjà, lors de la campagne d'Italie, il s'était fait accompagner par des savants, qui avaient surtout eu pour mission de choisir parmi les butins de guerre ce qui allait enrichir les collections nationales. On voit déjà que cette fascination dérive petit à petit en une spoliation culturelle.

En Égypte, le but de la commission des savants est différent : il faut étudier le pays pour mieux connaître son apport pour les sciences et les arts, en vue de le dominer, l'exploiter et prétendre lui apporter les bienfaits de la civilisation. Monge, qui avait participé à la campagne d'Italie, est chargé de recruter des savants, de toutes les disciplines. On ne s'étonnera pas de l'importance du contingent de polytechniciens : Monge est professeur à l'École polytechnique et a besoin de jeunes gens formés aux disciplines scientifiques. En tout, la

Référence bibliographique

Yves Lassus (1998). *L'Égypte, une aventure savante, 1798-1801*. Paris : Arthème Fayard.

commission sera composée de 151 membres, dont 10 médecins. Si les soldats avaient besoin d'armes, les savants avaient besoin d'instruments et de livres ; ce fut chose faite, là encore en un temps record.

Le travail à réaliser est considérable. Le souci des savants recrutés était d'exploiter cet immense trésor immense qu'ils avaient trouvé en Égypte, mais il s'agissait surtout de rendre compte au monde et à la France de comment traduire tout un monde. La naissance de l'égyptologie comme science nouvelle formera un pont entre l'Orient et l'Occident.

Si jadis les arabes avaient établi un pont entre les grecs et les occidentaux, la France tenta à cette époque-là de faire de même avec l'Égypte et le monde antique, en s'ouvrant vers un passé encore inconnu et un avenir à enrichir et à étudier. Mais sa politique coloniale ne permit pas un vrai échange interculturel. À noter que Bonaparte s'inspira du droit islamique pour produire son Code, qui est à la base des lois françaises modernes.

Nous pensons que le départ des français d'Égypte laissa tout de même aux turcs qui les remplacèrent, en la personne de **Mohammad Ali Pacha**, un exemple de modernisation des esprits. En effet, celui-ci entreprit de moderniser le pays en y instaurant de nouvelles normes et de nouvelles lois. Mohammad Ali envoya des étudiants pour rattraper le retard accusé par les égyptiens par rapport aux français dans tous les domaines et ils fréquentèrent les plus grandes écoles et les universités les plus réputées de France. Il avait suffi de quelques années, de 1809 à 1816, pour que des écoles de cadastre fussent créées. On voit alors éclore des institutions éducatives d'enseignement secondaire et universitaire, des facultés de médecine et de pharmacologie. L'Égypte sut tirer profit de cette expédition ambivalente – d'un côté, « vampiriste » et destructrice, de l'autre, stimulante – pour chercher à se moderniser et tenter de changer les rapports de force. Mohammad Ali avait une méthode bien à lui qui permit l'acquisition du savoir occidental :

« Dans la plupart des cas, on adjoint des étudiants égyptiens aux experts étrangers sur les chantiers, et ils apprennent les techniques en reproduisant les gestes des Européens. L'Égypte envoie également des jeunes Égyptiens en Italie dès 1810 et en France dès 1826 pour les former directement à la source. Enfin, Ali crée sur le territoire égyptien des Écoles supérieures : Écoles militaires (infanterie, cavalerie, artillerie, état-major), Écoles d'ingénieurs (travaux publics, transports, etc.), École de Médecine, École de Pharmacie, etc. Cependant, la langue arabe est également un obstacle pour les experts qui refusent de l'apprendre. En 1836, on crée donc une École des langues pour former les traducteurs. »

Pascal Crozet (2009). *Les sciences modernes en Égypte : transfert et appropriation 1805-1902*. Éd. Paul Geuthner.

5.5. L'école d'Alger

Dans un autre contexte, colonialiste et peu propice à l'interculturel, une école vit le jour à Alger, ville conquise brutalement par les français : l'école dite d'Alger, où des peintres de toutes obédiences et de toutes les écoles vinrent traduire une impression jusque-là étonnamment oubliée. On trouve ainsi illustrées les mœurs, les habitudes, les fêtes musulmanes, les rues et les villages, la

campagne et les gens que les occidentaux n'avaient pas l'habitude de voir. Mais la personnalité des algériens était occultée ; en général, la peinture s'attachait plus à l'exotisme et aux paysages qu'à l'humanité du peuple algérien.

Les expositions se succèdent et les manifestations culturelles donnent parfois aux visiteurs des différentes galeries qui se développent à cette époque-là la possibilité de s'ouvrir sur un autre monde, à la fois différent et si proche. Émile Sabouraud, Sauveur Galliero, Alfred Figueras, Louis Fernes et sa Place d'Isly à Alger, ou Émile Claro et sa scène de la Lyre, montrent que l'interculturel n'est pas aisé lorsque le regard est dominateur alors qu'il devrait être un pont nécessaire pour d'abord connaître l'autre et ensuite le comprendre à travers ses mœurs et ses habitudes.

À cet égard, le travail de Jean-Désiré Bascoules puis celui d'Étienne Dinet furent déterminants pour le rapprochement interculturel. En effet, ces peintres avaient décidé de dépeindre la culture arabe à travers une approche réaliste et humaniste.

Leurs nombreuses expositions, tant en France qu'en Afrique du nord et surtout au Maroc, ouvrent une voie royale à ce dialogue si important et profond entre les deux rives de la Méditerranée. Un autre peintre, Albert Marquet, ne trouva sa réalisation artistique que dans le regard qu'il porta sur l'autre, et de l'autre côté.

Références bibliographiques

Elizabeth Cazenave (1998). *La Villa Abd-el-Tif, un demi-siècle de vie artistique en Algérie 1907-1962*. Éd. Abd-el-Tif.

Elizabeth Cazenave (2008). *Albert Marquet et ses amis en Algérie, artistes et mécènes 1920-1947*, Centre culturel de Saint-Raphaël.

Quoique sous influence colonialiste, l'École d'Alger trouva parfois la force, dans ses inspirations purement humanistes et artistiques, de dépasser les clivages politiques voire historiques pour résister au temps et à l'histoire ; ainsi, on trouve, après 1960, une nouvelle génération qui prit en charge le message des aînés et le confirma par une présence quasi permanente en Algérie. Elizabeth Cazenave cite Camus⁷, intellectuel controversé qui insista sur le rôle de cette école dans le mouvement artistique algérien : « à un orientalisme rêvé, les artistes d'Algérie opposent un orientalisme vécu ». C'est donc la voix d'une école tournée vers la communauté de l'homme qui s'exprime par l'art et pour un futur commun.

⁽⁷⁾Élisabeth Cazenave (avril 2009). *Albert Camus et le monde de l'Art*, Éd. Atelier FOL'FER - Association Abd-el-Tif, (p. 43).

Référence bibliographique

Marion Vidal-Bué (2001, janvier-février). « Une École d'Alger ? », extraits de « Alger et ses peintres », *revue Algérie-Littérature* (n° 47-48).

6. L'interculturel et l'époque moderne

Le déclin politique et technique des arabes et celui de la pensée arabe, le départ des maures et des juifs d'Andalousie, la reconquête et ses tribunaux d'exception, et l'Inquisition, avaient mis un terme à ce modèle du vivre-ensemble si précieux pour l'humanité toute entière.

La littérature arabe moderne est d'abord née par mimétisme, car le genre romanesque n'existait pas auparavant dans les pays arabes. Cette littérature, qui ne s'inscrit pas dans un cadre interculturel, était une forme judicieuse de combattre les colonisateurs avec leurs propres canaux linguistiques.

Il s'agit en fait d'une sorte d'interculturel non affiché, quoique bien présent, dont le mimétisme représente la principale assise théorique et surtout pratique. Le théâtre nord-africain en particulier et arabe en général⁸ illustre cet état des choses.

Référence bibliographique

À ce propos, voir notre thèse de doctorat sur le théâtre algérien : Hadj Dahmane (juin 2009). *Engagement et contestation dans le théâtre algérien, des origines à nos jours*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Haute-Alsace.

Mais il ne s'agit pas seulement du théâtre ou même de littérature nord-africaine. Nous allons tenter une approche synthétique de la situation de l'interculturel dans la littérature arabe.

En effet, on remarque que le premier réflexe de tout intellectuel et écrivain arabe trouve parfois sa séance dans le départ, l'exil, le voyage vers l'Occident.

Rien désormais ne peut se faire en dehors du canal Occident-Orient, tel un chemin obligé pour la cohésion humaine. La preuve en est que les auteurs de ce monde arabe en construction reprennent des thématiques anciennes telles que le voyage et l'interculturel. Plusieurs de nos écrivains effectuent des périple parfois difficiles pour la *Nahda*, c'est-à-dire la renaissance intellectuelle arabe.

Cette fois, il ne s'agit nullement de mimétisme mais de recherche du savoir, de la reconnaissance et d'un véritable apprentissage d'un Occident en pleine mutation et qui se développe de façon considérable.

Depuis les années 1800, une nouvelle littérature arabe emplie les rayons des libraires, une littérature qui prend en charge à la fois le passé et l'avenir. Les récits, dans leur quasi-totalité, **reprennent les thèmes arabes classiques en les adaptant à une réelle modernité**. Ainsi, *Al-tourath echa'abi* qui signifie en arabe « le patrimoine populaire » est un genre qui part de la langue et

⁽⁸⁾Voyez l'ouvrage de Bencheb Rachid (1970). « Les grands thèmes du théâtre arabe contemporain », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (n°7, pp. 9-14).

Référence bibliographique

Heidi Toelle et Kathia Zakhria (2003). *À la découverte de la littérature arabe du VI^e siècle à nos jours*. Paris : Flammarion (p. 34).

de la littérature arabes pour mieux les développer en se fondant sur les récits et la littérature populaires. C'est dans ce cadre que le monde arabe lui-même redécouvre des légendes comme celle de Antar ou Syrt Baybaras.

Référence bibliographique

Roman de Baibars, trad. et annot. Georges Bohas et Jean-Patrick Guillaume. Arles : Sindbad, coll. « La bibliothèque arabe » (1986-1997, 9 vol.).

Un autre genre voit le jour, connu sous le nom de *Al Iqtibas*, ce qui veut dire « l'emprunt pour renouveler ». Il s'agit de faire revivre ce que d'autres avaient écrit par le passé. Muhammad Ali, la famille Al Bustani, Muhammad Abduh, Al-Afghani et bien d'autres s'inscrivent dans cette voie de modernisation et rompent avec un isolationnisme arabe durable.

Référence bibliographique

Taieb Salah. *La littérature arabe moderne*.

Enfin, il y a ce que nous appelons la **littérature de l'exil**, *Adab Al Mahjar*. C'est cette catégorie de littérature qui représentera l'interculturel dans ce qu'il incarne de progressiste. L'exilé et autres voyageurs volontaires avaient besoin d'un canal pour communiquer entre eux mais aussi pour transmettre leurs impressions auprès de ceux qui les avaient accueillis. La littérature de l'exil s'exprimait souvent non pas dans la langue de l'autre mais en arabe, ce qui allait pousser les pays hôtes à développer tout un réseau de traducteurs, d'écrivains, de spécialistes et d'éditeurs pour comprendre, étudier et encourager ce nouveau fait de littérature venu d'ailleurs.

Il en est de même du **mouvement des orientalistes** – qui mériterait à lui seul une étude à part. Jacques Berque considérait à juste titre que les arabes pouvaient s'approprier le progrès.

L'expression en langue arabe, loin de constituer un repli sur soi, ouvre les frontières de la culture, et met l'ancien colonisateur face à une vision critique et non autoritariste. Elle engage le lecteur à s'ouvrir sur un monde jusque-là à la fois connu et inexploré et, partant, à se moderniser et à progresser par l'échange et le savoir.

Gibran Khalil Gibran – président d'une nouvelle association dynamique, « L'association arabe des plumes », et auteur du *Prophète*, dont la philosophie est teintée de pensée nietzschéenne –, Mikael Nu'aym et son *Ghurbal (Le Tamis)*, ou encore un Naguib Mahfouz – prix Nobel de littérature – et Sonallah Ibrahim, Gamal Ghitany, Édouard Kharrat, Émile Habibi, Ghassan Kanafani, Elias Khoury, Hanan el-Cheikh et Rachid el-Daïf, montrent bien cette interculturalité entre Occident et Orient. En fait, le pont n'avait jamais cessé de lier les deux rives de la Méditerranée et les deux arcanes de la civilisation humaine, l'Orient et l'Occident.

Il a fallu attendre les années 60 pour que le public français prenne connaissance de cette littérature. Le mérite en revient en premier lieu à la maison Sindbad, fondée en 1972 par un pionnier, Pierre Bernard, puis incorporée à Actes Sud en 1995. Actes Sud, jusqu'à ce jour, reste à l'avant-garde, suivie par d'autres maisons comme Phébus ou Publisud. Le **décloisonnement de la littérature arabe** devient réel, surtout depuis l'attribution du prix Nobel de littérature à Naguib Mahfouz en 1988, événement qui incita un grand nombre d'éditeurs à se lancer dans la course.

Boutros Hallaq souligne que :

« En un siècle et demi à peine, la littérature arabe aura donc réalisé une métamorphose étonnante. Cette littérature impulse une nouvelle critique qui ne pourra se réaliser pleinement qu'en remettant à plat tous les concepts de la critique ancienne, et en procédant à une nouvelle lecture du patrimoine, d'autant plus que celui-ci continue à jouer un rôle important dans l'élaboration littéraire actuelle. Elle donne aussi, et pour la première fois, une légitimité à la littérature dite populaire, longtemps mise à distance, voire méprisée. Ainsi, la littérature arabe moderne aura joué un rôle de tout premier plan dans la transformation sociale, à partir de son lieu symbolique. En cela, elle apparaîtra comme la seule réalisation vraiment aboutie d'un monde arabe qui, pour des raisons en partie endogènes, peine encore à trouver sa voie. »

Boutros Hallaq et Heidi Toelle (2005). *Histoire de la littérature arabe moderne, 1800-1945*. Paris: Actes sud.

Enfin, il faut noter également que la naissance de la littérature maghrébine d'expression française à joué, à son tour, un grand rôle dans le contact entre l'Orient et l'Occident.

Référence bibliographique

Marc Bergé (1979). *Pour un humanisme vécu. Abû Hayyân Al-Tawhîdî*. Damas : Institut français d'études arabes.

7. Les médias, Internet et la communication sans frontières

On pouvait mesurer l'ampleur de la bonne volonté interculturelle lorsqu'elle venait à se confirmer et à s'affirmer comme un canal obligatoire pour aller vers l'autre et se laisser transformer. Ceci dit, du fait des nouveaux médias qui ont conquis le monde et ont rapproché ou divisé les pays et les peuples – à tel point que nous ne parlons plus que d'un village-monde contradictoire –, notre vision de l'interculturel prend une tout autre tournure, une autre dimension certainement moins poétique mais assurément plus problématique.

Dans le monde arabe, surtout depuis le XIX^{ème} siècle, « l'autre » était perçu à travers le prisme du colonisateur, du plus fort. Or, les médias, ces nouveaux outils de communication, inversent la position de tous les pays et montrent qu'une nouvelle ère interculturelle apparaît au grand jour et avec de nouvelles données.

7.1. Les chaînes satellitaires arabes

Après la chute du mur de Berlin en 1989 et la première guerre du Golfe en 1991, apparaît la chaîne **Al Jazira**, et avec elle, un soi-disant contrepoids à ce qui procédait du domaine occidental, et ce à tous les niveaux : la culture, l'économie, la société, l'éducation, la télévision et le cinéma étant autant de domaines sous influence occidentale.

Alors que la puissance américaine rayonne sur le monde, voilà que des hommes d'affaires et des gouvernements arabes entreprennent de permettre au monde oriental de se doter d'une nouvelle arme : les chaînes satellitaires arabes viennent de voir le jour. Accueillies par de nombreux pays, ces chaînes apportent, sans aucun doute, un nouveau regard sur la vie et la pensée arabes.

On commence à mesurer l'ampleur de cette nouvelle force médiatique. Al Jazira offre un service d'actualités internationales de grande qualité, et œuvre, par la variété de ses programmes, en faveur de débats qui s'adressent à toutes les catégories de public arabe. Des émissions internationales traduites en arabe y sont également transmises. Aujourd'hui, Al Jazira a multiplié son implantation dans le monde par l'intermédiaire de ses différentes chaînes (Al Jazira Children pour les enfants, Al Jazira Sport pour les adeptes de sport, Al Jazira Documentaire, Al Jazira en anglais etc.), ainsi que sa présence sur le réseau Internet. Même si Al Jazira est performante au niveau des informations concernant notamment le moyen-Orient, le contenu de la chaîne déçoit car elle est

aussi soumise à l'impératif commercial et celui de l'audimat et ne favorise pas assez l'interculturel, préférant la présence des extrêmes et la logique du choc des cultures.

Il suffit de voir les sujets couverts par cette chaîne encore toute récente pour comprendre que c'est un véritable enjeu informatif, culturel et résolument politique qui se joue là, puisque des facettes de la vie culturelle de tel ou tel pays sont abordées avec professionnalisme et en laissant la place à la polémique.

La chaîne **Al Arabiya** est au départ créée pour contrecarrer Al Jazira. Mais très vite, on s'aperçut que les informations parfois contradictoires diffusées par les deux chaînes faisaient l'amusement de tous les spectateurs. Chacune voulait présenter son point de vue, en fonction des influences dont elle était l'objet.

Le débat devient alors un enjeu et est animé par un journaliste qui connaît parfaitement son sujet et parle dans un arabe littéral, sans déclinaisons, usant d'un vocabulaire moderne adapté au sujet débattu. Les invités présents sur le plateau ainsi que les intervenants extérieurs sont censés pouvoir s'exprimer librement, que ce soit sur le plan linguistique (choix du registre de langue) que sur celui des opinions. Ce deuxième aspect devrait bien entendu primer sur le premier. Pourtant, on assiste souvent à des « incidents », assez cocasses il faut bien le reconnaître, où l'intervenant, bien que tenant des propos fort pertinents sur le sujet débattu, se voit brutalement interrompu, voire rabroué. A priori, on pourrait penser que le journaliste a passé brusquement la parole à un autre intervenant puisque les propos du premier interlocuteur contrariaient les intentions de l'animateur ou sont « hors sujet ».

Comme partout dans le monde, ces chaînes, bien qu'apparemment « privées » restent cependant liées à des cartels de pouvoirs politico-économiques. Un sens de l'ouverture est pourtant perceptible, et l'interculturel est un sujet d'actualité pour ces médias.

On peut dire aujourd'hui que ces chaînes satellitaires, ainsi que d'autres que nous n'avons pas citées, ont refaçonné le monde médiatique arabe dans le sens d'une plus grande qualité de l'information, des échanges et d'un besoin de savoir.

Dans cette partie du monde, Al Jazira a transformé le paysage médiatique : en introduisant une télévision transnationale au milieu des années 90, elle court-circuite la logique des télévisions nationales.

Al Jazira a également le mérite d'avoir amorcé le mouvement de ce qu'on a appelé dans une émission sur France Culture le « contre-flux », c'est-à-dire une obstruction du débit de l'information circulant uniquement du nord vers le sud, mais c'est surtout l'opinion arabe qui est concernée par ce mouvement. Toute la question est comment atteindre les opinions occidentales qui influencent les prises de décision dans le monde. La révolution de Al-Jazira

n'est pas beaucoup montrée dans les médias occidentaux, tandis que le monde arabe d'aujourd'hui est globalement soumis à une couverture du monde provenant à la fois de l'international et de l'interne. Il n'existe plus d'état arabe vivant en « ermite », car les chaînes d'informations en continu font partie de leur quotidien et l'ouverture sur le monde y est constante.

7.2. Internet

Avec Internet, les citoyens du monde arabe ont de plus en plus accès à la culture de « l'autre », mais de manière émiétée et controversée, car toutes les opinions s'y déversent sans critères ni filtres ou repères. En 2005, le phénomène des blogs démarre véritablement : environ 30.000 « blogs durables » sont alors actifs dans tout le monde arabe. En 2006, le seul Maroc en compte 30.000, témoignant de l'explosion et de la rapidité des évolutions.

En termes de médias, le monde arabe était auparavant centré sur l'Égypte, et le Liban ; aujourd'hui, son centre de gravité se décale vers l'est, vers la péninsule Arabique (on pense au Qatar et à Dubaï).

Ainsi, aujourd'hui, les institutions voient une certaine jeunesse s'approprier les outils des nouveaux médias pour s'affranchir du poids de leur héritage et regarder l'avenir de façon désinhibée par rapport au nord.

Ce progrès est ambivalent. Les arabes cherchent de nouveaux styles et modes de communication, considérant que leur cause est juste, notamment en Palestine, mais les discours dominants intoxiquent l'opinion publique mondiale. C'est un problème de fond que l'interculturel peut aider à résoudre.

Résumé

L'interculturel arabe, non comme notion mais comme outil de dialogue et de communication entre les peuples, est facilement identifiable à cette soif naturelle de connaissance de l'autre dans tous les domaines.

Ainsi dans le domaine social, touristique, économique, culturel, scientifique, les intellectuels arabes installés en Occident, intègrent la culture de l'autre et s'installent dans une logique d'adaptation, finissant par épouser les coutumes du pays hôte sans pour autant renoncer à leurs valeurs – puisqu'elles ne sont pas contradictoires avec les valeurs universelles – ni couper totalement les ponts avec le pays d'origine.

La pratique du français au Maghreb

Dans les pays du Maghreb, il est courant de voir dans les reportages télévisés des intervenants alterner le français et l'arabe sans aucune difficulté. La langue administrative est par le français, ainsi que la langue scientifique dans les différentes universités de presque tous les pays arabes francophones.

Par ailleurs, il est des faits qui peuvent passer inaperçus mais qui comptent dans le domaine de l'interculturel moderne. Malgré l'existence de la Bibliothèque Interuniversitaire des Langues Orientales, de l'Institut National des Langues et Cultures Orientales, de l'Institut du Monde Arabe et de l'ensemble des départements d'arabe ou d'islamologie au sein des universités françaises et européennes, espaces qui contribuent à consolider l'interculturel entre l'Orient et l'Occident, on observe un recul de l'interconnaissance et du savoir sur les musulmans. Bien plus, on assiste au regain de l'islamophobie.

Au sud, on voit pourtant des universités arabes se doter de plus en plus de départements de langue et littérature française, anglaise, espagnole, allemande etc, auxquels il faut ajouter l'ouverture de l'Université Paris-Sorbonne-Abu Dhabi.

Aujourd'hui en Europe, continent d'immigration, la présence de citoyens de confession musulmane et de leurs échoppes, magasins et espaces culturels et culturels sont une occasion d'échange et de partage : l'autre a le droit d'exister dans sa différence. Ces espaces éparpillés dans tous les pays européens constituent un moyen de communication entre les pays et entre les hommes.

Cependant, il est des manifestations minoritaires mais nobles et particulièrement éloquentes de l'interculturel. Ce travail de dialogue avec « l'autre » est notamment mené en France par des associations, des intellectuels et des penseurs visant à mieux expliquer le vivre-ensemble. C'est le cas du GAIC (Groupe d'Amitié Islamo-Chrétienne), de l'association Les 2 Rives ou d'autres groupes similaires. On observe également dans des pays européens, des manifestations

mettant en avant les us et coutumes, la cuisine, les fêtes religieuses et traditionnelles des populations venues d'ailleurs et auxquelles prennent part les citoyens de tous horizons. Ces éléments sont loin de faire l'unanimité mais permettent, à leur niveau, de corriger les idées et les visions que les autochtones ont des pays lointains.

Enfin, le rôle des mosquées, qui certes connaît des déboires face à l'intransigeance des uns et l'incompréhension des autres, représente pour certains une vitrine ouverte vers le monde de « l'autre », sans déplacement ni exotisme particulier. Il n'est pas rare de voir des écoles ou des étudiants visiter des mosquées pour s'imprégner de la culture de l'autre et mieux approcher la culture musulmane. La représentation, jadis folklorique, de la religion musulmane, se voit lentement exhumée d'un carcan colonialiste pour présenter le plus clairement possible la pratique religieuse musulmane, malgré les préjugés et les idées xénophobes.

Les rencontres interculturelles et interreligieuses dans les quartiers défavorisés, les mosquées, les églises et les espaces laïques, sont une preuve que l'interculturel, le pluriculturel, le transculturel, n'est pas mort et recommence à être signifiant. Les arabes, les musulmans, prouvent que les points communs avec les autres citoyens sont plus importants que les divergences et différences ; en même temps, leur singularité est une chance pour tous, car il s'agit de vivre ensemble humainement. Ils doivent apprendre à s'adresser à tous les citoyens du monde sans distinction. L'interculturel aide à vivre, à accepter la différence de l'autre et l'intégrer dans le cadre de l'enrichissement mutuel du vivre-ensemble.

Bibliographie

- Aboukhater, Henri** (1988). *La nation arabe, réalité et fiction*. Paris : L'Harmattan.
- Barreau, Jean-Claude** (1991). *De l'Islam en général et du monde moderne en particulier*. Paris : Le Pré aux Clercs.
- Behnam, Djamchid** (1988). *Familles musulmanes et modernité, le défi des traditions*. Paris : Publisud.
- Boz, Pierre** (1993). *L'Islam, découverte et rencontre*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Burlot, Joseph** (1982). *La civilisation islamique*. Paris : Hachette.
- Carre, Olivier** (1991). *L'Orient arabe aujourd'hui*. Bruxelles : Éd. Complexe.
- Chabchoub, Ahmed** (2000). *École et modernité en Tunisie et dans les pays arabes*. Paris : L'Harmattan.
- Cherif, Mustapha** (2006). *L'Islam et l'Occident, Rencontre avec Jacques Derrida*. Paris : Odile Jacob.
- Clanet, Claude** (1990). *L'interculturel, Introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.
- Demorgon, Jacques** (2002). *L'histoire interculturelle des sociétés*. Paris : Anthropos.
- Fahmy, Mansour** (1990). *La condition de la femme en Islam*. Paris : Allia.
- Gardet, Louis** (1967). *L'Islam, religion et communauté*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Hourani, Albert** (1990). *Histoire des peuples arabes*, trad. de l'anglais par Paul Chemla. Paris : Éd. du Seuil.
- Hunke, Sigrid** (1963). *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*. Paris : Albin Michel.
- Ladmiral, Jean-René** (1989). *La communication interculturelle*. Paris : Armand Colin.
- Laroui, Abdellah** (1987). *Islam et modernité*. Paris : La Découverte.
- Leveau, Rémy** (1988). *Les musulmans dans la société française*. Paris : Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques.
- Lewis, Bernard** (1984). *Comment l'Islam a découvert l'Europe*. Paris : Gallimard.
- Montran, Robert** (1990). *Les grandes dates de l'Islam*. Paris : Larousse, coll. « Essentiels ».
- Morelon, Régis** (1997). *Histoire des Sciences arabes*. Paris : Éd. du Seuil.
- Miquel, André** (1990). *L'Islam et sa civilisation*. Paris : Armand Colin.
- Ouillet, F.** (1991). *L'éducation interculturelle. Essai sur le contenu de la formation des maîtres*. Paris : L'Harmattan.
- Safar, Ismail** (1999). *L'ordre mondial et le monde arabe au tournant du millénaire*. Paris : Publisud.
- Grunebaum (von), Gustave E.** (1973). *L'identité culturelle de l'Islam*, trad. par Stuveras. Paris : Gallimard.
- Walter, Henriette** (2006). *L'Aventure de la langue arabe en Occident*. Paris : Robert Laffont.
- Weber, Edgard** (1989). *Maghreb arabe et Occident français*. Toulouse : Publisud/PUM.

