

Les civilisations dans le regard de l'autre

Actes du colloque international
Paris, 13 et 14 décembre 2001



Année
des Nations Unies
pour le dialogue
entre les civilisations



2001



Koïchiro Matsuura
Ahmed Jalali
Jean Baubérot

Jean Favier
Alain de Libera
Fumihiko Sueki
Jean-Louis Bacqué-Grammont
François Déroche
Françoise Aubin
Roberte Hamayon
Jerzy Kłoczowski
Jean Tulard
Luis Filipe Ferreira Reis Thomaz
Ségolène Demougin
Oleg Grabar
Jean Chesneaux
Antoine Valéry
Abdelkebir Khatibi
François-Xavier Guerra
Jacques Le Rider
Mounir Bouchenaki
Doudou Diene
Felipe Fernández-Armesto

Les civilisations dans le regard de l'autre

La collection UNESCO « Dialogue entre les civilisations » est dirigée par Hans d'Orville, Directeur, Bureau de la planification stratégique.

Les auteurs sont responsables du choix et de la présentation des faits figurant dans cet ouvrage, ainsi que des opinions qui y sont exprimées, lesquelles ne sont pas nécessairement celles de l'UNESCO et n'engagent pas l'Organisation.

Les appellations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part du Secrétariat de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones, ou de leurs autorités, ni quant au tracé de leurs frontières ou limites.

Publié en 2002 par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
7, place de Fontenoy,
75352 Paris 07 SP France

Édité par : Olga Weber avec la collaboration de
Claudia Maresia et Caroline Aymé-Martin Tabourdeau
Composition et mise en page : Taurus Design
Impression : Jouve
18, rue Saint-Denis
75352 Paris Cedex 01 (France)

Les civilisations dans le regard de l'autre

Actes du colloque international
Paris, 13 et 14 décembre 2001

Organisé conjointement par l'UNESCO
et l'École Pratique des Hautes
Études (EPHE) dans le cadre
de l'Année des Nations Unies
pour le dialogue entre les civilisations

Comité directeur et de suivi du colloque *Les civilisations dans le regard de l'autre*

EPHE Sorbonne

M. Jean Baubérot, *Président de l'École Pratique des Hautes Études*

M. Emmanuel de Calan, *Directeur des relations internationales*

Mme Ségolène Demougin, *Directeur d'Études*

Mme Déjanirah Silva-Couto, *Maître de Conférences*

M. Claude Lepage, *Directeur d'Études*

M. Jean-Noël Robert, *Directeur d'Études*

UNESCO

Mme Moufida Goucha, *Section des Sciences Humaines et
de la Philosophie, Secteur des Sciences Sociales et Humaines*

Mme Claudia Maresia, *Section des Sciences Humaines et
de la Philosophie, Secteur des Sciences Sociales et Humaines*

M. René Zapata, *Bureau de la planification stratégique*

M. F.W. Russell, *Bureau de la planification stratégique*

Mme Olga Weber, *Bureau de la planification stratégique*

Table des matières

- 9 Préface
- 11 Introduction
- 13 Allocutions d'ouverture au colloque :
Ahmed JALALI
Jean BAUBÉROT
René ZAPATA

Partie I

- 23 Voyages, textes et traductions
- 25 Jean FAVIER, *Introduction*
- 29 Alain de LIBERA, *Philosophie médiévale et échanges entre les deux rives de la Méditerranée*
- 43 Fumihiko SUEKI, *La rencontre de l'Europe avec le bouddhisme japonais au XIX^e siècle*
- 53 Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT, *Textes de deux aires turcophones*
- 63 François DÉROCHE, *Le Coran et ses traductions occidentales*
- 73 Françoise AUBIN et Roberte HAMAYON, *Alexandre, César et Gengis Khan dans les steppes d'Asie centrale*

Partie II

107 Rêves d'empires

- 109 Jerzy KŁOCZOWSKI, *Introduction*
- 111 Jean TULARD, *Un mythe universel : Napoléon*
- 117 Luis Filipe FERREIRA REIS THOMAZ, *Entre l'histoire et l'utopie : le mythe du prêtre Jean*
- 143 Ségolène DEMOUGIN, *Empire(s) de Rome*
- 153 Oleg GRABAR, *Rêves d'empire dans le monde de l'Islam*
- 161 Jean CHESNEAUX, *La mini-insularité comme relais fonctionnel des systèmes impériaux modernes*

Partie III

167 D'une civilisation à l'autre : vers de nouvelles formes d'universalisme

- 169 Antoine VALÉRY, *La déclaration universelle des droits de l'homme, fait de civilisation*
- 175 Abdelkebir KHATIBI, *L'universalisme et l'invention du futur (considérations sur le monde arabe)*
- 183 François-Xavier GUERRA, *L'Euro-Amérique : constitution et perceptions d'un espace culturel commun*
- 193 Jacques LE RIDER, *De la pluralité des cultures à la civilisation européenne : transferts culturels et construction des identités*
- 205 Mounir BOUCHENAKI, *La diversité culturelle : état des lieux*

Partie IV

219 Les civilisations dans le regard de l'autre

- 221 Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO, *Reconnaître les civilisations : les contacts entre cultures dans l'histoire mondiale et le rôle de l'altérité*

235 Annexes

235	Débats de la Table Ronde
257	Notes
283	Programme du colloque
287	Biographies des participants au colloque
301	Sites Internet d'intérêt

Préface

Le colloque *Les civilisations dans le regard de l'autre*, organisé conjointement par l'UNESCO et l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), s'est tenu à Paris en décembre 2001, clôturant ainsi par la réunion d'éminents spécialistes de la communauté scientifique internationale l'Année des Nations Unies consacrée au dialogue entre les civilisations.

Conférence pivot, elle a permis de créer le lien entre les différentes conférences organisées dans le monde sur ce thème en 2001 et d'en dresser le bilan, tout en intégrant dans la réflexion les bouleversements géostratégiques qui ont marqué cette année. Parce que l'histoire est un enjeu politique, voire une arme largement utilisée dans des controverses stratégiques sur des valeurs et des visions du monde, il faut répondre aux exigences de compréhension des paramètres socio-politiques complexes qui forment la question du dialogue entre les communautés, les cultures et les civilisations.

C'était l'ambition de ce colloque, que reflète le présent volume, troisième de la série UNESCO *Dialogue entre les civilisations*. La piste des « voyages, textes et traductions » souligne que nulle connaissance ou information ne saurait faire l'économie d'une analyse critique des documents et des témoignages rapportés au fil des siècles par les voyageurs. L'impact de ces échanges s'inscrit dans une problématique plus large du pouvoir et de la gouvernance humaine. En engendrant une réflexion sur la nature et l'étendue du savoir local, ces échanges ont

également provoqué des velléités d'appropriation de savoirs exogènes, qui se sont parfois traduites par de véritables conquêtes.

La persistance d'images anciennes dans l'imaginaire collectif s'exprime parfois en « rêves d'empire », alors même que de nouveaux modèles politiques sont sans cesse recherchés. L'exploration de « nouvelles formes d'universalisme », si elle révèle le souci d'ouverture à l'autre, illustre aussi la difficulté d'appréhender la pluralité des cultures et leurs interactions continues dans le temps et l'espace. Cette pluralité nourrit également la complexité d'une définition du terme même de « civilisation ». Le dialogue entre les civilisations est donc le fruit d'une multiplicité de regards, qui aident par leurs faisceaux croisés à mieux appréhender et comprendre l'autre.

L'UNESCO a invité la communauté scientifique, à travers ce colloque, à créer un canevas qui se serve de l'histoire comme d'une grille d'analyse pour cerner les obstacles, les incompréhensions et les préjugés qui ont prévalu dans le passé entre les cultures et les civilisations, afin de développer des approches novatrices permettant de construire l'avenir.



Koïchiro Matsuura

*Directeur général de l'organisation des Nations Unies
pour l'éducation, la science et la culture
(UNESCO)*

Introduction

Allocutions d'ouverture au colloque

Ahmad Jalali

Président de la Conférence générale de l'UNESCO

Lorsque j'ai pris connaissance de l'ordre du jour de ce colloque ainsi que du nom et des disciplines des participants, j'ai pensé que l'UNESCO offrait le cadre d'une rencontre exceptionnelle réunissant des personnalités de tous les milieux universitaires pour traiter de sujets sélectionnés selon des critères purement intellectuels et demandant une grande érudition. C'est pourquoi je pense que le lieu est bien choisi pour développer ce que nous avons approuvé à la 31^e session de la Conférence générale et qui entre précisément dans le cadre de ce colloque.

Nous avons fait du dialogue entre les cultures et les civilisations l'un des principaux objectifs de notre stratégie à moyen terme. À la Conférence générale, notamment après les événements du 11 septembre 2001, nous avons compris que le dialogue entre les cultures et les civilisations n'était pas seulement un rêve d'intellectuels mais une véritable nécessité. En effet, ce dialogue est inévitable car il représente peut-être la seule issue possible.

Autre résultat de la Conférence générale : nous avons approuvé la Déclaration de l'UNESCO sur la diversité culturelle qui offre aussi un cadre fort utile pour examiner les moyens de préserver cet aspect de la beauté du monde. De même que nous apprécions la diversité de la nature, nous devons aussi apprécier la diversité de nos cultures.

Le thème remarquable que vous avez choisi pour cette réunion, « Les

civilisations dans le regard de l'autre », peut, à mon avis, donner lieu à deux interprétations du dialogue entre les cultures et les civilisations : l'une que je qualifierais d'« historique ou descriptive » et l'autre d'« impérative ou normative ».

D'après l'interprétation historique, le dialogue entre les civilisations n'a rien d'entièrement nouveau et constitue au contraire un phénomène de tous les instants. Les civilisations ont toujours engagé un dialogue et même les guerres et les conflits les plus sanglants n'ont jamais réussi à les en empêcher complètement. Si nous nous plaçons de ce point de vue pour étudier la question des « civilisations dans le regard de l'autre », nous devons revenir sur les diverses formes que le dialogue entre les civilisations a prises dans l'histoire. Cette tâche exige au moins deux changements méthodologiques essentiels dont l'un concerne notre façon d'envisager l'histoire. Celle-ci a toujours été — et est encore souvent — considérée comme une succession d'antagonismes et de guerres, et c'est malheureusement cet aspect qui a surtout été mis en avant. Pour adopter une approche plus salutaire, le premier changement méthodologique consiste à se placer d'un point de vue qui privilégie non plus le conflit mais le dialogue, à rechercher dans l'histoire les éléments qui l'ont favorisé et à s'efforcer de réécrire l'histoire sous cet angle. Il va sans dire que cette nouvelle orientation ne doit pas nous empêcher de voir les événements historiques les plus violents. Quant au deuxième changement méthodologique, il consiste à passer d'une conception ethnocentrique de la culture et de la civilisation à une conception dans laquelle le partage et les concessions mutuelles occupent le devant de la scène.

Selon la conception ethnocentrique du développement des cultures et des civilisations, ces dernières sont censées évoluer dans un environnement plus ou moins fermé et limité par des frontières nationales ou ethniques. Les interventions extérieures, principalement les guerres et les invasions, portent atteinte à leur développement intrinsèque et mettent leur existence même en péril. Il est vrai que la métaphore de la « civilisation considérée comme un tout organique » présente un certain avantage. Si l'on compare la civilisation à un organisme vivant, on semble laisser entendre qu'elle a des liens avec l'environnement. Or, ce que cette métaphore signifie généralement, c'est qu'il existe une relation d'interdépendance entre les éléments internes d'une culture ou d'une civilisation et non pas une dépendance à l'égard de leur environnement.

Le problème qui se pose à nous est donc de définir les cultures et les civilisations comme des systèmes ouverts et d'inclure dans cette définition le partage, l'échange, les concessions mutuelles et le dialogue.

Or, comment pouvons-nous espérer avoir un dialogue fructueux entre les différentes cultures aujourd'hui si nous n'avons pas une idée plus ou moins précise de la façon dont un tel dialogue a été conduit dans le passé ? J'observe que l'ordre du jour de cette réunion contient un grand nombre de points qui vont permettre de répondre à cette question.

Les deux interprétations de la notion de dialogue entre les cultures et les civilisations sont donc étroitement liées. D'une part, si l'on ne connaît pas bien l'expérience du passé, on ne peut pas la reproduire, voire la poursuivre, dans le présent. D'autre part, toute recherche sur le passé est d'une certaine façon limitée par notre conception du monde contemporain et du rôle que les différentes civilisations jouent dans son édification.

Les deux conceptions du dialogue entre les deux civilisations sont donc interdépendantes. Elles sont en outre indissociables de la question du regard de l'autre. Cette relation s'exprime à travers le rôle que la culture et la civilisation jouent dans la constitution de notre identité actuelle. L'histoire ne manque pas d'exemples sur la façon dont les cultures ont favorisé à la fois la solidarité au sein de certains groupes et la différenciation d'un groupe humain à l'autre. Elle nous enseigne en outre que ni le point central autour duquel les identités se constituent ni les frontières de part et d'autre desquelles les groupes humains se séparent ne restent les mêmes. Dans certains cas, c'est la langue qui a joué ce double rôle ; dans d'autres, cette fonction à la fois unificatrice et différenciatrice a été remplie par les messages écrits. Au Moyen-Âge, c'est la religion qui l'a assumée et, dans les temps modernes, elle a été reprise par le concept de « nation ». La caractéristique principale est qu'en dépit de ces changements d'orientation, chacune de ces entités sociales s'accompagne d'une culture qui lui est propre et qui soude la société ou le groupe tout en atténuant les différences internes mais en mettant en lumière les aspects qui les distinguent les uns des autres.

Nous sommes donc en présence de cultures religieuses, de cultures ethniques et de cultures nationales. Là encore, c'est le regard de l'autre sur la culture qui est mis en évidence. Il est urgent de rechercher les points communs entre les différentes cultures contemporaines, tâche qui ne peut être accomplie que si l'on transcende les obstacles culturels, nationaux et ethniques existants. C'est seulement ainsi qu'on pourra dépasser la conception ethnocentrique de la culture et de l'histoire et les conceptions monolithiques de l'identité et de l'altérité qui en sont pour ainsi dire les conséquences logiques.

Nous avons écouté avec intérêt le discours prononcé à l'occasion de l'ouverture de la 31^e session de la Conférence générale par M. Jacques

Chirac ; ce dernier a souligné que le dialogue des cultures doit être conduit avec clairvoyance et humilité car son pire ennemi, c'est l'arrogance. Il a également posé un certain nombre de questions pertinentes : « Sommes-nous restés fidèles à nos propres cultures et aux valeurs qui les soutiennent ? L'Occident a-t-il donné le sentiment d'imposer une culture dominante, essentiellement matérialiste, vécue comme agressive puisque la plus grande partie de l'humanité l'observe, la côtoie sans y avoir accès ? Est-ce que certains de nos grands débats culturels ne sont pas parfois apparus comme ethnocentrés, laissant de côté les réalités sociales et spirituelles de ce qui n'était pas l'Occident ? Jusqu'où une civilisation peut-elle vouloir exporter ses valeurs ? » Jacques Chirac a ensuite développé cette idée en déclarant que si chaque culture et chaque civilisation peuvent être fières de ce qu'elles ont accompli, elles doivent néanmoins mener sur elles-mêmes un travail critique.

Je suis heureux de constater que les points inscrits à l'ordre du jour de ce colloque correspondent aux principaux thèmes que nous avons traités à la dernière session de la Conférence générale ; l'UNESCO continuera à en suivre le retentissement dans le cadre de sa stratégie à moyen terme pendant toute la durée du prochain exercice biennal.

Jean Baubérot

Président de l'École Pratique des Hautes Études

Ce colloque international est le fruit d'une aventure commune, risquée et passionnante, entre l'UNESCO et l'École Pratique des Hautes Études. Cette aventure repose sur un pari commun : le pari qu'il est possible de mieux comprendre la réalité présente du monde dans lequel nous vivons, ce qu'on désigne généralement par le terme commode, quoique imprécis, d'actualité, qu'il est possible donc de mieux comprendre l'actualité par un mouvement de prise de distance avec celle-là même.

Certes, lors des réunions conviviales et enrichissantes de notre comité mixte de préparation, tenues avant l'été, nous ne pouvions prévoir à quel point les événements mondiaux qui constituent aujourd'hui le contexte social et politique de notre colloque seraient importants, voire dramatiques. Mais si ces événements radicalisent l'enjeu de notre entreprise, s'ils le rendent peut-être, pour certains, plus difficile à comprendre, ils n'en changent pas fondamentalement la nature. Depuis longtemps, depuis toujours, le monde des êtres humains est tout sauf une terre de tranquillité et si l'année 2001 a été proclamée, par les Nations Unies, Année internationale pour le dialogue entre les civilisations, cette visée signifie la conscience aiguë qu'un tel dialogue est à construire, à reconstruire. Au milieu des tensions, de la tourmente, nous devons être des bâtisseurs de dialogue.

Dès lors, deux démarches possèdent chacune leur propre légitimité intellectuelle. Une première démarche apparaît directe, elle tente d'étudier à chaud les grands événements et leur contexte. Démarche nécessaire et qui s'effectue quotidiennement en divers lieux. Mais à côté d'elle, une autre apparaît tout autant indispensable : celle qui sait que la ligne droite n'est pas toujours le meilleur chemin pour aller d'un point à un autre, qu'effectuer quelques détours n'est pas du temps perdu, au contraire. Une démarche — celle que nous allons suivre durant ces deux journées — qui élargit le champ de vision, qui prend un certain recul, un peu comme on s'éloigne d'un objet pour pouvoir mieux le percevoir, pour en prendre une plus exacte mesure, pour mieux pouvoir le regarder.

Mieux le regarder : au cœur de notre titre, « Les civilisations dans le regard de l'autre », il est fait mention du regard. Métaphoriquement les civilisations, comme les personnes, se regardent. Elles attirent le regard, elles s'offrent, se dérobent au regard, à un regard qu'animent paroles et gestes, sentiments et passions. Des regards inquiets, hostiles, et arrivent le bruit et la fureur des armes. Des regards indulgents, confiants, et

l'espérance d'une réconciliation n'est pas loin...

Les regards peuvent être multiples, empreints d'ambivalence comme cet « autre », cet autre aux mille visages possibles qui termine le titre de notre colloque comme pour mieux indiquer que la signification se niche dans la relation et que l'altérité est créatrice d'identité.

D'ailleurs, la séance « Voyages, textes et traductions », va nous permettre de mieux découvrir comment, consciemment ou non, de proche en proche, les civilisations s'observent, se cherchent, s'influencent, se définissent mutuellement. Les écrits restent peut-être, mais ils ne restent pas en place. De siècle en siècle, on va chercher les écritures sacrées ou profanes ailleurs pour les traduire de retour au pays. Ces traductions donnent naissance à de nouvelles traditions et cette tectonique des cultures et des civilisations génère l'idée de translation.

Mais il n'existe pas d'influences et d'échanges sans que se pose le problème du pouvoir, de la gouvernance humaine. Nous verrons que, modèle fédérateur protecteur des minorités, pouvant favoriser la cohabitation de cultures et de communautés diverses, l'empire fut longtemps perçu comme un lieu d'équilibre de forces antagonistes. Quoique ternie par des situations de domination politique, de colonisation ou d'annexion territoriale, son image subsiste dans nos sociétés, sous forme d'un « rêve d'empire » qui peut recouper une perspective quelque peu nostalgique visant la résurrection d'un esprit de tolérance multiculturaliste, comme elle peut induire une réflexion critique, inspirant la recherche de nouveaux modèles politiques.

Ces nouveaux modèles, à la fois politiques et culturels, nous les explorerons également en nous projetant vers de nouvelles formes d'universalisme. Elles cherchent à ne plus faire revêtir du masque de l'universel dominations et oppressions, mais à inclure dans la visée universaliste le respect des différences comme la défense de la raison suppose l'acceptation de l'imaginaire. L'universel apparaît alors horizon d'une pensée plurielle, non pas pensée de la séparation mais pensée du partage : donner aux autres la grille de l'univers propre à sa culture, recevoir la part d'universel de chaque culture autre. La singularité de chaque être, de chaque langue, de chaque civilisation peut être richesse dans la recherche de valeurs communes à portée universelle.

Nous terminerons par un débat général qui reprendra les différents regards que les civilisations ont portés et portent les unes sur les autres. Comment transformer conflits en séductions réciproques, rivalités en plaisirs partagés ? Les drames actuels qui se jouent sur notre planète donnent à ces propos une certaine valeur d'utopie. Mais peut-être est-ce

justement quand le visible induit une certaine angoisse qu'il devient d'autant plus important, essentiel, de prendre ce recul auquel j'ai fait allusion tout à l'heure et de mêler les analyses les plus rigoureuses sur des pans importants de l'histoire de l'humanité à la projection dans un avenir autre, à l'invention d'un futur qui refuse délibérément de désespérer de l'être humain.

René Zapata

*Directeur, Division de la planification, du suivi du programme
et de l'établissement des rapports,
Bureau de la planification stratégique*

Le colloque « Les civilisations dans le regard de l'autre », qui se tient dans le cadre de la célébration de l'Année internationale pour le dialogue entre les civilisations proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies, vient sans doute à point nommé car il est devenu manifeste qu'il nous faut sans cesse, d'une part, jeter de nouvelles lumières sur les interactions entre les civilisations dans un passé devenu notre héritage commun au fur et à mesure que la recherche scientifique progresse et, d'autre part, identifier les modalités qui permettront de répondre aux enjeux de notre temps.

Pour accomplir cette double tâche, la communauté scientifique peut jouer un rôle clef en permettant tout d'abord une prise en compte — constamment renouvelée par le savoir qui se déploie dans les nombreuses disciplines concernées — de l'ensemble des échelles différentes et complémentaires du temps passé qui éclairent la formation de la dimension multiculturelle de toutes les sociétés. En effet, c'est ainsi qu'on peut mieux comprendre les interactions, les emprunts et les échanges ce qui, à son tour, permet de mieux saisir les ressorts profonds de l'infinie créativité des cultures et de mettre en évidence les démarches individuelles et collectives qui ont mené à la constitution des civilisations et de leurs interactions.

Comme en témoigne le programme du colloque, nous devons en effet procéder à des changements d'échelle permanents pour cerner les mutations sociales et culturelles, tout en tenant compte du fait que les modèles globalisants ne sont utiles que s'ils sont imprégnés de la connaissance des pratiques et des comportements des individus, ainsi que des microsociétés, en mettant en évidence les nuances, les déclinaisons et les effets à long terme des différentes postérités sur lesquelles nous allons nous interroger dans le cadre de ce colloque. Par ce biais, peut-être répondrons-nous à la question que posait Chateaubriand dans sa *Vie de Rancé* lorsqu'il écrivait : « Bonaparte a fait son siècle, Louis [XIV] a été fait par le sien : qui vivra plus longtemps de l'ouvrage du temps ou de celui d'un homme ? ».

Beaucoup a déjà été fait dans ce domaine, mais il reste encore beaucoup à faire pour approfondir cette connaissance des interactions entre les cultures et les civilisations, ce qui dépend en grande partie de l'établissement de nouveaux rapports entre archéologie, histoire,

anthropologie sociale et sociologie, pour ne citer que quelques-unes des grandes disciplines concernées.

L'UNESCO a lancé nombre de projets visant à asseoir sur de nouvelles bases l'étude des interactions entre cultures et civilisations. En commençant par le projet Est-Ouest, qui a surtout contribué à une meilleure connaissance des civilisations de l'Asie du Sud et de l'Extrême-Orient, suivi par les travaux sur la civilisation islamique, les routes de la soie, la route de l'esclave, les histoires régionales et l'histoire de l'humanité, notamment, l'UNESCO a réussi à mobiliser les communautés scientifiques de toutes les régions du monde autour d'un agenda porteur qui est également devenu aujourd'hui un enjeu critique pour notre temps.

En effet, le dialogue entre les civilisations a revêtu une dimension politique lorsque, en décembre 1993, Samuel Huntington lança sa thèse sur le conflit des civilisations. Cette thèse, malgré l'indigence de son argumentation historique, a fait son chemin jusqu'à nos jours, nous devons le reconnaître, notamment en continuant à nourrir de plus belle des discours prônant insidieusement l'exclusion, dans la mesure où ils visent à étayer des oppositions soi-disant radicales et/ou insurmontables entre les différentes aires culturelles et religieuses du monde contemporain.

Les événements du 11 septembre ont ravivé ces discours de façon dangereuse et nous avons été confrontés à une prolifération de propos de plus en plus schématiques et truffés d'amalgames de la pire espèce.

Les réactions face à ces « jusqu'au-boutistes » du conflit entre les civilisations ont été vives dans le monde entier et ici, dans l'enceinte de l'UNESCO, l'ensemble des États membres a été catégorique, lors de la 31^e réunion de la Conférence générale, dans sa condamnation des amalgames qui ne peuvent que contribuer à nourrir la tentation de l'exclusion, de l'ostracisme, du déni de l'autre, tentation qui a conduit aux ravages qui ont scandé le xx^e siècle avec son cortège de crimes contre l'humanité.

En proclamant l'année 2001 Année internationale pour le dialogue entre les civilisations, l'Assemblée générale des Nations Unies a fait un grand pas en avant non seulement pour contrecarrer la thèse du conflit des civilisations mais aussi et surtout pour ouvrir un nouvel espace au dialogue au plus haut niveau politique. Avec l'adoption le 9 novembre, par la même Assemblée générale, du plan d'action sur le suivi de l'Année, s'ouvre un nouveau chapitre dans lequel l'UNESCO se trouve engagé à fond d'ores et déjà, et le colloque aujourd'hui en est la première pierre.

Car, au-delà du bruit et de la fureur des conflits en cours, il nous faut intensifier la contribution intellectuelle au renforcement du dialogue, à un

moment où s'opère, sous nos yeux, une mutation historique, celle de la globalisation, dans un monde caractérisé par des inégalités et des fossés criants entre les pays et au sein des pays qui façonnent de nouvelles et complexes perceptions de l'autre.

Il s'agit là d'une mutation qui n'a pas encore trouvé les valeurs partagées qu'exigent son amplitude et sa puissance. Ces valeurs partagées ne découleront pas d'accords purement économiques, ni juridiques, entre les États, et c'est le motif pour lequel la raison critique dont vous êtes les dépositaires a un si grand rôle à jouer à notre époque. Car votre intelligence des grandes mutations du passé, des passages d'un univers intellectuel à un autre, caractérisés toujours par des survivances, des reprises, des transpositions, est d'une importance clef pour comprendre non seulement le présent mais aussi l'avenir.

Car la mutation en cours concerne au premier chef la culture, avec les risques d'uniformisation, mais aussi avec le déploiement de nouvelles formes d'ancrage des cultures et des identités, avec la véritable réinvention de chaque groupe avec son passé et avec les autres, avec toute la complexité problématique concernant une reconnaissance de droits spécifiques compatibles avec la législation sur les droits de l'homme, etc.

Mais avons-nous les mots adéquats — hybridité, métissage, symbiose — pour ne serait-ce qu'aborder cette réalité nouvelle, par essence multiculturelle ? Comment éviter les pièges qu'ont tendus à la recherche par le passé des mots écrans tels que syncrétisme ou influence ? Comment passer des étiquettes aux vrais contenus contemporains du dialogue des civilisations ?

C'est dire toute l'importance que l'UNESCO attribue à vos travaux au cours de ce colloque, et ce à un moment où elle se propose de renforcer sa coopération avec les grandes institutions de recherche en sciences humaines, notamment avec l'École Pratique des Hautes Études dont nombre de ses chercheurs ont déjà participé activement à des projets lancés par l'UNESCO et le Conseil international des sciences historiques, en coopération avec lequel a été lancée une série de recherches historiques sur les interactions entre les sociétés et les cultures dans les diverses régions du monde.

Nous sommes sûrs que ce colloque ouvre un chapitre décisif de la coopération avec la communauté scientifique et que ses travaux permettront de mettre le dialogue des civilisations, enraciné dans le passé lointain, au diapason des préoccupations les plus brûlantes de notre temps.

Introduction

Jean Favier

*Membre de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres),
Président de la Commission nationale française pour l'UNESCO*

Je voudrais remercier les organisateurs de m'avoir convié à présider cette séance et je me réjouis que les travaux de ce colloque aux ambitions très larges déjà, me semble t-il, commencent par une séance consacrée à «Voyages, textes et traductions». C'est à l'évidence le premier moyen de la connaissance des autres civilisations que d'aller y voir. Aujourd'hui, les médias nous permettent de croire que nous pouvons connaître les Autres sans quitter notre fauteuil, ce qui est une erreur bien grave puisque l'interaction n'existe guère dans ces cas-là et que les questions sont sans réponse. Mais que sont des réponses à des questions qu'on n'avait pas posées.

Pendant longtemps et jusqu'à l'avènement du règne des médias, le seul moyen de comprendre les autres c'est de les connaître, et le seul moyen de les connaître, c'est d'y aller. Et je trouve très judicieux que nous commençons par une réflexion sur les textes et la lecture des textes. J'assimile textes et traductions, la traduction étant un moyen d'accéder aux textes. J'ai assez souvent plaidé en vain, je dois le dire, auprès des autorités universitaires, pour que soit détachée de la connaissance de la langue, la connaissance de la civilisation et de cette partie essentielle qui s'appelle la littérature. Pour dire les choses en clair, je regrette que dans la formation

des jeunes, tout au moins dans mon pays, je ne connais pas la situation dans le monde entier, mais hélas c'est à peu près la même chose partout, on accède à une connaissance scolaire, universitaire, d'une civilisation et d'une littérature que si l'on en apprend la langue. Autrement dit, si vous avez fait de l'anglais, vous ne connaîtrez pas Goethe et si vous avez de l'allemand, vous ignorez Cervantès. C'est un défaut très grave de notre enseignement secondaire. Cela se rattrape un peu au niveau du supérieur. Donc, ces textes traduits ou non traduits, hélas, seuls les connaisseurs de la langue peuvent y accéder mais traduits par ceux qui ont fait l'effort de se mettre, si je puis dire, dans la peau d'un deuxième écrivain, et par conséquent d'un interprète de la pensée. Ces textes sont à la fois vecteurs d'une connaissance, ils portent la connaissance de la civilisation d'autrui. Il sont aussi, vous pardonnez à un historien de laisser passer le bout du nez, ils sont aussi des témoignages sur l'art de témoigner.

Or, il n'est pas de connaissance, il n'est pas d'information, historique ou géographique, ou ethnologique ou sociologique, sans une critique des documents, sans une critique des témoignages et ces textes sont parfois eux-mêmes une critique du témoignage d'autrui en un moment donné ou à travers les temps. Ils appellent l'intelligence de l'Autre et pas seulement l'observation. Ils appellent la critique de ce que dit l'Autre. Je pense à ce récit de voyages que j'ai beaucoup pratiqué, celui d'Ibn Batuta, ce notable de Tanger envoyé par le Roi du Maroc à la découverte du monde subsaharien, en fait pour nouer des relations diplomatiques. Et je pense à la critique très aiguë qu'il fait à la fois de ce qu'il voit et de ce qu'on lui en avait dit. Il y a une part de désenchantement qui est la critique sévère de la rumeur par rapport à la réalité qu'il découvre. Mais par là-même, tous ces voyageurs témoignent pour le regard sur l'Autre, pour un regard et pour une volonté de regard.

L'histoire de la transmission, c'est autre chose que le regard immédiat et les textes sont transmission, transmission dans l'espace et transmission dans le temps. Car cette histoire, c'est celle de la volonté de connaître, de la volonté d'écouter, de la volonté de rapporter. Ce n'est plus la simple constatation, c'est déjà procéder d'un jugement sur la valeur de ce que l'on a vu et du témoignage que l'on peut porter, quelquefois aussi procédant d'une volonté de glorification, même j'allais dire de gloriole. Je pense à Marco Polo, mais je retrouve cela à toute époque, et je n'aurais pas beaucoup de peine à vous trouver dans la presse de cette semaine des chiffres exagérés pour des phénomènes pourtant aisément vérifiables. Mais cette histoire de la transmission, c'est aussi une histoire de cette vertu humaine par excellence qu'est la curiosité pour ce qu'on n'a pas sous les yeux.

Vous savez, votre chat ou votre chien est toujours impressionné par une glace, il va voir par derrière, et le propre de l'homme c'est d'aller voir par-delà cette glace sans tain qu'on appelle la mort, et par delà cet horizon sans fin qui fait qu'on n'est pas partout. L'homme est le seul à être curieux de ce qu'il ne voit pas lui-même, de ce qu'il n'entend pas lui-même, et la transmission par les textes, c'est la réplique à ce besoin, à cette curiosité. Demandez à ceux qui ont vu de dire ce qu'ils ont vu, et à eux, se dire qu'un jour on le leur demandera. C'est aussi le refus des vérités limitées. Bien sûr, la traduction, je ne ferai pas de mauvais jeux de mots que vous connaissez : traduttore-traduttore. mais c'est aussi une interprétation. Même lorsque l'interprétation conduit à des drames.

Je pense à Aristote découvert à travers Avéroès, par des gens qui croient avoir découvert Aristote alors qu'ils n'ont découvert qu'Avéroès, lequel était lui-même un penseur assez grand pour ajouter à ce qu'il avait lu. Il n'empêche pas que des drames ont surgi en Occident par une méconnaissance complète de la tradition de la pensée d'Aristote à travers le monde arabe, qui nous a valu la prodigieuse renaissance intellectuelle du XII^e siècle occidental.

Je pense à la mémoire ajoutée, celui qui a vu et qui dit qu'il a vu parce qu'on lui a dit, et tous les voyageurs ont toujours mêlé avec plus ou moins de bonne volonté, plus ou moins de bonne foi ce qu'ils avaient vu et ce qu'ils croyaient avoir vu, j'en appelle tout simplement à vos propres souvenirs, à chacun d'entre vous, combien de souvenirs avons-nous en tête qui ne sont que le souvenir de la photo qu'on en a gardée ? Combien de souvenirs se résument aux quelques photographies que vous avez dans vos collections ? Et c'est parfaitement inconscient.

Alors, le premier regard, c'est celui du voyageur, et c'est pour celui-ci que maintenant je vais, sans plus tarder, donner la parole aux orateurs.

Philosophie médiévale et échanges entre les deux rives de la Méditerranée

Alain de Libera

Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences religieuses

Moïse engendra Noé et Noé engendra Eunuch et Eunuch engendra O'Halloran...
 et Benamor engendra Dupont-Durand et Dupont-Durand engendra Savorgnanovitch
 et Savorgnanovitch engendra Japerstone et Japerstone engendra Szombathely
 et Szombathely engendra Virag et Virag engendra Bloom *et vocabitur nomen eius Emmanuel.*
 James Joyce, *Ulysse*

Je veux évoquer ici une étrangère et une voyageuse. Étrange étrangère qui a, pourtant, donné à l'Europe le premier sentiment de son existence comme « figure spirituelle » et s'est vue reconnaître — il est vrai par un philosophe — une « fonction rectrice, au sein de l'humanité européenne, à l'égard de l'humanité tout entière¹ ». On l'aura deviné, son nom est Philosophie. Il faudrait pouvoir méditer chacun des termes que le penseur que je viens d'évoquer, Edmund Husserl, utilise, dans une conférence prononcée à Vienne les 7 et 10 mai 1935, pour définir « l'irruption de la philosophie » comme un « phénomène originel caractérisant l'Europe au point de vue spirituel, [...] l'esprit qui l'habite [et la] tâche infinie » qui est la sienne, dans une « société totale, [...] réglée par l'idéal » : espace (du) théorique, qui inclut les États-Unis, mais exclut les Tziganes, doté d'une historicité propre, avec la Grèce pour lieu originaire et pour fin idéale une « universalité de la raison » appelant les

non-Européens à « s'eupéaniser ». On y verrait se forger, conceptuellement, comme dans son lexique, la dimension que j'aimerais dire « transcendantale » de l'ethnocentrisme, si je ne craignais d'être pédant. C'est cette vision philosophique d'une Europe, mais l'on pourrait dire aussi bien d'un Occident nativement porteur du *télos* de l'humanité, que je voudrais mettre ici en question, à partir du double statut d'étrangère et de migrante de Philosophie durant ce qu'on appelle le Moyen-Âge. Un préjugé peut en cacher un autre. Mon titre le reflète, à sa manière, qui évoque la Méditerranée des *deux rives*. La « mer blanche », « notre mer », la « mer du milieu » a *quatre* bords : au sud, au nord, mais aussi à l'est et à l'ouest — les voyages de *Sophia* d'Orient en Occident nous le rappellent ou le rappelleront. La géographie supposée « spirituelle » est ici fille de l'histoire — de l'histoire tout court. C'est de cette filiation, de son imaginaire et de ses mythes, que je souhaite aussi brièvement vous entretenir.

Un livre achevé en cette même année 1935 que la *Krisis* de « l'humanité européenne » d'E. Husserl — publié, cependant, après la guerre —, peut nous servir ici de guide : *Mahomet et Charlemagne* de l'historien belge Henri Pirenne, développant les idées avancées pour la première fois dans un article éponyme de la *Revue belge de philologie et d'histoire* paru en 1922². D'autres guides eussent été possibles, comme Louis Bertrand, chantre de la colonisation, qui, toujours dans les années 1930, écrivait à propos des musulmans : « Mais il y a autre chose dans leur fureur : la conscience de leur infériorité, de leur dégradation — et cette chose-là ne se pardonne point. Ils ont beau proclamer qu'ils méprisent ce chien de chrétien et cracher contre lui ou derrière lui : ils sentent tout de même que cet être exécré appartient à une race supérieure. » La thèse de Pirenne est d'une autre tenue, sinon entièrement d'une autre teneur. C'en est, si l'on peut dire, le visage présentable, le visage académique. La thèse, qui est celle d'un médiéviste, est simple : il s'agit d'opposer deux types de conquêtes, la germanique et l'arabe, d'évaluer leurs contributions respectives au destin de la ci-devant *Romanitas*. Tout tient en une phrase : l'islam a rompu l'unité méditerranéenne que les invasions germaniques avaient laissé subsister. Précisons. Selon Pirenne, l'unité méditerranéenne du monde antique et l'essentiel de la culture romaine n'ont pas été atteints par les invasions germaniques, même à l'époque où, au v^e siècle, il n'y avait plus d'empereur en Occident (à Rome), mais seulement en Orient (à Constantinople). C'est l'invasion musulmane qui a cassé le monde romain en deux — ce que n'avaient pas fait les germains : « La rupture de la tradition antique a eu pour instrument l'avance rapide et imprévue de

l'islam. Elle a eu pour conséquence de séparer définitivement l'Orient de l'Occident, en mettant fin à l'unité méditerranéenne. Des pays comme l'Afrique et l'Espagne, qui avaient continué à participer à la communauté occidentale, gravitent désormais dans l'orbite de Bagdad. C'est une autre religion, une autre culture dans tous les domaines, qui y apparaît. La Méditerranée occidentale, devenue un lac musulman, cesse d'être la voie des échanges et des idées qu'elle n'avait cessé d'être jusqu'alors³. »

Contrainte de vivre sur elle-même, chassée de la Méditerranée occidentale, la partie occidentale de l'ex-empire romain est, à partir de 650, irrémédiablement coupée de la partie orientale. Dans ce qui est, désormais, l'Occident chrétien, « l'axe de la vie historique est repoussé de la Méditerranée vers le nord ». Le processus s'achève en 800, avec la constitution d'un nouvel empire romain d'Occident, dominé par une dynastie originaire du Nord, les Carolingiens. Du côté oriental, le lien qu'avait laissé subsister l'invasion germanique est également rompu : Byzance n'est plus que le centre d'un empire grec réduit à défendre ses dernières possessions, Naples, Venise, Gaète, Amalfi. Ramenée à l'essentiel la thèse de Pirenne est donc que l'invasion musulmane a mis fin à la tradition antique, qu'elle a jeté l'Europe dans le « Moyen-Âge », au moment même où l'Europe allait enfin, pour son plus grand bonheur, se « byzantiniser »⁴. Au début du VIII^e siècle, le rêve grec est passé : la Méditerranée occidentale est livrée aux pirates sarrasins ; « au IX^e, ils s'emparent des îles, détruisent les ports, font des razzias partout » — l'unité économique de la Méditerranée est « brisée » : « elle le restera jusqu'à l'époque des Croisades⁵ »

La thèse est forte. Surtout aujourd'hui où l'on parle tant de l'axe Nord-Sud et de l'antagonisme de l'Europe du Nord et des mondes de la Méditerranée — en y incluant l'Europe méridionale, le Mezzogiorno, par exemple, zone parasitaire de pauvreté, de sous-emploi et de délinquance, selon les idéologues de la *Padania* libre. Tout n'est pas absurde dans le scénario de Pirenne. On peut bien, en effet, être tenté de dire, avec de bons arguments, qu'en brisant l'unité horizontale du monde antique, la solidarité de l'Orient et de l'Occident chrétiens ou de l'est et de l'ouest de la romanité, l'islam a imposé le repli de l'Europe sur ses marches septentrionales, qu'il a — par une sorte d'effet mécanique — favorisé le développement de relations à la fois verticales et conflictuelles entre les nouveaux ensembles définis par la conquête et, par là, contribué à l'irrésistible essor de l'Europe germanique au détriment de la partie romaine, coupée de l'Orient et progressivement refoulée vers le nord. En somme, on peut tenir pour factuel que le Nord a décisivement pris le pas

sur le Sud, pour la seule raison que l'islam a arraché l'Orient chrétien à l'Occident chrétien et que le fruit imprévu de la « conquête arabe » est que l'« axe de la civilisation a basculé ». Le scénario a au moins le mérite de donner quatre rives à la Méditerranée.

C'est une autre valeur, toutefois, que l'on peut et doit, selon moi, accorder au texte de Pirenne : celle de « symptôme » — même si l'expression est quelque peu galvaudée. À lire ces lignes, en effet, à examiner plus à fond le tableau qu'elles brossent des confins de l'Antiquité tardive et du haut Moyen-Âge, on voit, en quelque sorte, naître un inconscient collectif historique de l'Europe. Relevons quelques termes : « assimilation », « razzias », « main mise sur la société civile », tout le cortège des peurs qui alimentent les idéologies sécuritaires et xénophobes est là, déjà formé. Au seuil de sa naissance provoquée, à quelques encablures de la « monnaie unique », quelques semaines après ce que ce que l'on désigne par euphémisme comme « les événements du 11 septembre », l'Europe du troisième millénaire trouverait dans *Mahomet et Charlemagne* de quoi argumenter son identité polémique, elle qui ne cesse de revivre « les événements » des années 650-750, qu'elle ignore en général, à travers les conséquences du diagnostic posé sur eux par certains historiens, qu'elle connaît dans ses effets pratiques, sinon dans son détail théorique, par l'écho plus ou moins brouillé qu'en donnent les médias.

Mais il y a plus. À la présentation de l'islam comme fracture de la romanité et facteur de l'Occident répond une vision de l'histoire de la pensée qui prétend renouer directement avec la Grèce en excluant de l'Occident et de sa mémoire, ce que certains ont appelé « la dette impensée » pour la tradition juive et ce que j'ai moi-même appelé « l'héritage oublié » pour la tradition arabo-musulmane. Renouer avec la Grèce par-delà la parenthèse arabe, et l'on doit ajouter ici juive, car les deux choses sont liées, tel est le fantasme herméneutique qui accompagne la vision politique du caractère exclusivement chrétien de l'Occident — même là où, en l'occurrence, on entend dépasser jusqu'au christianisme lui-même dans une impétueuse remontée vers le « matin grec ». Que si l'on doute de la terrible communauté de destin des juifs et des Arabes « dans le regard de l'autre », un geste suffit : ouvrir *Averroès et l'averroïsme* d'Ernest Renan. Dans ce livre paru chez Durand en 1852, réimprimé chez Michel Lévy dès 1861, on apprendra en effet que la « race sémitique » n'a jamais rien produit qu'elle eût en propre, que tout ce que l'Orient sémitique et le Moyen-Âge ont eu de « philosophie proprement dite » a été emprunté à la Grèce, mais déformé et travesti. On verra un Moyen-Âge, héritier d'une « Grèce d'Égypte et de Syrie, altérée par le mélange d'éléments barbares »,

dressé comme une interminable parenthèse entre le monde moderne et celui de la « Grèce originale et sincère, [...] considérée dans son expression pure et classique ». Bref, on trouvera une période de « décadence et de syncrétisme », qui n'a aucun « droit » à « nous donner de leçons »⁶. Je passe sur l'espèce d'imprécation ailleurs opérée sur la personne de l'apôtre Paul, ce « laid petit juif », que les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* accusent d'avoir transformé le monde en désert en y instaurant mille ans d'un douloureux silence de la Raison⁷. Le dossier de Renan n'est plus à instruire. Il est à craindre, cependant, que les idées qu'il enveloppe n'aient pas quitté tous les esprits — ce qui nous ramène à la philosophie.

L'Europe septentrionale de Pirenne, destinée à rendre compte de la formation et de l'unité du monde carolingien, a des doubles ou des clones imprévus. Qu'il me soit permis d'évoquer ici l'Europe nordique et germanique d'un élève de Husserl : Martin Heidegger. Sans entrer dans d'inutiles controverses sur la pensée (et l'attitude) politique de l'auteur de *Sein und Zeit*, il suffit au propos général de notre colloque, « Les civilisations dans le regard de l'autre », de rappeler quelle sorte de regard le philosophe de Messkirch porte sur « l'histoire de l'être » comme « destin de l'Occident ». Disons, pour être court, que, comme Renan, il fait directement communiquer l'Allemagne et la Grèce, sans médiateur ni médiation étrangère, qu'il construit un monde spirituel dont la cohérence et l'unité, au-delà des spéculations sur la parenté des langues grecque et germanique comme langues naturellement philosophiques, tient aussi au fait qu'il ne comporte ni juifs ni arabes.

L'Europe de Heidegger se pense, se veut et se dit grecque. Il y a là un fantôme des origines, qui a lui-même son origine : l'idée que le « destin de l'Occident » est philosophique, ou plutôt que son destin est la philosophie même : « Le mot *philosophia* nous dit que la philosophie est quelque chose qui, d'abord et avant tout, détermine l'existence du monde grec. Il y a plus — la *philosophia* détermine aussi en son fond le cours le plus intérieur de notre histoire occidentale européenne. La locution rebattue de « philosophie occidentale-européenne » est en vérité une tautologie. Pourquoi ? Parce que la « philosophie » est grecque dans son être même — grec veut dire ici : la philosophie est, dans son être originel, de telle nature que c'est d'abord le monde grec et seulement lui qu'elle a saisi en le réclamant pour se déployer — elle [...]. L'affirmation : la philosophie est grecque dans son être propre ne dit rien d'autre que : l'Occident et l'Europe sont, et eux seuls sont, dans ce qu'a de plus intérieur leur marche historique, originellement « philosophiques ». C'est ce qu'attestent la naissance et la domination des sciences. C'est parce qu'elles prennent

source de ce qu'a de plus intérieur la marche historique de l'Occident européen, entendons le cheminement philosophique, c'est pour cela qu'elles sont aujourd'hui en état de donner à l'histoire de l'homme sur toute la terre l'empreinte spécifique⁸. »

La vision de la « civilisation » véhiculée dans ces lignes est qu'il n'y a pas de philosophie en dehors de l'Occident, qu'il n'y a pas même de mot pour la dire. Derrière ce réalisme linguistique œuvre une notion de l'Occident qui me paraît fournir la quintessence de l'ethnocentrisme. Heidegger laisse de côté le Moyen-Âge : il le faut, pour le bien de sa thèse, car s'il considérait un instant l'Europe des XII^e et XIII^e siècles, il lui faudrait reconnaître que les Arabes d'al-Andalus sont, à l'époque, aussi occidentaux que les Allemands de Thuringe, se pensent comme tels et sont aussi regardés comme tels par les « Orientaux ». Il y a là une première conséquence fâcheuse d'analyses historiques comme celle de Pirenne. La méconnaissance du fait que, au Moyen-Âge, la distinction Orient-Occident concerne autant les « Arabes » que les chrétiens, jette les fondements d'une vision potentiellement raciste de l'histoire, à laquelle il est bien difficile d'échapper une fois qu'on y est entré : ne pas voir l'appartenance des arabes et des juifs à l'histoire occidentale procède d'une définition de l'Occident qui suppose elle-même l'effondrement du Moyen-Âge et procède directement de ce que l'on pourrait appeler « l'esprit de 1492 », celui des « Rois catholiques », qui fait de l'expulsion des juifs le plein achèvement de la *Reconquista*.

Deuxièmement, il est faux de dire que « l'Occident et l'Europe sont, et eux seuls, dans ce qu'a de plus intérieur leur marche, originellement philosophiques ». L'Orient a été un temps — un long temps — aussi « philosophe » que l'Occident — la Bagdad des Abbassides en témoigne suffisamment : j'y reviendrai brièvement. En outre, le privilège de l'origine, surtout dans l'usage qu'en fait Heidegger, n'est qu'un sortilège linguistique. C'est bien parce que la philosophie a été arrachée (parfois violemment) de certains des mondes musulmans dans ce que leur marche avait de plus intérieur, parce que, en somme, leur destin philosophique a été interrompu par le religieux, que, d'une part, l'Occident tel que le voit Heidegger a pu oublier son héritage arabe comme Heidegger lui-même l'oublie et que, d'autre part, les mondes musulmans eux-mêmes ont refoulé leur histoire philosophique. Contrairement à ce que soutient l'auteur de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, ce n'est pas parce que « la philosophie est : *ê philosophia* » que « ce mot grec » nous « lie à une tradition historique unique »⁹. Le mot arabe *falsafa* est aussi grec — il l'est peut-être même plus, en un sens — que le français philosophie, et il nous lie à plusieurs traditions

« historiques » à la fois : l'« orientale » et l'« occidentale », et pour les trois monothéismes.

C'est donc cela qu'il faut s'efforcer d'oublier ou de « déconstruire » : l'idée d'une tradition « historique » unique de la philosophie. C'est elle, en effet, qui induit de manière quasi automatique l'idée d'un Occident originellement porteur du *télos* de l'humanité. Il faut appliquer à la philosophie le même type d'analyse que celle qu'un M. Olender a pratiqué pour décrire la « course généalogique aux langues du paradis ». Les deux se recoupent d'ailleurs en certains des épisodes les plus noirs de la constitution des paradigmes philosophiques « nationaux » — comme la quête de cette « langue du Nord » qui, dans l'Allemagne post-kantienne, rythme la fabrication « autonome, polaire, inaccessible » de l'idéalisme allemand — je renvoie sur ce point aux beaux travaux de Pierre Pénisson sur les *Discours à la nation allemande* de J. G. Fichte¹⁰ ou à ceux de J.-F. Courtine sur le « peuple métaphysique » (l'expression de Mme de Staël, reprise par Heidegger dans une page célèbre de son *Introduction à la métaphysique*)¹¹. Ce que le Moyen-Âge nous apprend, c'est à regarder comme non pertinentes certaines évidences scolaires, comme l'affirmation que la « source est grecque » (M. Conche) et qu'elle coule allemande, que, parce que grecque, « la philosophie est fille de l'Allemagne », sous prétexte que, comme l'écrit J. d'Ormesson, « la philosophie occidentale a connu deux âges d'or à deux millénaires et demi de distance : la philosophie grecque et la philosophie allemande » (*Le Figaro*, 5 février 1993).

Ce que le Moyen-Âge nous apprend, c'est que, parce que « grecque », la philosophie est fondamentalement et partout « étrangère ». Je ne parle pas ici du fait que la philosophie ou la « raison » occidentale a pu, par exemple, apparaître comme « étrangère » au Japon, lors de son « ouverture ». Je parle du fait que *ê philosophia* a été uniformément et originellement considérée comme « science du dehors » ou « science étrangère » par les trois monothéismes. Quels que soient le régime politique et la situation religieuse des aires relevant de la « géographie spirituelle » des trois religions du Livre, que ce soit à Byzance, dans le monde musulman, dans les divers mondes juifs médiévaux ou dans la société chrétienne occidentale du haut Moyen-Âge, un fait domine, qui doit être impérieusement rappelé ici, lors même que le politique s'efforce de substituer le « dialogue des cultures » au « choc des civilisations » : la philosophie, qu'elle soit de la Méditerranée des deux ou des quatre rives, est toujours définie comme une science « étrangère », comme « la science du dehors », l'arabe dit plus littéralement l'« intruse ». Pourquoi étrangère ? La réponse est simple : parce qu'étrangère à la révélation et à la

forme de vie communautaire qui s'articule à partir d'elle. Un bon témoin de cette « étrangeté » est la « controverse de Bagdad » : la discussion, conduite en 937/938, sous la présidence d'ibn al-Furât ibn Hinzâba, vizir d'al-Râdî, entre le logicien chrétien Abû Bishr Mattâ ibn Yûnis (mort en 940) et le grammairien musulman Abû Sa'îd al-Sîrâfî (mort en 979). Cette controverse aussi interculturelle qu'interreligieuse est centrée sur une opposition entre logique et grammaire, entre « sciences extérieures », la logique aristotélicienne « grecque », et « sciences traditionnelles », ici la grammaire, subordonnées au Coran, dont elles facilitent l'exégèse, au contraire des sciences « extérieures », qui lui sont inutiles. Le lien spécial existant entre la grammaire de l'arabe et le Coran, le privilège même de la langue arabe au sein de l'islam (l'arabe est la langue du Coran) creusent le fossé véritable entre grammaire et logique : la logique n'est pas la logique de l'arabe et elle n'a rien à voir avec la langue du Coran. Ce n'est donc pas un hasard si, dans la « controverse de Bagdad », le représentant de la logique est chrétien et donc, lui aussi, en un sens, « extérieur ». On a ici en germe l'analyse en quelque sorte ethnoculturelle et géopolitique de la « philosophie » (donc des sciences profanes), nourrissant l'hostilité au rationalisme « occidental » (impérialiste, néocolonial, « américain », etc.) que l'on retrouve chez certains fondamentalistes aujourd'hui. Mais, dira-t-on, il s'agit de l'islam. Certes. Mais l'essentiel n'est pas là. Ce qu'il faut rappeler dans le cadre qui est le nôtre est précisément que l'appellation « sciences extérieures » est un article d'importation. C'est en effet Byzance qui parle la première de « philosophie extérieure ». Du IX^e au milieu du XV^e siècle, la philosophie est considérée par les Byzantins comme « hellénique », c'est-à-dire comme étrangère — étrangeté religieuse, qui éclipse totalement le facteur ethnoculturel « grec ». Ce sont eux qui, les premiers, qualifient *ê philosophia* de « science extérieure » (*exôthen*) ou de « philosophie du dehors » (*thurathen*) pour l'opposer à la théologie chrétienne, la vraie philosophie, dite philosophie de l'intérieur ou philosophie du dedans.

La place de la philosophie dans les sociétés médiévales est toujours pratiquement fragile et théoriquement à justifier, assez généralement menacée par le pouvoir et presque constamment remise en question. C'est avec la fermeture de l'école néoplatonicienne d'Athènes en 529 par l'empereur chrétien d'Orient Justinien que commence l'histoire de la philosophie, si l'on ose dire, moderne. C'est par elle que commencent les voyages de celle que j'ai appelée l'« étrangère » de l'Orient à l'Occident. Le temps me manque, évidemment, pour retracer toutes les étapes de ces voyages au long cours, leurs durées multiples, leurs temps propres et leurs

réseaux complexes. L'appellation Moyen-Âge recouvre plusieurs histoires, plusieurs aires, qu'il faut savoir distinguer en elles-mêmes et qu'il faudrait pouvoir décrire en détail, selon leur propre temporalité. Je ne retiens ici que ce qui est essentiel au propos de ces journées. Je le formulerai ainsi : l'islam a joué un rôle capital non pas tant dans ce qu'on appelle « la transmission de la pensée grecque à l'Occident » chrétien que dans ce qui serait plus exactement caractérisé comme une « acculturation philosophique » de l'Occident. Tout a commencé à Bagdad, par une demande/commande politique de traduction. Dès le VIII^e siècle après J.-C./II^e siècle de l'hégire, sous le khalifat d'al-Mahdî (775-785), troisième khalife abbasside, le maronite Théophile (mort en 785), astrologue de la cour, traduit en syriaque les *Réfutations sophistiques*, quelques années plus tard, c'est le *catholicos* (patriarche) Timothée I (mort en 823) qui, avec l'aide du Shaykh Abû Nûh, secrétaire du gouverneur de Mossoul, traduit les *Topiques*, à la demande d'al-Mahdî ou, selon d'autres sources, du grand Hârûn al-Rashîd (786-809), cinquième khalife abbasside. Le IX^e siècle, qui voit la naissance d'une véritable philosophie arabe, est aussi celui où les versions syriaques et arabes des textes philosophiques grecs se multiplient. C'est le début de la grande période des traductions en terre d'islam et l'apogée des traductions syriaques. Par la suite, souvent avec les mêmes traducteurs chrétiens, l'arabe prend irrésistiblement le relais. Peu importe, d'ailleurs. Ce qui compte est la volonté d'acculturation, la politique de « transfert culturel ». Dès les années 830, Bagdad faisait fonctionner à plein une institution originale, sans équivalent dans l'histoire, le *Bayt al-hikmah* (la Maison de la Sagesse), qui rassemblait tous les traducteurs de l'époque appointés par le régime abbasside pour permettre une appropriation musulmane du savoir grec. Il faut bien voir ce que représente une politique de traduction. Le Moyen-Âge est, par excellence, l'âge de la traduction. Les Latins ont pour cela une expression, qui reproduit pour la culture le mouvement proprement politique de « transfert du pouvoir » ou de « l'empire » : *translatio studiorum*¹². L'histoire de la pensée médiévale n'est qu'un long transfert culturel. Persécutés dans l'Empire byzantin, nombre de chrétiens nestoriens (venus d'Édesse) ou jacobites (venus d'Antioche) ont pris une part notable dans cette *translatio studii* du grec à l'arabe via le syriaque. Placés, dans le temps comme dans l'espace, au bout d'une chaîne de transmission allant de l'est à l'ouest de la Méditerranée, les Latins du XIII^e siècle, ne connaissaient rien de l'apport des Arabes chrétiens à l'histoire de cette philosophie indissolublement grecque et arabe qui, à partir des années 1230, allait les submerger. De même, le complexe réseau de relations unissant, en Orient, Grecs, Grecs christianisés, Syriens, Arabes

chrétiens et Arabes musulmans leur restait inaccessible, si l'on excepte la page du *Guide des égarés* (I, 71) où Maimonide — le « rabbi Moïse » des scolastiques du XIII^e siècle — met en relation la formation du « kalâm ash'arite et mo'tazilite » avec les polémiques d'un kalâm préislamique, celui des théologiens chrétiens grecs (Jean Philopon) et syriens (Ibn 'Adî), contre les philosophes païens. Reste que c'est grâce à l'islam — en l'occurrence à l'islam occidental, l'Espagne musulmane (al-Andalus) — que les Latins ont pris contact avec la *falsafa* et se sont, en quelque sorte, approprié leur supposée « source grecque ». Sans jouer sur les mots, c'est bel et bien dans le regard de l'autre que le monde chrétien médiéval a originellement lu ce qui est devenu pour lui le fondement de sa culture et de son identité philosophiques. Certains, comme Adélarde de Bath, l'ont reconnu d'emblée, qui opposait « ce qu'il avait appris de ses maîtres arabes sous la conduite de la raison » au « licou (*capistrum*) de l'autorité tenant les Latins captifs comme un bétail qui se laisse conduire n'importe où¹³ ». Le phénomène s'est amplifié par la suite : au XIII^e siècle le mot *philosophi* désigne la plupart du temps, par antonomase, les penseurs arabes.

La civilisation médiévale est fondamentalement acculturation voulue, parfois combattue, toujours renaissante — d'où la multiplicité des « renaissances » qui scandent les divers « Moyens-Âges ». La traduction est l'instrument privilégié de ces cultures agglutinantes. Preuve en est qu'une civilisation s'étiolle au moment précis où elle cesse de traduire. Ce sera ma conclusion. Les premiers grands voyages sont les voyages des textes. Les premiers explorateurs sont les traducteurs, leurs mandants et leurs usagers. Les *Latini* ont passé deux siècles à traduire. Dans les années 1150-1160, ils ont à la fois accueilli dans leur langue certains textes théologiques des chrétiens hellénophones d'Orient et les textes philosophiques grecs et arabes. Après avoir séjourné à Constantinople auprès d'autres *graecizantes* italiens, comme Jacques de Venise, le premier traducteur médiéval d'Aristote, ou Moïse de Bergame, un Burgundio de Pise (v. 1110-1193) a traduit le *De fide orthodoxa* de Jean Damascène et retraduit le *De natura hominis* de Némésios d'Émèse (v. 400), déjà traduit au siècle précédent par Alfano de Salerne (1058-1085). Dans le même temps, un archidiacre de Ségovie, Domingo Gonzales (Gundissalinus), travaillant à Tolède entre 1130 et 1180 avec le *converso* Jean d'Espagne (Juan Ben David), traduisait al-Fârâbî (*Liber de scientiis, Fontes Quaestionum, De intellectu, Liber exercitationis ad viam Felicitatis*), Alexandre d'Aphrodise (*De intellectu*), Ishâq al-Isra'îlî, al-Ghazâlî (*Maqâsid al-falâsifa*) et Avicenne. La suite — les traducteurs, les traductions, les milieux traducteurs — occuperait une heure d'exposé. Les Byzantins eux-mêmes ont traduit. Dans

la mouvance de la controverse hésychaste, durant la seconde moitié du XIV^e siècle, un thomiste « grec », Démétrios Kydonès (v. 1324-1397/1398), secrétaire de l'empereur Jean VI Cantacuzène (1347-1354), ayant appris le latin au couvent dominicain de Pera, a traduit la *Somme contre les Gentils* (1360) — cette traduction a permis à Calliste Angelikoudès (v. 1340-1420) de rédiger un *Contre Thomas d'Aquin* en 1380. Traduction dit confrontation, critique, progrès, philosophie vivante, « au présent ». Ce qui vaut pour Byzance, vaut pour le judaïsme. En 1291, un Hillel ben Samuel de Vérone rédige à Forlì les *Rétributions de l'âme*, qui juxtaposent une traduction du *De anima* de Gundissalinus et une anthologie des textes d'Averroès sur la conjonction, dont le *Traité sur la béatitude de l'âme*, à une traduction du *De unitate intellectus contre Averroistas* de Thomas d'Aquin — vingt ans à peine après sa rédaction ! —, ce qui lui permet de défendre avec Thomas, contre Averroès, l'immortalité personnelle de l'âme et, donc, la rétribution des mérites dans l'au-delà. Par la suite, un Juda ben Moïse ben Daniel Romano, travaillant à la cour du roi angevin de Naples Robert V le Sage, traduit lui aussi du latin le *De unitate et uno* de Gundissalinus, le *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin, les *Theoremata de ente et essentia* et le commentaire du *De anima* de Gilles de Rome, sans compter divers fragments d'Alexandre de Halès ou d'Albert le Grand (*De causis et processu universitatis*). Le regard de l'autre, les regards fertiles, les regards croisés : Latins, Byzantins, juifs en font l'épreuve, à des degrés divers, plus ou moins favorisés par les institutions de savoir — dont l'université, spécialité latine. Les musulmans seuls manquent à l'appel. Ceux qui avaient entamé le processus de la *translatio studiorum* s'en absentent au moment précis où elle aboutit en Europe du Nord et se maintient, tant bien que mal, à Constantinople.

C'est par ce singulier phénomène que je voudrais terminer ma contribution au thème « Voyages, textes et traductions ». La question qui m'est le plus fréquemment posée en tant que médiéviste est de savoir pourquoi la philosophie, cette belle étrangère voyageuse, qui a fait de l'espace méditerranéen médiéval un véritable « lieu d'excellence », a disparu de l'islam d'Occident. Je n'ai certes pas la prétention de répondre pleinement à une question si difficile, aux effets retards si douloureux pour le présent. Je sais et je maintiens bien volontiers que de quelque façon qu'on l'explique — ou ne l'explique pas — cette disparition ne doit pas être confondue avec la fin de la pensée. Toute pensée n'est pas philosophique au sens de la *falsafa* — le *kâlam* est pensée, le *sûfisme* est pensée : tous deux ont survécu à l'écroulement du monde almohade, qui avait rendu *politiquement* possible un Averroès. Mais le fait est là : passé le Moyen-Âge,

les musulmans semblent avoir cessé de revendiquer pour eux-mêmes, comme leur bien propre ou comme la partie d'un héritage leur revenant de droit, leur part d'Occident, de grécité, de science dite « extérieure ». Ainsi, par une sorte de *double bind*, les mondes musulmans sont partiellement sortis de l'histoire de la philosophie et la philosophie est partiellement sortie de l'histoire des mondes musulmans. Quand cela, demandera-t-on sans doute ? Un mouvement de fond ne se date pas comme un dîner de rupture. Je serai assez vague en posant seulement que cette double exclusion a eu lieu d'être quand les savants ont cessé de « faire parler l'arabe » à la science étrangère, quand ils ont, en somme, cessé de traduire. Le secret de la Renaissance occidentale du xv^e siècle est le même que celui de la « renaissance du xii^e siècle ». C'est celui de toutes les renaissances : la traduction. La grande renaissance italienne, le Quattrocento, ne signe pas la fin du Moyen-Âge latin : elle ne l'abolit pas, elle l'accomplit, en achevant le mouvement traducteur entamé à Tolède¹⁴. Grâce à Marsile Ficin (1433-1499) et aux Médicis qui le protègent, l'Europe découvre de « nouveaux » Anciens : les *Hymnes orphiques*, le *Poimandrès* du pseudo-Hermès Trismégiste, les *Dialogues* de Platon et les *Ennéades* de Plotin, les traités de Jamblique ou de Porphyre, comme elle avait découvert ses *Moderni* d'alors, les Avicenne ou les Averroès, à Tolède au xii^e siècle, à Naples au xiii^e. Durant la même période, le monde musulman a cessé de traduire les Anciens et n'a pas eu ses *Moderni*. Plus exactement, il n'a pas eu, ne s'est pas voulu ni ne s'est cherché de contemporains. L'arrêt du transfert des objets d'étude a déterminé l'arrêt du transfert des centres d'étude. N'ayant aucun contact traducteur avec leurs contemporains chrétiens, les mondes musulmans ont fini par rompre avec leurs propres philosophes, devenus pour eux aussi étrangers qu'un Albert le Grand ou un Thomas d'Aquin. Les « échanges » annoncés par mon titre ont-ils jamais eu lieu ? Une transition continue fait-elle un échange ? C'est là tout le problème. La suite d'acculturations que j'ai tenté de décrire n'a pas toujours été symétrique et réflexive, comme disent les logiciens. L'assymétrie, la non-réciprocité est le fantôme qui hante le roman de la « convivance ». Son fin mot réel, et bien peu romanesque quant à lui, est l'enfermement et le communautarisme. Nous l'avons sous les yeux. On peut être choqué par la version que G. W. F. Hegel a donnée de la *translatio studiorum* dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « L'histoire universelle va de l'est à l'ouest, car l'Europe est vraiment la fin de l'Histoire, dont l'Asie est le commencement. » Elle n'est pas, hélas !, sans valeur descriptive pour ce qui regarde la Méditerranée. Le remède est connu, cependant : aller au bout de l'échange, réussir l'appropriation mutuelle.

L'Europe n'est pas la fin de l'histoire. Il ne suffit pas de le dire. Il faut encore intérioriser profondément deux principes, que je soumets à la discussion : premièrement, il n'y a pas de *vana curiositas* dans l'histoire de la culture ; deuxièmement, la culture de l'amnésie, fût-elle partagée, n'est pas une culture.

La rencontre de l'Europe et du bouddhisme japonais au XIX^e siècle

Fumihiko Sueki

Professeur à l'Université de Tokyo

En Europe, ce sont les missionnaires catholiques qui, au XVI^e siècle, ont été les premiers à décrire la religion japonaise. Ils écrivirent d'importants rapports sur la religion des Japonais, mais leurs postulats et préjugés, en tant que chrétiens, furent parfois à l'origine de graves erreurs d'interprétation. Au XVII^e siècle, le gouvernement Tokugawa ferma le Japon aux Occidentaux, de sorte que l'information sur le pays se raréfia considérablement en Europe. Au XVIII^e siècle, la seule source d'information fiable sur le Japon était l'*Histoire du Japon* écrite par un Allemand, le docteur Engelbert Kaempfer (1651-1716). Toutefois, le chapitre de ce livre relatif à la religion traitait essentiellement du shintô et, de façon très succincte seulement, du bouddhisme.

Aussi l'Europe n'a-t-elle pas su grand-chose du bouddhisme japonais jusqu'au XIX^e siècle. Philipp Franz von Siebold (1796-1866) fut le premier érudit à s'être efforcé d'en donner une représentation objective. Il n'y arriva cependant pas, tant les concepts de ce système étaient éloignés des idées que l'on se faisait de la religion en Europe. Sa principale source d'information sur le bouddhisme fut le *Butsuzô zui* [Recueil d'images bouddhiques], un guide populaire d'images bouddhiques contenant plus de huit cents figures, de Ki no Hidenobu. Siebold ne se servit que de quelques parties du *Butsuzô zui* pour son livre, le *Nippon*, et laissa à son

assistant, Johann Joseph Hoffmann (1805-1878), le soin de l'étudier. Hoffmann révisa la traduction allemande et y ajouta de volumineuses notes renvoyant aux sources indiennes et chinoises. Il publia sa traduction sous forme d'appendice au *Nippon* de Siebold.

Bien que la traduction du *Butsuzô zui* de Hoffmann fût le premier ouvrage savant sur le bouddhisme japonais, il passa alors presque inaperçu. Émile Guimet (1836-1918), le fondateur du Musée Guimet, qui contient la plus vaste collection d'arts religieux asiatiques en France, fut probablement le seul à s'être intéressé aux travaux de Hoffmann. Quand il arriva au Japon, il entreprit sa collection en utilisant comme guide le *Butsuzô zui* dans la traduction de Hoffmann. Il put ainsi rassembler, de façon systématique, de belles statues bouddhiques au cours d'un bref séjour.

Nous allons voir ci-après comment la compréhension du bouddhisme japonais, qui peut servir d'exemple pour la compréhension d'autres cultures, évolua au cours du XIX^e siècle en Europe.

Siebold et le bouddhisme japonais

De 1639 à 1854, au cours de l'époque d'Edo, le Japon était fermé aux étrangers et seuls les marchands hollandais étaient autorisés à résider à Nagasaki. Siebold était un médecin allemand qui, en se faisant passer pour Hollandais, put séjourner dans cette ville de 1823 à 1829. Au cours de cette période, il ouvrit l'école Narutaki et fut le professeur de jeunes étudiants japonais plus soucieux d'étudier les sciences occidentales récemment introduites que les sciences chinoises et japonaises traditionnelles. Ces étudiants devinrent des dirigeants du mouvement progressiste de la fin de la période Tokugawa.

En outre, Siebold avait reçu pour instruction du gouvernement hollandais de collecter des renseignements sur le Japon. Il rassembla de nombreux documents et demanda à ses étudiants japonais de présenter des rapports sur divers aspects de la culture japonaise en hollandais. Comme il ne lisait pas le japonais, ses étudiants étaient des sources d'information irremplaçables. Il s'intéressait à la fois à la nature et à la société du Japon. En 1828, il fut accusé d'avoir essayé de sortir du pays un certain nombre d'objets interdits à l'exportation, notamment une carte du Japon éditée dans le pays. Certains de ses étudiants furent emprisonnés et lui-même fut expulsé. À son retour en Allemagne, il publia, de 1832 à 1851, le *Nippon*, un ouvrage encyclopédique en vingt volumes sur le Japon.

Les religions du Japon sont décrites dans le cinquième volume du *Nippon*, intitulé *Le panthéon japonais*, qui comprend trois chapitres :

le premier est une présentation générale des religions japonaises, le deuxième est consacré au shintô et le troisième au bouddhisme. L'ouvrage a aussi un appendice, « Le panthéon bouddhique au Japon » (*Buddha-Pantheon von Nippon*), qui est la traduction allemande du *Butsuzô zui* de Hoffmann.

Siebold était attiré par le shintô, religion simple qui avait ses origines dans l'ancien Japon et qui rejetait les idoles. En revanche, il avait une opinion critique du bouddhisme, dans lequel il distinguait deux niveaux : un type supérieur et un type inférieur. Le premier était philosophique et fondé sur le concept de « vacuité ». Le second était un culte populaire d'idoles, que Siebold qualifiait de polythéisme sacrilège.

La principale source d'information sur laquelle se fondait Siebold pour expliquer le type inférieur de bouddhisme était le *Butsuzô zui*. Il retint trois personnages comme exemples d'idoles bouddhiques : Fu-daishi, Shakyamuni et Amida. Shakyamuni est le fondateur du bouddhisme et Amida est le bouddha le plus populaire au Japon, mais qui est Fu-daishi ? Il n'est connu que par les spécialistes de l'histoire bouddhiste. C'est un laïc bouddhiste qui vivait au VI^e siècle en Chine et qui aurait été l'inventeur des bibliothèques rotatives d'écritures bouddhiques. Ce n'est pas une divinité populaire et il ne méritait certainement pas une place aussi éminente dans une introduction au bouddhisme.

Pourquoi a-t-il un rôle aussi important dans l'explication du bouddhisme donnée par Siebold ? Il fut choisi uniquement parce qu'il apparaissait au début du *Butsuzô zui*. Les observations de Siebold sur Fu-daishi ne sont qu'une traduction de la description faite dans le *Butsuzô zui*. Mais pourquoi ce personnage apparaît-il au début de cet ouvrage ? Probablement parce qu'il était considéré comme un protecteur des écritures bouddhiques et du bouddhisme. En fait, les trois divinités choisies par Siebold étaient tout simplement les trois premières mentionnées dans le *Butsuzô zui*. Presque toutes les explications du bouddhisme données par Siebold étaient des traductions et des résumés de divers passages du *Butsuzô zui*. Son chapitre sur la religion contenait même une table des matières de ce même ouvrage sous forme de note.

Le *Butsuzô zui* était un guide populaire sur les images bouddhiques, qui contenait de nombreuses illustrations d'un peintre nommé Ki no Hidenobu. Il fut publié pour la première fois en 1690, mais la version augmentée en cinq livres, qui fut publiée en 1783, devint très connue et fut réimprimée plusieurs fois. C'est cette version que Siebold utilisa. En dépit de sa popularité, le livre n'était pas tenu en haute estime au Japon et n'avait jamais fait l'objet de recherches spécialisées, car il ne s'agissait ni d'un

ouvrage savant ni d'une œuvre religieuse profonde. Si l'on y trouvait des personnages bouddhiques orthodoxes tels que Shakyamuni et Amida, y figuraient aussi des divinités populaires comme les Sept Dieux de la Bonne Fortune. L'ouvrage doit être considéré comme une encyclopédie de la religion populaire pendant la période d'Edo.

La décision de Siebold de se fonder sur cet ouvrage pour expliquer le « type inférieur » du bouddhisme japonais était justifiée. Toutefois, il ne réussit pas à donner une image exacte du bouddhisme japonais. La section de son livre consacrée à celui-ci était fragmentaire et sans vision globale. Pourquoi Siebold ne put-il pas comprendre le bouddhisme ?

Ce qu'il appelait les types supérieur et inférieur de la doctrine bouddhiste n'était pas aussi clairement dissocié qu'il le pensait. S'il n'avait pas compris le type supérieur, il ne pouvait pas donner une représentation correcte de la religion populaire. Pour Siebold, le « type supérieur » du bouddhisme japonais semble avoir été la philosophie zen fondée sur le concept de « vacuité », qui était une forme de bouddhisme déjà connue au XVI^e siècle grâce aux rapports de missionnaires chrétiens. Selon ces rapports, un des principaux sujets de débat entre les moines bouddhistes et les missionnaires chrétiens avait trait aux mérites respectifs des enseignements relatifs à l'existence de Dieu et au principe ultime de vacuité.

Siebold ne semble pas avoir bien compris cette philosophie de la vacuité et n'en a pas développé l'explication. Elle était si éloignée de la théologie chrétienne qu'il fallut attendre le XX^e siècle pour que la philosophie zen de la « vacuité » fût connue grâce au prosélytisme de D. T. Suzuki. On voit combien il est difficile de comprendre une religion différente de la sienne.

En ce qui concerne le type inférieur, Siebold le considérait avec un préjugé défavorable parce qu'il était polythéiste et hétérodoxe. Son mépris à l'égard du bouddhisme populaire procédait en partie de la tradition monothéiste chrétienne. En outre, ses informateurs sur le Japon -ses étudiants- appartenaient presque exclusivement à la classe des guerriers (samourais) et voyaient dans le bouddhisme populaire une forme de superstition. Comme ils ne comprenaient pas très bien le bouddhisme populaire, Siebold ne pouvait obtenir d'eux de bonnes informations sur ce dernier. C'est pourquoi, ne pouvant exploiter valablement le *Butsuzô zui*, il demanda à son assistant Hoffmann de l'étudier de façon approfondie.

Hoffmann et le *Butsuzô zui*

Johann Joseph Hoffmann était un personnage très intéressant. Né à Wurzburg, tout comme Siebold, il avait été chanteur dans sa jeunesse. Lorsqu'il rencontra Siebold dans un hôtel d'Anvers, en 1830, il fut intéressé par son discours sur le Japon et devint son assistant. À force d'étude, il parvint à maîtriser très vite le japonais et aida Siebold à achever son grand ouvrage, le *Nippon*. Il devint le premier professeur de japonologie à l'Université de Leiden et publia un livre sur la grammaire japonaise en 1868.

Outre la traduction en allemand du *Butsuzô zui*, le « Panthéon bouddhique du Japon » (*Das Buddha-Pantheon von Nippon*), il réalisa aussi celle du *Wanenkei* [Tableau chronologique de l'histoire du Japon], du *Senjimon* [La leçon des mille lettres] et d'autres œuvres. Siebold était un esprit encyclopédique qui s'intéressait aux sciences naturelles comme aux sciences humaines et qui était davantage porté sur le travail de terrain que sur la philologie. En revanche, Hoffmann était un philologue qualifié. Il n'avait jamais mis les pieds au Japon et ne connaissait pas le japonais parlé, n'ayant étudié cette langue que dans les textes classiques. Cette différence entre les deux intellectuels fut l'un des facteurs du succès de leur coopération.

Les différences entre les deux personnalités reflètent l'évolution des études orientalistes dans l'Europe du XIX^e siècle. Les études philologiques des classiques indiens et chinois avaient commencé au milieu du XIX^e siècle, succédant aux études sur le terrain. L'étude du bouddhisme indien commença avec celle des manuscrits rapportés du Népal par Houghton Hodgson. Ce dernier publia *Illustration of the Literature and Religion of Buddhism* en 1841. Eugène Burnouf étudia le bouddhisme avec ces manuscrits et publia *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* en 1845. La bouddhologie européenne a donc vu le jour dans les années 1840.

Le volume du *Nippon* sur la religion fut publié entre 1832 et 1839, mais la traduction du *Butsuzô zui* par Hoffmann parut en 1852. La bouddhologie européenne naquit juste entre ces deux publications. La méthodologie de Hoffmann était similaire à celle des travaux philologiques sur le bouddhisme indien mentionnés plus haut ; en fait, Hoffmann y faisait référence dans ses notes.

Le texte de Hoffmann n'est pas une simple traduction ; il est aussi le résultat de son étude comparative des religions. Son livre comprend de nombreuses notes et des comparaisons des divinités japonaises avec celles mentionnées dans les sources indiennes et chinoises. Étonnamment,

Hoffmann, qui n'était pas spécialiste des religions, appréhenda si bien les religions indienne et chinoise que sa traduction et ses notes restent pertinentes encore aujourd'hui. Il mit tant d'enthousiasme dans cette tâche qu'il composa lui-même les lithographies pour les illustrations.

Malheureusement, ses travaux furent pendant longtemps ignorés. En fait, à l'exception d'Émile Guimet, comme on le verra plus loin, personne n'accorda beaucoup d'attention à cette grande œuvre. Il y a à cela deux raisons. En premier lieu, le *Butsuzô zui*, incorporé dans le *Nippon* de Siebold, n'avait pas été publié séparément. En deuxième lieu, le *Butsuzô zui* n'était pas un classique que chacun se devait de lire mais seulement un guide populaire. Ce n'est que récemment que la valeur de cette œuvre a été reconnue.

Incidentement, les manuscrits de Siebold et d'autres qui furent utilisés pour composer le *Nippon* sont conservés à l'Université de la Ruhr à Bochum, en Allemagne. J'ai eu l'occasion d'étudier deux manuscrits se rapportant au *Butsuzô zui* en 1997. L'un (M1) est une traduction en allemand de l'ensemble du *Butsuzô zui* copiée par Siebold et l'autre (M2) est la version révisée des sections relatives à Shakyamuni et à Amida écrites par Hoffmann.

En fait, le traducteur du premier manuscrit n'était pas Siebold puisqu'il ne pouvait lire le japonais. J'ai découvert que ce texte avait d'abord été traduit en hollandais par Yoshio Chûjirô (1788-1833), un interprète de japonais et de hollandais de Nagasaki, étudiant à l'école Narutaki. Sa loyauté à l'égard de Siebold lui valut d'être arrêté en 1828 pour l'avoir aidé à « espionner », puis d'être privé du droit d'exercer et exclu des activités sociales. Ce fut là la première étape.

La deuxième étape fut la traduction de la version hollandaise en allemand. Le traducteur aurait pu être Siebold, mais il est plus probable qu'il se fût agi de Bürger, un de ses assistants allemands. Le manuscrit M1 n'est pas le premier manuscrit, mais une copie de la version définitive au propre.

La troisième étape fut la révision des parties écrites par Hoffmann sur Shakyamuni et Amida (M2). J'ai constaté que certaines des explications de Siebold sur ces deux personnages dans le *Nippon* étaient pratiquement les mêmes que celles données dans la version révisée de Hoffmann. Cela signifie que Siebold avait utilisé dans certains cas la traduction de ce dernier.

La dernière étape fut la traduction de Hoffmann et sa publication. Cette dernière traduction est différente de M1 comme de M2. Hoffmann l'avait révisée à nouveau et avait complété la version finale.

Ainsi, quatre personnes — Yoshio, Bürger, Siebold et Hoffmann — furent impliquées dans la traduction au cours de ses multiples révisions. On voit donc avec quelle minutie le texte fut étudié. La dernière version établie par Hoffmann est donc une œuvre de grande valeur.

Guimet et le *Butsuzô zui*

C'est Émile Guimet qui se pencha sur l'œuvre de Hoffmann, alors même qu'elle avait été oubliée de tous. Le père de Guimet était un inventeur habitant Lyon qui était devenu très riche grâce à la découverte d'une teinture artificielle. Émile avait repris les affaires de son père mais il s'intéressait, depuis son jeune âge, aux religions orientales. Il voyagea au Japon, en Chine et en Inde en 1876 et 1877, collectionnant de nombreux objets religieux d'Asie. Ce fut la base du Musée Guimet (le Musée national des arts asiatiques Guimet), le plus beau musée français d'arts religieux asiatiques.

Guimet ne resta au Japon qu'environ deux mois. Arrivé à Yokohama le 26 août 1876, il visita Tôkyô, Kamakura et Kyôto, et il partit de Kôbe au début de novembre. Il a laissé un récit de son voyage intitulé *Promenades japonaises*, rendant clairement compte de ses activités au Japon. Il visita de nombreux sanctuaires et temples, rencontra de nombreux prêtres et moines et acheta de nombreuses images bouddhiques et shintô.

À cette époque, les temples japonais, à la suite de la restauration de Meiji en 1868, étaient totalement désorganisés et misérables. Au début de l'ère Meiji, un mouvement de persécution du bouddhisme était apparu et le gouvernement Meiji avait ordonné la séparation du bouddhisme et du shintô. Jusqu'alors, la religion populaire au Japon était un mélange syncrétique de bouddhisme et de shintô. Cette décision sema le trouble dans les temples et institutions funéraires. De nombreuses représentations de bouddhas, échappant à la destruction, furent vendues à très bas prix. Guimet put ainsi en acheter facilement.

La plupart des images et statues qu'il collecta étaient assez récentes, datant de la période d'Edo, après le xvi^e siècle, et avaient peu de valeur du point de vue de l'histoire de l'art. C'est pourquoi, pendant longtemps, sa collection ne fut pas bien appréciée. C'est le regretté professeur Bernard Frank, du Collège de France, le plus éminent japonologue français, qui en découvrit l'importance pour la compréhension de l'histoire de la religion populaire au Japon aux xvii^e et xix^e siècles. Guimet avaient rassemblé de nombreuses images de divinités n'appartenant pas à la religion bouddhiste orthodoxe, mais qui faisaient l'objet d'un culte populaire. Elles sont très

utiles pour éclairer de nombreux aspects de la religion populaire.

Comment Guimet put-il rassembler plus de deux cents belles représentations du bouddhisme populaire ? Il ressort des recherches du professeur Frank qu'il s'y est pris en s'inspirant du *Butsuzô zui*, sur la base de la traduction de Hoffmann. Manifestement, il avait reconnu la valeur du livre. Sa collection contient un exemplaire du *Nippon* de Siebold, qui comprend la traduction de Hoffmann, et deux exemplaires du texte original du *Butsuzô zui* en japonais. Il avait ajouté les numéros et les noms romanisés des images dans l'un des exemplaires. C'est bien la preuve qu'il avait utilisé ce texte pour établir sa collection. Il est tout à fait normal qu'il ait lu le *Nippon* avant son voyage au Japon et qu'il ait trouvé un bon guide dans la traduction du *Butsuzô zui* de Hoffmann. Les travaux de celui-ci, ignorés par les érudits de l'époque, ont été redécouverts par la personne qui pouvait en faire le meilleur usage. Si Guimet ne les avait pas connus, sa collection n'aurait pas été aussi systématique.

Le professeur Frank, qui découvrit l'importance de la collection de Guimet, longtemps oubliée à l'exception de quelques rares antiquités, en restaura l'exposition sous sa forme originale. Il publia aussi un catalogue détaillé de la collection, qu'il intitula *Le panthéon bouddhique au Japon* (1991), le titre même de la traduction de Hoffmann. C'est ainsi que le projet qu'avaient Hoffmann et Guimet au XIX^e siècle de décrire le bouddhisme populaire au Japon fut mené à bien par un des plus grands érudits du XX^e siècle.

Conclusion

D'après mes recherches, il apparaît que l'Europe a commencé à connaître le bouddhisme japonais pour la première fois au XIX^e siècle. À cette époque, le *Butsuzô zui*, un guide populaire d'images bouddhiques publié pour la première fois en 1690 et révisé en 1783 à Edo, était la meilleure source d'information sur le sujet. Siebold et ses assistants furent les premiers Européens à s'intéresser au texte. La traduction de Hoffmann fut particulièrement importante et fut exploitée par Guimet. C'est ainsi que les cultes populaires du bouddhisme japonais purent être connus de l'Europe. Toutefois, ces initiatives auraient été oubliées sans les efforts du professeur Frank au cours des dernières années.

Enfin, il convient de mentionner un autre problème. Même Hoffmann, malgré tous ses efforts pour appréhender le bouddhisme japonais, ne comprit pas réellement les doctrines philosophiques du bouddhisme ; en fait, il interpréta mal certains points de doctrine

importants du *Butsuzô zui*. D. T. Suzuki présenta pour la première fois la fascinante philosophie zen de la vacuité, le « type supérieur » du bouddhisme japonais, au monde européen. Récemment, certains spécialistes ont critiqué son interprétation de cette philosophie zen, la qualifiant de trop moderne.

On voit que la difficulté de comprendre une religion différente de la sienne est telle que pour y parvenir, il faut toujours des efforts prolongés et la coopération de nombreuses personnes.

Textes de deux aires turcophones

Jean-Louis Bacqué-Grammont

Directeur de Recherches au CNRS

Au temps où les navigateurs européens repoussaient au-delà de l'imaginable les limites du monde connu et découvraient, avec des sentiments divers, des représentants jusqu'alors insoupçonnés de l'espèce humaine, des Turcs, parcourant traditionnellement des immensités à la surface de la terre, se trouvèrent souvent confrontés, eux aussi, à l'autre, sous la forme de peuples au sujet desquels ils n'avaient jusqu'alors qu'une idée indistincte et lointaine. Cette forme de découverte, de même que la manière dont certains d'entre eux s'enquirent très tôt du nouveau globe terrestre établi par les marins et les géographes de l'Europe, mériteraient qu'une rencontre entière y soit consacrée. Nous tenterons du moins de projeter ici quelques lumières sur ce vaste champ de recherche, encore presque vierge.

Le premier personnage de langue turque qui nous est venu à l'esprit lorsqu'il s'est agi du « regard de l'autre » est Babur (1483-1530), petit roi timouride en Asie centrale qui, au terme d'une vie aventureuse, conquiert Kaboul (1504), puis l'Inde du Nord (1526) et y fonda pour plus de trois siècles la prestigieuse dynastie des Grands Mogols. Ce grand capitaine et fin politique était aussi un homme cultivé qui, entre autres œuvres, composa dans sa langue maternelle, le turc tchaghatay de son Ferghana natal — qu'il préféra au persan des lettrés — des mémoires, genre fort peu

illustré jusque-là dans les littératures du monde islamique. Ce « Livre de Babur¹⁵ » constitue non seulement un document inestimable sur la vie d'un homme dont l'action devait marquer durablement l'histoire, mais aussi un témoignage sur la vision qu'avait du monde un prince de son temps et de son aire culturelle. Hommes, animaux, plantes, rivières et montagnes, rien n'échappe à la curiosité de son regard ni à son esprit critique. Nous relèverons ici quelques passages de son texte concernant certains peuples qu'il rencontra au cours de sa carrière.

Tout d'abord, lui-même se définit clairement comme Turc et l'annonce aux seigneurs du Pandjab, avec les droits sur ce pays qu'il estime tenir de son ancêtre Tamerlan et, peut-être, des dynasties turques qui, depuis le temps de Mahmud de Ghazna, avaient régné sur l'Inde du Nord. « La possession de ces pays par les Turcs remonte à des temps anciens. Prenez garde ! », fait-il dire en 1519 aux habitants de Bhira¹⁶. « Ne te querelle pas avec les Turcs, émir de Bayana ! Évidents sont leur impétuosité et leur courage ! » est le message comminatoire adressé au gouverneur de cette place en 1526¹⁷. Toutefois, le terme présente ici la même ambivalence qu'en turc de Turquie où, en ces années-là et pour longtemps encore, il signifiait aussi « paysan grossier »¹⁸. Par exemple, Babur dit de son oncle paternel le sultan Ahmad Mirza, roi de Samarcande, qu'il était « un Turc rude et simple. Il n'avait reçu aucun don de la nature¹⁹ ». Quoi qu'il en fût de cette équivoque turcité, on constate qu'elle n'amène nullement notre souverain mémorialiste à une solidarité de principe avec ses parents timourides ni avec des émirs de vieille souche turque transoxianaise ou khorasanienne : le jugement critique prime sur toute autre considération, et il est souvent impitoyable.

Bien que descendant de Gengis Khan par sa mère, Babur parle des Mongols avec une antipathie évidente, due aux malheureuses expériences qu'il avait connues avec eux : insubordination²⁰ et goût invétéré du pillage, fût-ce au détriment de leurs propres alliés²¹ : « L'aile droite de l'ennemi battit notre aile gauche et marcha sur nos arrières. Comme l'avant-garde était restée du côté droit, notre front se trouvait dégarni. Les gens de l'ennemi nous attaquèrent par-devant et par-derrière et commencèrent à lancer des flèches. L'armée mongole qui nous était venue en renfort n'avait plus la force de combattre. Ils abandonnèrent le combat et se mirent aussitôt à dépouiller et à démonter nos gens. Ce ne fut pas seulement cette fois-là qu'ils agirent ainsi ; telle est toujours la façon de faire de ces misérables Mongols. S'ils vainquent, ils prennent le butin. S'ils sont vaincus, ils dépouillent leurs propres gens, les démontent et prennent du butin. »

Les Afghans, c'est-à-dire les Pachtouns, font l'objet d'appréciations contradictoires de la part de Babur. Les tribus qui lui étaient fidèles et, particulièrement, Bibi Mubarak, l'épouse qu'il y prit chez les Yusufzay, l'empêchent sans doute d'exprimer les sentiments divers que lui inspiraient ces insoumis perpétuels²² aux usages étranges²³, en particulier ceux d'entre eux qui dominaient l'Inde du Nord et « devaient être dénués de tout sens commun et de sagesse. Incapables de juger une situation et d'en tirer une ligne de conduite, ils ne savaient pas plus se conduire en ennemis qu'ils ne connaissaient la voie de l'amitié²⁴. » Gul-Badan, fille de Babur, manifestera un avis peu différent en notant à propos de la mère du sultan de Delhi, Ibrahim Lodi — vaincu par Babur et tué au cours de la bataille décisive de Panipat en 1526 — qui tenta de faire empoisonner celui-ci : « Comme l'ignorance prévaut chez ces gens-là, elle n'eut pas de considération pour le respect qu'il lui témoignait. Il est bien connu que «chaque chose retourne à son principe»²⁵. »

Quant à l'Inde et à ses habitants hindous, Babur y voit un monde déroutant où non seulement tout est différent du pays « d'au-delà des montagnes » dont il est originaire²⁶, mais tout finit par y apparaître comme l'inverse de ce qui lui était familier jusqu'alors²⁷ : « L'Inde est un pays qui offre peu de charme. Il n'y a point de beauté chez ses habitants. Il n'y a point avec eux de commerce, ni de rapports, ni de visites réciproques. Ils n'ont ni caractère, ni capacité, ni urbanité, ni générosité, ni qualités viriles. Dans leur artisanat et dans leurs œuvres, il n'y a ni ordre, ni symétrie, ni rectitude, ni perpendicularité. Ils n'ont ni bons chevaux, ni bons chiens, ni bon raisin, ni bons melons, ni bons fruits, ni glace, ni eau fraîche. Dans les bazars, on ne trouve ni bons plats, ni bon pain. Ils n'ont ni hammam, ni madrasa, ni chandelle, ni torche, ni chandeliers [...]. »

Mutatis mutandis, cette description nous rappelle étrangement un passage de celle que les premiers jésuites firent du Japon²⁸ : « En plusieurs autres choses, à peine pourroit on croire combien leur vivre & vestemens est discordant au nostre. Au flairer, ils ne peuvent supporter noz parfums : ils en allument d'autres entre eux. Quant au goust, ils reprouvent nos viandes : nous ne tenons compte aussi de leurs sauces. Nous beuvons l'eau froide : ils la boyvent chaude en l'hyver, & en l'esté. Pour l'ouyè nos oreilles ne peuvent du tout supporter leur musique. Nous estimons belles les dents blanches : & eux les noires qui est chose merueilleuse : & parce à toute heure ils les teignent de quelque peinture noire. Les maris & parens vont deuant les femmes en public : & les serviteurs les suyvent. Ils montent à cheval du costé de la main droicte : & nous de la gauche. Pour saluer nous descouvrons la teste, & eux les pieds avec un leger secouement de leurs

pantoufles ou mules. Comme nostre amy arrive vers nous, nous nous levons : eux, ils s'abaissent. Nous honorons les pierres precieuses : & eux les vaisseaux de fer, ou de poterie. Aux malades nous donnons choses douces & bien cuictes : & ils leur presentent à manger choses salées, aigres, & crues : nous leur donnons des poulets & volaille : ils leur donnent des poissons & des poissons à coquille. Nous vsons de medecines à prendre par la bouche pour la pluspart de mauvais odeur & ameres : eux de très douces & de bonne odeur. Nous saignons souvent le malade : eux jamais. Ils observent ainsi plusieurs choses telles : tellement que s'ils ne nous sont point opposés directement de la plante des pieds aux nostres (car cela n'est pas encore du tout bien observé) veritablement quant aux moeurs ils semblent estre du tout opposites à nostre mode. [...] Au demeurant ceux de l'Europe ne sont pas moins mocqués d'eux : qu'eux, de ceux de l'Europe, & si quelquesfois debattant de la netteté ou beauté, l'on donne à l'accoutumée quelque brocard : ils nous rendent bravement nostre charge. » Au moins notre jésuite montre-t-il ici, dans la dernière phrase, le début d'une prise de conscience qui, de son temps, n'était guère fréquente : celle d'être l'autre de l'autre.

Pour en revenir à Babur, la manière dont il présente l'Inde montre bien qu'à aucun point de vue, il n'appréciait la conquête qu'il avait faite et que tout rappel des hautes terres de Kaboul et de Transoxiane venait, au fil des jours, raviver la nostalgie qu'il en avait. Quant au reste, l'Inde n'avait à ses yeux d'autre avantage que « d'être un grand pays où l'argent et l'or abondent. [...] Un autre avantage est qu'artisans et ouvriers s'y trouvent en nombre infini. »

Nous avons tenté de reconsidérer le texte de Babur à travers les trois critères de la problématique de l'altérité proposés par Tzvetan Todorov²⁹ : « Pour rendre compte des différences existant dans le réel, il faut distinguer au moins trois axes, sur lesquels on peut fonder la problématique de l'altérité. C'est premièrement un jugement de valeur (un plan axiologique) : l'autre est bon ou mauvais, je l'aime ou je ne l'aime pas, ou [...] il est mon égal ou il m'est inférieur (car il va de soi, la plupart du temps, que je suis bon, et que je m'estime...). Il y a, deuxièmement l'action de rapprochement ou d'éloignement par rapport à l'autre (un plan praxéologique) : j'embrasse les valeurs de l'autre, je m'identifie à lui ; ou bien j'assimile l'autre à moi, je lui impose ma propre image ; entre la soumission à l'autre et la soumission de l'autre, il y a aussi un troisième terme, qui est la neutralité ou l'indifférence. Troisièmement, je connais ou j'ignore l'identité de l'autre (ce serait le plan épistémique) ; il n'y a évidemment ici aucun absolu mais une gradation infinie entre les états de

connaissance moindres ou plus élevés. Il existe bien entendu des relations et des affinités entre ces trois plans mais aucune implication rigoureuse ; on ne peut donc les réduire l'un à l'autre, ni prévoir l'un à partir de l'autre. »

Aussi séduisante que semble cette grille d'interprétation, nous devons reconnaître qu'elle ne donne pas de résultats probants dans le cas de Babur. Celui-ci n'émet guère de jugements de valeur définitivement négatifs sur les autres sociétés ou, s'il semble le faire, ceux-ci sont plus ou moins tempérés ailleurs. Mais le sentiment profond de la supériorité naturelle d'un Turc de sang timouride et gengiskhanide à la fois se manifeste à maintes reprises. Il n'y a pas d'identification à l'autre, mais quelque tentation d'assimiler plus ou moins les meilleurs de ses nouveaux sujets à sa propre culture. Quant à la curiosité et au désir d'en savoir davantage au sujet de l'autre et d'ailleurs, ils ne sont guère contestables. Peut-être certains aménagements dans la grille de Tzvetan Todorov permettraient-ils de la rendre plus efficacement opératoire dans le cas d'un observateur d'un milieu étranger à l'Europe considérant un autre milieu non moins étranger à celle-ci, surtout s'il ne lui inspire pas d'emblée la même admiration que la civilisation aztèque à Hernán Cortès : « Considérant que ces gens sont des barbares et si éloignés de la connaissance de Dieu et de la communication avec d'autres nations rationnelles, c'est une chose admirable de voir ce à quoi ils sont parvenus en toutes choses. » Or, on n'observe aucun signe d'intérêt de la part de Babur à l'égard de la civilisation de l'Inde ni de la mine de science et de connaissances qu'elle constitue.

Voici maintenant quelques considérations sur les points de vue de Haydar Mirza, cousin de Babur par le côté maternel et apparenté au clan des khans de Kachghar. Ce fut à ces derniers qu'il se rallia après avoir servi Babur et son fils Humayun. Mémoiriste lui aussi, il a mêlé ses souvenirs à sa « Chronique rachidienne », en persan, dédiée à son neveu Rachid Khan de Kachghar. Sans énumérer les opinions qui y sont émises au sujet des populations qu'il eut l'occasion de rencontrer entre la plaine du Gange et le Turkestan oriental, on peut relever ses jugements très sévères concernant les habitants du Cachemire, région qu'il conquiert personnellement. On lit : « L'ennemi, composé en partie d'auxiliaires afghans et en partie de gens sans foi du Cachemire³⁰ », et l'on se demande si, présentés de cette manière, ces derniers n'étaient pas des Hindous ou autres païens aux yeux de l'auteur. En fait, c'est bien de coreligionnaires musulmans que parle celui-ci, leur défaut étant de forcer la note en matière de pratique religieuse : « Jusqu'à ce jour, il règne autour des gens du Cachemire une odeur de bigoterie. [...] Il faut espérer que, grâce à la

bénédition de la droiture et de l'équité de Monseigneur le Roi des rois [Akbar, petit-fils de Babur], le Cachemire pourra parvenir à l'unité spirituelle et temporelle, et que ce qui a trait à l'adoration et à la religion pourra avoir cours sans être altéré par l'hypocrisie et la bigoterie³¹. »

Les limites imposées par le cadre de la présente contribution ne permettent pas davantage qu'un très rapide aperçu de ce que pouvait être, en ce domaine, l'attitude d'autres Turcs à l'autre extrémité du monde islamique : les Ottomans. L'examen de cette question offrirait, elle aussi, l'occasion d'une rencontre de plusieurs jours si l'on voulait seulement délimiter le champ d'étude et préciser les conditions de cette dernière. Aussi ne ferons-nous qu'effleurer ça et là ce qu'apportent les dix volumes de l'œuvre d'Evliya Çelebi (1611-1684), relation des voyages qu'il fit pendant un demi-siècle dans les limites et au-dehors du territoire ottoman. Compagnon et commensal professionnel de grands personnages et, officiellement, du sultan lui-même, ses souvenirs mêlent des informations extrêmement précises et précieuses à des anecdotes bien peu vraisemblables, mais propres à capter l'attention de ses puissants auditeurs. On admettra donc aisément que son regard sur les gens et les cultures se devait de correspondre peu ou prou à l'idée qu'en avaient ces derniers, et qu'il est ainsi particulièrement représentatif d'un certain milieu à une certaine époque.

Parmi les non-musulmans qu'il évoque, la différence est grande selon qu'ils sont étrangers ou sujets musulmans. Les Francs, mécréants de l'Europe sous leurs diverses formes, font le plus souvent l'objet de jugements où leur immoralité va de pair avec une intelligence et une habileté quelque peu suspectes. Parmi les nombreux exemples qu'on pourrait citer de cette ambiguïté, nous proposons de retenir le suivant : « Les Autrichiens sont des mécréants puissants, bons guerriers, rusés, pleins d'esprit satanique et fort nombreux³². »

Mais ces réserves s'estompent fortement dès qu'il est question des diverses communautés non musulmanes reconnues par le pouvoir ottoman à l'intérieur de ses frontières. Par exemple, il convient de souligner ce véritable hommage rendu aux Coptes : « Plusieurs milliers de chroniqueurs ont écrit la description de cette forteresse d'Alexandrie [...]. Mais les plus dignes de crédit entre toutes sont les chroniques des Coptes d'après lesquelles, après la chute d'Adam sur la terre, le calame fut donné à monseigneur Enoch. Depuis lors et jusqu'à nos jours, le peuple copte n'a cessé de noter les événements au jour le jour. Quant aux mécréants, en aucun temps fausseté ni obscurcissement n'émana d'eux, c'est pourquoi leurs chroniques sont estimées chez les gens de toutes les religions. »

On lit plus loin, dans la description de Rosette, que les Coptes « sont les plus dignes de confiance parmi les secrétaires des notables de l'Égypte ». Bien d'autres attestations analogues peuvent être relevées dans le dixième et dernier tome de la relation de voyage d'Evliya Çelebi, consacré à l'Égypte et au Soudan.

À mi-chemin entre ces mauvais mécréants de l'étranger et les estimables non-musulmans, sujets de la Porte, on discerne une autre catégorie, celle des non-musulmans ayant pu maintenir leur indépendance en payant tribut à celle-ci. Tel est le cas des Ragusains qui font l'objet de jugements contrastés. Avant tout, Evliya Çelebi manifeste un goût turc bien connu pour les étymologies populaires en parlant de Dubrovnik sous la forme *Dobra-Venedik*, soit, grâce au slave *dobro*, « bon », la « Bonne-Venise », par opposition à « Venise la Rebelle », également détestée des Ragusains et des Ottomans, et avec laquelle ces derniers étaient en guerre en Crète depuis près de vingt ans à la date à laquelle écrivait l'auteur (1664). Parmi les qualités des gens de Dubrovnik dont l'auteur distingue mal la langue slave parlée du latin liturgique qu'ils pratiquent, on relève ainsi cette curieuse apologie de cette dernière langue, du principe de la censure préalable et de la précision qui sied à l'historien : « En vérité, parmi les diverses langues de toutes les nations nazaréennes, la plus claire et la plus éloquente, élégante et agréable comme la langue persane quant aux règles du bien-parler et de la science de la grammaire, est cette antique langue latine. Les chroniques écrites dans cette langue sont dignes de confiance parmi toutes les nations. Elles n'écrivent jamais rien qui soit contraire à la vérité. Au point même que si quelqu'un compose un ouvrage, tous les popes étudient ce livre et cette chronique. S'il ne s'y trouve pas un mot sans valeur, ni exagération ni déficience, il est signé avec le consensus de tous ceux-ci et le sceau des douze bans [le Grand Conseil de la République]. Ensuite, ordre est donné que le livre soit imprimé. Ce sont des mécréants qui maîtrisent de manière extrêmement minutieuse et exhaustive la science des étoiles et ont des devins, des chirurgiens, des phlébotomistes et des chroniqueurs accomplis. »

Toutefois, leur science les amène parfois à des pratiques que l'auteur juge absurdes, par exemple lorsqu'il est lui-même soumis pour la première fois à la quarantaine en pénétrant en territoire ragusain : « Dans ce pays de mécréants, on appelle lazaret le caravansérail où l'on fait loger tous les marchands, les caravanes et leurs gens de service venant de l'Inde et du Yémen, de Samarcande, des pays arabes et persans, du côté du Seuil de la Félicité [Istanbul], de celui du vizir de Bosnie [Sarajevo] et du pacha d'Herzégovine [Mostar], en bref, de tous les pays, car ils sont peut-être

pestiférés. Les gens du lazaret les interrogent pour connaître leurs noms ainsi que beaucoup de choses les concernant. Il est certainement assuré que certaines gens restent là quarante jours, au minimum dix, sept ou trois jours. [...] S'il est nécessaire d'emporter en ville des marchandises qui ne sont pas restées là pendant quarante jours, on enduit de vinaigre une extrémité ou un bord de celles-ci, les mécréants qui montent la garde auprès d'elles les emportent en ville et on les y vend. C'est-à-dire que, selon leurs vaines croyances, la peste ne peut entrer en ville avec ces marchandises si l'on enduit celles-ci de vinaigre. »

En fait, le tribut régulièrement acquitté par les gens de Dubrovnik ne les rend pas pour autant dignes de confiance. Certes : « Au début de chaque année, leurs ambassadeurs viennent avant tous les autres et ont même renouvelé la paix chaque année avec la dynastie ottomane depuis le temps d'Orhan Ghazi. Mais, de nouveau, sous l'aile de l'État sublime, la paix apparaît, sous couvert de véracité, comme la plus grande des pestes. » En effet : « Ils ont fait la paix avec sept rois et avec la dynastie ottomane, et ils leur paient tribut. Mais, en retour, il apparaît qu'ils tirent des empereurs avec lesquels ils ont fait la paix vingt fois le montant du tribut qu'ils ont donné. Ce sont des mécréants dont la bassesse est à ras de terre, rusés et pareils à des démons dont la demeure est l'enfer. » En outre : « Ce sont de maudits porcs. Du fait de ces mécréants, ruses et diableries se répandent chez tous les mécréants. En particulier, ce sont ces mécréants de la Bonne-Venise qui dévoient notre ennemi actuel, la grande Venise [...] et lui livrent des vivres derrière le rideau. »

La conclusion de l'auteur est donc que, en définitive, mieux vaudrait annexer purement et simplement ce territoire riche et occupant une position stratégique importante, mais dont les habitants lui inspirent ce fameux sentiment d'attraction-répulsion qu'on observe si fréquemment dans les regards réciproques : « Comme cette Bonne-Venise est un port et une échelle, elle rassemble des trésors incalculables. C'est la raison pour laquelle tous les mécréants y sont des commerçants et des comptables qui calculent le millième d'un sixième de dirhem³³. Ils sont habiles en astronomie. Ce sont des mécréants au plus haut point nobles, droits et doués de raison comme Aristote. En bref, c'est un pays de mécréants extrêmement prospère et opulent. Que Dieu l'accorde à la dynastie ottomane ! C'est une affaire aisée. Si la demeure de ce pays d'églises était entièrement conquise, les autres pays mécréants le seraient eux aussi. Que Dieu rende cela possible ! »

Si l'on reprend rapidement les trois axes d'interprétation proposés par Tzvétan Todorov, on constate que ces extraits de la relation de voyage

d'Evliya Çelebi se prêtent au premier (l'autre est à la fois bon et mauvais, peut-être l'égal de l'observateur) et au troisième (l'observateur s'interroge sur l'identité de l'autre), mais pas du tout au deuxième (l'observateur s'estime manifestement éloigné de l'autre, ne cherche pas à se rendre proche de lui ni semblable, et n'envisage nullement l'éventualité de la réciproque). Néanmoins, il nous semble que l'expérimentation de cette grille devrait être effectuée sur un plus grand nombre d'exemples et, sans doute, sur un choix reconsidéré de ceux-ci. Il faut, en effet, tenir compte du fait que le pionnier ottoman de l'assimilation des sciences et techniques européennes, l'encyclopédiste Kâtib Çelebi (1609-1657), était le contemporain de notre voyageur et que le courant de pensée critique et « positive » qu'il inaugura marque une rupture complète avec la vision du monde de ce dernier.

Le Coran et ses traductions occidentales

François Déroche

Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences historiques et philologiques

L'historien du livre est peut-être affligé d'une sensibilité trop vive aux aspects matériels : c'est ainsi que l'on peut juger ma réaction face à la proposition qui m'a été faite de parler de traductions du Coran. Comment les premiers traducteurs ont-ils travaillé ? De quels manuscrits ont-ils pu disposer ? Telles sont les questions auxquelles je souhaitais tenter d'apporter une réponse, plus qu'à celle de la valeur intrinsèque des différentes versions. L'histoire des traductions du texte coranique est quant à elle relativement bien connue et, depuis quelques années, le Centre de recherches sur l'histoire, l'art et la culture de l'Islam d'Istanbul, plus connu sous son acronyme IRCICA, a lancé un vaste programme de recherches qui débouche sur la publication de bibliographies des traductions du Coran : en 1986 paraissait un premier volume consacré à l'imprimé³⁴, suivi en 2000 d'un second qui recense des traductions manuscrites représentant cinquante-huit langues³⁵, mais qui n'aborde ni le turc, ni le persan, ni l'ourdou qui feront chacun l'objet d'un volume indépendant. C'est dire si la matière est abondante, même si l'on écarte tout ce qui est postérieur au XVII^e siècle. Toutefois, il convient de clairement distinguer entre les traductions manuscrites qui s'adressent à un public musulman dont la langue usuelle n'est pas l'arabe et celles qui sont réalisées par des non-musulmans. Jusqu'à une période assez récente, les premières ne sont pas

dissociées du texte arabe, mais l'accompagnent : elles lui sont subordonnées, à la fois parce qu'elles sont en caractères plus petits et parce qu'elles suivent son déroulement, chaque mot arabe étant accompagné de sa traduction inscrite en dessous de lui, sans égard pour l'ordre naturel de la langue d'arrivée³⁶. Il incombait au lecteur de remettre les mots dans la séquence exacte. Ce sont les secondes qui nous intéressent aujourd'hui ; leur nombre est plus réduit, d'autant que je me limiterai au Moyen-Âge et au début de la période moderne. Pour l'essentiel, je m'en tiendrai aux manuscrits mais, pour prendre en compte le chevauchement qui se produit à la fin de la période, je considérerai les plus anciennes traductions imprimées ; en revanche, je ne me pencherai pas sur les traductions partielles qui ont vu le jour durant la période concernée.

Pour traduire, il faut naturellement disposer d'un original. Or, quand on touche au Coran, l'accès des non-musulmans à des copies de ce texte s'avère difficile en raison d'obstacles d'origines diverses. Comme le rappelle Marie-Thérèse d'Alverny dans sa magistrale étude sur deux traductions latines médiévales, « les légendes les plus bizarres circulaient [...] dans le monde chrétien au sujet des «barbares sarrazins» et surtout de leur Prophète, répandues [...] par des hommes ignorants de la vérité historique³⁷. » La rapidité de l'expansion musulmane au VII^e siècle, les difficultés et les aléas de la reconquête dans la péninsule Ibérique, tout cela incitait les Occidentaux à supposer que le texte qui inspirait leurs adversaires contenait de puissants sortilèges, une conviction qui se maintint quelque temps. Un arabisant espagnol du début de ce siècle relevait sur un manuscrit arabe conservé dans la bibliothèque de l'Université de Valence la note suivante : « J'ai trouvé ce livre, moi Jaime Ferrando, dans [le village de] Laguar, après que les Maures furent partis dans la sierra, dans la maison où vivait Milleni de Guadalest, le roi qu'ils avaient choisi ; comme il est en caractères arabes, je n'ai jamais rencontré personne qui sache le lire. *Tengo miedo no sea el Alcoràn de Mahoma*. J'ai peur que ce ne soit le Coran de Mahomet³⁸ ! » Il s'agissait en fait d'une grammaire. C'est après tout pour éliminer ce péril que le cardinal Cisneros fit brûler les manuscrits arabes à Grenade après la prise de la ville par les Espagnols et la chute du dernier État musulman de la péninsule³⁹. Cette méfiance n'était nullement confinée aux régions où islam et chrétienté s'affrontaient. En 1542, lorsque Théodore Buchmann, plus connu sous le nom de Bibliander, voulut imprimer à Bâle la traduction latine du Coran, les adversaires de l'opération mirent en avant les dangers que représentait le texte : devant le Sénat de la ville, qui devait décider d'autoriser ou non l'entreprise, ils soulignèrent les atteintes à la personne du Christ et au

message évangélique que comportait le texte ; des traductions manuscrites existaient déjà, firent-ils observer, point n'était besoin de diffuser par l'imprimerie un texte qui provoquerait le scandale⁴⁰. À la fin du XVII^e siècle encore, dans la préface de sa traduction, Marracci devra argumenter contre l'interdiction édictée sous le pontificat d'Alexandre VII de publier le texte du Coran⁴¹.

Crainte des chrétiens de tenir entre leurs mains un livre inquiétant et gros de mystères. Crainte aussi des musulmans de laisser des copies du texte coranique entre des mains d'incroyants. Souvent, sur la reliure des corans, ou encore sur leur première double page, on trouve une citation tirée de la sourate LVI : « Seuls ceux qui sont purs peuvent le toucher⁴². » Mais comme ce genre d'admonestation n'était sans doute pas suffisamment efficace pour écarter le risque de voir des corans passer entre des mains hostiles, différentes mesures étaient prises par ceux qui détenaient l'autorité afin d'empêcher ces transferts. Certaines étaient de caractère général : un traité sur la réglementation des marchés, rédigé en Espagne musulmane au XII^e siècle, fait recommandation de ne pas vendre de manuscrits arabes d'œuvres scientifiques aux chrétiens ou aux juifs afin d'éviter qu'ils ne s'attribuent la paternité des œuvres⁴³. Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, en 1285, le souverain mérinide Abû Yûsuf Ya'qûb avait conclu un traité de paix avec le roi de Castille, Sanche IV : une clause prévoyait la restitution par le souverain chrétien des livres arabes qui pouvaient se trouver en la possession de ses sujets chrétiens et juifs⁴⁴ : les corans sont mentionnés en tête de la liste, suivis par les commentaires, les livres touchant à la loi religieuse, mais aussi par les ouvrages de grammaire et de littérature. Selon le chroniqueur arabe, treize charges de manuscrits furent ainsi restituées, au milieu desquels se trouvaient des corans. Vers le milieu du XV^e siècle, l'un des traducteurs dont j'évoquerai plus loin la contribution cherchera à obtenir une traduction du Coran en espagnol, mais son émissaire lui fera savoir que cette requête se heurte à l'hostilité des musulmans⁴⁵. Plus tard encore, au XVI^e siècle, le voyageur Nicolas Clénard fit à Fès l'expérience de la difficulté qu'il pouvait y avoir pour un chrétien à se procurer des ouvrages en arabe⁴⁶.

L'accès au texte est donc difficile : un double refus se manifeste, refus de prendre connaissance et refus de laisser l'autre accéder aux moyens de cette connaissance. Pour le Moyen-Âge, nous n'avons de témoignage qu'à une date assez tardive sur les efforts déployés par ceux qui cherchent malgré tout à pouvoir disposer du texte original. Les fonds des bibliothèques européennes contiennent néanmoins des copies du Coran qui portent des marques physiques de leur passage entre des mains

occidentales dès une date assez ancienne. Leur histoire ne peut pas toujours être cernée avec beaucoup de précision, mais leur témoignage permet de dégager les grandes orientations de la circulation de ces manuscrits, malgré les entraves mises de part et d'autre à leurs déplacements. La guerre et les actes qui l'accompagnent alimentent régulièrement un marché réduit d'amateurs de curiosités, d'hommes d'Église et de savants. L'expédition lancée par Charles Quint contre Tunis en 1535 fut l'occasion de mettre la main sur plusieurs manuscrits : on citera ici les trois volumes Arabe 438, 439, 440 de la BNF qui passèrent entre les mains du cardinal de Granvelle avant d'aboutir à Paris⁴⁷. Les hostilités avec les Ottomans autour de Vienne et en Hongrie permirent à plusieurs soldats participant à ces campagnes de s'emparer de corans : le manuscrit Laud Or. 246 de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford fut ainsi pris en 1593 par un Hongrois qui en fit don à l'arabisant allemand de Heidelberg, Jacob Christmann⁴⁸. C'est à ce groupe qu'il faut peut-être rattacher une copie fragmentaire conservée jusqu'au début du siècle dernier dans la grande mosquée de Damas et qui porte, sur un de ses feuillets, un unique mot latin par une main médiévale : il est tentant d'y reconnaître un coran pris par les croisés, avant d'être repris par les musulmans⁴⁹.

Les achats sont moins faciles à identifier : pour la période qui nous intéresse, je n'ai pas rencontré de manuscrit dont on puisse montrer qu'il a été acheté, que ce soit en Espagne ou en Orient. Enfin, la copie reste un moyen répandu pour se procurer un texte du Coran. Les savants européens sont particulièrement représentés dans ce domaine. Ils font parfois travailler des renégats, comme le montre le manuscrit Arabe 560, un recueil d'extraits du Coran, dont une note précise qu'ils ont été transcrits par François de Boulogne, « Turc qu'Étienne Hubert, m. en 1614, professeur d'arabe au Collège royal avait retiré des gardes du Roy. En MDCXII⁵⁰. » Mais les copies par des mains européennes sont plus nombreuses : pour la seule collection de la BNF, on pourrait citer les manuscrits Arabe 468, 493 et 507 qui semblent tous dater du XVII^e siècle ; le premier associe au texte arabe une traduction interlinéaire en français⁵¹. Juan de Segovia, dont on reparlera plus loin, fit ainsi réaliser une copie d'un coran qu'il avait trouvé en 1437 dans une bibliothèque allemande⁵². La publication du texte arabe à Venise au début du XVI^e siècle par l'imprimerie de Paganino dei Paganini fut un échec complet⁵³ — à telle enseigne qu'elle fut longtemps tenue pour un mythe ! Elle n'apporta pas de solution à la diffusion du texte arabe.

Au bout du compte, il faut constater qu'en dépit des difficultés mises

volontairement à la circulation des manuscrits coraniques des exemplaires étaient disponibles avant le xvi^e siècle. Deux volumes de la BNF illustrent cet état de fait. Le premier, Arabe 5935, contient une partie du texte coranique : au xv^e siècle, il était entre les mains d'un possesseur qui le fit relier par un artisan français, si l'on en juge par le style de la reliure⁵⁴. Plus intéressant est le manuscrit Arabe 384⁵⁵ : ce coran, vraisemblablement copié en Égypte au xii^e siècle, porte dans ses marges d'abondantes gloses en latin de la fin du xiii^e et du xiv^e siècle, qui sont les témoins directs d'une lecture attentive par des clercs du texte coranique. En 1454, dans une lettre qu'il adresse à Juan de Segovia, Nicolas de Kues est, pour sa part, à même d'indiquer à son correspondant trois bibliothèques qui détiennent une copie du texte, non compris celui de Bâle, qui était à la disposition du traducteur à Aiton⁵⁶.

Les points où chrétienté et islam se trouvent face à face sont bien évidemment ceux où se produit l'échange ; l'Espagne joue de ce point de vue un rôle capital, au début de la période considérée, bénéficiant en outre à la fois de la présence de musulmans hispanophones et d'une forte présence de clercs animés par le désir de comprendre. La traduction du Coran par des chrétiens à l'intention de leurs coreligionnaires s'inscrit en effet dans un mouvement plus vaste, amorcé peut-être dès la seconde moitié du x^e siècle, mais qui reçoit une impulsion décisive avec la prise de Tolède en 1085 et la venue dans cette ville de figures intellectuelles comme Raymond, qui en fut l'archevêque entre 1125 et 1152, ou encore son successeur Jean (1152-1166). La présence d'arabophones chrétiens, les Mozarabes, ou de juifs fut mise à profit par les Latins : les premiers traduisaient de l'arabe en langue vulgaire qu'un clerc transposait en latin. Une véritable quête de textes, scientifiques ou philosophiques, avait alors commencé qu'accompagnait une réelle curiosité pour l'autre. Alors que l'esprit de croisade ou plus généralement le sentiment de confrontation belliqueuse marquait fortement l'époque, il se trouvait des personnages capables d'imaginer une autre approche et pour lesquels la traduction du Coran représentait une étape indispensable. Entendons-nous bien : il n'était pas question à aucun moment pour eux de remettre en cause la supériorité du christianisme. Il s'agissait de se donner les moyens de convaincre l'autre, de l'amener à soi et de le convertir pour assurer son salut, bref de parvenir au même résultat par d'autres chemins.

Si l'on excepte un premier effort de traduction partielle sous le règne d'Alphonse I^{er} d'Aragon (1104-1134)⁵⁷, la première grande entreprise fut lancée par l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable (1092-1156)⁵⁸. C'est en 1141, lors d'un voyage en Espagne entrepris pour veiller aux affaires de

l'ordre bénédictin dans la péninsule, qu'il se convainquit qu'il était nécessaire de comprendre les musulmans pour les convertir ; pour Pierre, il fallait permettre à des théologiens de connaître leur doctrine pour élaborer les arguments qui les toucheraient. Dans le contexte du mouvement de traduction de textes arabes que nous avons évoqué, il était sûr de trouver les personnes compétentes pour mener à bien ce projet. Il rencontra en effet deux savants, l'anglais Robert de Ketton et le Dalmate ou Carinthien Hermann, venus à la recherche de l'*Almageste* de Ptolémée ; en y mettant le prix, il les recruta et réussit à leur adjoindre un musulman, un certain Muḥammad. Car la langue du Coran est difficile et a donné naissance, en islam, à une littérature spécialisée de lexiques et commentaires. Or cette information était largement hors d'atteinte pour Robert ou Herrmann. En outre, il n'existait pas à l'époque de dictionnaire, tout au plus de maigres glossaires ; en revanche, des *tafsirs*, des ouvrages d'exégèse musulmane, étaient sans doute plus faciles à trouver et ont pu, par leurs explications, éclairer des passages délicats. Sans doute est-ce pour faire face à ces difficultés que l'abbé de Cluny engagea un musulman pour aider les deux traducteurs.

Le manuscrit 1162 de la bibliothèque de l'Arsenal est sans doute, comme le suggérait M. T. d'Alverny, l'original de la traduction exécutée sous l'impulsion de Pierre le Vénérable⁵⁹. Le résultat trahit le désir de Robert de Ketton et de ses aides de mettre de la cohérence et de la clarté, quitte à ajouter des éléments ne figurant pas dans l'original, des commentaires explicitant des passages obscurs⁶⁰.

Cette traduction, qui s'insère dans un ensemble de textes sur l'islam connu sous le nom de « Corpus toletanum », a joué un rôle considérable pour la connaissance de l'islam en Europe, au Moyen-Âge mais aussi à l'époque moderne. Sous forme d'extraits, associée éventuellement à d'autres textes de nature polémique, elle sera traduite en langue vulgaire et diffusée par l'imprimerie⁶¹. Mais elle eut surtout le privilège de devenir la première traduction complète imprimée par les soins de Bibliander. C'est à Bâle, en 1543, au prix de difficultés importantes d'ordre idéologique, que cette édition vit le jour⁶². La première traduction en langue vulgaire, celle d'Andrea Arrivabene parue en 1547, est en fait une version italienne de celle de Robert de Ketton, quoi que puisse avoir prétendu son auteur⁶³.

La défaite chrétienne d'Alarcos en 1195 relança les efforts chrétiens de reconquête et l'archevêque de Tolède Rodrigo Jimenez de Rada y joua un rôle de tout premier plan. C'est ce grand personnage, associé à l'archidiacre Maurice, qui commandita une deuxième traduction : un Mozarabe, Marc de Tolède, se vit confier le soin de la réaliser, travail qu'il mena à bien en

1209-1210⁶⁴. Son œuvre se distingue de celle de Robert de Ketton par une plus grande fidélité au texte de départ, « suivant l'ordre de la phrase arabe au risque de paraître incohérent et confus⁶⁵ ». L'œuvre de Marc de Tolède, dont on apprécie maintenant la précision, ne rencontra pas l'écho qu'avait connu le « Corpus toletanum ».

On a malheureusement perdu la traduction que Juan de Segovia dirigea durant le deuxième quart du xv^e siècle⁶⁶. Juan, qui était vraisemblablement un juif converti au christianisme, possédait lui-même un coran qui est, selon l'inventaire de sa bibliothèque « écrit en caractères arabes très anciens⁶⁷ ». Il était convaincu que le fond du problème des relations entre chrétiens et musulmans résidait dans un manque de connaissance de l'autre équitablement partagé entre les deux camps ; aux chrétiens, qui détiennent la vérité, de commencer le travail. Après avoir soumis à un examen critique la traduction de Robert de Ketton, il parvint à la conclusion qu'il fallait repartir de zéro. Grâce à sa correspondance, nous savons comment il utilisait les manuscrits coraniques : nous le voyons en effet s'appuyer sur sa copie personnelle et sur une autre, déposée au couvent bâlois des Frères prêcheurs et qu'il se fait apporter à Aiton en Savoie⁶⁸ ; sans doute souhaitait-il, en bon philologue disposer de témoins plus nombreux et c'est Nicolas de Kues qui lui signala trois autres corans conservés en Bavière, à Cologne et à Roermund, dans le Limbourg⁶⁹. Ce qui me paraît intéressant dans cette entreprise, c'est qu'il a recours à un spécialiste, un *faqîh* de Ségovie, 'Isâ Gidelli (?), qui vint, accompagné d'un de ses coreligionnaires, passer quatre mois en Savoie pour réaliser une copie du texte arabe et une traduction espagnole. À ce point, bien que cela m'écarte un peu de mon propos, je voudrais souligner combien la circulation de traductions en espagnol réalisées à usage interne dans les milieux morisques a pu faciliter le travail des traducteurs ; peu d'exemples subsistent, à l'exemple de ces extraits conservés à la BNF et copiés à Salonique en 1569 par un certain Ibrâhîm Isquierdo⁷⁰, de cette copie complète exécutée en 1606, dans la collection de Tolède⁷¹, ou encore de ces manuscrits aljamiados dans lesquels l'alphabet arabe note une langue de la péninsule, et dont le plus ancien daterait du xv^e siècle⁷². Quant à Juan de Segovia, la traduction latine qu'il réalisa figurait en rouge dans les interlignes de celle en espagnol, en face du texte arabe : la filiation par rapport à ces modèles paraît assez claire. Mais vers cette même époque l'Espagne achevait la reconquête et la connaissance de l'arabe fut mise au service de la conversion des Morisques : c'est en particulier le sens du travail de Pedro de Alcalà qui publie le premier lexique arabe en 1505, mais il s'agit d'un arabe dialectal, bien éloigné de la langue du Coran⁷³.

La suite de l'histoire nous conduit en Italie et en France. Peu de temps après l'entreprise de Juan de Segovia, dans un contexte similaire, une autre traduction latine fut réalisée en Italie sous le patronage de Gilles de Viterbe (vers 1465-1532)⁷⁴. La page présente quatre colonnes contenant respectivement le texte arabe, la transcription de ce dernier en caractères latins, la traduction latine et des notes. L'entreprise fut menée à bien par un certain Giovanni Gabriele de Terrola en 1518. Un personnage illustre, Léon l'Africain, s'y trouva associé en qualité de correcteur : ce musulman de bonne famille, né à Grenade en 1495, avait été capturé par un pirate sicilien en 1518 ; offert au pape Léon X en 1520, il fut baptisé et vécut à Rome jusqu'en 1531, date à laquelle il réussit à repasser en Tunisie⁷⁵. C'est avec lui que travailla Gilles de Viterbe qui, à la différence de Juan de Segovia, connaissait l'arabe ; le prélat a pu posséder une copie du Coran, actuellement conservée à la BNF sous la cote Arabe 405⁷⁶. Le manuscrit, qui se trouvait déjà en Italie en 1459, serait entré dans la bibliothèque de Gilles de Viterbe dont l'inventaire signale quatre volumes « en arabe ou en turc⁷⁷ ». Il est en tout cas passé entre les mains d'un lecteur occidental attentif qui a corrigé des omissions dans le texte arabe⁷⁸.

Les traductions que j'ai signalées sont, à l'origine, destinées à un milieu érudit : rédigées en latin, elles reflètent les préoccupations de leurs inspireurs et auteurs et ne touchent qu'un public limité. Avec l'imprimerie apparaissent des traductions en langue vulgaire qui exploitent celle de Richard de Ketton et jouent leur rôle vulgarisateur pour la connaissance de l'islam en Europe.

Jusqu'à présent, nous avons vu le travail d'hommes qui étaient restés en deçà de la frontière séparant le *dâr al-islâm* du *dâr al-ḥarb* ; à l'exception de Marc de Tolède, ils s'étaient assurés d'une manière ou d'une autre de la collaboration d'un musulman afin de surmonter les difficultés du texte. Au xvii^e siècle, on voit apparaître des traducteurs qui ont une expérience directe de l'Orient musulman où ils ont pu se familiariser avec l'islam. C'est le cas d'André du Ryer qui occupa des fonctions consulaires au Levant avant de revenir en France et de publier en 1647 sa traduction en français qui montre une certaine familiarité avec l'exégèse coranique traditionnelle des *tafsîr* — cela ressort en particulier du traitement qu'il réserve aux « lettres mystérieuses » qui figurent au commencement de certaines sourates⁷⁹. Le franciscain Germain de Silésie, auteur d'une traduction manuscrite que je n'ai pas pu examiner, fut « préfet apostolique de la Mission de la grande Tartarie » et séjourna à Ispahan, Qom et Machhad vers le milieu du xvii^e siècle : lui aussi eut donc la possibilité de pénétrer plus en détail les interprétations du texte coranique⁸⁰. Car les

commentaires sont sans doute davantage exploitables immédiatement pour le travail de traduction ; les dictionnaires, dont le premier est le *Lexicon* de Raphelengius, publié à Leyde en 1613, étaient encore trop peu développés pour être d'une grande utilité. Je m'arrêterai sur la traduction de Ludovico Marracci, publiée à Padoue en 1698⁸¹, qui se signale par l'édition du texte arabe en regard de la traduction — comme se présentait l'œuvre conçue sous l'égide de Gilles de Viterbe — et par un appareil érudit impressionnant, dont Ignazio Guidi a fait le catalogue⁸². Marracci n'a pas quitté l'Italie, mais il a sans doute su tirer parti de la présence à Rome de chrétiens venus du monde arabe pour résoudre les difficultés qu'il rencontrait.

Ce survol des conditions et des méthodes de travail des premiers traducteurs occidentaux du Coran permet d'identifier quelques constantes. La méthode de traduction utilisée en Espagne par l'équipe réunie par Pierre le Vénéral est bien connue ; dans une certaine mesure, elle fut aussi celle de Juan de Segovia et de Gilles de Viterbe. Elle consiste à faire appel à des degrés divers à la compétence de ceux qui connaissent le mieux le Coran, les musulmans ; leur participation à ces entreprises, soit directement en tant que traducteurs, soit indirectement en tant qu'informateurs du traducteur, mérite d'être soulignée. La langue vulgaire devient de ce fait le point de passage d'une langue à l'autre. Il serait donc intéressant de savoir à partir de quelle date des traductions du Coran en espagnol réalisées par des musulmans ont commencé à circuler ; elles pourraient avoir joué un rôle dans les traductions réalisées en Espagne. De ce point de vue, on ne peut manquer d'être frappé par le fait que celle de Marc de Tolède, dans sa tendance au mot à mot, semble se conformer à un principe observé dans les traductions réalisées par des musulmans pour leur propre usage⁸³. Au xv^e siècle, Juan de Segovia cherchera d'ailleurs à se faire envoyer d'Espagne une traduction fidèle du Coran en espagnol qui pourrait le servir dans son propre dessein, mais il se heurtera à l'opposition des musulmans à remettre à un chrétien le texte révélé⁸⁴.

Les traducteurs modernes, eux, travaillent apparemment seuls, mais la situation différente du monde à leur époque leur permet d'aller se former sur le terrain. Encore ne faut-il peut-être pas sous-estimer l'importance des milieux « orientalistes » qui se développent à l'époque en Europe et où s'offre l'occasion de confronter des expériences diverses et de bénéficier de compétences spécifiques ; du Ryer, Marracci ou Germain de Silésie ont pu fréquenter ces cercles. Quoi qu'il en soit, tout laisse penser que pour ce travail difficile de traduction du Coran, on ait très tôt compris qu'il était important de conjuguer les points de vue.

Alexandre, César et Gengis-khan dans les steppes d'Asie centrale

Françoise Aubin

Directeur de Recherches au CNRS

Roberte Hamayon

Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences religieuses

Il est trois conquérants qui ont eu *post-mortem* une fortune mythique extraordinaire de la Méditerranée à l'Extrême-Orient et qui sont devenus, par des voies diverses, des figures idéales pour les peuples des steppes ; mais la mise en parallèle de leurs destins, où le mythe n'a cessé de remodeler l'histoire, révèle des différences fonctionnelles significatives.

Deux d'entre eux sont occidentaux, mais leur caractère « emprunté » a été oublié dans l'exploitation idéologique qui en a été faite : les traditions qui entourent leur personnage dans les steppes leur attribuent en effet une naissance locale marquée d'un caractère sacré, de sorte que leur vertu de rassembleurs se trouve dotée d'une légitimité religieuse. Chacun s'est vu confier la propagation d'une religion étrangère universaliste, selon une sorte de répartition des rôles. Car il semble bien y avoir, en Asie centrale, une exclusion mutuelle entre les deux figures empruntées comme supports idéologiques : à Alexandre, repensé en fils ou demi-frère de son ennemi Darius⁸⁵ et sous un nom arabe, le monde turc islamisé ; à César, recréé sous le nom de Gesar/Geser, en fils du ciel descendu s'incarner sur terre, le monde tibéto-mongol bouddhisé. La renommée de César semble avoir

survolé le monde turc sans y laisser de trace, celle d'Alexandre n'avoir légué au monde mongol qu'une légende sans incidence profonde.

Quant au troisième conquérant évoqué ici, Gengis-khan, s'il n'a cessé d'être vénéré dans sa terre d'origine comme fondateur de la nation mongole, ce ne fut pas d'une manière homogène ni continue. C'est en Occident que s'est construite de lui une image impressionnante de conquérant du « plus grand empire de tous les temps », vision qui a été reprise, en effet de miroir, par les Mongols eux-mêmes à l'époque moderne.

Enfin, l'impact idéologique de ces trois personnages historiques a eu pour support des modes d'expression qui, pour littéraires qu'ils soient, n'en ont pas moins des traits distincts : pour Alexandre, ce fut le roman écrit, pour César/Gesar/Geser, le genre de l'épopée orale, pour Gengis-khan, la chronique généalogique, la légende orale et des hymnes religieux.

La brève présentation proposée ici s'attachera à broser un portrait des trois conquérants déroulé au fil de l'histoire. Elle voudrait suggérer, entre les lignes, l'intérêt de poursuivre l'examen comparatif dans deux directions. Pourrait-on dégager les facteurs de conjoncture historique qui ont eu une part décisive dans l'exploitation idéologique de ces figures conquérantes ? Le rôle emblématique qui a été imparti à ces bâtisseurs d'empire et qui l'est encore de nos jours à deux d'entre eux, Geser et Gengis-khan, peut-il jeter un éclairage sur les conceptions du « pouvoir » chez les peuples des steppes, dont les structures sociales traditionnelles évitent toute concentration de pouvoirs effectifs ?

Alexandre, repensé en souverain universel et propagateur de l'islam

Le premier de nos héros est le roi de Macédoine, Alexandre le Grand (356-323 avant J.-C.), vainqueur de la Perse, maître, à trente-trois ans, des deux tiers du « monde connu » de l'époque, fondateur de villes, propagateur de l'hellénisme en Orient. Le voilà qui se transmute après sa mort en un héros légendaire polymorphe, que s'approprient de siècle en siècle les cultures les plus variées pour en faire à leur guise le pur symbole de leurs valeurs. Une simple liste de ses réincarnations romancées à travers l'Eurasie est propre à donner le vertige⁸⁶. Après des tentatives littéraires avortées qui commencent quelque quatre siècles après sa mort et témoignent d'une tradition populaire bien vivante, le coup d'envoi est donné par le « roman », enrichi de lettres imaginaires, du Pseudo-Callisthène. Celui-ci, sans doute un Gréco-Égyptien d'Alexandrie, y raconte, vers 300 après J.-C., les aventures merveilleuses d'Alexandre

jusqu'aux extrémités du monde ; puis suivent des traductions, des adaptations ou des versions enrichies ou infléchies, en latin (IV^e siècle), arménien (V^e siècle), syriaque (VI^e siècle), éthiopien, et, à travers l'Europe, en latin, allemand, anglais, français.

Le Coran⁸⁷, qui connaît ce roman grâce à une version des chrétiens nestoriens⁸⁸, le fait sien, utilisant le surnom par lequel Alexandre va être connu dans toute l'Asie, Dhou l-Qarnaïm, le « Bicornu », constructeur d'une muraille de fer qui conjure la menace des peuples barbares et nomades, Gog et Magog. Dans les versions poétiques persanes successives⁸⁹ de Firdousi au XI^e siècle⁹⁰, de Nezâmi au XII^e⁹¹, de Khosrow au XIII^e, de Djâmi au XV^e, et d'autres encore, puis en malais⁹² au XVI^e siècle et en bengali au XVII^e siècle, les thèmes principaux des aventures de celui qu'on appelle désormais « Iskandar le Bicornu » sont bien délimités et stéréotypés. En première partie, l'origine trouble du héros ; en deuxième partie, sa trajectoire guerrière et initiatique en quête des merveilles du monde entier par étapes jusqu'en Chine, son exploration du pays des Ténèbres éternelles et de son opposé, l'endroit où le soleil se lève, et du fond des eaux par le moyen d'une sorte de bathyscaphe digne de Jules Verne, sa construction de la muraille séparant la civilisation des barbares ; en troisième partie, son échec dans la recherche de l'eau d'immortalité. Et ces motifs épiques sont ajustés pour servir une utopie morale en accord avec les goûts de l'auteur et l'air du temps : ainsi le héros est présenté tantôt comme le prince idéal selon la vieille tradition iranienne, tantôt comme le chef accompli d'un État platonicien, à la fois conquérant et philosophe⁹³, civilisateur et constructeur de villes, tantôt comme un missionnaire de l'islam, à la fois souverain universel et simple être humain soumis à la tentation et à la loi de la mort. Mais toujours, après les premières conquêtes auxquelles il a été contraint, il devient un défenseur de la paix et un instigateur d'une entente universelle. Son prestige a été tel que les Tatars de la Volga — des Turcs musulmans —, forcés d'affirmer leur identité face à la conquête russe et à la pression de l'église orthodoxe à partir du XVIII^e siècle, l'ont découvert comme grand ancêtre, tandis que la lignée des Mir (chefs) du Hunza, dans les monts Karakoram du Pakistan septentrional, a prétendu appartenir à sa descendance directe⁹⁴.

César, repensé en fils d'origine céleste et propagateur du bouddhisme

Le second guerrier exemplaire est un émule du premier, César (101-44 avant J.-C.), le conquérant des Gaules, qui se voulait l'*imperator* parfait

et est resté pour la postérité un modèle si convaincant que son nom a servi à forger les titres de tsar ou czar des souverains du monde slave, celui de Kaiser en Allemagne. Le souvenir de son pouvoir absolu a contribué à la formation chez nous, au XIX^e siècle, de la théorie du « césarisme », un système dictatorial prétendant s'appuyer sur le peuple. Bien plus loin, l'écho de sa gloire a, là aussi par l'entremise de chrétiens nestoriens, atteint au VII^e siècle le Tibet monarchique et préboudhique, alors en pleine expansion conquérante le long des routes de la soie. Peu à peu se forme au Tibet sous le nom de César, déformé cette fois-ci en « Ge sar⁹⁵ de Khrom » (selon l'appellation persane de Rome), l'image d'un grand héros épique. S'il a été, parfois, identifié rétrospectivement au roi de Ling, contrée tibétaine, il se voit toujours attribuer une origine céleste, suivie d'une renaissance sur terre⁹⁶. Et, dès lors, il a connu un destin mythique aussi fabuleux que celui d'Alexandre puisque, à l'époque contemporaine, l'épopée de Ge sar jouit parmi les Tibétains d'un attrait identitaire tellement persuasif que les autorités chinoises en font elles-mêmes la promotion pour s'acquérir les faveurs d'un peuple rétif et publient par dizaines les différentes versions du texte.

L'épopée de Ge sar est passée chez les Mongols en même temps que le bouddhisme tibétain réformé (le « lamaïsme ») dont la diffusion parmi eux, depuis la fin du XVI^e siècle, a été portée au crédit du héros. Celui-ci s'est rapidement intégré à la littérature orale et aux cultes populaires des nomades de la Mongolie actuelle et de la Mongolie-Intérieure. C'est d'une manière un peu différente, on y reviendra en fin de présentation, qu'il a pénétré la tradition des Bouriates — Mongols du nord vivant autour du lac Baïkal en Sibérie méridionale. En particulier chez eux, l'origine céleste de Geser est clairement précisée : il est le fils cadet d'Ahura Mazda (dont le nom est déformé en Khurmast, Khormos, etc.), envoyé renaître sur terre par son père pour remédier aux maux consécutifs aux querelles célestes⁹⁷.

Élevé chez les Mongols au rang de parangon épique par excellence, Geser a été considéré comme une divinité équestre protectrice des troupeaux de chevaux et surtout, à partir du XVII^e siècle, comme le dieu de la guerre vénéré par les guerriers⁹⁸. Sa position belliqueuse a été renforcée lorsque, au cours du XVIII^e siècle sous l'impulsion des maîtres des steppes mongoles, les souverains mandchous de Chine décidés à fusionner le bouddhisme des Tibétains et des Mongols avec les concepts religieux chinois, il a été identifié à Guandi, le dieu de la guerre chinois. Guandi avait été lui-même, il est curieux de le remarquer, un personnage historique, Guan Yu, soldat sans peur et sans reproche dans les troubles de la fin des Han, à l'aube du III^e siècle de notre ère, tourné en divinité

populaire à partir du VIII^e siècle, en héros romanesque chéri des Chinois entre le XII^e et le XIV^e siècle, officiellement promu « empereur » (*di*) — d'où son nom ultérieur de Guandi — en 1615, dieu de la guerre et protecteur de l'Empire chinois⁹⁹. Quelle belle postérité pour le César ancêtre de Geser ! Lorsque, en 1921, le « baron fou » dit aussi le « baron sanglant », Ungern-Sternberg¹⁰⁰, rescapé des armées blanches de l'antibolchevisme sibérien, marche sur Ourga (l'actuelle Oulan-Bator, capitale de la Mongolie), les lamas espèrent bien lui acquérir la faveur populaire en le déclarant réincarnation de Geser¹⁰¹ ; néanmoins, il périt bientôt aux mains de la toute nouvelle Armée rouge¹⁰².

Une ligne de partage dans la diffusion des mythes héroïques ?

Le mythe césarien, qui a si bien pris racine au Tibet et chez les Mongols, est demeuré étranger à l'héroïsme romanesque de l'Asie centrale. Symétriquement, la légende d'Alexandre, présente dans tout le monde musulman de l'Asie occidentale et centrale, n'a pas réussi à s'implanter durablement en haute Asie. Elle avait pourtant tenté sa chance chez les Mongols aux XIII^e et XIV^e siècles, en pleine gloire des Gengiskhanides, importée là aussi sans doute par des missionnaires nestoriens en sa version chrétienne. Le moment était certainement mal choisi. Le seul texte écrit en mongol qu'on en connaisse, datant de la première moitié du XIV^e siècle et découvert à Turfan en région ouïgoure¹⁰³, renferme une proclamation de « Sulqarnai » (la forme mongole du nom usuel d'Alexandre en Asie, Dhou [prononcé Zou] l-Qarnaïm) annonçant qu'il est le seul khan (souverain) sur terre¹⁰⁴ : n'est-ce pas la plus malvenue des déclarations, alors que le culte de Gengis-khan, le khan universel, est en bonne voie d'organisation ? La présence, dans la Mongolie du XIII^e siècle, de certains thèmes de la légende transmis oralement n'avait non plus guère de chance de plaire, car on y parlait d'un Gengis-khan fuyant, terrorisé¹⁰⁵. Et les barbares de Gog et Magog, à l'encontre desquels le Bicornu avait élevé une muraille d'airain et que les victimes des invasions avaient identifiés, dans les premiers siècles de la légende, avec les Huns, l'étaient maintenant avec les Mongols, autre motif dirimant.

Le Gengis-khan historique, vu de l'intérieur et de l'extérieur

Le troisième destin fabuleux est celui de Gengis-khan lui-même

(1162 [ou 1165 ?]-1227). Celui-ci diffère à plus d'un titre de ceux qui l'ont précédé, au moins en ce qui concerne notre propos. Sa renommée s'est diffusée selon un parcours inverse, depuis l'extrémité orientale de l'Eurasie jusqu'au monde méditerranéen, et elle garde chez nous le parfum exotique de l'altérité la plus extrême, alors qu'Alexandre et César font partie de notre héritage culturel, même si leurs mythes ont fructifié abondamment hors du champ européen. Le personnage historique est plus proche de nous d'un millénaire et demi, et il a été jugé, positivement ou négativement, par un nombre si impressionnant de sources en toutes langues, en proportion des pays que lui et ses premiers descendants ont menacés, écrasés, occupés, que l'on a l'impression d'assister quasiment en direct à la création de divers mythes l'entourant. Cependant, sa transformation en un mythe perdurant jusqu'à nos jours, et globalement plus religieux que littéraire, a été d'abord et avant tout l'œuvre de ses descendants, puis d'un peuple qui se réclame de lui jusqu'à l'époque la plus actuelle, cela par des étapes inattendues, parfois en effet de miroir avec les appréciations étrangères, de sorte qu'envisager les regards portés sur lui de l'extérieur, en faisant abstraction du support autochtone, serait irréaliste¹⁰⁶.

De son vivant, Gengis-khan s'est soucié constamment de donner de lui une image positive double : suzerain généreux envers ses subordonnés et partenaire loyal envers ses alliés, mais chef d'armée impitoyable envers qui résisterait à son ordre de soumission¹⁰⁷. Les historiens persans aiment enjoliver leurs récits de la conquête mongole de l'Asie centrale musulmane par des anecdotes mettant en scène des groupes entiers de citadins qui, tétanisés par la peur de l'ennemi, se soumettent sans hésiter à un unique soldat mongol, même sans armes, et se laissent tranquillement égorger par lui lorsqu'il a retrouvé son épée. Le nom de Gengis-khan transmettrait d'ailleurs, d'après une étymologie possible, un message d'effroi. Ce nom, ou plutôt ce titre de *Chinggis* (prononcer Tchingguis), selon sa forme originelle, lui a été octroyé par les siens lors d'une assemblée solennelle en 1206 : après avoir longtemps cru en trouver l'étymologie dans un mot turc signifiant la mer et ayant pris, en l'occurrence, le sens d'universel, on en est venu maintenant à lui trouver pour origine un terme exprimant une idée de dureté, de férocité¹⁰⁸. « Le Souverain terrible », ne voilà-t-il pas une appellation parfaite pour celui que les historiens postérieurs ont dit être « le Conquérant du monde » ? Les jugements portés de l'extérieur sur Gengis-khan et les siens ont été extrêmes, dans la condamnation comme dans l'admiration, à la démesure de leur épopée vivante. Pour les contemporains menacés, Géorgiens, Comans, Russes ou musulmans lors de la première campagne de 1221-1222, puis, après la mort de Gengis-

khan, pour les Polonais, les Hongrois qu'on croyait invincibles, les Autrichiens entre 1238 et 1241, alors que les combattants les plus renommés étaient battus par ces armées inconnues, c'était le fléau de Dieu — ou du diable en personne, avant-coureur apocalyptique de la fin du monde¹⁰⁹. Passée la première stupéfaction, les Occidentaux cherchèrent à analyser l'origine de la supériorité fulgurante des Mongols, pour savoir comment s'y opposer : parmi les causes possibles, ont été mis en avant aussi bien la qualité de l'armement des Mongols (arc et épée) et de leur armure (en cuir), que la robustesse du cheval et l'extrême frugalité du cavalier, ou encore qu'une discipline rigoureuse et un recours aux ruses¹¹⁰.

La conquête de l'Asie occidentale par Gengis-khan s'est aussi trouvée insérée dans un cycle de légendes qui faisaient espérer à la chrétienté la délivrance de la présence musulmane dans les lieux saints grâce à un secours venu d'au-delà des lignes des « Sarrasins ». C'est une bien étrange histoire que celle du prêtre Jean¹¹¹, prétendu souverain oriental chrétien, à la tête d'un royaume follement riche dans les « Trois-Indes » et vainqueur à revers des musulmans, qui se répand en Occident depuis la Syrie franque au milieu du XII^e siècle, atteindra même la Russie et son folklore¹¹². Puis un nouveau récit se greffe sur le premier et se diffuse à partir de 1221 chez les croisés installés à Damiette, en Égypte, promettant la ruine imminente de l'islam grâce à l'intervention d'un roi David, souverain chrétien de l'« Inde » : ce David était-il le roi Jean en personne, ou son fils, ou encore son petit-fils ? Les opinions varient selon les versions mais, en tout état de cause, il semble bien avoir tiré son origine d'un double modèle historique, télescopé en un unique personnage de légende : un souverain d'obédience nestorienne, c'est-à-dire chrétienne, d'une tribu, turque sans doute, les Naiman conquis par Gengis-khan dès 1204, et Gengis-khan lui-même — le personnage historique se transformant alors en un puissant support mythique. Et, bien qu'imaginaire, la *Relation de David* de 1221 représente finalement le récit le plus anciennement connu de la conquête de l'Asie centrale et de l'Iran par Gengis-khan en 1218-1221¹¹³ — tandis que la quête du prêtre Jean et du roi David sera un des moteurs de la découverte chrétienne de l'Asie centrale au Moyen-Âge¹¹⁴, puis des expéditions portugaises vers l'Afrique du XIV^e au XVI^e siècle — combiné alors au prestige du *Livre des Merveilles* de Marco Polo.

Les intellectuels de la République de Mongolie postcommuniste¹¹⁵ ont retenu de la politique militaire du Grand khan ses appels à la soumission, en échange de la vie sauve, lancés aux villes qu'il assiégeait, et le pacifisme de sa mission qu'évoquaient ses successeurs immédiats dans leur correspondance avec les souverains européens et avec la papauté.

Aussi attribuent-ils désormais à Gengis-khan la formule choc, « promoteur de l'idée de paix universelle », défendue il y a une cinquantaine d'années par un mongolisant polonais¹¹⁶, tout comme Alexandre s'est inscrit dans la légende lui aussi comme un défenseur de la paix universelle. D'autres admirateurs du pacifisme de Gengis-khan au xx^e siècle ont été les théoriciens de « l'eurasisme » — des émigrés russes en Occident, à Prague notamment, dans les années 1920, et plus tard des dissidents soviétiques¹¹⁷ — qui ont relativisé les emprunts faits à l'Europe par leur pays et qui, en lieu et place d'une occidentalisation, ont parlé d'une influence eurasiennne due à la soumission de la Moscovie au pouvoir mongol de la Horde d'Or, imposé par deux petits-fils de Gengis-khan et maintenu jusqu'au tout début du xvi^e siècle.

Un mongolisant japonais, historien iconoclaste, le professeur Hidehiro Okada, juge, lui, qu'il n'existe d'histoire mondiale unifiée — à la fois hors du moule adopté par les Méditerranéens, à la suite d'Hérodote (v^e siècle avant J.-C), et du modèle chinois façonné par Sima Qian (ou Sseu-ma Ts'ien, ii^e-i^{er} siècle avant J.-C.) — qu'après la proclamation de Gengis-khan comme souverain en 1206. Grâce au Grand khan, en effet, les peuples des steppes de l'Eurasie centrale sont propulsés au cœur du processus historique eurasiatique et relèguent les développements des grandes civilisations sédentaires au rang de réponses aux chocs venus de ce centre¹¹⁸. C'est ainsi que H. Okada voit comme héritières de l'empire gengiskhanide non seulement la Russie, mais plus encore la Chine : le plus grand legs transmis par l'Empire mongol à la Chine a été la nation chinoise elle-même, argumente-t-il, et la dynastie des Ming qui, en 1368, a pris la suite de la dynastie mongole des Yuan n'était pas, comme on le dit, la résurrection de l'ancien empire Song, écrasé par les Mongols au siècle précédent, mais plutôt un des États successeurs des Gengiskhanides¹¹⁹.

L'histoire secrète des Mongols et ses interprétations

Le plus ancien récit autochtone des conquêtes gengiskhanides et des faits et dits du Grand khan est un texte épique, achevé pour l'essentiel, pensent les spécialistes, en 1228¹²⁰, soit aussitôt après la mort du héros, et connu de la postérité sous le titre d'*Histoire secrète des Mongols*. Comment faut-il le prendre ? Pour les uns, comme une chronique historique d'un ton similaire à nos chroniques médiévales ; pour d'autres, comme un récit romancé¹²¹. Tous les spécialistes sont cependant d'accord pour y déceler une manipulation par laquelle la branche gengiskhanide cadette (celle qui va régner en Chine sous le nom de Yuan) appuie ses prétentions à recueillir

la dignité du khanat suprême au sein des quatre branches issues de la descendance de Gengis-khan et à organiser le culte principal vénérant le grand ancêtre. Pour les Mongols contemporains émergeant de soixante-dix ans de communisme, *l'Histoire secrète* est devenue une histoire sacrée, acceptée à la manière de la Bible par les protestants fondamentalistes, donnant valeur d'oracle à chaque terme.

La préservation de *l'Histoire secrète* jusqu'à nous est à elle seule une affaire si étrange qu'il vaut la peine de s'y arrêter, d'autant qu'elle a contribué à façonner son aura. Elle est due, contrairement à toute attente, aux lettrés chinois des Ming peu après l'expulsion des gengiskhanides yuan en 1368 : les académiciens de la nouvelle dynastie ont en effet pris le texte mongol de la chronique, découvert sans doute dans les archives personnelles du pouvoir défunt, pour en faire tout simplement un manuel de lecture à l'usage de leur école des interprètes. La précieuse histoire secrète de la famille impériale mongole, cachée jusqu'alors aux Chinois, servit donc à scolariser en mongol de jeunes Chinois destinés à accompagner des expéditions militaires dans les steppes du Nord ou à recevoir les émissaires de l'ennemi ou ses transfuges. Dans un but pédagogique, les syllabes du mongol furent transcrites par des caractères chinois d'un phonétisme à peu près équivalent, puisque l'écriture chinoise est dépourvue d'un alphabet, tandis que les mots étaient traduits en chinois un par un en commentaire interlinéaire puis par paragraphes entiers¹²². Des générations d'orientalistes ont dépensé des trésors de science pour rétablir la version mongole qui, elle, n'a pas survécu¹²³, mais le texte n'a pas encore dit son dernier mot et un grand mongolisant, installé en Australie, y travaille sans trêve depuis plusieurs décennies, le professeur Igor de Rachewiltz.

La difficulté du déchiffrement et de l'interprétation de ce texte fondateur de l'identité contemporaine des Mongols est typique des résistances que l'histoire de Gengis-khan et des siens oppose à qui veut y pénétrer, car les sources primaires autres que *l'Histoire secrète* sont d'abord en chinois et en persan, sans compter toutes celles qui mettent en jeu la plupart des langues de l'Eurasie médiévale, chacune suivant son propre point de vue et soumise à ses propres distorsions. Et pourtant, si grande a toujours été la fascination exercée par l'épopée de la conquête gengiskhanide qu'au XIX^e siècle, lorsque l'orientalisme est devenu une science solide, les travaux consacrés au XIII^e siècle mongol étaient, en tous pays, bien plus nombreux que ceux traitant de l'ensemble de la Chine. Au XX^e siècle, on peut aisément recenser, hors du monde mongol, plus d'une vingtaine de biographies du grand homme, qui paraphrasent avec plus ou

moins de talent ou de fantaisie les récits hauts en couleurs de l'*Histoire secrète*¹²⁴. Et cela sans compter les essais littéraires qui traitent les données historiques comme de simples balises autour desquelles se meuvent des personnages porteurs des préoccupations de l'auteur : *Le Loup bleu* du célèbre romancier japonais Yasushi Inoue, qui s'est dit ensorcelé par l'*Histoire secrète*, est une brillante interrogation sur le ressort de l'élan conquérant¹²⁵, et le film que la Mongolie prévoit d'en tirer, pour célébrer le 800^e anniversaire de la constitution de l'État mongol, sera marqué sans aucun doute d'une sensibilité différente¹²⁶ ; *Le Loup mongol* d'Homéric est, lui, un roman de cape et d'épée à la sauce cavalière et barbare¹²⁷.

À chacun son Alexandre, a-t-on pu dire ; à chacun aussi son Gengis-khan, pour les uns bienveillant et chevaleresque, pour les autres implacable et sanguinaire¹²⁸. Quelques thèmes font cependant l'unanimité mais, à la réflexion, ils ne sont pas aussi assurés qu'on se l'imagine. Un exemple des hyperboles dont on ne peut s'empêcher, en Occident, d'entourer la figure historique de Gengis-khan est de le qualifier de « plus grand conquérant de tous les temps », en négligeant avant lui Alexandre et les envahisseurs de l'Europe venus des steppes, tel Attila, en oubliant aussi la limitation géographique des conquêtes commandées par lui. La plaine russe et l'Europe orientale ne seront envahies que sous Ögödei, son fils et successeur, et trois quarts de siècle devront s'écouler avant que, de l'autre côté, la Chine entière ne soit soumise aux envahisseurs. Les massacres infligés par les armées mongoles ont été, certes, effroyables, mais sans doute pas aussi sérieux que les chroniqueurs des pays vaincus l'ont ensuite rapporté et qu'on le raconte depuis lors, d'un ouvrage à l'autre. La décadence et la dépopulation des villes de l'Asie centrale musulmane étaient, semble-t-il, déjà bien entamées avant l'invasion ; et la Chine du Nord, Pékin mise à part, a été pour une grande part conquise par des chefs de guerre chinois tôt ralliés aux Mongols, afin d'éviter des malheurs plus grands à leurs compatriotes.

Un pouvoir d'origine céleste d'après l'*Histoire secrète* ?

L'exemple le plus frappant d'une symbiose entre le regard extérieur et le regard autochtone est à découvrir dans l'interprétation de certains concepts idéologiques de la fameuse *Histoire secrète*. Un leitmotiv inévitable en Occident, dans tout écrit non seulement populaire mais savant aussi, concernant les débuts de Gengis-khan, est, sur la foi de l'*Histoire secrète*, l'affirmation qu'il aurait reçu un appui permanent du « Ciel éternel », et même du « Ciel bleu éternel », son protecteur, dont le

décret aurait avalisé son pouvoir et auquel il aurait rendu un culte. Le fait paraît tellement établi qu'on n'y réfléchit même pas. Or, une mongolisante française, Marie-Lise Beffa (1993), a clairement démontré l'affabulation à partir du texte. De bleu, il n'en est jamais question en liaison avec le ciel : l'intrusion d'un ciel bleu divinisé dans les récits occidentaux est le résultat d'un télescopage avec ce que nous savons, ou pensons savoir, des croyances des anciens Turcs qui, quelques siècles plus tôt, étaient établis dans la région d'origine du futur Gengis-khan. Quant au terme mongol qui désigne le ciel dans *l'Histoire secrète*, *tenggeri*, il s'applique au ciel atmosphérique autant que métaphysique, comme en français et à la différence de l'anglais *heaven*, un terme qui, dans les traductions anglo-saxonnes, a contribué à l'identification implicite du ciel mongol au Dieu unique judéo-chrétien. Et cela d'autant plus aisément que, dès le départ, les missionnaires franciscains du XIII^e siècle, au premier rang desquels Guillaume de Rubrouck, avaient, dans leurs témoignages sur les mœurs et coutumes des Mongols, parlé d'un dieu unique comparable au Dieu chrétien. Et pourtant, dans le chamanisme mongol, les *tenggeri* sont multiples, même si le substantif pris seul ne comporte pas d'indication de nombre ; et l'éternité propre à ce ciel, selon le texte, ne connote pas, comme chez nous, une absence de commencement et de fin caractéristique de la divinité, mais l'idée d'une ferme durée.

L'avènement en 1206 de Gengis-khan, dont le nom était jusqu'alors Temüdjin, comme souverain d'une confédération tribale dénommée dès lors « mongole » est symptomatique : il est promu par l'accord de quelques-uns de ses fidèles et l'on se rallie à lui en raison de ses mérites comme homme, comme guerrier et comme dirigeant, sans qu'il soit besoin d'une intervention divine. Ses succès précédents suffisent à prouver sa vocation à diriger, de sorte que son intronisation apparaît comme une affaire à la fois humaine et remarquablement pacifique¹²⁹. Finalement, dans *l'Histoire secrète*, les signes envoyés par le(s) *tenggeri*, non seulement arrivent *a posteriori* pour justifier une réussite déjà acquise mais, en outre, semblent bien provenir d'esprits célestes, semblables aux esprits auxiliaires du chaman.

Néanmoins, en dépit de ces évidences pour qui sait interroger le texte, les intellectuels mongols, familiarisés avec l'orientalisme occidental dans les années 1920, ont pleinement adhéré à la vision d'un ciel éternel bleu, protecteur du Grand khan, au point que pour les Mongols de l'après communisme, la notion fait partie intégrante de leur idéologie identificatrice reportée sur Gengis-khan. Ainsi un historien mongol, ayant étudié en Allemagne et en Scandinavie, veut nous convaincre qu'« *in*

Shamanism, the sky is the central cult object as general protector against misfortune. The fanatic belief in the «eternally blue sky» (mong. münkh khökh tengger) and in shamans was in fact the motivation behind the mobilisation of all warriors'powers [under Gengis-khan's guidance]¹³⁰. »

Le Gengis-khan ancêtre d'une dynastie chinoise

Un sinologue allemand, le maître des études yuan, le professeur Herbert Franke (1978), a décrit comment le Grand khan gengiskhanide est, de chef de tribus, devenu empereur universel et divinité sous l'effet d'une combinaison de stratégies de légitimation mises en place après sa mort en 1227. Chacun de ses quatre fils avait reçu de lui en fief une partie de l'empire déjà conquis à cette époque et, par-delà, la zone d'influence qui en dépendait : l'aîné étant mort peu avant son père, ses descendants avaient été installés en Sibérie et en terre russe, où ils avaient fondé la Horde d'Or ; au deuxième fils était revenu le centre de l'Asie centrale ; au troisième, les terres du Nord et une vocation à la direction suprême de Grand khan ; quant au dernier, son lot fut l'espoir d'acquérir la Chine. Mais la compétition se révéla farouche entre eux et se poursuivit aux générations suivantes. C'est la branche cadette qui l'emporta et qui s'assura l'exclusivité du titre honorifique de grand khan en même temps que la maîtrise du culte principal rendu à l'ancêtre glorieux.

Dans la rivalité idéologique entre les différentes branches, l'aide était venue d'ailleurs : des Chinois. Certains responsables locaux de Chine du Nord s'étaient en effet vite ralliés aux Mongols, dès la chute de Pékin en 1215 et dans les années suivantes, avec la population dont ils assuraient la défense à un moment où le pouvoir central, étranger lui aussi (d'une origine Djürchen, apparentée aux futurs Mandchous)¹³¹, tombait en débris dans une totale désaffection et où la mort et la destruction menaçaient de toute part. Ils s'adressèrent à Gengis-khan, représenté sur le front oriental par un homme exceptionnellement intelligent et ouvert, le général Moukhali, comme à leur souverain chinois légitime et l'attirèrent dans le système chinois, avec ses collations de fonctions et de titres strictement hiérarchisés, son assortiment de marques symboliques et de rites et, surtout, son habilitation par la certitude que le « mandat céleste » de l'empereur de Chine avait bien été recueilli par lui¹³².

Voici un regard extérieur sur Gengis-khan bien étonnant et l'est encore plus l'usage que les dirigeants de la Chine populaire en ont fait : pour eux, les Mongols sont une de leurs cinquante-cinq dites minorités, de sorte que Gengis-khan est reconnu par eux comme un « empereur de

Chine issu [ou souverain, selon les formulations] d'une minorité », ayant joué un rôle « positif » dans l'histoire de Chine¹³³, assertions desquelles découlent de multiples avantages : prouver qu'une pluriethnicité harmonieuse est intrinsèque à l'histoire de la Chine et que les Mongols sont historiquement « des Chinois » ; enfin, au plus fort du conflit sino-soviétique il y a quelques années, justifier les revendications territoriales de la République populaire face à l'URSS, en arguant des limites atteintes par l'empire des Yuan. Lorsque, en 1999, un film consacré aux difficiles débuts du Grand khan est produit par les studios de Mongolie-Intérieure (c'est-à-dire de la Mongolie méridionale incluse dans l'État chinois), les critiques de la République de Mongolie remarquent perfidement que cette sortie coïncide justement avec le cinquantième anniversaire de la République populaire de Chine ; et ils se demandent si le film mentionne les « trente millions de morts chinois » attribués à l'invasion mongole¹³⁴ ou l'opinion du Grand khan selon qui l'extermination de la population de la grande Plaine serait utile afin de permettre à l'herbe de pousser à sa place¹³⁵. L'on relève malicieusement aussi en République de Mongolie que Gengis-khan a été plus puissant que le Bouddha puisqu'il a réussi à soumettre la Chine, ce que n'a pu faire le Bouddha.

Le petit-fils de Gengis-khan par son fils cadet, Khoubilaï, a suivi les démarches les plus chargées en Chine de symbolisme politique, ainsi l'adoption d'un nom d'ère chinois en 1264 et du nom dynastique Yuan en 1271, d'un calendrier chinois en 1280, etc. Bien que se considérant comme des empereurs chinois, ni lui-même ni ses descendants ne se sont totalement sinisés. Certes, la notion d'un ciel (*tian* en chinois) dont l'empereur était le fils a très probablement contribué à infléchir dès cette époque la vision personnalisée du (ou des) *tenggeri* (*tenger* en mongol moderne), de même que chez les descendants d'un frère de Khoubilaï régnant en Iran (dynastie des Ilkhans) et convertis à l'islam sous l'influence de leur entourage, le ciel s'est confondu avec celui d'Allah ; certes la convergence du culte des ancêtres à la chinoise et de la croyance mongole en la symbiose avec les ancêtres protecteurs défunts a contribué à la création d'un culte au grand ancêtre Gengis-khan¹³⁶, mais ce culte, rendu par les descendants de Khoubilaï a pris dans son développement une allure bien mongole, autour d'une yourte (tente) blanche consacrée à l'âme du défunt et démultipliée plus tard en huit yourtes, pour lui et ses proches.

Le Gengis-khan divinisé et créateur de la mongolité

L'expulsion de Chine en 1368 a été pour les Mongols le signal d'une

longue crise de désunion : de la confédération regroupée par Gengis-khan sous le nom de « peuple mongol », il n'est resté que des tribus et des clans en lutte mortelle les uns contre les autres, toute fraternité de culture ou d'origine oubliée, sauf le culte aux esprits des ancêtres dû par chaque membre du clan noble Borzhigin ou « Clan d'Or », c'est-à-dire aux descendants de Gengis-khan¹³⁷. Les détails de l'affaire ne sont pas clairs, mais on trouve au XVII^e siècle, et peut-être plus tôt, les yourtes sacrificielles des premiers Gengiskhanides¹³⁸ installées dans la région de l'Ordos, dans la grande boucle du fleuve Jaune (de nos jours en Mongolie-Intérieure) au lieu-dit L'Enclos du Souverain (c'est-à-dire de Gengis-khan), ou Ezhenkhorô, et là, à dates fixes chaque année, un culte bien réglé est rendu, fait d'offrandes d'animaux, de lectures de prières spécifiques, de chants « en langue des dieux », sous la direction d'un clan voué à la garde exclusive de ce culte, les Darkhats¹³⁹.

Mais au XVII^e siècle, la figure mythique de Gengis-khan est déjà bien engagée dans une nouvelle aventure : le bouddhisme tibétain s'est définitivement emparé du conquérant en portant sur lui un regard déconcertant. Déjà, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, le conseiller tibétain de Khoubilāi, Phags-pa lama, avait offert un présent royal à son bienfaiteur : l'élévation de Gengis-khan au rang de *cakravartin-rāja*, le souverain bouddhique universel, légitimant ainsi par le bouddhisme un droit à la conquête de l'univers entier et une identité supranationale¹⁴⁰. En ce temps, un tel événement, tout comme le bouddhisme tibétain dans son ensemble, ne concernait guère que la famille impériale et la cour ; mais ses effets ont été considérables dans le monde bouddhique. L'idée lancée par Phags-pa lama d'un césaro-papisme lamaïque défendu par deux pouvoirs associés, un pouvoir séculier représenté par un gouvernement protecteur du lamaïsme et un pouvoir religieux sous la forme d'un conseiller religieux protégé, est devenue l'idéologie des « deux ordres »¹⁴¹ réglant, du côté tibétain, les rapports avec le pouvoir chinois et surtout, à partir du XVII^e siècle, avec le pouvoir sino-mandchou des Qing.

Les bienfaits de Gengis-khan ne se sont pas arrêtés là. Lorsque le bouddhisme tibétain, dans une seconde vague de prosélytisme, sous la forme du bouddhisme réformé « jaune », gagne à sa foi, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, l'ensemble des Mongols, nobles d'abord, petit peuple ensuite, il installe Gengis-khan dans son panthéon divin, en réincarnation des premiers rois mythiques de l'Inde et du Tibet, et également de divinités prestigieuses, Indra dieu du tonnerre, Vajrapāni, « porteur de la foudre », et bien d'autres encore, et il en fait un sauveur du monde, fusionné parfois avec Geser lui-même¹⁴². Le Grand khan fait dès lors partie intégrante du

panthéon familial de tout Mongol, noble ou non. Les légendes se multiplient autour de lui, pour exalter sa naissance divine, l'octroi surnaturel des symboles de son pouvoir — un étendard blanc et un étendard noir, à neuf queues de chevaux ou de yaks¹⁴³ —, porteurs de son charisme, toutes manifestations destinées à renforcer rétrospectivement sa légitimation personnelle, tandis qu'il devient par lui-même signe de légitimation. En voici un exemple parmi bien d'autres : dans les années 1920, un cycle de légendes courait chez les Barga de Mandchourie (extrême nord-est de l'actuelle Mongolie-Intérieure), narrant la naissance miraculeuse, au milieu de l'orage et du tonnerre, de l'enfant surnaturel, sa jeunesse emplie d'épreuves épiques qu'un talisman donné par un chaman l'aidait à vaincre, les préceptes coutumiers et moraux qu'il distillait à la suite d'épreuves familiales¹⁴⁴.

Car, dans la conscience populaire, le Grand khan a été le créateur absolu de la civilisation matérielle, éthique et sociale de son peuple en inventant, par exemple, le feu, les rites matrimoniaux, les rites saisonniers liés à l'élevage¹⁴⁵, pour faire de la Mongolie un pays unique au monde¹⁴⁶. Il aurait aussi contribué à la stabilité financière mondiale en lançant le papier-monnaie garanti par de l'or¹⁴⁷. De nos jours, chacun des anniversaires des institutions administratives, qui fleurissent tout au long de l'année comme à l'époque communiste, est l'occasion toute nouvelle d'en rappeler la légitimité gengiskhanide. Ainsi la police descend du corps des gardes du Grand khan¹⁴⁸ ; la défense qu'il a maintenue de sites naturels sacrés, fermés à la chasse (*xorig*), marque, est-il besoin de le préciser, une conscience prémonitoire de l'environnement et de l'utilité des parcs naturels ; et la coutume qu'avaient ses troupes d'emporter lors de leurs expéditions lointaines leur nourriture, sous une forme comprimée et séchée, sous-entend de nos jours l'avertissement évident que des provisions adéquatement constituées aideraient à supporter les catastrophes naturelles, comme celles des hivers des années 2000 et 2001. Nombre d'objets anciens sont aussi attribués à Gengis-khan et, comme tels, supposés dispenser une protection charismatique : un exemple en est fourni par un énorme chaudron, confisqué sous le régime communiste dans le Gobi méridional et entré au Musée central en 1952, que les habitants de Gurvan-saikhan réclament maintenant afin d'être protégés contre la sécheresse et les excès hivernaux de ces dernières années¹⁴⁹. Le patriotisme exige que l'amour d'une civilisation nomade intangible soit inculqué aux enfants dès la maternelle pour écarter la menace d'un nivellement par la globalisation¹⁵⁰. L'association *Golomt* (Foyer) préconise la renaissance du chamanisme comme religion nationale, au motif qu'elle

était celle à laquelle adhérait le Grand khan¹⁵¹ (bien qu'il soit aussi réputé avoir été le protecteur du bouddhisme, remarquons-le).

Les trois visages du Gengis-khan mythique

Gengis-khan offre de la sorte, au choix de ses dévots et de ses héritiers potentiels, trois visages mythiques que chacun ne se prive pas d'utiliser à sa guise.

L'ancêtre légitimateur du pouvoir par droit d'hérédité

Le conquérant du monde et souverain d'un « empire des steppes », selon le mot de Grousset, est le modèle divinisé et le dispensateur du pouvoir, à la protection duquel on ne peut accéder que par hérédité. Sur cent trente-cinq maisons princières qui ont été au pouvoir au cours des siècles en Mongolie-Extérieure et en Mongolie-Intérieure, cent six remontaient à Gengis-khan par Khoubilāi, vingt-cinq à ses frères et quatre seulement, étrangères à la lignée gengiskhanide, descendaient d'un fidèle preux du Grand khan, dépositaire de son héritage spirituel¹⁵² Le prince qui introduisit le bouddhisme au xvi^e siècle et tenta de remettre de l'ordre dans des régions ravagées par les guerres intestines, Altan Khan, se voulait le rénovateur du charisme de son ancêtre Gengis-khan et, selon la vision qu'en avait l'opinion publique, un bodhisattva vivant comme lui, bien qu'il n'ait pas lui-même hérité du titre de grand khan transmis dans un lignage autre que le sien¹⁵³.

Si grande restait la force de légitimation de Gengis-khan que, dans l'Asie centrale où ont dominé, après la désintégration du royaume fondé par son deuxième fils Chagadaï, de multiples potentats de langue et d'ethnie turques et, de plus en plus fréquemment avec le passage des siècles, de religion islamique, le mythe de l'hérédité gengiskhanide a été maintenu constamment, soit abrité par des souverains fantoches gengiskhanides, soit validé par des mariages avec des filles d'ascendance gengiskhanide, et cela jusqu'à la disparition de chaque petit royaume ou khanat, l'un après l'autre, Boukhârâ, Khiva, Crimée et autres, aux mains du colonisateur russe¹⁵⁴. Le plus illustre de tous, Tamerlan (mort en 1405), tenta de faire oublier qu'il n'était pas fils d'un Gengiskhanide, seulement un gendre, en jouant au restaurateur du pouvoir de Chagadaï et à l'émule de Gengis-khan, qu'il chercha à copier en tout point et même à surpasser, en cruauté par exemple, avant de devenir lui-même héros de son propre cycle mythique¹⁵⁵.

Un souverain de l'empire chinois

Le second modèle de légitimation qu'autorise le personnage de Gengis-khan est celui du souverain chinois d'origine étrangère. Parmi les légendes qui ont fleuri dans les steppes après la retraite de 1368 devant le fondateur de la dynastie chinoise des Ming, il en est qui ont fait de cet homme un fils miraculeux du dernier souverain Yuan, une version qui a été bien sûr ignorée des Chinois ou refusée par eux. Mais l'on sait l'usage idéologique que la Chine populaire a fait du siècle et demi qu'a duré la royauté chinoise des Gengiskhanides. Au xvii^e siècle, les conquérants mandchous, vainqueurs des Ming, ont adopté la figure gengiskhanide et l'ont cultivée pour enjôler les Mongols en un véritable tour de passe-passe. Dès 1632, c'est-à-dire très tôt dans leur histoire moderne, apparaît dans le discours officiel la réminiscence de traditions légendaires entourant le personnage du Grand khan divinisé¹⁵⁶.

Et, surtout, leur coup de maître a été la récupération du mythe du sceau gengiskhanide. Que voilà donc une histoire rocambolesque ! En Chine, le sceau est un des principaux instruments du pouvoir : lorsqu'une ville attaquée doit se soumettre à son assiégeant, le signe formel de sa reddition est la remise au vainqueur par les autorités locales du sceau de l'administration, lequel permet l'émission de règlements, et des registres de recensement, qui rendent possible la levée d'impôts¹⁵⁷. La tradition chinoise est qu'il existe, depuis la fondation de l'empire par Qin Shihuangdi en 221 avant J.-C. (cet empereur qui a laissé au Shaanxi une armée de cavaliers en terre cuite grandeur nature), un « sceau transmettant l'État », fait de jade et gravé de huit caractères. Maintes fois disparu et toujours mystérieusement retrouvé quand il était nécessaire, notamment sous les dynasties étrangères venues des steppes, il est censément réapparu sous les Yuan en 1294 ; puis il a été intégré dans les légendes mongoles pour devenir un sceau découvert comme par magie, dans une pierre éclatée, par Gengis-khan ou même par son père le jour de la naissance du futur héros, le *qash boo*, le symbole du pouvoir impérial mongol autant que chinois¹⁵⁸. En 2001, l'hypothèse est avancée par le directeur des Archives nationales mongoles que ce serait le fameux *qash boo* dont on peut distinguer la trace sur la lettre envoyée par Güyük, le petit-fils de Gengis-khan, au pape Innocent IV en 1246¹⁵⁹.

Le dernier grand khan mongol, lorsqu'il périt misérablement de la variole en 1634 acculé à la défaite par les armées mandchoues, est réputé avoir caché le précieux objet dans un rocher ; et son vainqueur va très opportunément le recevoir à son tour en cadeau pour en faire le plus beau fleuron de son autopropagande¹⁶⁰. Les souverains mandchous, qui vont

régner en Chine de 1644 à 1911 sous le nom de Qing, se présentent dès lors définitivement comme des grands khans dépositaires d'une légitimation gengiskhanide transmise autrement que par voie héréditaire.

La divinité créatrice et protectrice de son peuple

La troisième personnalité posthume de Gengis-khan, une divinité dans le chamanisme comme dans le bouddhisme, créatrice de la civilisation mongole, est célébrée dans des hymnes glorificateurs¹⁶¹ et dans de multiples légendes, réinterprétations de l'*Histoire secrète* ou nouveautés vite populaires, qui ont été mises par écrit dans les grandes chroniques historiques à partir du xvii^e siècle¹⁶². Ce visage, dira-t-on, appartient en propre au peuple mongol.

Mais qu'est-ce que le peuple mongol ? La confédération réunie sous ce nom par Gengis-khan s'est dissoute, nous l'avons dit, dès le retour dans les steppes de ceux qui séjournaient dans la Chine des Yuan aux xiii^e et xiv^e siècles. Ceux qui s'étaient installés dans les autres parties de l'empire étaient alors en train de se fondre dans le milieu récepteur : persan en Iran, turc dans l'ouest de l'Asie centrale ; et s'ils avaient transmis à leurs voisins turcs la conviction qu'une légitimation pertinente du pouvoir ne pouvait venir que de l'héritage gengiskhanide, eux-mêmes ne s'étaient pas maintenus comme une entité ethnique statistiquement discernable. Dans les steppes orientales, ne subsistaient que des ethnies périodiquement en guerre les unes contre les autres — les Chakhars, dont le chef était, de génération en génération, le détenteur du titre de grand khan, les Tümetes d'où est sortie une personnalité d'élite, Altan Khan, etc. Au xvii^e siècle, elles vont être pacifiées par les Mandchous en deux étapes, les positions géostratégiques de leurs principicules étant dès lors fossilisées : au sud, les peuples de la Mongolie-Intérieure, ralliés volontairement avant 1636 au souverain mandchou et devenus « intérieurs » à l'Empire chinois, une position qui va signifier, à partir du xix^e siècle, leur sinisation de plus en plus forcée en avançant dans le xx^e ; au nord, à partir de 1691, une Mongolie-Extérieure constituée essentiellement de quatre khanats khalkhas, ralliés plus *nolens que volens*. Non pas que le nom Mongol ait jamais disparu : il est présent dans l'usage littéraire mongol et surtout chinois, la preuve en est la dénomination des deux Mongolie.

Le sentiment aigu d'une mongolité incarnée en la personne de Gengis-khan prend corps en réaction contre des risques de destruction culturelle. Ceux-ci sont en effet bien réels : d'abord par l'avance des colons chinois au sud et par l'avidité des marchands chinois un peu partout ; ensuite par les manœuvres politiques des gouvernements chinois de l'ère

républicaine après 1911, jusqu'à ce que Tchang Kaishek (ou Jiang Jieshi en chinois standard) ait finalement rayé de la carte la Mongolie-Intérieure en 1929 ; enfin, au nord, par la présence russe puis soviétique à partir de 1924 et, au sud-est, par les visées japonaises dans les années 1930 et 1940. En sa nouvelle incarnation, le mythique Gengis-khan, d'ancêtre dynastique est devenu l'ancêtre de tout un peuple, et il est vénéré comme tel par celui-ci¹⁶³. Le mythe est plus que jamais créateur d'histoire, car chacune des grandes puissances en présence, la chinoise, la soviétique, la japonaise, le prend comme cible, positive ou négative, de sa politique idéologique. Dans la Mongolie-Intérieure disputée entre les envahisseurs japonais et la Chine du Guomindang, les yourtes sacrificielles de l'Ordos avec leurs reliques gengiskhanides deviennent un enjeu de prix : elles sont évacuées en 1939 dans la Chine de l'Ouest, au Gansu, et l'espionnage japonais travaille à les retrouver. En leur absence, les Japonais poursuivent des manœuvres de séduction en datant les documents qu'ils émettent dans leur zone d'occupation mongole d'une ère débutant en 1206, l'année de la proclamation de Gengis-khan comme grand khan, en instaurant un culte officiel envers lui, célébré pour la première fois le 11 juillet 1941¹⁶⁴, et en tournant, l'année suivante, un film sur lui. Peu après la fin de la guerre, en août 1949, le gouverneur du Gansu, un militaire musulman notons-le au passage, voulant mettre les reliques à l'abri de la menace communiste, les fait évacuer jusqu'au monastère de Kumbum aux marges du Tibet. C'est là que le gouvernement populaire les retrouve en 1954 et, les ayant rapatriées, leur édifie un temple ; après les inévitables destructions de la révolution culturelle, celui-ci est reconstruit sur cinquante-cinq mille mètres carrés, de 1982 à 1986, plus grandiose que jamais, enrichi d'une statue du héros de cinq mètres de haut et de fresques retraçant ses exploits. Les célébrations rituelles, les *takhilga*, y sont perpétuées selon les rites traditionnels¹⁶⁵.

En République populaire de Mongolie, Gengis-khan tombe victime de la brouille sino-soviétique : en 1962, alors que la Chine populaire, exaltant le Grand khan comme héros national pour s'attirer les faveurs des Mongols, s'apprête à célébrer le 800^e anniversaire de sa naissance, pour le motif contraire le gouvernement mongol, tenu en lisière par l'Union soviétique, entame une critique virulente du conquérant au nom de l'idéologie marxiste et condamne sévèrement ses thuriféraires¹⁶⁶.

La gengiskhanomanie des années 1990 en Mongolie...

Depuis que la République de Mongolie a rejeté, en 1990, le

communisme et la tutelle soviétique, le mythique Gengis-khan se venge de son bannissement de l'époque précédente en faisant un retour en force dans l'imaginaire collectif¹⁶⁷, doté maintenant d'un rôle nouveau : introduire les Mongols dans la modernité, l'internationalisation et la société de consommation. Inattendu, mais il en a déjà tant vu qu'il est prêt à tout. Son nom et des concepts liés de près à l'action qui fut la sienne en son temps font vendre les produits, la vodka par exemple, justifient les intrusions du modernisme, sous la forme de bars, cybercafés, restaurants à la cuisine internationale, groupes de musique pop, défendent de la meilleure façon des programmes à échos politiques, comme le projet du déplacement de la capitale à Khara-khorum (actuelle Kharkhorin)¹⁶⁸, l'antique capitale du XIII^e siècle, promue « capitale mondiale [au Moyen-Âge], carrefour de quarante pays d'Asie et d'Europe ». On n'en finirait pas de dresser, chaque année de la décennie écoulée, la liste des manifestations religieuses, culturelles, pédagogiques, artistiques et apparentées, architecturales, ou tout simplement mercantiles placées sous le signe du divin protecteur.

Ainsi, en 1999, une équipe d'historiens et de savants a fixé la date de naissance du Grand khan, « le Saint Empereur (ou Saint Seigneur), *Bogda Ezhen* », au 31 mai 1162, ce que le Président de la République, N. Bagabandi, a aussitôt avalisé par un décret : désormais, ce jour, devenu fête nationale, doit être marqué par une cérémonie d'offrande dite *takhilga* et par un concours de lutte mongole¹⁶⁹. L'an 2001 a été particulièrement actif en matière de glorification gengiskhanide, car le mot d'ordre est, depuis les plus hautes sphères gouvernementales, à la préparation de la solennité du 840^e anniversaire du héros national le 31 mai 2002 et, le 11 juillet 2006, du 800^e anniversaire de sa proclamation d'un État mongol. À l'avant-garde du mouvement, se trouve l'une des universités nées de la libéralisation postcommuniste et de la privatisation de l'enseignement, au nom lourd d'une symbolique gengiskhanide, l'Université du Grand *Zhasag* (*Ikh Zhasag*, le terme désignant la loi gengiskhanide, elle-même objet de maintes affabulations), qui s'efforce de fonder un consortium d'universités asiatiques afin de promouvoir les études sur Gengis-khan et son grand *Zhasag*, pour s'intégrer ainsi, est-il dit, dans le processus de la globalisation et du développement ; elle a aussi créé dans ce but une Académie de la civilisation nomade, un Ordre de Gengis-khan remis au président de la République et à des savants mongols notables, ainsi que des médailles portant le portrait du Grand khan pour les étudiants méritants¹⁷⁰.

Afin de rivaliser avec le sanctuaire traditionnel d'Ezhen-khorô, lequel se trouve par malchance en Mongolie-Intérieure, un mémorial

dénommé *Ongon* (terme désignant un esprit tutélaire du chamanisme) a été érigé en juin 2001 sur le lieu présumé de l'intronisation du Grand khan en 1206, à deux cent quarante kilomètres à l'est de la capitale, à Khödöö (Köde'e)-aral, dans la province du Khentii¹⁷¹, en vue des manifestations du 840^e anniversaire. Il est constitué, entre autres, de neuf grandes tentes blanches, dans la plus vaste desquelles trône, comme à Ezhén-khorô, une statue du saint empereur. Le directeur de l'Université du Grand *Zhasag* y a organisé une première cérémonie solennelle, qui sera répétée, a-t-il promis, chaque année : neuf soldats montant des chevaux blancs et dix-huit sur des chevaux bruns apportent les neuf « étendard nationaux » blancs, faits en crin provenant des queues de chevaux pris dans chaque province (ils sont censés reproduire les étendards porteurs de la vertu charismatique de Gengis-khan et signes de paix, le chiffre neuf étant lui-même lesté d'une forte charge propitiatoire et émotionnelle) et les cinq étendards militaires noirs (reproduisant l'étendard de guerre du Grand khan), et ils les placent au centre d'un espace préparé dans ce but ; des chamanes fameux accomplissent alors la cérémonie dite *takhilga* ; un concert de musique traditionnelle est donné et des concours, tout aussi traditionnels, de lutte, de tir à l'arc et de chevaux montés par des enfants donnent à l'événement un air festif qui rappelle l'ambiance de la fête nationale, *nâdam*, placée par le régime communiste à la date du 11 juillet¹⁷².

Le Comité national pour le complexe de Gengis-khan, présidé par un historien spécialiste du XIII^e siècle, C. Dalai, a présenté au cours de l'année 2001 un plan, en chantier depuis une décennie, sous l'égide de sommités de l'Académie des sciences : est prévu pour 2006 l'achèvement d'un ensemble architectural colossal à la mémoire de Gengis-khan dans la capitale, qui comprendra, entre autres, un bâtiment en forme de yourte de quatre-vingt-quinze mètres de diamètre sur soixante de haut, surmonté de cinq tours et d'une statue en or du Grand khan de vingt-deux mètres de haut ; et des répliques en seront érigées en province, notamment à Kharakhorum, la capitale médiévale¹⁷³. Dans le même esprit, le Comité national pour la construction de Chinggis (indépendant du précédent comité, autant qu'il semble) a été fondé en 2001 afin de construire un nouveau parlement, de fait un bâtiment en forme de yourte, de cinquante-cinq mètres de diamètre sur quarante-cinq de haut, installé sur le toit de l'actuel palais du gouvernement¹⁷⁴.

Il ne se passe pas de festival artistique où ne soient exécutés ou récités des chants, des danses, des poèmes célébrant le grand homme¹⁷⁵. Partout son portrait est exposé, en marque de fabrique de produits commercialisés ou en panneaux décoratifs : un seul portrait, toujours le

même, en fait une œuvre d'imagination due à un artiste chinois opérant une cinquantaine d'années après la mort de son modèle qu'il n'a, bien sûr jamais rencontré, mais cela, il ne faut pas le dire¹⁷⁶. Il est intéressant de voir auprès de quelles gloires nationales le conquérant est peint dans une composition de sept mètres sur trois évoquant les grands hommes du passé : le Lénine mongol, Sükhbàtar (1893-1923) ; le poète D. Natsagdorzh (1906-1937) ; le tyrannique leader de la pleine époque du communisme, entre 1952 et sa déposition en 1984 à l'aube de la *perestroïka*, Yu Tsedenbal ; le cosmonaute mongol du vol de *Soyouz 39* en 1981, Z. Gurragcha ; enfin un homme politique très aimé pour avoir été l'emblème du mouvement démocratique de 1990 et dont l'assassinat, en octobre 1998, n'a pu être élucidé jusqu'à présent, S. Zorig¹⁷⁷. Le fameux portrait se retrouve aussi dans une série de timbres représentant l'« Homme du millénaire »¹⁷⁸.

... et à l'étranger

De fait, la gengiskhanomanie mongole avance en synergie avec une gengiskhanomanie étrangère, tout aussi virulente, alimentée par la beauté du pays, la gentillesse de ses habitants, le charme de ses traditions séculaires que les touristes et les expatriés, membres d'organisations non gouvernementales ou de firmes industrielles, découvrent avec délices, maintenant que la Mongolie est libéralement ouverte à tous. Car s'il est un pays attachant, c'est bien celui-là.

La proclamation de Gengis-khan comme l'« Homme du millénaire » n'a pas été imaginée par les Mongols, comme on pourrait le croire, mais par les Américains. Le *Washington Post* semble en avoir été l'initiateur dès 1995¹⁷⁹, relayé ensuite par l'UNESCO¹⁸⁰ et le *Times*¹⁸¹. En 2000, une expédition scientifique internationale, patronnée par l'UNESCO, s'est lancée à la découverte, ou à la redécouverte, des lieux sanctifiés par l'*Histoire secrète*¹⁸². Et depuis lors, un circuit touristique « À travers la terre de Gengis-khan » est proposé aux riches visiteurs étrangers¹⁸³, qu'on emmène par groupes entiers rendre hommage au Grand khan à son nouvel autel *Ongon* de Khödöö-aral, dont il a été question plus haut.

Lorsque Jimmy Carter visite la Mongolie à l'automne 2001, il mentionne Gengis-khan parmi les héros qui ont marqué son enfance¹⁸⁴. Et la star hollywoodienne, Steven Seagal, un bouddhiste convaincu, un admirateur du Dalai-lama et un expert en arts martiaux, a annoncé, lorsqu'il a appris que le Conquérant du monde était devenu l'« Homme du millénaire », son intention de jouer le rôle de Gengis-khan dans un film qui sera tourné en Mongolie sous la responsabilité d'un réalisateur

(Zhigzhidsüren) et d'un producteur (Erdenebulgan) mongols. Le scénario, dont il est lui-même l'auteur, a été approuvé dans sa traduction mongole par le réalisateur, qui l'a jugé plus réaliste et conforme à la vérité que ceux d'autres films tournés à l'étranger sur le même sujet¹⁸⁵. Citons au hasard quelques manifestations du second semestre de 2001 : des *takhilga* en l'honneur de Gengis-khan par exemple, célébrés aux États-Unis d'Amérique, au New Jersey, en juin¹⁸⁶, ou en Allemagne, au Kunst-Palast Museum de Düsseldorf en septembre ; une grande exposition à Philadelphie fin octobre 2001, afin de révéler au public américain tout ce qu'il pouvait souhaiter savoir sur Gengis-khan, avec vente de T-shirts et de porte-clefs à l'effigie du conquérant et un site Web interactif¹⁸⁷. On ne compte d'ailleurs plus les sites de l'Internet qui fournissent des informations sur Gengis-khan, son culte, son peuple¹⁸⁸. Et pour mesurer l'ampleur de l'attrait exercé par le Saint Empereur, laissons la parole à un journaliste thaïlando-américain qui se prétend « le Gengis-khan de la presse », affirmant : « mon modèle c'est Gengis-khan. Je prends des risques, je m'attaque successivement aux forteresses, je m'aventure sur les terres où aucun Asiatique n'ose se hasarder¹⁸⁹. »

Le souvenir du charisme gengiskhanide, associé à ses malheurs présents et à sa ferme intention de marcher dans la voie de la démocratie, aide la Mongolie à obtenir de donateurs étrangers — Russie, Chine, Japon, République de Corée, États-Unis d'Amérique, Allemagne, Union européenne, Koweït, Émirats arabes unis, Canada, FMI, Banque mondiale, Banque du développement asiatique, etc. — qu'ils comblient ses demandes de prêts à faible intérêt, de dons et d'assistance technique : entre 1991 et 2000, 2,6 milliards de dollars américains lui ont été concédés (dont 72 %, soit 1,9 milliard, avaient été utilisés avant 2001) ; et 330 millions de dollars supplémentaires ont été dégagés en sa faveur au printemps 2001¹⁹⁰, sans compter les investissements qu'y font des entreprises étrangères, bien que le pays soit à risque par suite de l'instabilité du secteur bancaire et des incertitudes de la privatisation., soit 1,9 milliard, avaient été utilisés avant 2001) ; et 330 millions de dollars supplémentaires ont été dégagés en sa faveur au printemps 2001, sans compter les investissements qu'y font des entreprises étrangères, bien que le pays soit à risque par suite de l'instabilité du secteur bancaire et des incertitudes de la privatisation.

La médiatisation du mystère de la tombe du Grand Khan

La recherche de la tombe du conquérant, très à la mode ces temps derniers, marque la rencontre entre gengiskhanomanies interne et

externe¹⁹¹. Ce peut être un enjeu politique, ainsi dans le cas de la Chine qui en a annoncé la découverte dans l'extrême nord du Xinjiang (Sinkiang, le Turkestan chinois), à Xiangxian *xian* en Altaï, tout près de la frontière mongole, une nouvelle qui a soulevé le dégoût de l'opinion publique en République mongole¹⁹², ou un enjeu de prestige pour les Kazakh du Kazakhstan, des Turcs qui veulent à toute force faire valider l'ascendance gengiskhanide de leur aristocratie¹⁹³ et qui tiennent l'*Histoire secrète* pour un monument de leur héritage culturel¹⁹⁴.

En République de Mongolie, les sentiments sont mêlés face aux campagnes d'investigation menées par la grâce de subsides et de matériels étrangers de détection électro-magnétique. La première expédition, une énorme entreprise, dite des Trois Rivières (*Gurvan-gol*), en 1990-1993 a été, outre une couverture mongole, essentiellement japonaise, patronnée par une autorité japonaise en matière d'archéologie centre-asiatique, N. Egami, par le quotidien *Yomiuri* et par la télévision japonaise. Car le Japon est un des pays les plus anciennement touchés par la fantasmagorie gengiskhanide : un de ses héros favoris, Yoshitsune des Minamoto (1159-1189), est même soupçonné, dans la tradition japonaise populaire, d'avoir échappé au suicide à Koromogawa en 1189 et, réfugié sur le continent, d'être devenu rien moins que Gengis-khan en personne. Une prétention bien agaçante pour les Mongols. Et la prospection étendue sur une aire de quatre cent cinquante kilomètres carrés avait de quoi inquiéter : les rusés Japonais ne cherchaient-ils pas du pétrole, dont le sous-sol mongol est riche, autant que la tombe sainte ? L'échec final est apparu pour tous comme la validation de la volonté sacrée du Grand khan de garder secret son lieu de repos final¹⁹⁵.

Le grand événement de l'été 2001, furieusement médiatisé¹⁹⁶, a été la prétendue découverte du lieu tant recherché¹⁹⁷ par une équipe américano-mongole, animée par un professeur de l'Université de Chicago, John Woods — un iranisant, soulignons-le, et non pas un mongolisant —, un riche homme d'affaires de Chicago en quête de sensationnel et de célébrité, Maury Kravitz, et un géographe historien mongol au savoir fort contesté, D. Bazargur, déjà impliqué dans l'aventure des « Trois Rivières ». L'affaire tient de la farce : on dirait que les savants mongols prennent plaisir à envoyer les expéditions en quête de la tombe sacrée en tout endroit, sauf le bon, pourtant connu de qui veut se renseigner. Comme l'expose le spécialiste de l'*Histoire secrète*, le professeur I. de Rachewiltz (1998), le lieu historiquement exact a été rapidement exploré déjà en 1961 par une expédition conjointe mongolo-allemande (de l'Est), et lui-même a pu à son tour visiter le site, d'un accès difficile. Des savants mongols dénoncent de

leur côté la supercherie de la découverte de l'expédition américaine¹⁹⁸. Mais les fouilles menées en des lieux autres que celui qui conviendrait présentent bien des avantages : laisser en paix les mânes du « Saint Empereur », attirer des sommes d'argent colossales, promouvoir le tourisme culturel occidental, faire fouiller sans bourse délier des tombes moins prestigieuses mais scientifiquement tout aussi intéressantes — l'ensemble contesté datant sans doute du X^e siècle.

Pureté des traditions, pureté de la race

Les observateurs étrangers sont facilement hantés par l'éventualité d'un panmongolisme de part et d'autre de la frontière méridionale, entre Khalkhas de la République de Mongolie, engagés depuis une décennie dans la démocratie postcommuniste, et peuples de la Mongolie-Intérieure, sous obédience chinoise et communiste. La gloire gengiskhanide paraît en effet à l'observateur extérieur le meilleur facteur d'union qui soit. Pourtant il n'en est rien. Car les deux Mongolie développent, chacune de son côté, un fondamentalisme culturel dont elles prétendent être le seul défenseur. La rivalité spirituelle, à mots feutrés, entre les deux entités (qui, par ailleurs, entretiennent d'excellentes relations commerciales) s'exprime en termes de « pureté », pureté de la race et pureté de la tradition. Ceux du Nord considèrent leurs frères du Sud comme englués dans une sinisation sans retour, ceux du Sud voient leurs frères du Nord comme abominablement russifiés.

Il est typique que les principaux travaux parus depuis quelques années en Occident sur le thème de la tradition gengiskhanide et de la pureté de l'héritage aient pour auteurs des Mongols de Mongolie-Intérieure, venus se former dans des universités britanniques, américaines ou allemandes : Hurcha, Almaz Khan, l'Ordosien Qurcabagatur Solonggod, Bulag — ce dernier ayant même inclus « l'hybridité » (des Mongols de la République mongole s'entend) dans le titre de son ouvrage de 1998 —, ou encore Yang Haiying, Ordosien lui aussi, en dépit de son nom chinois, installé au Japon où il publie, est-il besoin de le préciser, des matériaux ethno-linguistiques concernant le culte de Gengis-khan en ordos. La tentation est similaire chez eux tous : ce culte à Gengis-khan poursuivi dans le sanctuaire ordosien d'Ezhen-khorô ne remonterait-il pas sans interruption jusqu'au lendemain de la mort du saint souverain ? Les yourtes sacrificielles n'ont-elles pas été installées en Ordos beaucoup plus tôt que ne le soutiennent les spécialistes ? Et ce corps de Gengis-khan qui a été en 1227, dit-on, transporté jusqu'à son lieu natal dans le nord de la

Mongolie, n'aurait-il pas été incinéré et une petite partie des cendres ne serait-elle pas restée au passage dans le coffre aux reliques gardé dans le sanctuaire ? Ou même l'inhumation ne se serait-elle pas produite en Ordos au début du voyage de l'escorte funéraire vers le nord ? Autant de suggestions qu'en République de Mongolie on rejette (à juste titre, ajoutons-le).

Identité non gengiskhanide

Les ethnies qui ont trouvé leur identité mongole dans le personnage divinisé de Gengis-khan sont celles dont la noblesse était d'origine gengiskhanide ou qui lui étaient apparentées de près : de familiale la divinité est devenue nationale. Par contre les ethnies, s'exprimant elles aussi dans des dialectes qui auraient probablement permis une intercommunication relativement aisée avec les fidèles de Gengis-khan et dont le mode de vie traditionnel a conservé maints traits archaïques remontant au Moyen-Âge, mais qui n'ont pas été concernées directement par l'aventure gengiskhanide du XIII^e siècle et dont la noblesse n'a pas eu de liens avec le « Clan d'Or » gengiskhanide, cherchent autre part leur facteur d'identification ethnique. Pour les Mongols occidentaux, au premier rang desquels les Kalmouks de la basse Volga, c'est le bouddhisme ou encore, mais à un degré moindre, le héros épique Zhangar. D'autres peuples minoritaires de l'ex-URSS font eux aussi appel à des héros épiques pour redéfinir leur identité dans le contexte postsoviétique : les Kirghizes proposent Manas et tous les peuples turcs se sont réunis pour célébrer le 1 300^e anniversaire de l'épopée de Dede Korgut en juin 1999 à l'UNESCO, sur l'initiative de l'Azerbaïdjan. Le cas des Bouriates, des Mongols de la Sibérie méridionale, est des plus curieux.

Geser, emblème de la Bouriatie postcommuniste

Les Bouriates n'ont en effet pas fait appel à Gengis-khan lorsque la chute du régime soviétique leur a ouvert la possibilité d'une redéfinition politique et identitaire, au sein de la République de Bouriatie en Fédération de Russie. Dans cette République qui porte leur nom, les Bouriates ne forment qu'un quart de la population, alors que les Russes, souvent implantés de longue date, sont à tous égards dominants. Or, le gouvernement de cette République a lancé, dès 1990, un programme visant à faire du héros épique Geser le lointain héritier de César, comme nous l'avons vu, un emblème de la Bouriatie postsoviétique et en a soutenu la

réalisation tout au long de la décennie. Ce gouvernement, russe donc, a créé un département consacré à Geser au ministère de la culture et l'a chargé de déclarer « millénaire » la principale version bouriate de la Guésériade, d'organiser autour d'elle et de son héros publications, fêtes et célébrations diverses, de construire des sanctuaires dédiés au héros épique et d'instaurer, sous son nom, une vaste réserve naturelle¹⁹⁹. Cette glorification culturelle vaut aussi à Geser d'être aujourd'hui le label de la meilleure vodka locale (comme l'est Gengis-khan en Mongolie).

Le Geser célébré ainsi n'a guère à voir avec le Geser propagateur du bouddhisme hérité des Tibétains, moins encore avec le César romain. Il est davantage un héros de résistance populaire à un pouvoir extérieur. C'est en ce sens qu'il avait déjà été invoqué par les Bouriates lors de la répression communiste des années 1930, entraînant par la suite de sévères représailles contre les spécialistes de cette épopée. En témoigne la coopération enthousiaste qu'a apportée l'intelligentsia bouriate à l'ensemble du processus. Tout incite donc à y voir l'expression d'une recomposition politique sur une base territoriale. Comme si les Russes de Bouriatie, minorité de peu de poids dans la Fédération de Russie et fort éloignée de Moscou au demeurant, avaient choisi d'adopter l'image culturelle de la minorité locale pour proclamer leur personnalité politique et leur désir d'indépendance face au pouvoir central. Comme si célébrer Geser permettait aux Russes de Bouriatie de se distinguer des autres Russes. Comme si, enfin, déclarer la version bouriate de l'épopée de Geser vieille de mille ans, donc antérieure aux conquêtes de Gengis-khan, rendait sans objet toute tentative des Bouriates de s'unir, ne serait-ce que symboliquement, aux Mongols.

Bibliographie

AIGLE D. (dir. publ.). 2000a. « Le mythe créateur d'histoire ».

Dans : *Figure mythique des mondes musulmans. Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (Aix-en Provence, Édisud), LXXXIX-XL, p. 7-38.

— 2000b. « Les transformations d'un mythe d'origine. L'exemple de Gengis Khan et de Tamerlan ». Dans : *Figure mythique des mondes musulmans*.

Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (Aix-en Provence, Édisud), LXXXIX-XL, p. 151-168.

ALLSEN T. T. 1987. *Mongol imperialism. The policies of the Great Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic Lands, 1251-1259.*

Berkeley, University of California Press, xviii + 278.

AMITAI-PRESS R., MORGAN D. O. (dir. publ.). 1999. *The Mongol Empire and its legacy*. Leiden, Brill, XIV + 361 p.

AUBIN F. 1987. « The rebirth of Chinese rule in times of troubles : North China in the early thirteenth century ». Dans : S. R. Schram (dir. publ.). *Foundations and limits of state power in China*. Londres/Hong Kong, University of London/The Chinese University of Hong Kong, p. 113-146.

— 1993. « Renouveau gengiskhanide et nationalisme dans la Mongolie postcommuniste ». *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien (CEMOTI)*, XVI, p. 137-204.

— 1994. « Mongolie ». *Encyclopædia Universalis*, 4^e éd., XV, Paris, p. 656-684.

— 1996. « La Mongolie des premières années de l'après-communisme : la popularisation du passé national dans les mass-media mongols (1990-1995) ». *Études mongoles et sibériennes*, XXVII, p. 305-326.

BEFFA M.-L. 1993. « Le concept de *tānggāri*, «ciel», dans l'Histoire secrète des Mongols ». *Études mongoles et sibériennes*, XXIV, p. 215-236.

BECKINGHAM C. F., HAMILTON B. (dir. publ.). 1996. *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*. Aldershot, Ashgate Publ. Ltd, XIV + 315 p.

BISCHOFF F. A., SAGASTER K. 1989. « Das Zaubersiegel des Cinggis Khan ». Dans : W. Heissig, K. Sagaster (dir. publ.). *Gedanke und Wirkung. Festschrift zum 90. Geburtstag von N. Poppe*. Wiesbaden, Harrassowitz, p. 38-66.

BOLD B.-O. 2000. « The death and burial of Chinggis Khaan ». *Central Asian Survey*, XIX, n° 1, p. 95-115.

— 2001. *Mongolian nomadic society. A reconstruction of the « medieval » history of Mongolia*. Richmond, Curzon, XVIII + 204 p.

BOYLE J. A. 1974. « The Alexander legend in Central Asia ».

Folklore, LXXXV, p. 217-228 (réimprimé dans J. A. Boyle, *The Mongol world empire, 1206-170*, Londres, Variorum Reprints, 1977, texte n° XXIV).

— 1975. « The Alexander romance in Central Asia ». *Zentralasiatische Studien*, IX, p. 265-271.

BULAG U. E. 1998. *Nationalism and hybridity in Mongolia*. Oxford, Clarendon Press, XVI + 302 p.

BÜRCEL J. C. 1995. « Conquérant, philosophe et prophète. L'image d'Alexandre

le Grand dans l'épopée de Nezâmi ».

Dans : *Pand-o Sokhan*. Téhéran, IFRI, p. 65-78.

CASARI M. 1999. « Alessandro e utopia nei romanzi persiani medievali ».

Revista degli Studi Orientali (Rome, Bardi editore), LXXII (suppl. n° 1), 87 p.

CENDINA A. D. 2000. « Mif o Chingis-xane kak o pokrovitele buddizma »

[Le mythe de Gengis-khan comme le protecteur du bouddhisme].

Altaica (Moscou), IV, p. 157-163.

CHIDO E. 1989/1991. « «The book of the offerings to the Holy Cinggis Qagan». A Mongolian ritual text ».

Part. I. *Zentralasiatische Studien*, XXII, p. 190-220.

— 1992/1993. « «The book of the offerings to the Holy Cinggis Qagan».

A Mongolian ritual text ».

Part II. *Zentralasiatische Studien*, XXIII, p. 84-144.

CLEAVES F. W. 1959. « On early Mongolian version of the Alexander romance ».

Harvard Journal of Asiatic Studies, XXII, p. 1-99.

Le Coran. 1956. Paris, Maisonneuve et Larose (trad. Régis Blachère, 1^{re} éd. 1956).

DUARA P. 1988. « Superscribing symbols : the myth of Guandi, Chinese god of war ». *Journal of Asian Studies*, XLVII, n° 4, p. 778-795.

Edn : *The E-Mail Daily News*, lettre d'information fondée le 1^{er} septembre 1996.

EI : *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition, en cours depuis 1960.

ELVERSKOG J. 1999. « Superscribing the hegemonic image of Chinggis Khan in the *Erdeni Tunumal Sudur* ».

Dans : M. Juntunen, B. N. Schlyter (dir. publ.). *Return to the Silk routes*.

Londres, Kegan Paul International, p. 75-86.

FRANKE H. 1978. *From tribal chieftain to universal emperor and god :*

the legitimation of the Yüan Dynasty. Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 85 p.

GUMILEV L. N. 1987. *Searches for an imaginary kingdom. The legend of the kingdom of Prester John*. Cambridge, Cambridge University Press, xx + 403 p.

HAINING T. N. 1999. « The vicissitudes of Mongolian historiography in the twentieth century ».

Dans : R. Amitai-Press, D. O. Morgan (dir. publ.). *The Mongol Empire and its legacy*. Leiden, Brill, p. 332-346.

HAMAYON R. 1990. *La chasse à l'âme*. Nanterre, Société d'ethnologie (Université de Paris-X), 880 p.

— 1996. « Chamanisme, bouddhisme, héroïsme épique : quel support d'identité pour les Bouriates post-soviétiques ? ».

Études mongoles et sibériennes, XXVII, p. 327-356.

— 2000. « Reconstruction identitaire autour d'une figure imaginaire chez les Bouriates post-soviétiques ».

Dans : J.-C. Attias, P. Giselle, L. Kaennel (dir. publ.). *Messianismes*.

Variations sur une figure juive. Genève, Labor et Fides, p. 229-252.

— 2001. « Emblème de minorité, substitut de souveraineté.

Le cas de la Bouriatie ». *Diogène*, n° 194, p. 19-25.

HEISSIG W. 1980. *The religions of Mongolia*. Londres/Henley,

Routledge/Kegan Paul, XII + 146 p. (trad. de l'allemand [original de 1970] par G. Samuel). [Également version française : G. Tucci, W. Heissig, 1973, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, Paris, Payot, 517 p.]

HEISSIG W., SAGASTER K. (dir. publ.). 1989. *Gedanke und Wirkung*.

Festschrift zum 90. Geburtstag von N. Poppe. Wiesbaden, Harrassowitz (Asiatische Forschungen, 108), XVI + 372 p.

History of civilizations of Central Asia. 1998. Vol. IV. *The age of achievement : A.D. 750 to the end of the fifteenth century*.

Part I : « The historical, social and economic setting ».

Paris, UNESCO Publishing, 485 p.

History of civilizations of Central Asia. (2000), Vol. IV. *The age of achievement : A.D. 750 to the end of the fifteenth century*.

Part II. « The achievements ». Paris, UNESCO Publishing, 699 p.

HOMÉRIC (ALIAS FRÉDÉRIC DION). 1998. *Le Loup mongol*. Paris, Grasset.

HURCHA N. 1999. « Attempts to buddhicise the cult of Chinggis Khan ».

Inner Asia, III, n° 1, p. 45-57.

- JAGCHID S. 1988. *Essays in Mongolian studies*. Provo, Brigham Young University, xx + 348 p. [réédition d'articles précédents de l'auteur].
- KELLNER-HEINKELE B. (dir. publ.). 1993. *Altaica Berolinensia. The concept of sovereignty in the Altaic World*. Wiesbaden, Harrassowitz, xii + 32 p.
- KHAN A. 1995. « Chinggis Khan. From imperial ancestor to ethnic hero ». Dans : S. Harrell (dir. publ.). *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*. Seattle, University of Washington Press, p. 248-277.
- KLOPPROGGE A. 1993. *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters*. Wiesbaden, Harrassowitz, 277 p.
- KORMAZOV K. A. 1928. « Kochevaja Barga » [Le Barga nomade]. *Vestnik Man'chzhurii* [Le Messenger de la Mandchourie], n° 9, p. 35-42 (en russe).
- KOTWICZ W. 1953. « Les Mongols promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIII^e siècle ». *Rocznik Orientalistyczny*, XVI, p. 428-434 (en français).
- LOMBARD D. 1994. « La conquête du monde par Alexandre ». Dans : D. Lombard, R. Ptak (dir. publ.). *Asia Maritima. Images et réalités. Bilder und Wirklichkeit, 1200-1800*. Wiesbaden, Harrassowitz, p. 165-176.
- MANZ B. F. 1988. « Tamerlane and the symbolism of sovereignty ». *Iranian Studies*, XXI, n° 1-2, p. 105-122.
- MM : *The Mongol Messenger* (périodique en anglais, fondé en 1991).
- MORGAN D. 1986. *The Mongols*. Oxford, Blackwell Publisher, xviii + 238 p.
— 1996. « Prester John and the Mongols ». Dans : C. Beckingham, B. Hamilton (dir. publ.). *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*. Aldershot, Ashgate Publ. Ltd, texte n° VII.
- MOSSÉ C. 2001. *Alexandre, la destinée d'un mythe*. Paris, Payot, 290 p.
- OKADA H. 1992a. *Sekaishi no tanjô* [Naissance de l'histoire mondiale].

- Tokyo, Chikuma shobô, IV + 263 p.
- 1992b. « The Yüan seal in the Manchu hands : the source of the Ch'ing legitimacy ».
 Dans : G. Bethlenfalvy *et al.* (dir. publ.). *Altaic religious beliefs and practices*. Budapest, Hungarian Academy of Sciences/Eötvös Loránd University, p. 267-270.
- 1993. « The Mongolian literary tradition in early Manchu culture ».
Proceedings of the 35th Permanent International Altaistic Conference. Taipei, National Taiwan University, p. 377-386.
- 1999. « China as a successor state to the Mongol Empire ».
 Dans : R. Amitai-Press, D. O Morgan. *The Mongol Empire and its legacy* Leiden, Brill, p. 260-272.
- PELLIOT P. 1959. *Notes on Marco Polo*. Tome I. Paris, Imprimerie nationale.
- QURCABAGATUR (alias Hurcabaatur, dit Solonggod). 1999.
Zum Cinggis-Qagan-Kult. Osaka, National Museum of Ethnology (Senri Ethnological Reports, 11), x + 316 p.
- RACHEWILTZ I. (DE). 1989. « The title Cinggis Qan/Qagan re-examined ».
 Dans : W. Heissig, K. Sagaster (dir. publ.). *Gedanke und Wirkung. Festschrift zum 90. Geburtstag von N. Poppe*. Wiesbaden, Harrassowitz, p. 281-288.
- 1994. « The Mongols rethink their early history ».
 Dans : *The East and the meaning of history*. Rome, Bardi editore/Università di Roma La Sapienza, p. 359-380.
- 1998. « Searching for Cinggis Qan : notes and comments on historic sites in Xentii Aimag, Northern Mongolia ».
Rivista degli Studi Orientali, LXXI, p. 239-256.
- RATCHNEVSKY P. 1970. « Über den mongolischen Kult am Hofe der Grosskhane in China ».
 Dans : L. Ligeti (dir. publ.). *Mongolian Studies*. Budapest, Akadémiai Kiadó, p. 417-443.
- 1991. *Genghis Khan. His life and legacy*. Oxford, Blackwell, xviii + 313 p.
 [Version originale : *Cinggis-Khan : Sein Leben und Wirken*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983.]
- RICHARD J. 1983. *Croisés, missionnaires et voyageurs. Les perspectives orientales du monde latin médiéval*.
 Londres, Variorum Reprints, 340 p.
- 1996. « The *Relatio de Davide* as a source for Mongol history

and the legend of Prester John ».

Dans : C. Beckingham, B. Hamilton (dir. publ.). *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*. Aldershot, Ashgate Publ. Ltd, texte n° VI.

RINTCHEN. 1958. « En marge du culte de Guesser khan en Mongolie ».

Journal de la Société finno-ougrienne (Helsinki), LX, p. 3-51.

SAGASTER K. 1976. *Die weisse Geschichte* (Cagan teüke). *Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei*.

Wiesbaden, Harrassowitz, 489 p.

— 1990. « Die Verehrung Cinggis khans bei den Mongolen ».

Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, suppl. VIII, p. 365-371.

— 1992/1993. « Ein Ritual aus dem heutigen Cinggis-Heiligtum in Ordos ».

Zentralasiatische Studien, XIII, p. 145-151.

— 1999a. « Religion and group identity in present Mongolia ».

Dans : K. Füllberg-Stolberg, P. Heidrich, E. Schöne (dir. publ.).

Dissociation and appropriation responses. Berlin, Zentrum moderner Orient/Verlag das arabische Buch, p. 185-193.

— 1999b. « Die mongolische Hauptstadt Karakorum ».

Beiträge zur allgemein und vergleichenden Archäologie (Mainz), XIX, p. 113-128.

SÁRKÖZI A. 1993. « Mandate of heaven. Heavenly support of the Mongol ruler ».

Dans : B. Kellner-Heinkele B. (dir. publ.). *Altaica Berolinensia. The concept of sovereignty in the Altaic World*. Wiesbaden, Harrassowitzp. 215-221.

SHERKHUNAEV R. A. 1969. *Skazitel' Peokhon Petrov. Ocherk zhizni i tvorchestva*

[Le conteur P. Petrov. Vue de sa vie et de son œuvre].

Irkutsk, Vostochno-sibir. knizhn. Izd., 93 p.

SIDKY H. 1999. « Alexander the Great, the Graeco-Bactrians, and Hunza : Greek descents in Central Asia ».

Central Asiatic Journal, XLIII, n° 2, p. 232-248.

SINOR D. 1980. « The Inner Asian warriors ». *Journal of the American Oriental Society*, 101, n° 2, p. 133-144.

— 1993. « The making of a Great Khan ».

Dans : B. Kellner-Heinkele B. (dir. publ.). *Altaica Berolinensia. The concept of sovereignty in the Altaic World*. Wiesbaden, Harrassowitz, p. 251-258.

STARY G. 1992/1993. « Cinggis Khan in den «Geheimen Chroniken» der

Mandschudynastie ».

Zentralasiatische Studien, XXIII, p. 76-83.

STEIN R. A. 1959. *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*.

Paris, PUF (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises, XIII), 646 p.

WEIERS M. 1994. « Die historische Dimension des Jade-Siegels zur Zeit des Mandschuherrschers Hongtaiji ».

Zentralasiatische Studien, XXIV, p. 119-145.

YAMANAKA Y. 1999. « Ambiguïté de l'image d'Alexandre chez Firdawsi : les traces des traditions sassanides dans *Le Livre des Rois* ».

Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales, (Littérales), hors série, p. 341-353.

Introduction

Jerzy Kłoczowski

*Représentant de la Pologne au Conseil exécutif de l'UNESCO,
Président du Comité mixte UNESCO-CISH*

C'est avec grand plaisir que j'ai constaté qu'à l'UNESCO l'histoire tient désormais une plus grande place qu'auparavant et qu'on semble mieux l'apprécier. En tant qu'historien je suis très présent à l'UNESCO et j'ai été frappé par le fait qu'en 2001 tous les organes directeurs de l'UNESCO n'ont cessé de parler du dialogue des civilisations comme facteur essentiel pour le futur de l'humanité ; or qui dit dialogue dit histoire.

Nous avons organisé à l'UNESCO une collaboration avec le Comité international des sciences historiques qui commence à porter ses fruits ; la première région concernée fut l'Europe du centre-est puis l'Afrique. En vue du Congrès mondial des historiens qui aura lieu à Sydney en 2006, nous préparons une synthèse de l'histoire du monde par des civilisations différentes. Il existe une réelle demande d'une vision pluri-civilisationnelle de notre monde afin d'élargir les perspectives traditionnelles. C'est le devoir des historiens d'aujourd'hui d'y apporter des réponses.

Notre colloque « Les civilisations dans le regard de l'autre » est de ce point de vue très important et constitue un jalon dans la série de colloques nécessaires pour apporter une réponse et une nouvelle vision de l'histoire du dialogue des civilisations. Deux perspectives coexistent : la lutte, la guerre des civilisations ou le dialogue des civilisations. La notion de

compréhension mutuelle joue tout son rôle dans cette opposition, tout comme l'histoire qui est absolument indispensable afin de comprendre les faits et les enjeux des situations.

Le sujet que j'ai le plaisir d'introduire, « Les rêves d'empires », contient des enjeux historiques très importants. Cette thématique a entraîné une réflexion critique et pourtant elle inclut également une perspective nostalgique, celle de nostalgie des empires. Pour comprendre l'évolution de la région d'Europe d'où je suis originaire, la Pologne, et toute l'Europe centrale et orientale il est nécessaire de connaître l'histoire des empires et les critiques et nostalgies qu'ils ont engendrées. L'Europe centrale et orientale est dominée depuis le XVIII^{ème} siècle par quatre empires : l'Allemagne, les Habsbourg, la Russie et la Turquie. Toute l'histoire des peuples de la région est liée à ces quatre empires. Cette domination fait ensuite place au XX^{ème} siècle à deux réalisations, l'empire allemand de Hitler et l'empire soviétique. Aujourd'hui dans cette région d'Europe on trouve des critiques sévères à cette succession d'empires mais également des nostalgiques de l'empire dans tel ou tel pays. Or l'analyse de ces critiques et nostalgies est très révélatrice et extrêmement intéressante. En Allemagne par exemple il existe une querelle entre historiens allemands au sujet d'une certaine mythologie de l'histoire allemande de Bismark à Hitler. Or l'empire du XVII^{ème}, XVIII^{ème} siècle et l'empire de Bismark ou d'Hitler sont de conceptions et de natures très différentes. Autre exemple, le débat actuel en Russie entre les nostalgiques de l'empire soviétique et les opposants qui élèvent de violentes critiques. Ces exemples peuvent s'élargir à d'autres continents et prouvent l'actualité d'un débat sur cette utopie, les mythes et rêves d'empires. En partant du postulat que le dialogue des civilisations est absolument indispensable, nous devons nous efforcer d'élargir le débat sur le modèle de notre colloque.

Un mythe universel : Napoléon

Jean Tulard

Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences historiques et philologiques

Le naturaliste d'Orbigny, visitant en 1830 la Patagonie, est reçu par un vieil Indien qui s'inquiète aussitôt de savoir s'il vient du pays de Napoléon, s'il l'a vu et s'il lui a parlé. À ce flot de questions, d'Orbigny répond de façon affirmative. Alors l'Indien se lève, vient vers lui et lui dit : « Permits que je t'embrasse puisque tu as vu ce demi-dieu, que tu lui as parlé²⁰⁰. » À la fin du XIX^e siècle, sur l'île de Java, le sultan de Yogyakarta, Hamenkubowono VI, commande à un poète de sa cour une œuvre en vers qui commence en détaillant les bienfaits du règne du sultan puis évoque, en une langue parlée seulement par les lettrés, la France de 1815, le retour de Napoléon de l'île d'Elbe, la guerre qu'il déclara aux Anglais et aux Hollandais, Waterloo et la mort de l'empereur déchu à Sainte-Hélène. Dans l'intervalle, l'une des premières biographies de Napoléon fut en chinois, œuvre d'Ozeki San'ei.

De lord Byron à Henri Heine, de Grillparzer à Manzoni, de Mickiewicz à Dostoïevski, pas un écrivain du XIX^e siècle qui n'ait proposé son image de Napoléon. Il en va de même dans la peinture ou dans la musique. Et le XX^e siècle a pris le relais : David fait place à Andy Warhol et Beethoven à Prokofiev.

Le propre d'un mythe est son universalité. Le personnage de Napoléon était devenu mythe avant même sa mort. C'est Goethe qui

s'exclame : « Le conte de Napoléon m'apparaît comme l'Apocalypse de saint Jean où chacun sent qu'il y a quelque chose sans savoir quoi. »

Ce mythe de Napoléon est différent de celui d'Ulysse, de Roland ou de don Juan dans la mesure où il plonge dans une époque qui nous est proche. D'Ulysse nous ne savons guère que ce qu'Homère a bien voulu nous dire et l'identification d'Ithaque elle-même est discutée. Nous ignorons la vie de Roland sûrement embellie par les chansons de geste, ou le vrai visage de don Juan qui nous échappe. Mais Napoléon ? Ses propres écrits, les témoignages de ses contemporains, les archives de son administration nous sont parvenus. Nous savons tout — ou presque — de l'homme, du général, du chef d'État. Le mystère, condition essentielle d'une légende, n'entoure pas Napoléon. Et pourtant, il existe un mythe dont l'universalité est incontestable. Comment l'expliquer ?

Napoléon forge lui-même sa légende

« Après Lodi, déclare Napoléon, je ne me regardais plus comme un simple général mais comme un homme appelé à influencer sur le sort d'un peuple. Il me vint l'idée que je pourrais bien devenir un acteur décisif de notre scène politique. Alors naquit la première étincelle de la haute ambition. »

Mais il ne suffit pas de vaincre, il faut aussi convaincre. Bonaparte, dès Lodi, innove par rapport à ses prédécesseurs. Certes Valmy et Jemmapes avaient été célébrées comme il convenait, mais la défection de Dumouriez, l'auteur de ces victoires, les avait quelque peu ternies. Malgré le prestige qui les entourait, ni Hoche, ni Marceau, ni Pichegru, qui avait pourtant capturé la flotte hollandaise, prise dans les glaces, avec ses cavaliers, n'étaient entrés de leur vivant dans la légende. Il leur avait manqué ce sens de la propagande qui caractérise Bonaparte en Italie. Celui-ci a parfaitement compris le pouvoir de la presse né avec la Révolution française. Il est le premier général à avoir ses journaux : *Le courrier de l'armée d'Italie*, *La France vue de l'armée d'Italie*, *Journal de Bonaparte et des hommes vertueux...*

Plus encore que journaux et brochures, c'est l'image populaire qui est l'instrument le plus actif de propagande. Elle exploite Lodi, Arcole et Rivoli, imposant, au-delà des frontières, l'image d'un jeune général maigre, cheveux au vent, invincible et incorruptible. Comment ce Bonaparte, vainqueur de cinq armées en soixante combats, dont on apprend qu'il « vole comme l'éclair et frappe comme la foudre », ne séduirait-il pas les foules ? « Il sait, lit-on dans l'un de ses journaux, qu'il est des hommes dont

le pouvoir n'a d'autres bornes que leur volonté quand la vertu des plus sublimes vertus seconde un vaste génie. »

La légende s'amplifie après le coup d'État de Brumaire. Bonaparte laisse la place à Napoléon, un nom qui claque, un conquérant qui fait rêver, nouvel Alexandre ou nouveau César. Des bulletins de la Grande Armée répandus dans toute l'Europe aux monuments parisiens (arc de triomphe du Carrousel ou colonne Vendôme), tout exalte le surhomme qui influencera Nietzsche. Le voyant passer à Iéna, Hegel dira qu'il a vu « l'âme du monde à cheval ».

Sa chute si rapide, à la suite de désastres d'une ampleur jamais connue, sa captivité à Sainte-Hélène, qui l'apparente à Prométhée, sa mort solitaire, tout chez lui sort du commun, touche à l'universel. Chateaubriand le reconnaît : « La solitude de l'exil et de la tombe de Napoléon, a répandu sur une mémoire éclatante une sorte de prestige. Alexandre ne mourut point sous les yeux de la Grèce, il disparut dans les lointains superbes de Babylone ; Bonaparte n'est point mort sous les yeux de la France, il s'est perdu dans les fastueux horizons des zones torrides. » Reste le souvenir d'un empire aux frontières oubliées mais que l'on se plaira à croire universel. Symbole de ce rêve : Geoffroy écrit en 1841 une vie imaginaire de Napoléon qui a pour sous-titre : « Histoire de la conquête du monde et de la monarchie universelle ».

Le monde pour champ d'action

Une explication des plus simples peut être trouvée à l'universalité du mythe napoléonien : la répercussion mondiale des guerres de cette période.

C'est l'ensemble du continent européen qui fournit les champs de bataille : Italie, Allemagne, Autriche, Pologne, Espagne, Portugal, Russie, mais aussi Suède (où Bernadotte va hériter du trône) et Danemark, sans oublier certaines provinces de l'Empire ottoman. À son apogée, en 1811, le Grand Empire englobe, sous l'autorité directe ou indirecte de Napoléon, plus de la moitié de l'Europe. Mais l'action napoléonienne a largement débordé les dimensions d'un continent ; aucun ne fut épargné.

L'expédition d'Égypte de 1798 n'a pas eu pour seul effet la naissance de l'égyptologie grâce à la découverte de la pierre de Rosette, elle amorce la renaissance d'une Égypte libérée du joug des Mamelouks. Et, à l'autre bout du continent africain, Franco-Hollandais et Anglais se battent en 1806 pour le contrôle du cap de Bonne-Espérance. L'Australie est l'une des principales étapes de l'expédition Baudin en 1800. Une partie des côtes de l'Australie méridionale portera le nom de Bonaparte. En Indonésie, Java,

colonie des Pays-Bas, devient, après l'annexion de ces derniers par Napoléon, française sous le général Daendels. Le réseau actuel de l'île date de cette époque. Le système féodal y est détruit. Dans l'océan Indien, Surcouf livre ses derniers combats et la rivalité franco-anglaise s'exacerbe aux Mascareignes comme à la Réunion. Le contrecoup de ces luttes se fait sentir sur les commerces chinois à Canton. La prépondérance anglaise dans l'Atlantique irrite les États-Unis d'Amérique qui sont déjà une grande puissance navale et souffrent du blocus continental décidé par Napoléon. Les États-Unis entrent en guerre contre Londres en 1812. Champ de bataille : le Canada. L'Amérique espagnole et portugaise se soulève après l'intervention de Napoléon dans la péninsule Ibérique. Ainsi commence l'indépendance de l'Amérique du Sud.

Aux quatre coins du monde se retrouve l'empreinte de Napoléon. Comment s'étonner alors de l'universalité du nom ?

Des images variées et contradictoires

Universel, le mythe de Napoléon a connu des fortunes diverses. À l'apogée de l'Empire, c'est l'image du conquérant et du législateur (à travers le Code civil diffusé dans toute l'Europe conquise) qui s'impose. Napoléon est l'égal d'Alexandre et de César, ou encore de Charlemagne pour ses sujets, de Gengis Khan et de Tamerlan (qui avaient une image négative en Occident) pour les peuples qui supportent mal son joug.

Vaincu, il devient l'ogre, le minotaure qui dévore les jeunes conscrits. Il est Varus défait par Arminius dans *La bataille d'Hermann* de Kleist ou encore Attila dans l'œuvre de Zacharias Werner qui évoque « le fléau de Dieu ». En Russie, Glinka s'adresse à Napoléon en ces termes : « Tu es sur ton trône comme Satan dans l'enfer, ceint de la mort, de la dévastation et des flammes. » La caricature anglaise a depuis longtemps ridiculisé le maigre *Boney* (Bonaparte) et le bedonnant *Fleshy* (Napoléon).

Tout change avec la publication du *Mémorial de Sainte-Hélène*, en 1823, deux ans après la mort de l'Empereur. C'est Prométhée sur son rocher que l'on découvre à travers le récit de la captivité de Napoléon à Sainte-Hélène.

« On jeta ce captif suprême
Sur un rocher, débris lui-même,
De quelque ancien monde englouti... » chante Victor Hugo.

C'est l'image du Destin : le maître du monde se retrouve sur un îlot rocheux battu par les flots et les vents, condamné à l'inaction et à la mort.

Ce martyr purifie aux yeux du monde le conquérant. Cette expiation achève de souligner le caractère grandiose du destin de l'Empereur. La Chine le découvre, l'Europe le redécouvre. Il devient un demi-dieu. La fascination pour Napoléon est le point commun de Julien Sorel et de Raskolnikov.

Prenant une dimension fantastique dès *Le médecin de campagne* de Balzac, chantre d'une légende dorée qui s'oppose à la légende noire de l'Ogre, Napoléon devient le Messie de Wronski et le Surhomme de Nietzsche. Il est, pour Marx, le libérateur de l'Allemagne où il détruit le système féodal et, pour les Italiens, le premier artisan, depuis César Borgia, de l'unification de la péninsule.

Il est aujourd'hui encore un héros moderne : plus de deux cents films lui ont été consacrés, en en donnant une image contrastée. Ne retenons que celles des régimes totalitaires : pour Mussolini, il est le *duce* dans *Les Cent Jours* (1931) dont le dictateur était le scénariste. Staline commande en 1943 un film sur Koutouzov où Napoléon incarne le nazisme mais, un an plus tard, c'est Hitler qui fait tourner par Veit Harlan un *Kolberg*, hommage à la résistance de cette ville en 1806. Napoléon y incarne le péril judéo-démocratique.

Le propre d'un mythe est de permettre à l'artiste de projeter ses haines ou ses fantasmes en lui. Napoléon a été le mythe parfait. Conquérant ou libérateur ? Sage législateur ou despote sanguinaire ? Général de génie ou stratège heureux ? Il y a autant de Napoléon que de peuples ou d'écrivains. À chacun son Napoléon : celui de Barrès n'est pas celui de Tolstoï. Une seule certitude : il continue à hanter les esprits. Ce que résumé ainsi Chateaubriand : « Vivant, Napoléon a manqué le monde, mort, il le possède ».

Entre l'histoire et l'utopie : le mythe du prêtre Jean

Luis Filipe Ferreira Reis Thomaz

Professeur à l'Université Nouvelle de Lisbonne

L'évolution de la légende du prêtre Jean représente un dialogue constant entre l'histoire et le mythe, l'utopie et la réalité.

Il semble à peu près certain que cette figure légendaire n'était pas, à l'origine, liée à l'Éthiopie chrétienne où elle se réincarna au XIV^e siècle, mais plutôt à une vague connaissance, en Occident, de l'existence de noyaux chrétiens dispersés en Asie centrale. Ces communautés étaient le fruit de l'activité missionnaire de l'Église de l'Empire perse, de rite chaldéen et de langue liturgique syriaque, généralement connue sous le nom d'« Église nestorienne ». En fait, en partie à l'instigation des autorités civiles de l'Empire perse, désireuses de la voir indépendante des autorités ecclésiastiques de l'Empire romain, elle s'était refusée à anathématiser Nestorius et sa doctrine de la double personnalité, divine et humaine, du Christ, qu'avait condamnée en 431 le concile œcuménique d'Éphèse.

Il ne sied pas de discuter ici de la justesse de l'appellation. Il suffit de noter que son expansion en Asie centrale se dessina dès le haut Moyen-Âge : s'il y avait déjà un évêque à Merv (37° 30' N., 61° 65' E., dans le Turkménistan actuel) en 424, la pénétration de missionnaires dans ce qui est de nos jours la Mongolie et la Chine date du pontificat de Jesuyab II de Gadal, trente-troisième *kathólikos* (patriarche) de l'Orient (628-645). Quelques tribus mongoles, comme les Keraït et les Öngüt, devinrent ainsi

en bonne partie chrétiennes²⁰¹, aussi bien que quelques Naïman.

Au contraire, les Khitaï — qui, au x^e siècle, avaient créé en Mandchourie la dynastie Liao, qui domina la Mongolie et le nord de la Chine de 907 à 1124, survivant au Turkestan jusqu'au commencement du XIII^e siècle et dont le nom se perpétua dans celui du Cathay, popularisé par Marco Polo — étaient pour la plupart bouddhistes. Toutefois, maints traits se prêtaient chez les bouddhistes à la confusion avec les chrétiens : monachisme, chant des heures canoniques, utilisation de l'encens et des sonnettes dans les cérémonies, etc. Les voyageurs du XIII^e siècle, comme Guillaume de Rubrouck ou de Rubruquis (c'est-à-dire de Ruysbroeck) et Odoric de Pordenone, l'ont souvent mis en évidence²⁰². On sait qu'une sorte de chronique indienne en langue malayâlam, le *Kêraḷolpatti*, attribue la fondation de la chrétienté malabare à « des bouddhistes venus de Baghdad », qui sont, évidemment, des nestoriens²⁰³ ; on ne s'étonnera donc pas de voir la même confusion se produire au XII^e siècle dans le sens inverse, aboutissant à la légende du Cathay chrétien. D'ailleurs, comme l'entrevit à la fin du XVI^e siècle le chroniqueur portugais Diogo do Couto, le Bouddha lui-même n'avait-il fini par être reçu comme un saint chrétien sous le nom de « Saint Joasaph » (altération de bodhisattva), commémoré par le martyrologe romain le 27 novembre²⁰⁴ ?

C'est de cette vague image d'un Cathay chrétien que, en dernière analyse, provient la légende du prêtre Jean, souverain temporel revêtu du sacerdoce, d'où son titre. Ce caractère lui est attribué déjà par le premier texte connu qui le mentionne, la chronique d'Otton, évêque de Freising, en Bavière (ca. 1111-1158), oncle de Frédéric Barbe-Rousse (r. 1152-1190) : il y raconte qu'en 1145, Hugues, évêque de Gabala en Syrie, informa la cour papale à Viterbe qu'« il n'y a pas beaucoup d'années, un certain Jean, qui habite l'Extrême-Orient au-delà de la Perse et de l'Arménie, roi et prêtre, chrétien avec son peuple, quoique nestorien », mis en déroute « les rois frères des Mèdes et des Perses appelés Samjardes » ; il s'apprêtait à marcher sur Jérusalem (tenue par les croisés depuis 1099, mais toujours menacée par les musulmans), mais ne put le faire, car il ne réussit pas à franchir le Tigre avec son ost, parce qu'il ne disposait pas de bateaux et, l'hiver ayant été assez bénin, le fleuve ne gela pas²⁰⁵.

L'allusion est très concrète et vérifiable historiquement : l'on sait, en effet, qu'en septembre 1141, le khan des Qarâ-khitaï (nom qu'a pris la branche des Khitaï qui s'établit au Turkestan) écrasa le sultan seldjoukide Sandjar et son frère Mahmûd dans la sanglante bataille qu'il leur livra dans la steppe de Qaṭwân, au sud du cours moyen du Syr-Daria²⁰⁶. La seule erreur est donc celle de dépeindre comme chrétiens les Qarâ-khitaï

bouddhistes ; mais celle-ci se laisse expliquer facilement, comme nous l'avons noté. Ce qui demeure un mystère, qui continue à défier tout essai de déchiffrement, est l'origine du nom du prêtre Jean et le caractère de roi-prêtre qu'on lui attribue. Celui-ci représente apparemment une réminiscence biblique, celle de Melchisédech, « roi de Salem et prêtre du Très-Haut », à qui Abraham paya la dîme²⁰⁷ ; mais l'on ne voit pas par quel biais exactement elle vint se greffer sur cette histoire-ci. Quant à Jean, il se peut qu'il ait été nommé ainsi d'après le prélat soi-disant « indien » qui, en 1122, rendit visite à la cour papale, où il raconta toute une série de *mirabilia* de son pays²⁰⁸. Ou y aurait-il là une paronymie, *Iohannes* ne représentant alors qu'une mésestante de khan ? On ne peut que spéculer.

Quoi qu'il en soit, il n'y a aucune raison pour en chercher les origines du côté de l'Éthiopie²⁰⁹, d'autant plus que l'on ne connaît aucune référence en Occident à l'Éthiopie chrétienne — qui traversait alors une des périodes les plus sombres de son histoire — avant le supplément d'Arnould de Lübeck à la *Chronica Slavorum* d'Helmode de Bosov²¹⁰, rédigée entre 1209 et 1211, c'est-à-dire plus d'un demi-siècle après la chronique d'Otton. Certes, il y a dans la littérature latine de la seconde moitié du XII^e siècle quelques références, quoique assez laconiques, aux chrétiens de Nubie, mais si l'on y parle d'Éthiopie, c'est dans le sens vague et générique qu'avait le terme en grec, celui de « pays des gens au teint basané », c'est-à-dire l'Afrique en général²¹¹. Quant à la présence de moines et pèlerins abyssins en Occident, elle n'est attestée qu'au début du XIV^e siècle²¹².

L'étymologie de l'expression « prêtre Jean » avancée au XVII^e siècle par les jésuites portugais en Éthiopie n'est guère convaincante : ils entrevoient dans Jean une déformation de *jan*, appellation que les natifs de certaines régions de l'intérieur de l'Abyssinie utilisaient pour leur souverain ; mais ils hésitent entre admettre cette explication et considérer la dénomination « prêtre Jean » simplement comme une erreur, le vrai prêtre Jean étant l'empereur du Cathay et non pas celui d'Éthiopie²¹³. De toute façon, le nom *jan*, non enregistré auparavant, est dialectal et inconnu en *ge'ez* ou éthiopien classique, ce qui rend tout à fait improbable qu'il puisse avoir été entendu par les Francs au XI^e siècle.

Au demeurant, ni l'étymologie de l'expression prêtre Jean, ni les ressemblances que l'on a cru trouver entre la figure de la légende et tel ou tel négus d'Abyssinie d'avant 1145 ne suffisent à démontrer l'origine éthiopienne du mythe. La lettre d'Alexandre III, datée du 27 septembre 1177 et adressée « à l'illustre et magnifique Jean, roi des Indes » — où le pape, en même temps qu'il lui recommande son médecin Philippe, qui se proposait de visiter son royaume, promet de lui céder une chapelle à Rome

et une autre dans le Saint Sépulcre de Jérusalem —, ne contient pas, non plus, la moindre précision qui permette d'affirmer que son destinataire était le *negusa nagast*, le « roi des rois » ou empereur d'Éthiopie²¹⁴.

Le prêtre Jean asiatique

La popularité qu'acquies promptement la figure du prêtre Jean tient, sans doute, à une autre légende, celle de l'invulnérabilité d'Édesse.

D'après une histoire que l'on trouve déjà dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (ca. 260-339)²¹⁵, rédigée à l'époque de Constantin, le roi Abgar V Ukkâmâ (r. 9-46 après J.-C.), atteint d'une maladie incurable, aurait écrit à Jésus, lui demandant de venir le guérir et lui offrant, en même temps, asile politique dans sa ville, au cas où il serait trop inquiété par les juifs ; Jésus lui aurait expliqué par lettre qu'il devait accomplir la volonté de son Père et se laisser tuer à Jérusalem, mais qu'après sa Résurrection, il lui enverrait l'un de ses disciples pour le guérir. Les versions ultérieures de la lettre de Jésus — dont la plus célèbre est celle de la *Doctrina d'Addai*, rédigée en syriaque au début du V^e siècle²¹⁶ — incluent un paragraphe où le Christ promet à Abgar que jamais sa ville ne tombera entre les mains de ses ennemis. Selon la *Passio Sancti Thomæ Apostoli* (une version latine des *Actes de Thomas* datable de la fin du IV^e ou du V^e siècle), à la seule lecture de la lettre par un enfant debout sur les remparts de la cité, tous ses ennemis prenaient la fuite²¹⁷. Or en 1145, au moment où l'on trouve la première référence au prêtre Jean, Édesse, qui avait été la première ville du Levant prise par les croisés, venait de tomber au pouvoir des Seldjoukides, après quarante-huit ans de domination franque²¹⁸. Rien de plus naturel que de s'acharner à croire que, en accord avec la prophétie, sa chute n'était point définitive et qu'une aide surnaturelle viendrait bientôt la libérer du joug sarrasin. Le mystérieux roi chrétien d'Asie centrale tombait ainsi du ciel.

Depuis la chronique d'Otton, le prêtre Jean est généralement présenté comme descendant de l'un des trois Rois Mages, dont les reliques seraient conservées à Cologne ; sa légende se rattache ainsi à celle des mages évangéliques et à tout le cycle qui en découle²¹⁹. Quant à son sceptre taillé d'une seule émeraude, la source semble cette fois en être un récit arabe, *Les aventures de Sindbad le Marin*, où le roi de Sarandîb, c'est-à-dire de Ceylan, se fait suivre, lors de ses apparitions en public, d'un officier porteur d'une colonne d'or sommée d'une émeraude longue d'un empan et large d'un pouce²²⁰ ; de telle sorte que la légende du prêtre Jean se rattache également à la littérature arabe et à son penchant envers

les merveilles ou *'ajâ'ib*²²¹.

Dans certaines versions de la légende, il apparaît un autre personnage, le roi David, dont l'origine n'est pas tout à fait claire mais qui, somme toute, semble représenter confusément le roi, cette fois chrétien et orthodoxe, de Géorgie. Le roi Ashot d'Ibérie ou Géorgie orientale (786-826) avait donné origine à la dynastie des Bagratides, qui allait régner en Géorgie jusqu'au XIX^e siècle et en Arménie de 885 à 1045. Tout comme les empereurs d'Éthiopie, dont nous parlerons plus tard, se disaient descendants du roi biblique Salomon, les Bagratides se disaient descendants de David. Ce fait, associé au prestige de princes comme David III (961-1001), *curopalate* honoraire de Byzance, « roi des rois » et seigneur de la Tao-Klardjéti (Géorgie méridionale), ou David IV le Bâtitteur (1089-1125), roi de la Géorgie unifiée en 1075 par Bagrat III, fit la fortune du prénom David²²². La légende de David est ainsi apparemment plus ancienne que celle du prêtre Jean, avec laquelle elle allait finalement fusionner : elle est déjà mentionnée en 1109 dans une lettre écrite de Jérusalem au chapitre de Notre-Dame de Paris par le chantre Anseau, pour réapparaître assez souvent ensuite²²³ ; Parfois, comme dans le *Libro del Conosçimiento* écrit par un franciscain espagnol vers le milieu du XIV^e siècle, la Géorgie (ou une partie d'elle) prend même le nom de « Terre du Roi David »²²⁴.

Ce roi David est fréquemment figuré dans les mappemondes médiévales comme détenteur des clefs des Portes caspiennes qui semblent correspondre au col de Dorial, dans le Caucase, au-delà duquel seraient renfermés Gog et Magog. Ces deux figures bibliques sont sans doute une réminiscence des turbulentes hordes nomades d'Asie centrale ; tandis que l'Ancien Testament les présente comme une peuplade immonde, destinée à être l'ennemi final des élus du Seigneur, le Nouveau Testament en fait l'adversaire eschatologique de l'Église²²⁵. La cartographie médiévale les représente souvent sous la forme de deux géants, enchaînés par Alexandre lors de son expédition en Orient. Sous les noms de Yâjuj et Mâjuj, ils apparaissent aussi dans l'eschatologie musulmane, comme nombre de *ḥadīth* la présentent²²⁶ ; ils sont mentionnés par des écrivains arabes tels que Edrisi, Abulfeda et Ibn Baṭṭuṭa, qui tendent en général à identifier leur prison avec la Grande Muraille de Chine²²⁷. Pour certains écrivains, tels que Jacques de Vitry, les Portes caspiennes, Portes de fer ou Portes d'Alexandre, gardées par les Amazones, empêchent aussi l'irruption des dix tribus mécréantes d'Israël, qui attendent au-delà d'elles l'avènement de l'Antéchrist ; cette conception est figurée par exemple dans l'atlas d'Andrea Bianco de 1436²²⁸.

De toute façon, en 1221, apparaît une *Relatio de David*²²⁹ racontant les exploits d'un roi nestorien et ses victoires sur les Sarrasins qui semblent tout à fait correspondre aux campagnes de Chingis-khan ou Gengis-khan (1165 ?-1227), lequel pourtant, tout comme le vainqueur de Qatwân en 1141, n'était point chrétien. Albéric ou Aubry de Trois-Fontaines, tout en attribuant l'invasion de la Russie en 1221 aux gens du roi David, « que les Hongrois et les Comans appellent les Tartares », admet qu'ils ne soient ni chrétiens ni musulmans : « *Dicunt enim quidam quod neque Christiani sunt neque Sarraceni*²³⁰. » Plus tard il trouve une solution : ce seraient des barbares soumis au prêtre Jean (qui avait demandé leur secours contre les Mèdes et les Perses) qui, finalement, l'auraient évincé²³¹. Cette présentation des choses est, d'ailleurs, correcte, quitte à identifier le prêtre Jean avec Toghril, ong-khan des Keraït, suzerain de Temoudjin, le futur Gengis-khan (1165 ?-1227), que celui-ci déconfit en 1203²³².

La *Relatio de David* nous livre son ascendance jusqu'à la quatrième génération, mais elle ne correspond ni à celle de Gengis-khan ni à aucune autre généalogie connue. Ce fut, sans doute, le fait que son bisaïeul y soit appelé Jean qui lui permit de devenir, dans les versions les plus récentes de la légende, le fils du prêtre Jean, régnant à ses côtés quelque part aux Indes ou au Cathay. D'aucuns vont plus loin et l'identifient bel et bien au prêtre Jean : « *David, quem vulgus Presbyterum Ioannem appellat*²³³ ».

On comprend dès lors que, en dépit de la pénétration de voyageurs européens en Asie centrale depuis 1246, l'idée d'un Cathay chrétien ne se soit évanouie définitivement qu'au début du xvii^e siècle, quand les jésuites portugais à la cour du Grand Mogol se décidèrent à envoyer l'un des leurs explorer les entrailles de l'Asie²³⁴. Entre-temps elle avait été pour ainsi dire confirmée par une série de nouvelles : par le fait que Gengis-khan ait été un temps vassal de l'Ong-khan des Keraït, qui lui était chrétien ; que son deuxième fils, Chaghataï, se soit, selon Marco Polo²³⁵, converti au christianisme, tandis que le troisième, Ögödei, avait comme chancelier un chrétien ouïgour ; que son arrière-petit-fils, Abaqa, *Ilkhan* de Perse (1265-82) ait épousé Marie Paléologue, fille de l'empereur byzantin Michel VIII, et frappé des monnaies avec une croix au revers et l'inscription « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu », pratique que continua son fils Arghun, *ilkhan* de 1284 à 1291, etc.

La toponymie introduite par Ptolémée — qui considérait trois Indes, majeure, mineure et moyenne, comprenant à peu près tout ce qui gisait au-delà du Nil et de la mer Rouge²³⁶ — permit à la légende du prêtre Jean d'incorporer celle de saint Thomas, l'apôtre, qui plongeait ses racines dans les apocryphes *Actes de Thomas*²³⁷, rédigés en syriaque dans la seconde

moitié du III^e siècle, aussitôt traduits en grec et, au moins dès le V^e siècle, en latin. D'après ces *Actes*, qui contiennent sans doute un certain fond historique, Thomas, l'un des Douze, aurait prêché en Inde où il aurait subi le martyre et où, en fait, sa tombe, quoique apparemment vide, est vénérée, sinon depuis l'époque de la rédaction du récit, du moins depuis le VI^e siècle, comme le prouvent des témoignages tels que celui de saint Grégoire de Tours (538-594)²³⁸ et, surtout, des trouvailles archéologiques, comme celle d'une croix de granit avec une inscription pahlavi du VI^e siècle²³⁹.

L'incorporation est déjà accomplie *ca.* 1165, quand commence à circuler en Europe occidentale la prétendue *Lettre du prêtre Jean* à l'empereur byzantin Manuel Comnène (r. 1143-1180)²⁴⁰, qui décrit avec des couleurs paradisiaques son royaume regorgeant de merveilles ; parmi celles-ci se trouve le tombeau de saint Thomas où se multiplient les prodiges. La légende ignore, en général, le transfert du corps de Thomas, par ses disciples, à Édesse, en Syrie, où une autre sienne tombe était vénérée aussi depuis les premiers siècles de notre ère ; dans certains textes moins préoccupés de géographie, on confond très volontiers les deux tombes, plaçant Édesse en Inde et faisant d'elle la capitale du prêtre Jean. C'est ainsi la présence de la dépouille mortelle de l'apôtre qui, d'une certaine façon, confère légitimité au pouvoir du prêtre Jean, tout comme celle des reliques de saint Pierre fondait l'autorité des papes et celle du tombeau supposé de saint Jacques le pouvoir des archevêques de Compostelle, qui se voulurent un moment indépendants de Rome. Dans certaines versions de la légende — comme celle du *Libro del Infante Don Pedro de Portugal*, de Gómez de Santisteban²⁴¹ et celle de Vaglianti²⁴² —, c'est la main toujours vivante de l'apôtre (qui reçut, pour ainsi dire, l'incorruptibilité du corps glorieux du Ressuscité qu'elle toucha²⁴³) qui, à la mort de chaque prêtre Jean, désigne son successeur.

Là, comme en d'autres passages du texte, on peut déceler, inscrit en filigrane, un dessein de dénier, ou du moins de relativiser, la légitimité des prétentions byzantines aux territoires dont le baronnage franc s'était emparé au cours de la première croisade (1096-1099). Il est bien connu que celle-ci, conçue d'abord comme un pèlerinage armé *in auxilium orientaliū christianorum*, aboutit finalement à la constitution d'une série d'États latins au Levant, plutôt qu'à la restauration des droits de Byzance sur l'Anatolie et la Syrie, créant une situation de conflit latent entre Latins et Grecs qui culminera un siècle plus tard avec la conquête de Constantinople par la quatrième croisade (1204). L'épître du prêtre Jean à l'empereur byzantin, pleine d'insinuations à l'égard des titres et de la fierté

de celui-ci, qu'il traitait de subordonné, tâchait ainsi de le remettre à sa place au nom d'une légitimité supérieure garantie par l'apôtre.

La popularité de la missive — dont Friedrich Zarncke, à la fin du XIX^e siècle, recensa quatre-vingt-treize versions manuscrites²⁴⁴ — est certainement due au goût du Moyen-Âge pour le merveilleux, qu'elle satisfaisait pleinement. Outre la version latine originale, il y en a d'autres, plus récentes, en langue vulgaire, notamment en vieux français, non plus adressées à l'empereur byzantin, entre-temps évincé par les Francs, mais aux souverains d'Occident ; il n'est pas jusqu'à l'hébreu et au russe qui n'aient une version de la légende. Certes, la faune et la flore fantastiques remplissent dans toutes les versions la plupart du texte ; mais, par ailleurs, celui-ci constitue aussi, dans une certaine mesure, une utopie morale et politique : non seulement les richesses du royaume du prêtre Jean, où les fleuves roulent des pierres précieuses au lieu de cailloux, sont innombrables, mais aussi le crime, le mensonge et la maladie y sont inconnus ; surtout, on avait réussi à y résoudre, moyennant la figure du roi-prêtre, la quadrature du cercle du Moyen-Âge latin : l'harmonie entre le pouvoir civil et le religieux.

Quelques extraits d'une ancienne version française suffisent à en montrer l'allure générale et les thèmes principaux²⁴⁵.

« Prestre Jehan, par la grace de Dieu roy tout puissant sur tous les roys chrestiens. Mandons salut a l'empereur de Romme et au roy de France, noz amis. Nous vous faisons sçauoir de nous, de nostre estat et du gouuernement de nostre terre, c'est assauoir de noz gens et de nos manieres de bestes. Et pour ce que vous dictes que noz grez ou gens gregois ne s'accordent a adorer Dieu comme vous faictes en vostre terre, nous vous faisons sçauoir que nous adorons et croyons le Pere le Filz et le Saint Esperit, qui sont troys personnes en une deité et ung vray Dieu seulement [...]. Et si vous voulés venir par deça en nostre terre pour le bien que nous auons ouy dire de vous, nous vous ferons seigneur après nous et vous donnerons grandes terres seignouries et habitations.

» Item. Saichés que nous auons la plus haulte couronne qui soit en tout le monde, ainsi comme d'or, d'argent et pierres precieuses, et de bonnes fermetés, de villes, de cités, d'chasteaux et de bours. Item saichez aussi que nous auons en nostre puissance quarante et deux roys tous puissans et bons xpestiens.

» Item. Saichés que nous soustenons de noz aumosnes tous les poures qui sont en nostre terre, soient priués ou estrangiers, pour l'amour et honneur de Jesuchrist.

» Item. Saichés que nous auons promis et iuré en nostre bonne foy a

conquerre le sepulcre de Nostre Seigneur et toute la terre de Promission. Et se vous voulés, nous l'aurons, se Dieu plaist ; mais que vous ayés grande et bonne hardiesse en vous [...].

« Item. Saichez que nostre terre est diuisée en quatre parties, car les Yndes y sont. Et en la Maieur Ynde gist le corps Saint Thomas l'apostre, pour lequel Nostre Seigneur Ihesucrist fait plus de miracles que pour saintz qui soient en paradis. Et icelle Ynde est en la partie d'orient, car elle est près de Babylonne la deserte et aussi elle est près d'une tour qu'on appelle Babel. En l'autre partie de uers septentrion y est grant abondance de pain, de vin, de chairs et de toutes choses qui sont bonnes a soustenir corps humain. »

Nous reviendrons plus tard sur ce thème de l'abondance des biens terrestres qui est, dans certains courants de la pensée chrétienne, l'un des traits du règne de mille ans du Christ sur terre, avant la fin des temps ; par là, la légende du prêtre Jean rejoint le thème du millénaire, si cher au MoyenÂge finissant²⁴⁶.

S'ensuit la description de la faune et de la flore fantastiques des Indes, ainsi que celle des étranges gens qui y vivent, comme les hommes cornus. Et l'écrivain d'introduire le thème biblique de Gog et Magog.

« Item. En nostre terre y a ung aultre maniere de gens qui ne viuent fors que de chair crue d'hommes et de femmes et ne doubtent point a mourir. Et quant l'ung d'eulx est mort, soit pere ou mere, ilz les mangeassent tous cruz. Et dient que bonne chose naturelle est de manger chair humaine, et font ce en remissions de leurs pechez. Et celles gens sont mausditz de Dieu et sont appelez Got et Magot, et est plus de nations de celles gens que de toutes aultres gens ; lesquelz se repandront par tout le monde en la venue de l'Antecrist, car ilz sont de son alliance et de sa compaignie. Et celles gens sont ceulx qui encloient le roy Alexandre en Macedoine et le mirent en prison et leur eschappa. Toutesfois Dieu leur enuoyra du ciel fouldre et feu ardant qui tous les ardera et confondra, et l'Antecrist aussi, et par celle maniere seront destruitz et gastez. Toutesfois nous en menons bien de ces gens avecques nous en la guerre quant nous y voulons aller et leur donnons congîé et licence de mangier noz ennemis, si que de mille n'en demeure ung qui ne soit deuouré et gasté. Et puis les faysons retourner en leur terre. Car s'ilz demouroient longuement avecques nous ilz nous mengeroient tous. »

On passe ensuite aux hommes aux pieds de cheval et aux trois royaumes du pays des Amazones, « environné d'un fleuve qui vient de Paradis terrestre et est appelé Cyson », puis à une sorte de Lilliput où les gens ne dépassent pas la taille d'un enfant de sept ans, enfin à la terre des

Sagittaires, mi-hommes, mi-chevaux. Viennent depuis les licornes, les hommes de soixante coudées, qui dernièrement se réduisirent à vingt, et le phénix. Et le texte continue.

« Item. Saichés que en une partie de nostre terre ne peult entrer nulle beste qui de sa nature porte venin.

» Item. Saichés que entre nous et les Sarrasins court une riuere que l'on appelle Ydonis, et vient de Paradis Terrestre, et est toute pleine de pierres precieuses ; et court par notre terre en maintes parties de petites riuieres et grandes, et là treuve on moult de pierres precieuses, c'est assauoir : esmeraudes, safirs, jaspis, cassidoynes, rubis, charboucles, scombasses et plusieurs aultres pierres precieuses que n'ay pas nommées, et de chascune sçauons le nom et la vertu.

» Item. Saichez que en nostre terre a une herbe apellée permanable. Et qui en porte sur soy, il peult enchanter le dyable et lui demander qui il est et ou il va, quel fait par terre, et le peult faire parler. Et pour ce le dyable n'ose estre en notre terre. »

On décrit ensuite la cueillette du poivre, telle que la dépeignait saint Isidore de Séville²⁴⁷ ; puis on passe à la fontaine dont l'eau préserve de la maladie pour trente ans et redonne à quiconque s'y baigne, fût-il agé de cent ou de mille ans, l'âge de trente-deux ans. Le prétendu auteur de la missive, le prêtre Jean lui même, quoique en fait agé de cinq cent soixante-deux ans, reste en vie grâce à cette eau où il s'est baigné six fois. Il parle ensuite des merveilles de la mer d'Arène et de la rivière qui sépare son royaume de celui des Juifs : en bonne juive elle aussi, elle s'arrête tous les samedis, permettant alors le passage aux gens qui viennent à la foire...

« Et icelluy pas nous fault garder, car nous auons en icelle frontiere quarante et deux chasteaux plus beaux et plus fors qui soient au monde, et auons gens qui les gardent, c'est assauoir dix mille cheualiers et dix mille arbalestiers et quinze mille archiers et quarante mille sergens a cheual et en armes qui gardent les passaiges devant dictz, pourtant que se le grant roy d'Israel venoit avec sa compagnie ne puisse passer avecques ces iuifz, lesquelz sont plus deux fois que de xpetiens ne de Sarrasins, car ilz tiennent les deux parties du monde. Et sachez que le grant roy d'Israel a en soy troyscens roys et quatre mille princes, que ducz, que contes, tous iuifz et qui a luy obeissent.

» Item. Saichez que se les Iuifz pouoient passer par celluy pas tout seroient mors, xpistiens et sarrasins. »

La suprématie de la foi chrétienne est néanmoins assurée, car il est expliqué ensuite que, malgré son énorme puissance, le grand roi d'Israël paye annuellement, comme tribut au prêtre Jean, deux cents chevaux

chargés d'or, d'argent et de pierreries.

On en revient aux *mirabilia* et à la zoologie paradisiaque, inspirée de Pline et de Solin qui, à leur tour, semblent avoir puisé dans les traditions hindoues²⁴⁸. Dans les dernières pages du texte, les merveilles alternent avec les traits d'utopie morale et politique, plus au moins explicite.

« Item. En nostre terre est l'arbre de vie, duquel vient le cresse, et ycelluy arbre est tout sec, et ung serpent le garde et veille tout l'an le iour et la nuyt, fors le iour de la Saint Iehan qu'il se dort iour et nuyt. Et adoncques nous allons a l'arbre, et en tout l'an n'en vient que troys liures, lesquelles viennent goutte apres goutte ; et quant nous sommes auprès d'icelluy cresse nous le prenons et puis nous en retournons tout bessement de paour que le serpent ne vienne. Et icelluy arbre est près de Paradis Terrestre d'une iournée. Et quant le dict serpent est esveillè il se courrouse et crye tant fort que l'on l'entent d'une iournée ; et si est deux foys plus grant que ung cheval et a neuf testes et deux elles ; et quant nous auons passé la mer il s'en retourne et nous portons le cresse au patriarche de Saint Thomas et icelluy le sacre, de quoy nous sommes chrestiens. Et le demourant nous l'enuoions au patriarche de Iherusalem, et celluy l'enuoye au pape de Romme, lequel le sacre et multiplie par huyle d'oliue, et puis l'enuoie par les chrestiens de la mer.

» Item. En nostre terre n'a nulz larrons priués ne estrangiers, car Dieu et Saint Thomas les confondroient, et nous les ferions mourir de mort [...].

» Item. Saichés que nulle personne n'ose faire le peché de luxure en nostre terre, car incontinent ilz seroient ars ; et pour ce establit Dieu le sacrement de mariage.

» Item. Saichés que nulle personne n'ose mentir en nostre terre, car il seroit mort et pendu [...].

» Item. Une aultre grant merueille y a en nostre palays, c'est assauoir que nul menger n'y est appareillé, fors que une escuelle, ung gril et ung tailloir qui sont pendus a ung pilier. Et quant nous sommes a table et nous desirons auoir viandes, elle nous sont apareillées par la grace du Saint Esperit [...]. »

Le final prend le ton d'une admonition solennelle : « Et saichez que tout ce que nous vous auons escript est vray comme Dieu est, et ne mentirons pour riens, car Dieu et Saint Thomas nous confondroient et perdrions noz dignités. Se vous voulez de nous quelque chose que nous puissions, mandés le nous, car nous le ferons de très bon cueur. Et vous prions qu'il vous soit en remembrance du saint passaige et que ce soit prouchainement, et ayez bon cueur, grande hardiesse en vous et soiés

remembrans de mettre a mort ces faulx Templiers et payens ; et vous prions que vous nous envoieez response par le porteur de ces presentes. Et prions au roy de France qu'il nous salue tous les feaulx xrestiens de dela la mer et qu'il nous enuoye auscun vaillant chevalier qui soit de la bonne generation de France. En priant Nostre Seigneur qui vous doint perseuerer en la grace du Saint Esperit. Amen. Donné en nostre saint palays, l'an de nostre natiuit  cinq cens et sept. »

Il va sans dire que la croyance en de telles merveilles fut certainement très variable ; mais il ne semble guère que l'on ait jamais mis en doute l'existence du prêtre Jean, voire son énorme puissance. On a donc aussitôt escompté son aide à la croisade. Néanmoins, les projets stratégiques cohérents ne prirent corps que vers le milieu du XIII^e siècle, quand l'Empire mongol, plus ou moins identifié sinon au royaume du prêtre Jean du moins à celui de David, avait atteint le faîte de sa grandeur.

En effet, ce fut après l'invasion mongole de 1241, qui atteignit la Silésie et la Hongrie, que l'Occident latin, toujours engagé dans la croisade, songea   détourner vers le Proche-Orient la virulence de ces endiables cavaliers, voire à s'allier avec eux contre les Sarrasins²⁴⁹. Des messagers successifs partirent vers la Horde ; mis à part la mission du franciscain portugais frère Laurent, dont on ne sait presque rien²⁵⁰, la série commence avec Giovanni di Pian del Carpine, ou Jean du Plan Carpin, en 1246-1247 et ne finit vraiment qu'avec Jean de Marignoli en 1347²⁵¹. Autant Plan Carpin que frère Guillaume de Rubrouck, en 1253-1255, frère Jean de Montecorvino, en 1291-1292, Marco Polo, en 1270-1295, et le Bienheureux Odoric de Pordenone (ca. 1290-1322) identifient le prêtre Jean à des chefs mongols ch tiens qu'ils rencontrèrent ou dont ils entendirent parler²⁵², non sans noter toutefois, comme le fait Rubrouck²⁵³, que dans son royaume il n'y a pas un dixième des merveilles que l'on disait, le penchant des Nestoriens à l'exagération et au mensonge ayant fait le reste. L'identification la plus répandue est à Toghril, ong-khan des Kera it, contre qui Gengis-khan se rebella en 1203, comme nous avons déjà vu. Cette identification, qui à la fin du XVI^e siècle allait être adoptée par le chroniqueur portugais Diogo do Couto²⁵⁴, apparaît déjà dans la *Chronique* d'Aubry de Trois-Fontaines (m. 1251)²⁵⁵ puis, implicitement, chez Joinville²⁵⁶ et, explicitement, chez le célèbre écrivain jacobite Grégoire Ab 'l-Faraj ou Bar-Hebraeus (1225-1286), qui écrit : « Dans cette année-là, c'est-à-dire, l'année 1514 des Grecs [*i. e.*, des Séleucides], 599 des Arabes [*i. e.*, ca. 1202 A. D.], quand Unach Chan, qui est le même que le roi ch tien Jean, régnait sur une certaine gent des Huns barbares, qui s'appelle Cherith, Cinghis Chan était constamment dans sa mouvance²⁵⁷. » Elle

réapparaît chez Ricoldo di Montecroce en 1291²⁵⁸. Marco Polo la suit aussi : « Paioient rente et treuage à un grant sire qu'il nommoient en leur langage *Unc can*, qui vaut à dire en françois « Prestre Jehan » ; et ce fu le Prestre Jehan de qui touz li monde parole de sa grant seigneurie²⁵⁹. »

Au XVIII^e siècle, Assemani, que de nos jours d'aucuns répètent, crut pouvoir déceler dans l'expression italienne *Prete Gianni*, et dans les expressions correspondantes dans les autres langues européennes, une transcription maladroite du titre d'ong-khan, en fait formé du chinois *wang*, « roi » plus le turco-mongol *khan* ; mais la chronologie s'y oppose, Toghril n'ayant reçu le titre d'ong-khan que sous le règne de l'empereur Chang Tsung (1189-1208), des Chin, en récompense de l'aide militaire qu'il lui prêta, tandis que l'expression prêtre Jean est, comme nous l'avons vu, attestée depuis 1145.

Cependant, les contacts de l'Europe occidentale avec l'Asie intérieure et l'Empire mongol en général entraînaient la disparition de la figure du roi David et causaient une certaine érosion à celle du prêtre Jean ce qui, à la longue, préparait sa migration en Afrique. Mais ici, il faut distinguer entre les textes des savants et des stratèges, tournés vers le réel, et la littérature populaire, très éprise de merveilleux : la *Lettre du prêtre Jean* continua d'être recopiée et reçut même les honneurs de l'imprimerie quand celle-ci fut inventée ; et des œuvres plutôt romanesques, comme les *Voyages de Mandeville* (centon de divers récits de voyage, composé originalement en français en 1366 et imprimé à partir de 1470 en de nombreuses versions en flamand, allemand, anglais, italien, castillan, danois et latin)²⁶⁰ ou le *Libro del Infante Don Pedro de Portugal* (qui, entre 1515 et 1918, connut cent vingt-trois éditions successives en castillan et en portugais)²⁶¹, demeurent tranquillement fidèles au prêtre Jean asiatique quand personne n'y croyait plus sérieusement.

Cette fidélité permet à Mandeville d'incorporer un autre thème, celui des brahmanes. Les brahmanes jouissaient d'une réputation de sagesse et de vertu, voire de sainteté, depuis l'époque d'Alexandre. On en trouve des échos chez certains Pères de l'Église, comme l'écrivain syrien Bardesanes (III siècle)²⁶². Le texte le plus intéressant à cet égard est celui de Palladios, évêque d'Hélénopolis (ca. 364-431 après J.-C.), qui dans son petit traité *Des peuples de l'Inde et des brahmanes*, sorte d'appendice à sa célèbre *Histoire lausiaque*²⁶³, présente les brahmanes comme des précurseurs du monachisme chrétien, leur prêtant même des préoccupations de justice distributive ou sociale d'inspiration nettement biblique, en fait étrangères à la pensée hindoue ; ce texte inspira le « dialogue d'Alexandre avec les gymnosophistes » qui apparaît inséré dans plusieurs versions du *Roman*

d'Alexandre. Les brahmanes, censés mener « simple et pure vie » sans commettre aucun péché et ne pas vouloir « plus avoir fors que la raison de nostre nature nous demande », sont aussi mentionnés parmi les merveilles de l'Inde par Jacques de Vitry ; il s'attarde longuement sur leur entretien supposé avec Alexandre, dont ils auraient fléchi l'arrogance par leur sagesse²⁶⁴. Chez Mandeville, ils peuplent l'Île de Brahmanes ou Terre de Foi, « vne grande ylle bonne et plenteuse de tous biens » qui fait partie « du pays et des ylles de lempereur Prestre Iehan, [...] qui est grant empereur Dynde ». Là-bas, « a bonnes gens et loyaus et de bonne vie selon leur creance, et combien quil ne soient parfaits crestiens et qui n'aient loy parfaite selon nous, neantmoins de loy naturelle il vont et sont plains de toutes vertus, et si fuient tous vices et toutes malices et tous pechiez. Car il ne sont point orgueilleus ne conuoiteus ne enuyeus ne yureus ne glous ne pereceus ne luxurieux ; et si ne font chose a autrui que ilz ne veuillent que on leur face. Et en ce cas il accomplissent les x commandemens de la loy. Et si nont cure de richesses ne d'auoir, et si ne mentent point pour nulle occasion, mais dient simplement oyl ou nennil, car ilz dient que quiconques iure, il veult deceuoir son proisme, et pour ce, quant il font aucune chose, il le font senz serment. [...] Et generalement toutes les gens de ces ylles la entour sont plus loyaus et plus droituriers quil ne soient nulle part du monde. En ceste ylle n'a ne larron ne meurdrier ne femme legiere, ne onques homme n'y fu occis. Et sont aussi chastes et mainnent aussi bonne vie comme nulz religieux pourroient faire, et ieuner tous les iours. Et pour ce qu'il sont si loyaus et si droituriers et pleins de si bonnes condicions, ne furent il onques tempestes ne de foudres ne de tonnoirres ne de guerres ne de famine ne de pestilence ne d'autre tribulacion, si comme nous sommes par maintes fois par deça pour nos pechies et pour nos deffautes. Pour quoy il appert bien que Dieux les aime et prend gre leurs oeuvres²⁶⁵. »

Le concept de « loi naturelle » qu'invoque Mandeville est la contrepartie morale de celui de « connaissance naturelle de Dieu », c'est-à-dire de connaissance de Dieu — car qui dit Dieu dit vérité, vertu, beauté, etc. — par les seules facultés naturelles de l'homme, sans le secours des Écritures ; elle est, partant, accessible à tout homme et, conséquemment, possible hors du sein de l'Église instituée. Saint Paul l'admet implicitement dans son *Épître aux Romains* (1, 19-23) et, dans son sillage, tous les Pères de l'Église, à partir de saint Justin (m. 165)²⁶⁶. Peu importe que pour saint Augustin et son école une telle connaissance soit de nature intuitive, tandis que pour la scolastique inspirée d'Aristote elle soit plutôt discursive²⁶⁷ : sa validité ne fut révoquée que par les nominalistes de la fin du Moyen-

Âge²⁶⁸. Nous y reviendrons plus tard, car ce concept nous semble une des clefs pour bien comprendre la signification philosophique du cycle du prêtre Jean.

Le prêtre Jean africain

Entre-temps dans la littérature plus savante, le prêtre Jean avait, comme nous avons vu, migré en Éthiopie.

Parmi les chrétiens de l'Orient, l'Éthiopie jouissait d'un grand prestige dès le VI^e siècle, quand son empereur Kaleb ou 'Ella-'Açbeha — vénéré comme saint par les Églises grecque et romaine sous le nom d'Ellesbaas ou Helesteus — intervint dans le sud de l'Arabie pour venger le massacre de la communauté chrétienne de Nagran par les juifs²⁶⁹.

C'est peut-être à cette histoire que remontent les origines lointaines de la prophétie répandue au Moyen-Âge, d'après laquelle l'Islam serait un jour écrasé par deux empereurs, l'un venu de l'Occident, l'autre d'Éthiopie²⁷⁰. Cette précision vint s'ajouter à l'*Oracle de méthode*, rédigé en syriaque vers 655 et peu après traduit en grec et en latin, qui vaticinait déjà la chute de l'empire musulman aux mains d'un empereur messianique — conception d'origine hellénistique qui s'était glissée dans la pensée chrétienne par l'intermédiaire des *Oracles sibyllins* judéo-chrétiens, datables des premiers siècles de notre ère, en particulier par celui de la sibylle Tiburtine²⁷¹. L'histoire des deux empereurs apparaît notamment dans les *Révélation de l'apôtre Pierre à son disciple Clément* ou *Apocalypse de Pierre*, dont il y a plusieurs versions²⁷². Elle fut connue en Occident par le truchement d'une version arabe trouvée pas les croisés en 1218, lors du sac de Damiette, que le légat papal, Pélage, fit traduire en latin²⁷³ ; cette traduction ne nous est pas parvenue, mais l'on connaît des prophéties faites à son imitation²⁷⁴. L'*Apocalypse de Pierre* passa aussi en Éthiopie, où elle est connue sous le nom de *Qalémentos*²⁷⁵ ou « livre de Clément » ; ce fut sans doute là que la reine Hélène (Elêni), veuve de Zar'a Ya'qob (1433-1468), régente d'Éthiopie pendant la minorité du négus Lebna Dengel ou David II (1508-1540), puisa la prophétie concernant l'annihilation de l'Islam qu'elle transmit au roi du Portugal Dom Manuel (ca. 1512). Son épître fut publiée par celui-ci en appendice à la *Carta das Novas*, une lettre qu'il reçut des Indes au sujet de la rencontre du gouverneur portugais Diogo Lopes de Sequeira avec des autorités éthiopiennes en 1520²⁷⁶ ; elle fut depuis lors reproduite dans leurs chroniques par les chroniqueurs portugais Fernão Lopes de Castanheda et Damião de Gois et traduite en castillan, italien et latin²⁷⁷.

Il y avait par ailleurs, dans la tradition musulmane, un *hadith* attribué au Prophète lui-même, qui affirmait que les abyssins possédaient les neuf dixièmes de la vaillance de l'humanité et le reste du monde un dixième ; et surtout un autre, attribué à l'un des Compagnons, qui prédisait que la Kaaba serait un jour détruite par eux²⁷⁸.

L'Éthiopie était ainsi un excellent candidat à la réincarnation du prêtre Jean mythique, tué par la pénétration des voyageurs européens dans l'Empire mongol. Ce furent, certainement, les expéditions lancées par les empereurs de la dynastie salomonide, « restaurée » par Yekuno 'Amlak en 1270, contre les musulmans de leurs confins qui accréditèrent l'idée que la réalisation des prophéties était imminente²⁷⁹. La chrétienté occidentale, qui venait de perdre son dernier bastion en Terre sainte, Saint-Jean-d'Acre (1291), tentait alors de reformuler sa stratégie ; tout naturellement, elle pensa à s'allier avec l'Éthiopie, dont on commençait à parler, contre les Sarrasins. L'idée prit du corps dès les premières années du XIV^e siècle : elle fut, quoique confusément, avancée en 1307 par frère Héthoum ou Hayton, l'Arménien, qui, dans son œuvre *La Flor des Estoires des parties de l'Orient*²⁸⁰, mentionne parmi les alliés potentiels des Latins le « roi des Nubiens qui sont crestiens e furent convertiz à la foi de Crist par monseignor Saint Thomas l'apostle en la terre d'Ethiophie » ; elle réapparut deux ans plus tard sous la plume de Marino Sanudo le Vieux, dans son *Liber Secretorum Fidelium Crucis*²⁸¹, et fut finalement développée par le dominicain anglais Guillaume Adam dans son *De modo Sarracenos extirpandi*²⁸², de 1319, pour se généraliser ensuite. On escompte parfois l'aide qu'auraient pu apporter les royaumes chrétiens qui subsistaient en Nubie²⁸³, mais c'est désormais l'Éthiopie qui joue le rôle principal.

Ce fut à la même époque que l'on commença à identifier le prêtre Jean de la légende, jusque-là située en Asie, au *negusa nagast* ou, comme l'on dit couramment, au négus d'Éthiopie. La translation est due apparemment à une ambassade éthiopienne qui, en 1310, visita la cour papale à Avignon. La relation originale de cette ambassade ne nous est pas parvenue, mais seulement un résumé préservé dans le *Supplementum Chronicorum Orbis*, de l'augustin Filippo di Bergamo ou Foresti, imprimé en 1483²⁸⁴. Quoique la paternité de la chrétienté éthiopienne y soit attribuée à l'apôtre saint Matthieu et non pas à saint Thomas, comme dans la lettre du prêtre Jean, le souverain éthiopien y est présenté sous maints traits qui coïncident avec celle-ci : il est roi et prêtre, vit entouré de cent vingt-sept archevêques, possède soixante-quatorze rois vassaux, etc. Le recteur de l'église Saint-Marc à Gênes, où au retour les trente membres de l'ambassade durent attendre longtemps l'embarquement, écrivit une

relation sur leurs mœurs ; dans cette relation, à notre connaissance pour la première fois, il identifie leur souverain avec le prêtre Jean : « *De huius gentis moribus multa conscribens, refert Presbyterum Ianum illi populo tanquam patriarcham preesse [...]*²⁸⁵. »

Une vingtaine d'années plus tard, une telle identification est déjà acceptée comme allant de soi par Jourdain de Séverac, missionnaire dominicain qui, en 1328, fut nommé évêque de Quilon, au Malabar, par le pape Jean XXII : dans ses *Mirabilia Descripta*, rédigés entre 1329 et 1338, Jourdain affirme que l'on extrait des escarboucles des os des dragons morts, lesquels « *portant ad imperatorem Æthiopum quem vos vocatis Prestre Johan*²⁸⁶ ». Cette identification se répète dans la *Relation* de l'ambassade de frère Jean de Marignolli, la dernière que les papes aient envoyée au Grand Khan (1339-1352)²⁸⁷, dans le *Libro del Conosçimiento de todos los reinos*, rédigé par un franciscain espagnol entre 1350 et 1360²⁸⁸, et se généralise pratiquement ensuite. Comme nous l'avons déjà noté, seules des œuvres de caractère nettement mythique, comme les *Voyages* de Mandeville ou celles de l'infant Dom Pedro de Portugal, restent fidèles au prêtre Jean asiatique.

Quoique la connaissance de l'Éthiopie progresse constamment, grâce à la venue de légations abyssines en Europe et à la pénétration sporadique de Latins en Éthiopie²⁸⁹, il semble que personne ne se donne la peine de se demander le motif d'une telle translation, qui contredisait carrément les données de Marco Polo, pourtant si populaires à l'époque. Une des rares exceptions est un texte latin non identifié, partiellement traduit en portugais par Valentim Fernandes dans l'introduction à sa version portugaise de Marco Polo²⁹⁰, qui met en cause l'identification du prêtre Jean avec le négus abyssin, car « celui-ci tire ses origines du roi Salomon et de la reine des royaumes de Saba et Éthiopie [...] ; et celui-ci est le roi que nous avons pour prêtre Jean et ne l'est point. Car le prêtre Jean est dans la terre de Cathay [...], et est chrétien nestorien et de saint Thomas. Et cet autre est chrétien jacobite, non Indien, mais Éthiopien, non prêtre Jean mais empereur d'Éthiopie de son titre. »

Nonobstant, la force de la tradition l'emporta et, en dépit des contacts presque constants avec l'Éthiopie que les Portugais maintiennent tout au long du xvi^e siècle, la cartographie portugaise continue, jusqu'à la fin du xvii^e, à désigner l'Éthiopie comme « Terre du prêtre Jean »²⁹¹. Le mythe du roi très puissant sort, cependant, très érodé de la publication du récit de la première ambassade portugaise à la cour éthiopienne, la *Verdadeira Informação das Terras do Preste João*, du père Francisco Álvares, imprimée à Lisbonne en 1541²⁹².

Ce fut la translation du prêtre Jean en Afrique qui, entre-temps,

permet à la légende d'incorporer un autre thème, celui du Nil. Un mystère entourait, depuis des millénaires, ses sources et ses crues, coïncidant étrangement avec l'époque la plus sèche de l'année dans le bassin méditerranéen, mystère déjà discuté par Hérodote²⁹³. On sait bien aujourd'hui que les sources premières du Nil ne se trouvent pas en Éthiopie mais beaucoup plus au sud ; cependant près de 84 % de son débit provient effectivement d'Éthiopie, drainée au sud par l'Abbay ou Nil bleu, au nord par le Setit ou Takkaze. Il n'est pas étonnant que l'on ait pu penser qu'il était possible aux Éthiopiens de réduire ou même d'étancher le cours du fleuve.

Les souverains abyssins agissaient souvent comme protecteurs des chrétiens d'Égypte, menaçant de venger par des violences sur les musulmans de leurs domaines les avanies que subissaient les coptes de la part des soudans de Babylone. Ce furent probablement les coptes qui mirent en circulation la rumeur qu'il dépendait du pouvoir du *najâshî* (version arabe du titre éthiopien de *negus*) de couper la fourniture d'eau de l'Égypte ; du moins la référence la plus ancienne que nous en connaissons se trouve dans les pages du chroniqueur copte Jirjîs (Georges) al-Makîn bin al-'Amîd (1205-1273). Il raconte que, d'après les annales des chrétiens, aux temps du patriarche copte Michel (809-818 de l'ère des Martyrs ou de Dioclétien, i. e. 1093-1102 après J.-C.), le Nil baissa d'une telle manière que le calife fatimide Al-Mustançir bi-Llâh (1036-1094) envoya une ambassade en Éthiopie avec des présents ; le *najâshî* ordonna alors la fermeture des vannes qui déversaient ailleurs les eaux du fleuve, qui aussitôt montèrent de trois coudées (*adhru'*) en une seule nuit, inondant les champs²⁹⁴.

Certes, tout le monde n'y croyait pas : le chroniqueur musulman Al-Maqrîzî (1364-1442) rapporte que dans l'an 726 (de l'hégire, soit en 1325-1326 après J.-C.) le soudan [Al-Nâçir] Muḥammad se rit des envoyés du roi d'Abyssinie qui menaçait de démolir les mosquées de ses États et d'intercepter le Nil s'il n'ordonnait pas la reconstruction des églises d'Égypte détruites par les musulmans²⁹⁵. Toutefois, l'histoire passa en Europe chrétienne, certainement par le truchement des pèlerins qui allaient en Terre sainte et visitaient le Levant. En 1307, Hayton l'Arménien — qui d'ailleurs ne se réfère jamais au prêtre Jean — semble l'ignorer encore car, quoique prônant l'alliance de la chrétienté occidentale avec les chrétiens de Nubie, d'Éthiopie, de Géorgie et d'Arménie, voire avec les Tartares païens, il envisage une éventuelle sécheresse en Égypte comme une opportunité dont, le cas échéant, l'on pourrait profiter, et non pas comme une arme que l'on pût manier à son gré²⁹⁶. Cette possibilité est en

revanche déjà admise en 1335 par Jacques de Vérone dans son *Itinéraire aux Lieux saints*²⁹⁷ : il s'y réfère aux grandes libertés qu'accorde le soudan à tous les pèlerins éthiopiens venus dans ses domaines, de crainte de voir les eaux de son Nil retenues par le prêtre Jean. Une demi-douzaine d'années plus tard, Jean de Marignolli affirme dans son *Itinéraire* que le soudan d'Égypte paye tribut au prêtre Jean pour que celui-ci n'intercepte pas le cours du Nil²⁹⁸.

L'histoire se répète vers 1401 dans l'itinéraire de Guillebert de Lannoy, qui admet que le négus puisse non seulement retenir les eaux du fleuve mais aussi les faire couler ailleurs²⁹⁹ : « Je sçeus par vraye enqueste que le Soudan ne pourroit destourber le cruschon de ceste rivière du Nyl dessusdicte, mais que le Prestre Jehan bien le feroit et lui donneroit autre cours, s'il vouloit, mais il le laisse pour la grant quantité des Chrétiens qui habitent en Egypte, lesquels pour sa cause moroient de faim. »

Elle apparaît de nouveau en 1485-1486 dans la pittoresque relation du voyage de Georges Lengherand, qui dépeint le Soudan, tremblant de peur devant la perspective de la sécheresse, acquiesçant à toutes les exigences des ambassadeurs « du prêtre Jean, son sire »³⁰⁰. L'histoire du tribut payé par le soudan au prêtre Jean pour qu'il ne lui coupe pas l'eau réapparaît encore en 1512 dans l'itinéraire de Diogo de Mérida³⁰¹ et probablement dans d'autres textes aussi.

On trouve la preuve que l'on prenait très au sérieux cette hypothétique capacité du négus à retenir le Nil dans une lettre d'Alphonse V d'Aragon au souverain éthiopien Zar'a Ya'qob ou Constantin I (r. 1434-1468), datée de 1450. Il lui annonce sa décision de combattre les infidèles au Levant avec cent cinquante voiles et le prie de « faire manquer les eaux qui coulent vers Le Caire » : « Preterea, perche collo adiutorio de Dio, lo piu presto che poterimo, semo per mandare in termino de mori circa cento cinquanta fuste, fra nave e galee, per passare a la Casa Sancta de Hierusalem, ve pregamo vogliate essere sollicito in fare mancare le acque che corrono al Alcayre [...]»³⁰².

Vers 1513, le gouverneur de l'Inde portugaise, Alphonse d'Albuquerque, écrivait de même à Duarte Galvão, secrétaire de Dom Manuel et principal idéologue de la croisade manuéline, que si le roi lui envoyait des gens de Madère, qui savent couper les montagnes pour y creuser des canaux d'irrigation, il dévierait le Nil, et en deux ans Le Caire serait défait³⁰³. Et le dramaturge Gil Vicente de prédire, dans son *Auto da Fama*, datable de 1510 :

« [...] perguntai
 ao Soldão como lhe vai,
 com todos seus poderios
 que contr'ele são seus rios [...]»³⁰⁴. »

Il est important de noter que le Nil était souvent identifié au Gihon qui, selon la mythologie biblique, était un des quatre fleuves du paradis, à côté du Tigre, de l'Euphrate et du Phison (le plus souvent identifié à l'Indus ou au Gange). La Genèse³⁰⁵ dit, en effet, que le Gihon entoure le pays de Kush, c'est-à-dire l'Afrique orientale ; c'est ce qui permet de l'identifier avec le Nil. L'identification est ancienne : on la trouve déjà chez Flavius Josèphe (37- 95 après J.-C.)³⁰⁶, puis chez de nombreux Pères de l'Église, tels saint Éphrem (ca. 306-363)³⁰⁷, Cosmas Indicopleustès au VI^e siècle³⁰⁸, etc. Elle se retrouve en contexte musulman : un *ḥadīth* affirme que, selon un dit du Prophète, les quatre fleuves du paradis seraient l'Oxus, l'Iaxartes, l'Euphrate et le Nil³⁰⁹. Dans la littérature des croisades, l'identification du Nil comme l'un des fleuves du paradis apparaît, par exemple, dans l'*Histoire de saint Louis* de Jean de Joinville (1224-1317), qui suppose que les épices ne sont pas cultivées et apportées au Levant par le commerce mais plutôt spontanées, pêchées au filet dans les eaux du Nil, en aval de la cataracte par laquelle il se précipite à la sortie du paradis : « Il nous convient premièrement parler dou flum qui vient par Egypte et de Paradis terestre [...]. Avant que li fluns entre en Egypte, les gens qui ont acoustumé à ce faire giètent leur roys desliées parmi le flum au soir ; et quant ce vient au matin, si treuvent en lour royz cel avoir de poiz que l'on aporte en ceste terre, c'est à savoir gingembre, rubarbe, lignaloey et canele. Et dit l'on que ces choses viennent de Paradis terestre ; que li venz abat des arbres qui sont en Paradis, aussi comme li venz abat en la forest en cest pais le bois sec ; et se qui chiet du bois sec au flum nous vendent li marchéant en ce paiz³¹⁰. »

Une histoire semblable apparaît vers 1341 dans l'*Itinéraire* de Ludolf de Sudheim³¹¹. Un siècle environ plus tard, la même identification du Nil avec le Gihon réapparaît dans la relation de voyage de Bertandron de la Broquière, qui répète les renseignements que lui transmet un Napolitain, marié à une Éthiopienne, qu'il rencontra à Pera, faubourg de Constantinople : « [...] et dist que la rivyère qui passe au Caire, que nous appelons le Nil, ilz l'appellent le Gyon. Et dist qu'elle vient de celluy pays par entre deux montagnes et dist pour ce que l'on trouve en escript que elle vient de paradis terrestre, ensamble le Tygre et Euphrates que, saulve la grace de ceulx qui le dient, il est de là dont ilz viennent tous quatre. Toutes fois il dist que le Nil passe par d'entre ces deux montaignes et n'est qu'une

petite rivyère et part d'une grande caverne. Et auprez du paissage le Prestre Jehan a fait faire deux grosses tours et une grosse chaisne de l'une à l'autre afin que nul ne voise dedans celle caverne [...] ; et que s'il plaisoit au Prestre Jehan qu'il feroit bien aler la rivyère autre part. Mais il la laisse pour ce qu'il y a moult de Chrestiens demourans sur la dite rivyère du Nil³¹². »

Comme ces auteurs et maints autres, dont Jean de Marignoli³¹³, Georges Lengherand est, lui aussi, convaincu de l'origine paradisiaque du Nil, ce qui implique une identification du royaume du prêtre Jean avec le paradis : « Ceste rivièrre du Nil vient du Paradis Terrestre et croist trois mois l'an, qu'elle arrouze tout le pays d'Égypte, et dient aucuns que c'est naturellement, mais non est : ains est par la permission du Prestre Jehan qui seuffre et consent que chascun an le Soudan fache rompre certaines dicques et cauchées. Et par ce moyen fait entrer aucuns grans fleuves venant de Inde dedans le dit Nil, et sont les fleuves qui font la Mer Rouge et par ce moyen croist le dit Nil. Et aussy au boult de trois mois assavoir ledit Soudan est subgiet à ses despens faire refaire les dictes dicques et est necessaire, aultrement il noyeroit tout son pays³¹⁴. »

Mais c'est inutile de multiplier les exemples : ceux qui ont été présentés suffisent pour montrer que le royaume du prêtre Jean, même après son déplacement d'Asie centrale en Afrique, était souvent identifié au Paradis terrestre.

Paradoxalement, cette vision des choses coexiste facilement à l'époque avec les projets stratégiques les plus pratiques, comme ceux de Marino Sanudo et de Guillaume Adam³¹⁵ : le premier se donne la peine de dresser un budget pour la croisade conjointe, le second prévoit le blocus de la mer Rouge par une armada chrétienne, basée à l'île encore chrétienne de Socotora, l'établissement de chantiers navals au Malabar ou aux Maldives et la déviation vers l'Iran et la mer Noire du trafic des épices qui faisait la fortune de l'Égypte.

Le versant mythique et le versant pratique de la légende ne sont toutefois pas des compartiments étanches : même derrière les projets stratégiques les plus réalistes gît la croyance à la richesse, à l'énorme puissance, voire aux pouvoirs presque surnaturels du prêtre Jean sur le Nil.

Conclusion : la signification de la légende et sa postérité

Passionnant par ses origines éclectiques et sans frontières, le mythe du prêtre Jean n'en est pas moins riche en significations. Certes, il ne faut pas y chercher une théorie cohérente de l'histoire ou de la civilisation, d'autant plus que la légende apparaît en des versions considérablement

divergentes. On peut, toutefois, essayer de déceler la signification de ses thèmes principaux.

Le plus lourd de signification en est, sans doute, l'identification du royaume du prêtre Jean, fût-il placé en Asie centrale ou en Éthiopie, avec le paradis. Elle montre que l'Occident médiéval — ou du moins ceux qui croyaient au prêtre Jean de la légende — ne se considérait pas comme le nombril de l'univers. D'ailleurs, tous étaient d'accord que si le monde avait un centre, celui-ci ne se trouvait point en Europe mais à Jérusalem, en Asie. Tout convaincu qu'il fût de la supériorité du *credo* catholique, l'Occident latin limitait cette supériorité au domaine de la foi. Dans celui de la civilisation, il reconnaissait très volontiers qu'il ne possédait pas la perfection. Celle-ci pouvait exister sur Terre, mais ailleurs.

À cet égard, le mythe du prêtre Jean est assez différent des utopies de la Renaissance, comme celles de Thomas More et de Campanella : d'une part, il considère la société parfaite comme actuellement existante et non pas comme une idéologie ou un rêve à réaliser et, d'autre part, il ne l'envisage pas comme une construction de l'homme mais, plutôt, comme une disposition mystérieuse de la providence. Il s'apparente, donc, plus au concept d'âge d'or des poètes antiques, comme Hésiode ou Ovide, qu'à la *République* de Platon ou à la *Politique* d'Aristote.

On peut aussi y déceler des allusions eschatologiques, plus typiquement chrétiennes. Le royaume du prêtre Jean rejoint par plusieurs de ses traits le futur règne de mille ans du Christ sur la Terre : à l'absence de mensonge, d'adultère, etc., et à l'immunité devant les embûches du diable, s'ajoute en effet la plénitude de biens temporeux qui est, du moins dans le millénarisme d'Asie Mineure ancienne, un des traits du règne messianique, comme nous le dépeint par exemple saint Irénée de Lyon (*fl. ca.* 178 après J.-C.) : « Les presbytres, en effet, qui ont vu Jean le disciple du Seigneur, rapportent avoir entendu de lui que le Seigneur donnait un enseignement sur ces temps, disant : Il viendra des jours où pousseront des vignes qui auront chacune dix mil branches et sur chaque branche dix mille rameaux et sur chaque rameau dix mille sarments, et sur chaque sarment dix mille grappes et sur chaque grappe dix mille raisins et chaque raisin donnera vingt-cinq mesures de vin. Et lorsque, parmi les saints l'un saisira une grappe, une autre grappe criera : Je suis meilleure ; prends moi ; bénis par moi le Seigneur³¹⁶. ».

Le royaume du prêtre Jean raccorde ainsi le paradis original au millénaire futur ; on peut donc dire qu'il traduit dans le langage du mythe le même exercice spéculatif que saint Thomas d'Aquin pratique quand, dans sa *Somme théologique*, il discourt sur ce que serait le monde

si le péché original n'avait pas eu lieu³¹⁷.

On peut aussi discerner dans cette conception d'une lointaine « terre bonne et plenteuse de tous biens », comme écrivait Mandeville, une sorte de compensation morale pour la pauvreté relative de la chrétienté en comparaison avec un Levant musulman mieux doté par la nature et alors plus prospère encore. On s'enquérât, parfois, des raisons de cette distribution géographiquement inégale des biens de ce bas monde. Déjà Arnould de Lübeck, que nous avons cité initialement, se demandait vers 1210 pourquoi les Sarrasins détenaient les meilleurs et les plus riches pays du monde. La réponse, mi-théologique mi-philosophique, est relativement simple et peut se résumer ainsi : si Dieu, par un dessein mystérieux, a donné aux infidèles la meilleure partie de ce monde, c'est parce qu'il réserve pour les siens le monde d'en-haut, bien meilleur. Apparemment il y a là, au départ, une simple constatation *de facto* : le Moyen-Orient était, à l'époque, encore plus développé économiquement et donc plus riche que l'Occident. La distance que le Moyen-Âge mettait entre le ciel et la terre faisait le reste.

À plusieurs égards, le cycle du prêtre Jean, quoique né de la croisade, transcende la croisade. D'une part, en effet, il met chrétiens et musulmans sur le même pied face au danger que représentent, selon les versions, Gog et Magog ou les tribus juives mécréantes ; le grand combat eschatologique n'y est pas, comme chez le Pseudo-Méthode et les textes qui en dépendent, une lutte entre la chrétienté et l'Islam, mais entre ce monde qui englobe les deux et des hordes barbares, voire diaboliques, au service de l'Antéchrist. Même l'aveuglement des juifs de nos pays qui se refusent à reconnaître en Jésus le Messie annoncé par les prophètes est, pour ainsi dire, minimisé, eu égard à la coalition des dix tribus avec les ennemis de Dieu. D'autre part, il admet implicitement une source de légitimité supérieure à celle du pape de Rome, en faisant recevoir à celui-ci le saint chrême du patriarche saint Thomas qui siège à côté du prêtre Jean. Il n'est peut-être pas oiseux de rappeler ici que saint Thomas — que d'aucuns, dont saint Isidore de Séville³¹⁸, croyaient frère jumeau du Christ ! — était, depuis les origines chrétiennes, souvent regardé comme dépositaire d'une révélation ésotérique³¹⁹, donc supérieure à celle dont le pape, en tant que successeur de Pierre, était le gardien.

Il y a aussi — du moins dans la version de Mandeville, comme chez Jacques de Vitry et dans le *Roman d'Alexandre* — le thème des brahmanes chéris par Dieu, dont la vie simple, conforme à la nature, mettait en cause les valeurs de la chrétienté occidentale, pervertie par le péché. Dans les autres versions il y a, de toute façon, celui des Rois Mages dont le prêtre

Jean serait le descendant, qui ont réussi à reconnaître le Sauveur par le biais de l'astrologie, donc par une forme de connaissance naturelle.

Par conséquent, la chrétienté latine qui, bien entendu, n'a jamais eu le monopole de la richesse, n'a, non plus, ni celui de la vérité ni celui de la vertu. Elle n'épuise donc pas les possibilités de civilisation ni les virtualités de la foi. Ceci revient à dire que le monde n'est pas clos : les hommes aux formes fantastiques, les bêtes fabuleuses, les plantes aux vertus miraculeuses, bref, tous les êtres bizarres qui peuplent les domaines du prêtre Jean prouvent que notre petit monde n'est ni le seul voulu par Dieu, ni le meilleur des mondes possibles.

Ces traits ressortent mieux si on les compare à ce qui se passe durant la période suivante.

D'une part, c'est la situation *de facto* qui mue : l'Europe n'est plus encerclée par le monde musulman et peut désormais accéder directement aux sources de la richesse de celui-ci, comme le commerce des épices ; en Afrique et en Asie, comme en Amérique, l'Occident se trouve de plus en plus dans une position dominante ; et le globe terraqué se dévoile progressivement à ses yeux. Le merveilleux a été, logiquement, le premier élément à s'estomper, les grandes découvertes maritimes laissant de moins en moins d'espace aux *mirabilia*. Par exemple dans la *Suma Oriental* de Tomé Pires, une des premières géographies modernes de l'Asie, rédigée à Malacca vers 1515, des « merveilles de l'Inde » d'antan il ne reste que « les hommes aux grandes oreilles qui s'en couvrent », que l'auteur situe dans l'un des coins qui restaient à explorer : l'île des Papous, c'est-à-dire la Nouvelle-Guinée³²⁰.

D'autre part, ce sont les manières de penser qui changent. Le culte de l'Antiquité gréco-romaine rendait de plus en plus présent un modèle de perfection purement humaine, dont l'Occident seul pouvait se réclamer. Ce bas monde commençait dorénavant à avoir sa propre valeur.

Certes, l'optimisme de la scolastique à l'égard de la nature humaine ne disparaît pas tout d'un coup : il persiste, au moins, au sein de la génération formée pendant la Renaissance, pour ne s'évanouir qu'avec le puritanisme intolérant de la Réforme et de la Contre-Réforme. Né vers 1525, Camoëns, le grand poète épique portugais, se complaît encore à décrire la polyandrie des castes matrilineaires du Malabar, en commentant :

« *Gerais são as mulheres, mas sòmente,
para os da geração de seus maridos.
Ditosa condição, ditosa gente
Que não são de ciúmes ofendidos*³²¹ ! »

À son époque, cependant, le concept de « loi naturelle », qui jouait un rôle important dans la scolastique médiévale, commençait à perdre peu à peu beaucoup de son relief. Les jésuites du XVI^e et du XVII^e siècle y tiennent encore — et voilà, sans doute, la racine de leur optimisme à l'égard de la nature humaine et, par conséquent, des civilisations non chrétiennes comme celle de la Chine, patent dans leur attitude dans les célèbres querelles des rites chinois et malabars. Mais leur pensée se heurte à celle des protestants et même à celle des franciscains, tous assez influencés, en général, par les conceptions nominalistes. Pour les nominalistes, Dieu est essentiellement volonté, voire volonté arbitraire ; les hommes ne peuvent la connaître que par le truchement de son message, les Écritures saintes — d'autant plus que les idées de bien, beauté, justice, etc. sont regardées comme de purs noms donnés par les hommes aux choses pour les ranger et les comprendre, mais inexistantes en tant qu'universaux. Donc, pas de connaissance de Dieu ni de la loi morale en dehors de la Bible.

Même la théologie catholique de souche scolastique subit une certaine inflexion : elle s'incline de plus en plus vers une sorte de dualisme, affin de l'averroïsme du Moyen-Âge et du nestorianisme de l'Antiquité : la théorie de la pure nature, exposée pour la première fois par le cardinal Thomas de Vio (1468-1534), dit Cajetan, vers 1530. Du postulat aristotélicien selon lequel la nature de chaque être met à sa disposition tous les moyens pour satisfaire ses besoins naturels, il conclut que le « désir de voir Dieu » n'est pas chez l'homme un désir naturel, car la nature ne lui fournit pas le moyen d'y arriver. Il serait par conséquent un désir *elicited*, c'est-à-dire excité *a posteriori* par la connaissance de son objet, donc subséquent à la révélation de Dieu. De soi, la pure nature humaine tendrait ainsi à une perfection simplement humaine, nonobstant sa capacité à recevoir, comme un étage supplémentaire s'ajoutant au rez-de-chaussée, une perfection surnaturelle, œuvre de la grâce. Le dessein de Cajetan était de sauvegarder la gratuité de celle-ci ; mais, certainement sans s'en rendre compte, il ouvrait du même coup la porte à une vision toute laïque de la nature humaine, ne fût-ce que par abstraction³²². Cette vision des choses justifiait, en même temps, le culte de l'Antiquité gréco-romaine — et, partant, de l'Occident, son héritier — comme modèle de l'humanité, et voilà probablement la raison de sa fortune. Elle dissociait l'homme politique de l'homme religieux ; ce n'est pas apparemment un pur hasard si elle le faisait exactement à l'époque où paraissait *Le Prince* de Machiavel (1469-1527) qui, pour sa part, dissociait la politique de la morale.

Dans ce nouveau contexte idéologique, les utopies holistes, à la fois politiques, religieuses et morales, comme le mythe du prêtre Jean, n'avaient plus de sens.

Il se peut, toutefois, qu'une certaine tendance vers une vision idyllique ou idéalisée de l'Orient, que l'on trouve chez quelques écrivains de l'époque, représente un dernier écho de la légende du prêtre Jean, ou en hérite en quelque sorte. La Chine, en particulier, est l'objet d'un engouement notoire, par exemple de la part de João de Barros (*ca.* 1496-1574), le chroniqueur officiel de l'expansion portugaise en Asie : « Tout comme les Grecs à leur propre égard toutes les autres nations avaient pour barbares, ainsi les Chinois disent que, eux, ils ont deux yeux d'entendement au sujet de toutes choses ; et nous, ceux d'Europe, dès qu'ils communiquèrent avec nous, un œil ; et toutes les autres nations sont aveugles. Et en vérité qui voit le mode de leur religion, les temples de cette leur sainteté, leurs religieux qui résident en des couvents, leur façon de prier jour et nuit, leurs jeûnes, leurs sacrifices ; leurs études généraux où l'on apprend toute science naturelle et morale ; leur façon de conférer les grades en chacune de ces sciences et les précautions qu'ils prennent pour qu'il n'y ait mie de subornation ; le fait qu'ils aient impression de lettres beaucoup plus ancienne que la nôtre ; et, au-dessus de tout ceci, le gouvernement de leur république, l'art mécanique de toute œuvre de métal, de terre cuite, de tissu, de soie — saura qu'il y a chez ces gentils toutes les choses dont sont loués les Grecs et les Latins³²³. »

La première phrase est une citation presque littérale d'Hayton l'Arménien : « Et dient les Catains [les gens du Cathay, donc les Chinois] que ils sont ceus qui voient de II oils, e des Latins disent qu'il vioient d'un oil, mès les autres nacions dient que sont aveugles³²⁴. » Le reste, sauf l'allusion aux arts mécaniques, est du propre cru de Barros. Le parangon en est, au demeurant, quelque chose d'historique, la civilisation du monde antique ; il n'y a plus rien de paradisiaque, messianique ou surnaturel dans ce royaume exemplaire, sinon une relative perfection, tout humaine.

Entre-temps la pénétration des Européens en Éthiopie avait fait ternir les couleurs éclatantes dont on représentait le prêtre Jean ; la peinture était désormais beaucoup plus sombre. Peu à peu, tandis que de nouveaux mythes s'engendraient, la réalité s'imposait à la légende ; et le négus d'Abyssinie de tuer le prêtre Jean...

Empire(s) de Rome

Ségolène Demougin

Directeur d' Études à l'EPHE, Section des Sciences historiques et philologiques

Le nom même de Rome est lié à un système idéologique et à une pratique politique qui ont fait et font encore beaucoup de ravages, l'impérialisme. L'impérialisme romain inspira l'idéologie de l'expansion européenne au XIX^e siècle ; il a pu être considéré comme l'une des sources de tous les maux, après son utilisation au XX^e siècle, au cours duquel des systèmes totalitaires s'appuyèrent sur son souvenir dans leurs desseins expansionnistes et hégémoniques. Une approche, née déjà dans l'Antiquité, ne voyait dans l'empire que le résultat d'entreprises visant à maîtriser et à domestiquer les forces vives des nations dominées et annexées. On en trouve ainsi un écho dans le discours adressé à ses compatriotes par le Gaulois Civilis, qui profita de la guerre civile des années 68-69 après J.-C., qui mobilisait les énergies romaines, pour soulever les contrées gauloises et germaniques du nord de l'Empire et mener une guerre de libération, si l'on me passe ce terme moderne, vouée d'ailleurs à l'échec. Le résumé de son discours, fait par le Romain Tacite, insiste sur les deux faits qui expliquent la rébellion³²⁵ : les injustices, les exactions et tous les maux de la servitude, d'une part, et la perte concomitante d'un statut privilégié, ou considéré comme tel, celui d'alliée du peuple romain, d'autre part. Mais ces revendications pouvaient-elles être comprises par le dominateur ?

Si l'on se tourne maintenant vers l'opinion romaine, on doit constater que la mentalité collective a conservé une conscience aiguë de sa position dominante, due aux annexions et aux guerres, justes ou injustes : justes quand elles s'expliquaient par la survie d'une cité italienne comme les autres, mais qui croyait en son plus haut destin ; injustes quand elles éclataient par l'ambition démesurée de quelques-uns, voulant établir la suprématie de Rome, et la leur, dans un monde plus grand et désormais élargi au-delà des rives de la Méditerranée. Là encore, j'en appellerai à Tacite qui, pour le début de l'année 24 après J.-C.³²⁶, dresse une sorte « d'état de l'Empire », en l'année 23, en insistant sur ses caractères les plus évidents, c'est-à-dire en indiquant « quelles étaient alors les forces militaires de Rome, quels rois étaient ses alliés et combien l'Empire était plus resserré qu'aujourd'hui ». Autrement dit, la domination romaine était tendue vers l'accroissement territorial, grâce à ses armées et à la recherche d'alliances avec ses voisins. Il ressort alors de cette vision une conception plutôt étroite d'un empire affamé de conquêtes nouvelles, comptant d'abord sur ses forces vives et, ensuite, sur les relations inégales qu'il pouvait entretenir avec d'autres États puissants mais qu'il ne parvenait pas à considérer comme ses véritables égaux ; les relations de puissance à puissance devaient pencher toujours en faveur de Rome, et être rétablies en sa faveur s'il arrivait que l'équilibre fût momentanément rompu. Cette image correspond-elle à la réalité ?

Pourtant, si Rome apparaît aussi assurée dans ses certitudes, et aussi fière de ses missions, et comptant sur ses seules forces pour accomplir son but suprême — l'accroissement et la permanence de l'Empire —, il faut chercher la source de cette position dans l'histoire même de ses origines, où il était bien difficile de croire à l'avenir de l'État romain. En effet, dans leurs débuts, les Romains ont connu de prestigieux empires, ont vécu sous la contrainte de l'étranger, et la tradition annalistique elle-même, qui nous a conservé, sous une forme héroïque, le récit des origines, n'a pas réussi à cacher que pendant longtemps la cité s'est trouvée sous la domination étrusque et donc confrontée et même soumise à une autre civilisation dominante. La tradition nous a transmis le nom de ces rois étrusques, Servius Tullius, Tarquin l'Ancien et Tarquin le Superbe, qui ont gouverné la cité et qui lui ont donné une empreinte ineffaçable et un héritage dont les principaux legs ont été conservés par les Romains, surtout s'ils touchaient au domaine religieux. Il ne s'agit plus ici d'un simple regard jeté sur l'autre, en toute indépendance, mais d'une contemplation obligatoire. C'est probablement de cette situation d'infériorité, venue de la domination étrangère mais finalement surmontée, que Rome tira des enseignements

qui allaient dicter sa conduite au cours des siècles à venir : l'expulsion du dernier des rois étrusques marqua vraiment un nouveau départ pour l'État romain. Anéantir le danger par une politique continue d'expansion pour ne plus se trouver dans la position du dominé, telle allait être désormais la règle. Cela explique les longues luttes par lesquelles la cité romaine s'imposa dans toute la péninsule italienne, en constituant peu à peu un véritable empire, avec bien des vicissitudes et des « accidents » maquillés parfois par la tradition en actes de résistance, accidents dus à l'expansion d'autres peuples : qu'on se rappelle l'effroi avec lequel les Romains se rappelaient l'expédition du chef gaulois Brennus, avec ses péripéties, le siège et le sac de Rome, les oies du Capitole, le massacre des sénateurs, et le versement — insupportable pour l'orgueil latin — d'une rançon qui leur rendit la liberté, tout en leur donnant une leçon qu'ils ne devaient jamais oublier : « Malheur aux vaincus ! », mais dont ils devaient subir les effets dans les derniers siècles de l'empire d'Occident. Cependant, dans sa progression inéluctable, Rome réussit à annexer les États voisins en leur imposant ses propres lois, mais en sachant aussi les autoriser à préserver certains traits importants de leur propre originalité.

Ce ne fut cependant pas durant toute la phase italienne de la constitution de son empire que Rome allait inévitablement s'affronter à ce que nous appelons des empires, mais bien lorsqu'elle fut devenue la puissance première de la péninsule ; alors, elle rencontra sur sa route des adversaires d'une autre capacité et d'une autre trempe que les ligues étrusques, les peuples italiens ou les cités grecques de la grande Grèce. Ceux-ci allaient la mettre véritablement en contact avec des puissances méditerranéennes qu'elle affronta d'abord dans l'occident du bassin méditerranéen, monarchies de type hellénistique comme la Macédoine du roi Pyrrhus ou oligarchies marchandes comme Carthage. C'est avec celle-ci que la lutte fut l'une des plus acharnées et des plus longues, pour se terminer par la victoire définitive de Rome et la disparition de la cité punique — je n'ai pas dit de la civilisation punique. Pendant son affrontement séculaire avec Carthage, Rome, toujours, montra une très grande agressivité et affirma sa volonté de puissance. Caton l'Ancien, en réclamant, à la fin de chacune de ses interventions dans le Sénat romain, la destruction totale de Carthage, représentait, à n'en pas douter, une partie non négligeable de l'opinion publique. Dans ces circonstances, les regards croisés que se jetaient Rome et Carthage n'exprimaient que la négation et le mépris de l'autre.

L'horizon romain s'était borné à l'Italie ; son élargissement, d'abord en Occident puis en Orient, mit en contact la cité avec de véritables

empires, comme je l'ai déjà dit ; l'intérêt que porta Rome du côté de l'Hispanie, donc à l'ouest, entraîna l'affrontement avec l'Empire carthaginois, dont je viens de parler. Mais du côté de l'Orient, Rome devait faire bien d'autres découvertes. C'est là qu'elle entra en contact avec ces grandes monarchies héritées d'Alexandre le Grand, implantées dans des régions hellénophones, où les cités grecques jouaient encore un rôle prépondérant et où s'était développée une civilisation supérieure, qui n'était pas totalement inconnue des Romains avant leurs interventions militaires chez les Attalides, les Séleucides et, enfin, les Lagides. D'ailleurs, l'immixtion de Rome dans les affaires de l'Orient hellénophone entraîna toutes sortes de réactions : devant cet État étranger, dont la puissance et les ambitions venaient troubler le jeu politique et diplomatique de l'Orient, plusieurs réactions étaient possibles : suivre les méthodes traditionnelles de résistance par les armes, avec les conséquences désastreuses qui pouvaient s'ensuivre et s'ensuivirent d'ailleurs, ou trouver des solutions plus novatrices et plus subtiles. Pour les États qui choisirent le premier parti, la défaite militaire signifia la disparition ; les seconds, en revanche, en offrant l'annexion pacifique, gardèrent leur âme. Sur ce plan, on peut comparer le destin de la monarchie séleucide, qui sombra avec les défaites des descendants directs d'Antiochus IV, et celui du royaume de Pergame, légué par le roi Attale III aux Romains qui finirent par accepter la succession et trouver ainsi une assise perpétuelle dans la région. L'emprise de Rome n'alla pas sans conflits sanglants ni résistances ; ainsi en va-t-il de ce massacre généralisé des Romains installés en Asie qu'organisa le roi Mithridate (Mithridate IV Eupator), qu'on peut appeler les « vèpres siciliennes » de 88 avant J.-C. On comprendra que je laisse ici de côté la fin de la domination des Lagides en Égypte : la dernière reine, Cléopâtre, était trop impliquée dans les conflits politiques internes romains pour que la disparition de son royaume résulte simplement d'une situation géopolitique. Mais l'égyptomanie des Romains était bien réelle : preuve de leur intérêt pour d'autres sphères culturelles, tout exotiques qu'elles parussent. Cependant, il n'est pas inutile de rappeler que l'expansion même de Rome en Orient devait lui faire rencontrer un autre empire qui fut son ennemi majeur bien au-delà des premiers affrontements, l'Empire parthe, dont elle eut toujours une image négative et qui lui infligea les plus grands revers au III^e siècle après J.-C.

Les activités militaires de Rome dans le monde hellénophone entraînaient aussi une véritable découverte et une adhésion enthousiaste à la culture et aux idéaux hellénistiques, puisque Rome désormais offrait un cadre universel à leur pratique. C'est aussi alors que l'Empire romain devint

un empire bilingue, où l'on pratiquait officiellement les deux langues, le latin et le grec : le bilinguisme ne montre-t-il pas, par l'adoption réciproque de modes d'expression et de pensée bien différents au départ, l'égalité des partenaires ? Pourtant, c'est l'hellénisme qui gagna ici sa victoire décisive, en se répandant dans tout l'Empire romain : il n'est pas de province, si reculée soit-elle, et si éloignée du centre du pouvoir, où l'on ne trouve pas d'inscriptions en langue grecque, qui témoignent du passage ou de l'installation de personnes qui la pratiquaient, que ce soit dans les brumes britanniques ou dans les forêts germaniques. Il me suffira d'en donner ici deux exemples, pris tous les deux dans la province antique de la *Britannia*, la Grande-Bretagne d'aujourd'hui : tout d'abord une dédicace grecque aux dieux sauveurs par le médecin Hermogènes, trouvée à Chester en 1851³²⁷, puis l'inscription bilingue, latin-grec, gravée sur un autel, découverte à Lanchester vers 1730 et dédiée³²⁸ à Esculape par un officier, T. Flavius Titianus, commandant une unité auxiliaire vers 175-178 après J.-C. Certes, une exception a subsisté, celle de l'armée gardant l'exclusivité du latin comme langue du commandement ; mais même les documents de la chancellerie impériale, destinés à la partie orientale de l'Empire, étaient traduits.

Il est bien d'autres domaines encore où le modèle hellénistique s'imposa : qu'il suffise ici d'évoquer les grandes réalisations monumentales dont bénéficia d'abord la ville de Rome elle-même, passée de la brique au marbre par la volonté de l'empereur Auguste, et qui étaient non seulement inspirées par les plus beaux monuments de l'Orient mais aussi réalisées par des architectes venus de contrées très éloignées de l'Italie ; et les souverains gardèrent l'habitude, pour leurs constructions de prestige, de faire appel à ces praticiens hors pair, tel Apollodore de Damas, qui fut le maître d'œuvre du nouveau forum voulu par Trajan pour la capitale. Ces prestigieux modèles se répandirent dans tout l'Empire, du nord au sud, de l'est à l'ouest, et furent adoptés non seulement dans l'urbanisme public mais aussi dans la construction privée, comme le montrent les grandes villas édifiées dans toutes les provinces occidentales.

Cela nous amène à mettre en valeur l'une des idiosyncrasies de l'Empire romain : après la conquête et l'annexion d'abord des cités de toute l'Italie puis des États du bassin méditerranéen, Rome ne fit pas table rase du passé des peuples qu'elle avait soumis. Dans sa progression inéluctable, l'État romain imposa aux vaincus ses propres lois, mais sut aussi les autoriser à préserver certains traits importants de leur originalité. Reprenons le cas de Carthage, que j'ai évoqué plus haut. L'annexion (ainsi que l'exécution) du territoire de la cité, précédée par celle de tout l'empire

qu'elle possédait au-delà des mers, ne mit pas fin immédiatement ni à l'usage de la langue punique, ni à l'utilisation des anciennes institutions, ou du moins de leurs noms avant qu'ils ne fussent remplacés par leurs homologues romains, ni surtout à la vénération des dieux puniques. On a là l'un des traits les plus originaux du système romain : tout d'abord la réelle tolérance dont fit preuve le vainqueur et, surtout, son extraordinaire faculté d'assimilation. La réalité de l'implantation romaine se marque certes par la création, dans tous les territoires conquis, de colonies qui étaient autant de petites Rome, habitées par d'authentiques citoyens romains, dont la présence constituait le vecteur de la romanisation. Mais à côté d'elles se maintinrent des cités, jadis États autonomes, et des territoires dont les structures préromaines ne furent pas entièrement anéanties et que le nouveau maître laissa subsister, tout en les intégrant dans son propre système civico-politique. Cette conduite fut observée jusqu'aux grands désastres militaires qui, quelques siècles plus tard, devaient amener la disparition de l'Empire romain d'Occident et la transformation de l'empire d'Orient.

Mais, en ces temps d'aspiration et de réalisation de l'hégémonie, Rome finit par acquérir la maturité nécessaire pour assimiler les meilleurs éléments d'autres cultures et les faire entièrement siens. En même temps, elle commençait à exercer elle-même une attraction qui lui fut propre. Cela se voit dans les pratiques linguistiques, qui témoignent à la fois de l'élargissement de l'emploi du latin et de l'acceptation de l'usage d'autres langues. J'en prendrai pour preuve ce bassin de marbre, trouvé en Tripolitaine, qui porte une dédicace à Ba'al, assimilé à Saturne, rédigée en latin et en punique³²⁹. Mais il ne semble pas y avoir eu de véritable coercition exercée pour assurer l'hégémonie absolue du langage des dominateurs. D'ailleurs, on constate que dans des États périphériques, mais aussi étroitement liés à l'Empire romain, les ressortissants, surtout les membres des élites, continuent à se servir des langues en usage chez eux : je songe ici en particulier à ces nobles de Palmyre qui reçurent la citoyenneté romaine mais qui continuèrent à recevoir des hommages publics rédigés en palmyrénien et en grec.

On pourrait faire des remarques de même nature dans le domaine religieux où règne la plus grande tolérance, où les divinités étrangères au panthéon romain sont accueillies, où le syncrétisme devient la règle. Dans les régions conquises et soumises à la domination romaine, les grands dieux locaux sont assimilés à des dieux romains et les divinités portent alors deux noms, signifiant leur double origine et leur fusion. Il suffira ici d'évoquer les dénominations du dieu Mars dans les provinces des Trois

Gaules, comme Mars Lenus chez les habitants de la cité de Trèves ou Mars Mullo chez ceux de Rennes. Dans ces conditions, il faut nuancer les célèbres vers de Virgile³³⁰, rappelant au Romain « de diriger le peuple sous ta loi », fidèles auxiliaires de la propagande impériale mais qui expriment une idéologie démentie par les faits.

L'universalité de l'empire de Rome est liée, certes, à une forme de domination, mais aussi à l'acceptation des différences et à la cohabitation des cultures dans un même espace. L'illustration la plus vivante de cette universalité est offerte par la capitale elle-même, cette Rome cosmopolite et grouillante, mégapole qui attire les forces vives du bassin méditerranéen et où se retrouvent toutes les nations, où se parlent toutes les langues, où se vénèrent tous les dieux, où se côtoient toutes les cultures ; en témoigne à l'envie la verve des poètes satiriques latins du 1^{er} siècle après J.-C., qui dépeignent une ville bien éloignée de ses austères origines romuléennes

Cependant, il faut insister ici sur les facteurs qui fédèrent l'Empire et qui en réalisent l'unité. Ceux-ci contribuent en même temps à la conservation des particularismes qui, paradoxalement, concourent à affirmer l'originalité du grand État romain. Parmi eux, je sélectionnerai deux éléments décisifs.

Il faut d'abord parler de la citoyenneté romaine³³¹, qui était considérée comme unique et donc excluant tous les autres droits de cité, et qui offrait à ses détenteurs des privilèges personnels et politiques ; les privilèges fiscaux ne furent concédés qu'à partir du moment où l'Empire s'était suffisamment étendu pour qu'il ne fût plus nécessaire de lever des impôts directs sur les citoyens romains : c'est-à-dire que le Sénat, en 167 avant J.-C., supprima ce type d'imposition, suppression maintenue pendant des siècles sauf dans les crises les plus graves. Le droit de cité romain devint de plus en plus attractif pour les partenaires de Rome. Mais, jaloux de leur citoyenneté, les Romains l'accordèrent d'abord avec parcimonie, au grand dam de leurs alliés italiens qui durent recourir aux armes, au début du 11^e siècle avant J.-C., pendant la Guerre sociale (91-89), pour l'obtenir. La leçon avait porté : désormais, Rome fut un peu moins réticente à accepter dans la communauté civique ceux qui, pour une raison ou une autre, avaient bien mérité d'elle ou qu'elle considérait comme dignes d'y figurer, comme les intellectuels célèbres, venus de tous les horizons. Et l'on constate qu'à partir du 1^{er} siècle avant J.-C., l'attraction de ce que nous pourrions appeler la nationalité romaine fut de plus en plus forte, surtout auprès des élites provinciales dont les membres aspirèrent de plus en plus à la citoyenneté romaine qui leur ouvrait, en une ou deux générations, une éventuelle entrée dans les aristocraties de l'Empire. L'octroi de la

citoyenneté créait un fort sentiment d'appartenance à une communauté privilégiée, constituant la base et le soutien de l'État romain, et était présent dans toutes les contrées formant l'Empire. Et tous ses habitants communiaient dans le culte officiel rendu au fédérateur suprême, l'empereur.

Certes, il y eut parfois des réticences, comme celles de certaines grandes cités hellénophones : ainsi, on constate que même dans la capitale de la province d'Asie, Éphèse, et encore au II^e siècle après J.-C., tous les notables ne possédaient pas le droit de cité romain. Cependant, en dépit de l'indifférence ou du désintérêt de quelques-uns, ou de la difficulté pour les autres d'obtenir le statut civique romain, l'évolution était inéluctable : en 212 après J.-C., par une célèbre constitution, l'empereur Caracalla fit de tous les habitants de l'Empire des citoyens romains. Sur le plan civique, les différences étaient gommées par la disparition de la discrimination fondamentale qui divisait la population libre du monde romain. La mesure de Caracalla affirmait l'unité de l'Empire, centrée autour de la personne impériale.

Un autre facteur doit être pris en compte même si, probablement en raison de multiples expériences séculaires, il est considéré en général comme assez négatif : c'est le rôle de l'armée, une armée bien différente de celles auxquelles nous sommes désormais habitués. Ce n'est pas tant à l'armée civique — celle qui est enrôlée dans les légions sous la République et qui s'y enrôle sous l'Empire — que je pense ici qu'aux unités auxiliaires recrutées par Rome, parfois chez des peuples qui n'en reconnaissaient pas la souveraineté absolue ou qui avaient réussi à obtenir le statut d'allié du peuple romain : que l'on songe ici aux unités recrutées non seulement parmi les peuples sujets de Rome — Gaulois, Espagnols, Daces, Africains — mais aussi chez les Parthes ou les Palmyréniens. Mais quel que soit leur recrutement, dans l'Empire ou aux frontières de l'Empire, ces unités faisaient partie intégrante de l'armée romaine. Elles étaient envoyées, par les généraux romains, là où le besoin s'en faisait sentir et, parfois, fort loin de leur région d'origine. Mais, où qu'elles fussent, elles remplissaient un rôle double : d'une part, elles assuraient la présence romaine dans des secteurs parfois très difficiles, puisqu'elles étaient toujours commandées par des officiers romains qui les entraînaient parfois au-delà des frontières de l'Empire ; d'autre part, elles amenaient avec elles aussi leurs particularismes, acceptés d'ailleurs par les populations locales. À titre d'exemple, je prendrai ces régiments recrutés sous l'Empire, entre le II^e et le III^e siècle après J.-C., parmi les Palmyréniens, que Rome envoyait dans la lointaine Numidie³³² et qui continuaient à honorer les dieux de leur patrie,

comme Malagbel, dieu honoré aussi en Dacie (l'actuelle Roumanie) ou dans la capitale elle-même, Rome, où les Palmyréniens possédaient leur propre temple³³³. Et surtout, une fois leur — long — temps de service accompli, ces soldats recevaient le congé honorable, comprenant non seulement le versement d'une prime de démobilisation mais aussi la concession du droit de cité pour eux-mêmes, leurs enfants et une seule épouse. Parfois, ces vétérans regagnaient leur patrie mais, très souvent aussi, ils restaient dans les contrées où ils avaient passé le plus clair de leur vie. Devenus citoyens romains, déliés de toute charge au sein des collectivités où ils s'installaient, et où souvent ils faisaient souche, ces anciens soldats accomplissaient une autre mission : ils propageaient la romanité, sans oublier complètement leurs racines. Ainsi, ils avaient choisi de servir Rome ; en contrepartie, Rome les admettait parmi les siens en ne leur imposant pas de renoncer à leur propre culture. Mais soldats en service actif et vétérans retirés, ils témoignaient de l'intelligence de la politique romaine qui avait su tirer les leçons du passé et bien comprendre son intérêt, en ne rejetant ni les anciens adversaires, ni les nouveaux sujets.

En guise de conclusion, on me permettra de rappeler deux faits qui synthétisent, à eux seuls, le chemin parcouru par Rome. Après son écrasante défaite de Cannes, le 2 août 216 avant J.-C., et devant le danger pressant que représentait le vainqueur Hannibal, Rome se prépara à la résistance ultime, mais il fallait se rendre les dieux favorables en leur offrant des sacrifices extraordinaires³³⁴. Au cours d'une cérémonie accomplie au *forum boarium* — au marché aux bœufs —, furent enterrés vivants deux couples : un Gaulois, une Gauloise, un Grec et une Grecque, sacrifice réprouvé d'ailleurs par l'historien romain Tite Live qui, horrifié, nous le rapporte. C'est là la réaction d'un homme qui vécut l'établissement de l'Empire, durant la seconde moitié du 1^{er} siècle avant J.-C., dans un monde largement ouvert à toutes les influences. Quatre siècles plus tard, l'empereur Marc-Aurèle, à la fin de sa vie, pendant ses dernières campagnes militaires, entre 176 et 180 après J.-C., rédige ses *Pensées* en grec, durant les quelques instants de repos que lui laisse la défense de la romanité.

Pendant la période de son ascension, quand Rome ne songe qu'à s'étendre et à affirmer son empire, elle considère avec circonspection, sinon avec mépris, les peuples qu'elle rencontre sur son chemin. L'élargissement de ses horizons et l'établissement d'un empire ferme dans ses frontières lui font assurer pour tout le bassin méditerranéen et son pourtour le règne de la paix romaine, la célèbre *pax romana*, qui fait certes dominer l'ordre romain mais n'anéantit pas les différences culturelles ou religieuses des communautés qui y sont assujetties ; au contraire, elle les accepte, dans un

vaste mouvement syncrétique, pour former une civilisation originale dont bien des peuples sont encore tributaires.

La figure de cette Rome-là ne sera pas oblitérée mais restera dans les esprits comme l'expression d'un monde idéal. Qu'il me suffise, à cet égard, de faire appel à l'un des plus illustres rhéteurs d'expression grecque, Aelius Aristide³³⁵, qui prononça, en plein II^e siècle après J.-C., un célèbre discours, intitulé *Éloge de Rome* et terminé par cette exclamation : « Nous voulons implorer les dieux et les fils des dieux : qu'ils conservent leur faveur à cet empire et à cette ville, qu'ils leur accordent l'éternité et qu'ils ne les fassent pas disparaître ! » Et après sa disparition, cet empire auquel ne purent se substituer ni la Seconde Rome ni la Troisième Rome, incarna un idéal devenu désormais irréalisable.

Rêves d'empire dans le monde de l'islam

Oleg Grabar

Professeur à l'Institute for Advanced Study, Princeton

Je voudrais, tout d'abord, préciser qu'en tant qu'historien des arts et du monde visuel en général, ma perception du sujet donné, « Rêves d'empire », s'est faite par la connaissance que j'ai d'images ou de monuments d'architecture. Je ne peux pas prétendre avoir une connaissance semblable des textes écrits et je suis le premier à admettre que mes remarques sont partiales et demandent à être étayées ou contredites par d'autres connaissances que les miennes. Je tâcherai en tout cas d'illustrer mon propos aussi souvent que l'accès à des diapositives me l'a permis.

Commençons avec trois observations générales. Dès sa formation et pendant tout le cours de son histoire, le monde musulman a été en contact physique direct et immédiat avec toutes les grandes cultures du monde, sauf celles de l'Amérique précolombienne, que ces cultures aient été encore en fonction ou aient depuis longtemps disparu. Cette proximité a toujours requis la connaissance, parfois simplement la reconnaissance, d'un monde voisin ou bien d'un monde ancestral, tous les deux étrangers à l'islam même. Cette reconnaissance pouvait être destructrice comme pour les bouddhas de Bamiyan ou l'église des Saints-Apôtres de Constantinople, détruite dès la conquête de 1453, créatrice comme pour la Chapelle Palatine de Palerme, ornée de peintures islamiques dans un cadre

purement chrétien, ou telle que la découverte des arts sassanide et achéménide par l'Iran islamique, ou bien encore plus ou moins neutre comme pour les monuments de l'Égypte ancienne qui ont bien et bien pénétrés l'inconscient de l'Égypte musulmane sans pour autant avoir d'effet important sur son art avant la fin du XIX^e siècle.

Ma deuxième observation est que l'islam, comme le christianisme mais à l'encontre du bouddhisme, était et est encore une foi et une idéologie missionnaires ; par force ou persuasion, la conversion universelle fait partie de sa mission. Par conséquent, le contact de l'islam avec ses voisins a rarement été un contact d'égaux, bien plus souvent un contact de compétition, voire de confrontation. Je reviendrai dans un instant sur l'importance de cette observation pour notre sujet.

Et puis, troisième observation, il n'y a jamais eu, du moins pas à partir du II^e siècle de l'hégire (VIII^e siècle de notre ère), un seul Islam politique ou culturel ; les divisions sectaires, politiques, culturelles ou régionales créèrent une mosaïque d'attitudes et de pratiques artistiques et culturelles beaucoup plus diverses qu'on ne l'imagine en général, et cette mosaïque rend bien incertaines les conclusions et opinions que l'on trouve un peu partout dans le monde savant aussi bien que dans les médias.

Ces trois observations sont liées par une curieuse caractéristique. Toutes les trois contiennent en elles divers aspects de ce « rêve d'empire » qui nous intéresse . Ainsi que cela ressort clairement lorsqu'on parcourt la poésie épique ou lyrique persane, ce sont les empereurs, mythiques comme Gayomarth ou transformés en mythe comme les deux Khosrow, sur lesquels je reviendrai, et qui étaient des personnages historiques, qui définissent le passé iranien de l'islam. Et ce sont les empereurs de Rum, princes hellénistiques, romains ou byzantins, qui deviennent à la fois les héros d'un passé visuel de grands monuments toujours présents et visibles et des concurrents en autorité et pouvoir devant Dieu et les hommes. Et, même si l'historiographie religieuse a ses propres héros, différents des princes, ce sont les rois (*muluk*), les princes (*umara*) ou les sultans (*salatin*) qui défendent ou propagent l'islam à ses frontières. Une fresque célèbre dans le bain omeyyade de Qusayr Amrah (première moitié du VIII^e siècle en Jordanie) illustre bien cette universalité des princes à travers laquelle le nouveau monde islamique se définissait, du moins dans certains cercles et à certains niveaux. Cinq rois sont rassemblés pour accueillir leur successeur, le prince omeyyade qui fit décorer son bain privé : les empereurs de Byzance, d'Iran et de Chine, les rois d'Espagne et d'Éthiopie, *khaqan* des Turcs d'Asie centrale.

La date exacte de Qusayr Amrah est controversée et le nom de son commanditaire incertain, certains doutent même de l'islamicité réelle des princes omeyyades, mais la présence parmi eux d'une symbolique d'universalisme à l'antique est claire. D'une manière générale, on peut, me semble-t-il, identifier deux manières de concevoir, d'imaginer la création d'un monde entièrement musulman (la chose serait également vraie pour un monde chrétien à la fin de l'Antiquité et au Moyen-Âge). Une manière est de passer par les princes, les gouvernants, qui, quelle que soit leur raison, se convertissent puis obligent leur peuple à se convertir. L'autre passe par les missionnaires, membres de grandes confréries ou bien marchands, qui commencent à des niveaux populaires. Je ne parlerai que des princes en présentant plusieurs cas où l'histoire et le mythe s'entremêlent au point qu'on ne peut plus les séparer.

Un premier cas est celui de Salomon, le prince-prophète issu de la Bible et repris par l'islam avec trois caractéristiques importantes pour mon propos. Il ne règne pas seulement sur les terres de son royaume, mais aussi sur le monde magique et féerique de djinns et des animaux qui le transportent de par le monde. C'est ainsi que Persépolis, le grand site de la gloire des Achéménides, devient *Takht-i Sulayman*, le Trône de Salomon, et toute la province de Fars est le *mulk-i Sulayman*, le royaume de Salomon. Les grands féodaux iraniens de la région se font appeler « héritiers de Salomon » et, finalement, transmettent aux Indes et en Asie centrale les thèmes de sa gloire repris par les dynastes turcs ou mongols. Ainsi le monde imaginaire de Salomon entouré de ses serviteurs se localise autour du souvenir historique et, pour ainsi dire, archéologique, de dynasties plus anciennes qui n'avaient rien à voir avec Salomon. Une deuxième caractéristique de Salomon, appuyée par plusieurs textes coraniques, est qu'il possède ou fait faire des objets extraordinaires, à la fois utilitaires et œuvres d'art. Ce rôle est, sans doute, l'une des causes de l'association faite avec Persépolis, mais un de ses aspects les plus curieux est l'existence d'une table de Salomon, toute décorée de pierres précieuses, qu'un conquérant arabe aurait découverte à Tolède, en Espagne, au début du VIII^e siècle. La table fut envoyée au calife à Damas en Syrie et puis disparaît de l'histoire, de même qu'un fragment du miroir d'Adam reconstitué et trouvé quelque part en Iran apparaît et disparaît tout aussi mystérieusement. Il est impossible de savoir de quels objets il pouvait bien s'agir et même si des objets ont vraiment existé que l'on aurait interprétés de cette manière, mais le mythe de belles choses associées à Salomon s'est maintenu jusqu'à l'époque mongole aux Indes. La troisième caractéristique de Salomon est de moindre importance pour notre sujet. Il s'agit de sa conquête et

conversion de Bilqis, la reine de Saba. Le texte coranique de la rencontre entre les deux décrit comment Salomon fit construire un *sarh*, une forme architecturale de verre ou de cristal, qui réussit à tromper Bilqis et à la persuader de la supériorité de Salomon. Il s'agit une fois de plus d'une création magique dont l'importance est grande pour toute théorie des arts.

Dans le cas de Salomon, le mythe domine l'histoire. Les choses sont différentes, ou tout au moins devraient l'être, dans le cas d'Alexandre le Grand, personnage historique dont les conquêtes et autres activités étaient bien connues. C'est le personnage mythique qui nous concerne aujourd'hui. Il apparaît dans le Coran comme *dhu al-qarnayn* (personnage aux deux cornes, tout comme Moïse), se retrouve dans la plupart des premiers historiens arabes et dans les livres d'*adab* qui en dérivent, devient un héros dans le *Shahname* de Ferdousi et dans l'une des *Khamsehs* de Nizami. Certains événements de sa vie, réelle ou mythique, ont souvent été illustrés à partir du XIV^e siècle et un certain nombre d'études ont été consacrées à sa fonction littéraire. Je voudrais simplement donner ici quelques exemples de l'histoire mythique d'Alexandre avant d'en déduire une conclusion.

À un niveau symbolique, la conquête du Proche-Orient et surtout de l'Iran par Alexandre préfigure la conquête musulmane et, en fait, toutes les conquêtes postérieures (turques ou mongoles). C'est le conquérant étranger qui devient un héros national ou culturel dans le monde conquis. Il atteint cette stature en obtenant des qualités exceptionnelles ou démontrant qu'il les possède. Ainsi dans le *Shahname*, Alexandre est un héros ennobli de sagesse par son association avec Aristote. Il devient aussi, dans la légende arabe, le héros qui conquiert le Maghreb et qui y découvre des cités merveilleuses qui deviendront la Cité d'Airain des *Mille et Une Nuits*. C'est aussi en Occident qu'on découvre un coffret avec de nombreux tiroirs contenant des images de tous les prophètes (y compris Muhammad) reproduites sur des tissus de soie et préparées, à l'origine, par Dieu pour Adam. Alexandre ramène ce coffret en Iraq et le dépose au mausolée de Daniel à Suse, d'où il parviendra à l'empereur byzantin Héraclius, qui le montrera aux messagers envoyés par le Prophète pour le convertir à l'islam. Et puis, lors de ses conquêtes orientales, Alexandre s'attaque à des dragons, découvre la Chine où il arrive incognito et est reconnu par une princesse chinoise qui avait son portrait. Il recherche le monde sacré et caché des Brahmas aux Indes pour en obtenir la sagesse. Il atteint les frontières du monde où il trouve l'arbre de Waqwaq qui lui prédit son destin et il construit un mur de fer pour protéger le monde civilisé des barbares. Dans un contexte fantasmagorique, il aperçoit en secret les ébats des

femmes ailées, et ainsi de suite.

Quelles significations donner à ces épisodes qu'il serait aisé de multiplier ? Tout d'abord, Alexandre le Grand reflète l'universalité de sa présence et de la mission de l'islam. Il devient le précurseur de l'ambition impériale des Abbassides en particulier, de l'islam en général. Et puis, un peu comme Salomon, il est à la fois un personnage plein de sagesse et de vertu, un héros sensuel et hédoniste, un aventurier qui atteint les limites du monde et, en fin de compte, un homme qui échoue dans sa poursuite de l'immortalité ; en somme, c'est une personne morale. D'un autre côté, Alexandre est le symbole de la continuité d'une seule histoire, celle de la Révélation divine donnée aux hommes et celle des empereurs qui glorifient, par leur exemple et par leurs activités, la mission divine. Le passé préislamique aurait pu n'être que celui de la *jahiliyyah*, de l'ignorance simplement remplacée par la Révélation. Mais une telle position, qui était celle de nombreuses autorités religieuses, aurait été difficile à imposer à un monde conquis rempli de souvenirs anciens et de monuments aux origines inconnues mais au caractère impressionnant. L'intégration du passé iranien ou romain, plus tard hindou, se fit par la transformation de l'histoire en une succession de dynasties comparables à la succession des prophètes. Les individus disparurent et leurs noms devinrent des titres. Qaysar, César, est le nom de tous les empereurs romains ou byzantins. *Ballahra* devient le nom type des rois hindous. Et le plus célèbre est Kisra, nom éponyme de tous les princes sassanides dans l'historiographie médiévale, mais noms individuels de deux d'entre eux. L'un est Khosrow I^{er}, le grand roi du VI^e siècle qui, tout comme Alexandre avait Aristote pour le conseiller, a son propre conseiller, Buzurgmihr, qui apporta la connaissance de l'Inde à l'Iran. Grand roi de l'histoire, Khosrow I^{er} joua un petit rôle dans le mythe. Par contre Khosrow II, à l'histoire fort mouvementée au début du VII^e siècle, à la fois dans sa vie personnelle et dans les désastres politiques de son règne, devient un héros de roman à la recherche d'un plaisir qui lui sera toujours interdit et sera finalement tué par son propre fils. Il fit construire un trône extraordinaire, probablement mythique, représentant, entre autres choses étonnantes, tous les princes de la terre venant le glorifier.

Un prince omeyyade s'était proclamé « fils de Qaysar et de Kisra, mon oncle était le *khaqan* [des Turcs] ». Ainsi, à un niveau plus rapproché de la réalité que celui d'Alexandre, les princes sassanides étaient eux aussi intégrés dans la culture musulmane des gouvernants, comme pour en assurer l'authenticité et la certitude de protection dans le déroulement de l'histoire, tout cela assaisonné à bien des sauces littéraires et historiques différentes.

C'est ainsi que j'en viens à un empereur dont la vie et les événements ne posent pas de problèmes particuliers, mais sur lequel s'est greffé un épisode mythique. Il s'agit d'Héraclius, l'empereur byzantin à l'époque de la conquête musulmane, celui qui avait rapporté la Vraie Croix emmenée en Iran et qui l'avait triomphalement réinstallée à Jérusalem. Finalement, il ramena la Croix à Constantinople et accepta de laisser la Syrie au nouvel ordre de l'islam. Tout cela pose bien des problèmes d'interprétation, mais les événements eux-mêmes sont clairs et leur enchaînement logique ne présente pas de grande difficulté. D'après une tradition musulmane déjà ancienne, mais pas la tradition grecque et chrétienne, le Prophète avait envoyé une lettre et un émissaire à Héraclius (de même qu'à tous les rois et princes des pays avoisinant l'Arabie) pour le persuader de se convertir à l'islam. Héraclius, et je simplifie un peu les renseignements fournis par les sources, aurait accepté mais changea d'avis sous la pression des évêques et des chefs militaires byzantins. Je ne sais pas comment et pourquoi cette tradition se répandit, mais j'émettrai une hypothèse à ce sujet plus bas. Ce qui est intéressant pour notre sujet, c'est qu'au ^x^e siècle un mythe supplémentaire se rattache à Héraclius. Il aurait eu en sa possession la série de peintures sur soie des prophètes d'Adam jusqu'à Muhammad que j'ai déjà mentionnée et il aurait montré ces peintures aux envoyés du premier calife, Abu Bakr, qui venaient une fois de plus essayer de le convertir. Après Héraclius, plus personne n'eut accès à ces peintures qui ne quittaient jamais l'entourage de l'empereur. Le sens de ce mythe me semble être le suivant. Il fallait expliquer pourquoi, à l'encontre de l'Empire sassanide, l'Empire byzantin existait toujours, affaibli et diminué sans doute, mais pendant plusieurs siècles la frontière la plus active du monde musulman. Ce maintien de Byzance, Rum, s'expliquerait par le fait qu'Héraclius aurait reconnu les qualités uniques du dernier prophète et aurait été prêt à accepter son message.

Peut-on, à partir de ces exemples, proposer des conclusions quelconques ? Je voudrais en signaler deux. L'une est que l'originalité du monde islamique a été de s'être développé sur des terres à longue histoire qui, à l'encontre par exemple du cas de la Chine, du Japon et, à bien des égards de l'Europe tout entière, ne concerne pas les ancêtres ethniques, linguistiques, ni même religieux de l'Europe islamique. Or, ce passé était visible par ses monuments et par ses souvenirs. Il est devenu l'apanage de rois, d'empereurs, de dynastes de toutes sortes, et ce sont ces rois qui devinrent à la fois antagonistes d'un islam libertaire et individuel (que de prêches sur l'immoralité des princes !) et les précurseurs, les tenants d'une grande culture, d'un mode de vie cérémoniel et opulent adopté par les

califes musulmans eux-mêmes et les grands de leur empire. Le mythe des rois anciens devint ainsi à la fois un modèle de conduite et de culture et une manière de vivre à éviter. Le contraste est symbolisé par divers épisodes de la poésie épique et lyrique de l'Iran. Par exemple, un sujet fréquemment illustré par les peintres est celui de Khosrow devant les ruines abandonnées d'un grand palais au luxe évident proclamant la gloire éphémère des choses humaines. La grandeur et la valeur esthétique du palais sont évidentes, mais il est encore plus vrai que ce sont là des vanités que le croyant doit éviter.

Ma deuxième conclusion est que c'est surtout en Iran et dans ce vaste monde d'iranité qui s'étend d'Istanbul à l'Asie centrale et au golfe du Bengale que les mythes de l'autre comme roi se développent principalement. Est-ce à cause de la force littéraire de la tradition épique qui transmet toutes ces histoires ? Sauf pour Salomon que l'on trouve partout sous des sauces narratives différentes et souvent dans un contexte parareligieux, se pourrait-il que ce soit par la littérature iranienne que tous ces thèmes devinrent panislamiques ? Autant de questions qui vont au-delà du sujet que j'ai cherché à présenter.

La mini-insularité comme relais fonctionnel des systèmes impériaux modernes

Jean Chesneaux

Professeur émérite à l'Université Paris VII

Les grands empires, tant anciens que modernes, sont certes des « rêves », des constructions idéologiques aux ambitions (relativement) universelles — de la Sublime Porte au « bloc » soviétique, en passant par les Habsbourg, Napoléon ou les Romanov. Mais ils ne purent occuper cette posture de rêve irréel que parce qu'ils furent d'abord des structures politiques d'intégration et de domination, des systèmes de pouvoir, un pouvoir qui s'inscrivait dans un champ géopolitique propre, dans un espace réel, considéré par définition comme « impérial ».

Jusqu'au ^{xvi}e siècle, à de rares exceptions près (ainsi les empires interinsulaires de l'Indonésie médiévale), l'assise géopolitique des empires était continentale, donc massive et géographiquement continue : Empire chinois, « Saint » Empire romain germanique, Empire byzantin, Empire mongol. Et déjà l'Empire romain, dont l'espace maritime de la Méditerranée n'effaçait pas cette continuité terrienne matérialisée par les routes impériales.

Avec l'époque moderne, et plus précisément avec les grands voyages de découverte intercontinentaux des ^{xvi}e-^{xviii}e siècles, les constructions impériales changent de nature géopolitique. Elles perdent leur continuité territoriale pour une assise bien plus ample, car interocéanique. On sait

maintenant que la Terre est ronde et Charles Quint — prémonition singulièrement forte d'une mondialisation qui s'ébauchait à peine — va proclamer que « le soleil ne se couche jamais sur son empire ».

La cohésion politique de ces nouveaux pouvoirs impériaux et tout autant leur projet idéologique — celui d'Européens convaincus que le monde entier était à leur disposition, et pour son bien ! — vont devoir se déployer désormais dans des conditions planétaires de discontinuité géopolitique. C'est un tournant majeur dans l'histoire multiséculaire des formations impériales. Et les îles deviennent des relais fonctionnels de ces empires modernes transocéaniques. À ce titre, elles ne semblent guère ouvertes à l'altérité, au « regard sur l'autre » ... Nous allons voir que la réalité est moins rigide. Nous rencontrerons maints exemples de relais insulaires des systèmes impériaux qui sont venus nourrir effectivement le regard de l'autre.

Dans la construction des grands empires modernes transocéaniques, l'Espagne montre la voie et, plus encore, le petit Portugal dont les comptoirs-fortins sont dispersés du Brésil aux Moluques, en passant par les côtes africaines, Ceylan ou Malacca. À l'étape suivante, aux ^{XIX}^e et ^{XX}^e siècles, l'Angleterre et la France vont proposer les figures les plus puissantes, les plus achevées de l'antique forme impériale ainsi rajeunie. Notons que les élites de ces pays, nourries à cette époque — révolue... — d'une forte culture latine, avaient très intentionnellement placé sous le signe prestigieux de l'*imperium* antique leur impérialisme novateur.

L'« empire » anglais sous la reine Victoria, l'« empire » français de la III^e République vont ainsi se déployer à la surface de la terre entière. Le point qu'il faut souligner ici, c'est que ce déploiement interocéanique élargi et ces implantations outre-mer vont renforcer, et non affaiblir, le poids de ces nouveaux pouvoirs impériaux devenus planétaires. D'où l'importance pour eux du contrôle de relais insulaires, si exigus soient-ils.

Ces relais insulaires ont joué un rôle de préalable historique, de pionniers ; ils préparaient l'expansion territoriale de l'Angleterre et de la France dans les régions plus vastes que ces puissances convoitaient et leur assuraient une base d'intervention « à pied d'œuvre ». Telle avait déjà été la fonction d'« Hispaniola » (Haïti et Saint-Domingue) dans la construction de l'empire espagnol d'Amérique. Dans la même démarche, la France a occupé le minuscule îlot de Sainte-Marie de Madagascar avant la « Grande Terre » malgache, et l'île de Gorée bien avant que s'organise une « AOF ». Le contrôle anglais sur Zanzibar était une bonne base d'action vers toute l'Afrique orientale et la prévoyante acquisition de l'île Maurice en 1815 assurait à la flotte anglaise un avantage logistique décisif en direction de

l'Australie par rapport à la flotte française. Celle-ci n'avait pas renoncé, au XIX^e siècle, au vieux rêve d'une « France australe », mais elle devait — lourd handicap — partir de la métropole si lointaine. Maurice disposait d'une excellente rade, et non la Réunion que le Congrès de Vienne avait laissée à la France avec un dédain très diplomatique.

Quand, à la fin du XVIII^e siècle, les Malouines devinrent les Falklands — autre épisode très significatif —, l'Angleterre évinçait ainsi la France d'un excellent poste de surveillance au large d'une Amérique méridionale où le pouvoir espagnol fléchissait déjà ; pendant tout le XIX^e siècle, le commerce britannique allait dominer économiquement tous ces pays devenus indépendants.

Au-delà de ce rôle initial de bases d'intervention propre aux îles côtières dites *off-shore*, les relais mini-insulaires que s'étaient assurés et l'Angleterre et la France dans l'Atlantique et la Caraïbe, dans l'océan Indien et dans l'immense Pacifique surtout ont conservé un caractère fonctionnel, plus précisément « multifonctionnel », qui se perpétue encore de nos jours.

Fonction de « points d'appui », formule théorisée en France vers 1840 par le ministre Guizot pour justifier l'occupation de bases navales d'escale et de relâche que son gouvernement guignait au cœur des océans. Avec l'essor de la navigation à vapeur, ces bases lointaines jouèrent le rôle de relais charbonniers, ainsi pour l'Angleterre les îles de l'Atlantique Sud, Ascension et Sainte-Hélène. À notre époque, si exiguës soient-elles, ces bases dispersées permettent l'installation de relais de télécommunication, telles les minuscules « îles éparses », Tromelin, Europa, Bassas de Nova, dont le nom est inconnu du grand public et des médias mais que le gouvernement français a pris soin de conserver dans les parages du canal de Mozambique après l'indépendance de Madagascar.

Fonction militaire — ceci s'applique aussi aux îles et îlots « de haute mer » — de surveillance des voies maritimes stratégiques, telle la mythique « route des Indes » dont le contrôle justifiait, pour Londres, l'occupation de Gibraltar, de Malte, de Chypre, de l'îlot de Perim à la sortie de la mer Rouge, et ce dès avant l'ouverture du canal de Suez comme par la suite. Ou, tout aussi essentielle, la surveillance de la route commerciale en direction de l'Extrême-Orient, dont l'importance à venir était déjà inscrite dans l'occupation de Singapour par Londres, à peine quatre ans après Waterloo et la fin du péril napoléonien. Bien plus près de nous, mentionnons le transfert — tellement discret — de la souveraineté britannique sur l'archipel des Chagos, au sud de l'Inde, et ce au bénéfice des États-Unis d'Amérique ; on sait quel a été le rôle de cette base de Diego Garcia en tant que point d'appui des récentes « frappes » américaines contre l'Afghanistan.

La fonction de réclusion pénitentiaire — parfaitement adaptée au caractère clos des poches insulaires — est un aspect particulier de la fonction militaire. Gorée comme parc aux esclaves, Poulo-Condore comme bague dont les requins assuraient la surveillance au large de la Cochinchine, l'île du Diable face à Cayenne et la Nouvelle-Calédonie dans son ensemble en sont des exemples qui soulignent le caractère répressif du pouvoir impérial français. De leur côté, l'Angleterre géorgienne et victorienne déportait en Australie et la Hollande en Nouvelle-Guinée...

Fonction de comptoir-relais dans d'autres cas — ici en s'appuyant sur les îles *off-shore* — en direction d'un hinterland que l'on se prépare à envahir économiquement, telle l'île de Hong Kong que l'Angleterre contraignit la Chine à lui céder en 1842, une Angleterre qui visait déjà l'immense marché chinois avec l'œil perçant du prédateur. Ou Zanzibar déjà évoqué, face à une Afrique orientale que va dominer l'Angleterre impériale à partir de la fin du XIX^e siècle.

Fonction symbolique enfin, et qui nous ramène au « rêve d'empire ». Maintenir le principe d'une souveraineté étatique sur un territoire situé à l'autre extrémité de la planète, et si minuscule, si dérisoirement improductif soit-il, est considéré comme un « discours d'universalité », comme l'expression géopolitique des ambitions de souveraineté planétaire dudit État. On ne pourrait autrement s'expliquer l'extraordinaire acharnement procédurier dont ont fait preuve depuis un siècle les gouvernements français successifs pour faire reconnaître leur souveraineté sur l'atoll désert et inaccessible de Clipperton, au large du Mexique ; cet atoll n'a que tout récemment trouvé un rôle actif, celui de relai de communications « high-tech ». Aussi lourde de résonances devenues purement symboliques est l'appartenance des îlots Saint-Pierre-et-Miquelon au territoire de la République. Ils ont depuis longtemps perdu leur fonction économique d'origine, celle d'escale pour les pêcheurs normands de la morue, mais ils conservent leur posture de « butte témoin » nostalgique d'une Amérique française — celle qui laissa jadis s'engloutir le roi Louis XV...

Depuis le grand mouvement dit de décolonisation — euphémisme qui, bien souvent, désigne la retraite que durent subir les puissances coloniales —, les ex-minicolonies et microcolonies insulaires ont connu deux modes opposés d'évolution politique. Dans la plupart des cas, ces territoires sont devenus des États indépendants, entrés à l'ONU sur un pied d'égalité formelle avec les grandes puissances en dépit de leur taille très réduite, alors que la France, les États-Unis et, marginalement, les Pays-Bas (dans la région caraïbe) ont maintenu leur souveraineté étatique sur divers

groupes d'îles et îlots. Le statut de premier type correspond mieux à l'évolution générale du monde, le second reflète plutôt un enracinement dans le passé, un souci de ne pas briser complètement avec la période « impériale » comme image et comme système.

Mais, quel que soit leur statut politique, au regard du droit international, ces tout petits États et territoires insulaires assurent désormais une fonction originale qu'on pourrait qualifier de « systémique ». Notamment dans la région Caraïbe, dans l'océan Indien et dans le Pacifique — trois zones à forte charge géostratégique —, ces îles et îlots servent à la fois de bases militaires à la disposition des grands états modernes, telles les Chagos, d'entrepôts et de relais techniques pour les échanges et les communications transocéaniques, souvent aussi de bases touristiques hautement commercialisées, hautement valorisées (le mythe des îles paradis), ainsi aux Maldives et aux Seychelles, et de points d'escale pour les hôtels flottants des croisières de luxe, ainsi en Polynésie. Elles servent non moins fréquemment de « paradis fiscaux » et de bases d'opération pour les transactions interlopes, ainsi les Bahamas, les Ciman dans la Caraïbe, Niue ou Tonga dans le Sud-Pacifique. Précisément parce qu'ils constituent un cas limite, une situation extrême, ces îles et îlots rescapés de la grande époque impériale attirent notre attention sur la présente « mondialisation » comme forme nouvelle, et très fonctionnelle elle aussi, de ce qui est peut-être un nouvel « empire » mondial. Un empire dont les bases techniques, financières et culturelles sont si solides qu'elles le dispenseraient de se doter d'une structure étatique classique.

Si les îles sont partie intégrante du rêve impérial, et si elles le restent à travers ces figures nouvelles, il faut pourtant s'interroger sur leur contribution propre au « regard de l'autre ». Dans bien des cas, il faut certes convenir que ce regard ne trouvait guère l'occasion de se déployer. Ces îles étaient trop exiguës, leur fonction et leur mode de contrôle trop immédiatement utilitaire, leurs garnisons et leur population civile trop réduites, leur position souvent trop isolée pour qu'elles aient pu, au-delà de leur fonction « impériale », jouer un rôle de passage au sens culturel et moral du terme.

Mais les situations de mini-insularité ne sont pas exclusivement associées à la dépendance systémique, dans les empires d'hier comme à travers les réseaux nouveaux de la mondialisation. Le sens de l'autre restait présent et le reste. La Tahiti de Bougainville a vu naître un mythe philosophique vigoureux et insolite, celui du « bon sauvage ». L'îlot de Deshima, octroyé aux négociants hollandais par le Japon en pleine rade de Nagasaki, a été, pendant la période dite Tokugawa (du xvii^e au xix^e siècle)

où s'était imposée une politique de « fermeture », un lieu très vivant d'échanges intellectuels entre les savants japonais et les médecins, botanistes ou astronomes hollandais. Et dans le sillage des activités commerciales de Hong Kong, dès le milieu du XIX^e siècle, des contacts féconds ont pu s'y établir avec le savoir technique et scientifique de l'Occident, ainsi pour la pratique de la vaccination, rôle qui ne semble pas épuisé sous l'actuel régime de la « RAS » (région administrative spéciale), notamment comme foyer et « sas » de la pensée démocratique, elle-même nourrie par des relations restées étroites avec l'Occident. Depuis le rattachement officiel de 1998, le regard de Hong Kong sur la Chine dite *mainland* reste largement un « regard de l'autre ».

Partie III

D'une civilisation
à l'autre :
vers de nouvelles
formes d'universalisme

La Déclaration universelle des droits de l'homme, fait de civilisation

Antoine Valéry

Président du Comité des droits de l'homme et des questions éthiques de la Commission nationale française pour l'UNESCO

Dialogue des cultures et des civilisations, rêves d'empires fédérateurs, évolution vers de nouvelles formes d'universalisme... Le titre même de ce colloque, « Les civilisations dans le regard de l'autre », évoque un monde pluraliste mais tolérant, un monde au sein duquel les spécificités et les particularismes, loin de se heurter et de se combattre pour effacer et anéantir l'autre, tendent à une universalité dont les diversités sont source d'enrichissement et d'harmonie. Mais s'agit-il vraiment de notre monde ?

Certes, dans l'espoir de l'avènement d'une ère nouvelle, les Nations Unies avaient-elles proclamé l'an 2000 Année internationale de la culture de la paix, affirmant solennellement vouloir consacrer la prochaine décennie à la promotion d'une culture de la non-violence et de la paix au profit des enfants du monde ! Or, voici qu'à l'aube de cette décennie, l'horreur du 11 septembre 2001, qui ne saurait occulter toutes celles qui se produisent chaque jour de par le monde, nous a rappelés à la réalité. Comment, en effet, faire abstraction, en ce début de XXI^e siècle, de la violence et de la barbarie qui sévissent toujours et que l'actualité la plus récente vient encore d'illustrer sauvagement ? Comment dissenter sur le dialogue des civilisations et la diversité culturelle alors que, comme au

cours des siècles précédents, et tout particulièrement du dernier, l'homme est encore victime d'actes odieux ? Ces actes qui, comme les Nations Unies l'avaient pourtant inscrit dans le Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, « révoltent la conscience de l'humanité ».

Cette déclaration, chacun le sait, est indissociable de la Charte des Nations Unies adoptée le 26 juin 1945, alors que les portes des camps de concentration venaient de s'ouvrir et que les cendres de la seconde guerre mondiale étaient encore brûlantes. L'Occident, soudain pétrifié par les atrocités commises en son sein, voulait les bannir à jamais, cherchant peut-être aussi à expier sa propre faute en énonçant, sous une forme d'incantation lyrique, des principes censés constituer peu ou prou les commandements indivisibles d'une table de la loi qui se voulait universelle.

Et cependant, en dépit des circonstances qui ont conduit à son adoption et de son caractère *a priori* non contraignant, cette déclaration a, au fil du temps, créé une sorte de dynamique faisant du fruit d'une civilisation un fait de civilisation.

Tout a été dit sur la genèse, le contenu et la portée de cette déclaration. Comme le soulignait, avec sa lucidité coutumière, le regretté bâtonnier Louis Pettiti, juge à la Cour européenne des droits de l'homme, lors des célébrations du cinquantenaire de son adoption : « Pour conférer au grand document qu'est la Déclaration universelle, étape historique du progrès de l'humanité, sa vraie portée, il convient de ne pas trop sacraliser le texte de 1948. La solennelle et symbolique affirmation de principe adoptée par les Nations Unies n'est pas l'an I de la reconnaissance des droits fondamentaux... »

S'il est vrai que ce sont les révolutions et révoltes nationales contre des pouvoirs absolutistes ou étrangers qui ont esquissé, aux XVII^e et XVIII^e siècles, les contours de nouveaux droits, alors essentiellement civils et politiques, ce sont les deux grands conflits mondiaux du XX^e siècle qui, pour reprendre l'expression du professeur Nicolas Valticos, en ont « internationalisé le concept ». Du Traité de Versailles sont notamment issues la Société des Nations, à laquelle nous devons nombre d'initiatives en faveur des minorités, et l'Organisation internationale du travail, à l'origine de quantité de conventions dans le domaine social.

Alors que l'Amérique n'était pas encore entrée en guerre, le Président des États-Unis et le Premier Ministre du Royaume-Uni exprimaient déjà, dans la Charte de l'Atlantique du 14 août 1941, qui sera ensuite signée par quarante-sept pays, leur espoir de « voir s'établir une paix [...] qui donnerait l'assurance que tous les hommes, dans tous les pays, pourraient vivre libérés de la crainte et du besoin ». La victoire complète, affirmeront

les signataires de la Déclaration des Nations unies du 1^{er} janvier 1942, « est une condition essentielle de la défense de la vie, de la liberté, de l'indépendance et de la liberté religieuse, ainsi que du respect des droits de l'homme et du règne de la justice, tant dans leurs propres pays que dans les autres ». Le mouvement ne cessera de s'amplifier, en dépit des réticences et obstacles de toutes sortes, de la Conférence de Dumbarton Oaks de 1944, au cours de laquelle fut envisagée la création d'une organisation des nations unies, à celle de San Francisco de 1945 qui élaborera la charte par laquelle les « peuples des Nations Unies » proclamèrent leur « foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité de droits des hommes et des femmes, ainsi que des nations, grandes et petites ».

Mais lorsqu'il s'est agi, le 10 décembre 1948, d'adopter le texte de la Déclaration universelle des droits de l'homme, l'Union Soviétique et cinq autres États du bloc communiste se sont abstenus, tout comme l'Arabie Saoudite et l'Union Sud-Africaine. Quant au Tiers Monde, encore en grande partie sous la tutelle des grandes puissances, il n'eut guère la possibilité de s'exprimer.

L'on peut donc difficilement contester que, pour reprendre les termes du juge Pettiti, « compte tenu de la composition interétatique limitée de l'Assemblée à cette époque, cette déclaration ne pouvait qu'être d'inspiration judéo-chrétienne issue du livre majeur des religions et mélange de l'école des Lumières et des courants monothéistes ».

L'on sait au prix de quels efforts furent adoptés, en 1966, les deux pactes internationaux — droits civils et politiques, droits économiques, sociaux et culturels — qui constituent, avec la Déclaration universelle, la Charte internationale des droits de l'homme. Et cependant, le grain était semé.

Que l'on songe à la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales dont les États membres du Conseil de l'Europe se sont dotés en 1950, premier instrument international qui permit d'instituer un système juridictionnel original de contrôle et de sanction aboutissant à des décisions obligatoires de nature à assurer les garanties collectives les plus efficaces du respect des droits de l'homme dans la législation et la pratique de tous les États adhérents ayant souscrit à ces engagements. Véritable révolution que cet abandon d'une partie de leur souveraineté, ces États consentant, non sans mal pour certains, à se soumettre volontairement à un contrôle juridictionnel international et à intégrer les dispositions de cette convention dans leur droit interne !

Grâce à cette convention visant expressément, dans son premier paragraphe, la Déclaration universelle, les droits de l'homme n'étaient plus seulement un idéal à atteindre, ils devenaient justiciables.

Si l'on considère tous les textes protecteurs de droits, qu'ils soient de portée internationale, régionale ou nationale, l'on constate qu'ils se réfèrent constamment au texte de 1948. Comme l'a fort bien montré le professeur Emmanuel Decaux : « Si formellement la Déclaration est une simple résolution, parmi tant d'autres, votée par l'assemblée générale des Nations Unies [...], elle constitue le socle juridique de tout le système international de protection des droits de l'homme. Elle est une interprétation autorisée des principes de la Charte [...]. » Ce lien étroit avec la Charte a été souligné par la jurisprudence de la Cour internationale de justice elle-même lorsque, dans un arrêt du 24 mai 1980, elle a dénoncé une atteinte à la liberté comme « manifestement incompatible avec les principes de la Charte des Nations Unies et avec les droits fondamentaux énoncés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme ».

Mais, pourquoi le nier, les droits de l'homme sont devenus également un enjeu politique. Pendant la guerre froide, chaque bloc s'appropriait la Déclaration, l'un dans sa dimension civile et politique, l'autre dans sa dimension économique et sociale. Cependant, comment oublier que cet enjeu fut décisif, notamment lors des négociations d'Helsinki. C'est probablement la fameuse troisième corbeille qui contribua, avec l'OSCE, à la décomposition des régimes totalitaires du bloc communiste.

Comment, dès lors, s'étonner qu'après la chute du mur de Berlin, le système européen de protection des droits fondamentaux ait exercé un tel attrait sur les États de l'ancienne Europe de l'Est, même si le processus démocratique n'a pas tenu les promesses que l'on était en droit d'en attendre ?

On l'a dit, tout cela n'a pas permis d'éviter les drames qui continuent à émailler l'histoire de l'humanité. L'on est loin des légitimes aspirations que la Charte des Nations Unies et la Déclaration universelle avaient exprimées. Mais c'est précisément en affirmant « être conscients que les peuples sont unis par des liens étroits et que leurs cultures forment un patrimoine commun et soucieux du fait que cette mosaïque délicate puisse être brisée à tout moment » que les plénipotentiaires des Nations Unies ont adopté le statut de la future Cour pénale internationale qui se réfère dans son préambule au « buts et principes de la Charte des Nations Unies ».

Certes les droits fondamentaux sont toujours bafoués. Mais ils ne restent plus toujours impunis. Nuremberg, La Haye, Harare, le droit international des droits de l'homme est en marche. Car il s'agit maintenant

pour la communauté internationale, l'histoire récente nous le montre, de « substituer la force du droit au droit de la force ». C'est en ce sens que la Déclaration de 1948, fondement du droit international des droits de l'homme, est devenue un fait de civilisation.

Notre présent est marqué par le développement des normes éthiques, je songe à la Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme ou encore à la Déclaration sur la responsabilité des générations présentes envers les générations futures. Il voit petit à petit consacrer le caractère essentiel de l'éducation aux droits de l'homme sans laquelle ceux-ci ne sauraient être effectifs. Si je voulais trouver une illustration de cette évolution, j'évoquerais le droit à un procès équitable consacré par l'article 10 de la Déclaration universelle. Tout a été dit ou presque, sur le plan juridique, quant à ce que doit être un tel procès. Mais l'évolution récente tend à consacrer l'importance d'une justice qui soit juste, mais qui ait aussi l'apparence de la justice.

C'est dire que nous abordons à peine une autre ère des droits de l'homme. Celle qui confirmera la pertinence de ce qu'écrivait Hannah Arendt : « C'est l'idée d'humanité qui constitue la seule idée régulatrice en termes de droit international. »

L'universalisme et l'invention du futur (considérations sur le monde arabe)

Abdelkébir Khatibi

Professeur à l'Université Mohamed V, Rabat

Si l'on définit la modernité en tant qu'invention du futur et l'universalisme comme un ensemble de valeurs appropriées au dialogue des civilisations, nous pourrions dire que l'universalisme d'aujourd'hui — car tout universalisme est daté — renvoie à la fois à un code formel, tel qu'il est exprimé par la Déclaration universelle des droits de l'homme, et à des valeurs informelles relevant du dialogue et du savoir-faire des hommes.

Mais, à travers ce code et ces valeurs, le dialogue qui s'est tissé et qui est infini en lui-même tant que l'homme est humain n'est efficient que quand l'équilibre des égoïsmes inhérents aux différentes civilisations et cultures est assuré.

Et puis, à travers ce dialogue dont les conditions sont toujours à trouver, il faut imaginer que toute œuvre de civilisation (dans la science, la métaphysique, l'art, la technique, la politique, l'économie) construit de la vie, lui donne sens, forme et espérance.

Or, nous sommes dans une époque où le libéralisme a comme fer de lance une idéologie utilitariste d'un nouveau type, qui s'appuie aussi bien sur le marché que sur la technoscience ou sur les droits de l'homme. À côté ou en face de ce libéralisme mondialisant se trouvent le socialisme démocratique, mais aussi — et j'y reviendrai — le populisme dont il faudrait faire la typologie ; j'en distingue schématiquement trois :

le populisme d'État, le populisme religieux (qu'on appelle souvent intégrisme islamique) et le populisme civil.

L'état de fait de la nouvelle mondialisation, qui fait si peur parce qu'elle est porteuse à la fois de richesses inédites et de fractures sociales et culturelles non moins dangereuses, entraîne et provoque une situation impensable pour de nombreux peuples qui se trouvent ainsi délocalisés par rapport à l'évolution rapide du monde. La dissociation du lien social, dans les différents continents, et celle du lien religieux dans les civilisations où la religion guide la société civile, imbibent la construction de la vie comme possibilité et comme œuvre et espérance.

Que se passe-t-il dans le monde arabe ? Comment dialogue-t-il et s'ouvre-t-il aux autres aires de civilisation ? Comment vit-il, sent-il, pense-t-il la mondialisation ? Est-ce, pour les Arabes, la mondialisation de l'autre, Amérique et Europe confondues, ou bien une situation inédite dans laquelle le monde arabe doit devenir un partenaire de dialogue et de décision ?

À ces questions, je ne pourrai répondre en détail, mais je ferai des propositions sur les conditions favorables à un tel dialogue. Toutefois, il faut parler d'abord de ce qui est défavorable pour identifier la possibilité d'un code de communication qui ait une portée universaliste. Le monde arabe souffre de ce que j'appelle ici l'« illusion unioniste ». Depuis la renaissance de ce monde à la fin du XIX^e siècle, le réformisme sous toutes ses formes (salafiste, rationaliste, technophile, populiste) n'a cessé de se réclamer d'un projet unitaire entre les pays arabes, entre les États arabes. C'est l'idée de la « nation arabe » (*al-oumma al-arabiyya*), à l'image de celle de la « nation islamique » (*al-oumma al-islamiyya*). Or, aussi bien l'une que l'autre sont d'obédience théocratique. Il y a une confusion entre la pensée et la croyance en l'un, d'une part, et, la réalité du monde arabe, qui est diversifiée, traversée par des divisions et des séparations plus ou moins fortes, d'autre part. La guerre du Liban l'aura tristement démontré.

Il faut nuancer mon analyse car l'idée unioniste a permis aussi la création d'institutions comme La Ligue arabe (et d'autres organisations dans différents domaines) qui permettent au monde arabe de dialoguer avec lui-même, condition de tout avec l'autre.

L'autre proposition vise, en tant que telle, l'illusion du populisme religieux car, d'une part, il donne espérance aux démunis grâce à l'esprit de solidarité et d'entraide chez des peuples qui se sentent décalés par rapport à l'horloge du temps de la mondialisation et, d'autre part, il s'enferme dans une passion régressive vers l'origine et le culte de l'ancêtre, dont on ne perçoit pas l'issue : diabolisation de l'autre, castration de la femme, frayeur

et terreur de vivre...

C'est pourquoi une pensée qui puisse être douée d'universalisme doit prendre en considération la situation réelle des civilisations, leur polycentrisme et leur dissymétrie les unes par rapport aux autres, dans leur désir de communication et d'incommunication. Peut-être faudra-t-il faire une distinction entre « les civilisations patrimoniales », définies par une durée historique, leur relation au sacré, la passion pour le passé et le legs des ancêtres, et « les civilisations du bien-être », plus jeunes, plus industrielles et animées par une autre passion, celle de la transfiguration du présent.

Toujours est-il qu'il est nécessaire, quelle que soit la typologie des civilisations, d'identifier les lieux de passage et de résistance entre elles, que connaissent bien les traducteurs et les hommes occupés par un dialogue vivant, ouvert, inventif. Au-delà de toute spéculation, c'est bien l'expérience de vie, individuelle ou collective, qui donne l'accès au *sensorium* de l'autre, à son corps, à sa sensibilité intelligente. L'art est ici l'œuvre de civilisation qui guide cette approche, car il transmet de la vie matérielle et immatérielle.

Et puis, en plus de cette dissymétrie entre civilisations, il y a, dans le message sacré, des conflits d'interprétation, des dilemmes, des apories. Il est possible cependant de penser la civilisation islamique dans le sens de la tolérance, d'aller vers l'esprit de discernement et de la différence active entre les hommes, entre les communautés, entre les peuples.

Prenons la question de la société selon la pensée de la tolérance. Issu du *shra'* (la loi), le pacte social est fondé sur un autre principal essentiel, l'*ijma'* (le consensus), qui consolide l'assentiment au désir du « vivre ensemble ». Il n'y a donc pas de séparation entre religion et société civile, pas plus qu'entre foi et raison ; et dans tous les cas de figure, l'antériorité des enseignements tirés du Coran est à confirmer, à affermir dans toutes les instances (politiques, économiques, juridiques, culturelles) de la cité islamique. Sur ce plan, l'*ijtihad* (l'esprit d'interprétation et d'adaptation) approfondit l'exercice de l'engagement du croyant dans la cité et sa liberté de croyance. Responsabilité, autonomie, justice, équité et libre arbitre sont, pour les tenants de la tolérance en islam, les paradigmes de la foi, d'une « foi pensante ».

Ces tenants (philosophes, juristes, savants, moralistes, théologiens, mystiques, lettrés ou hommes politiques éclairés de la grande période classique jusqu'aux réformistes des XIX^e et XX^e siècles) interprètent le message du Coran et le dire prophétique dans le sens de la paix civile, une paix entre communautés et groupes sociaux qui ait pour horizon la justice

(*adl*) et le bien qui sont des notions si fondamentales pour la notion de tolérance en Islam et selon l'islam.

On cite volontiers ce verset du Coran : « Rends le bien pour le mal et tu verras ton adversaire se changer en ami sûr » (sourate 4, verset 34). C'est l'identification de l'ami et de ce qu'est l'amitié qu'il convient de viser dans une inimitié déclarée ; c'est elle qui est le fondement du « vivre ensemble », entre amis et adversaires, proches et voisins, hôtes et étrangers. Une des phrases des hadith en rappelle la portée : « Réconcilier deux adversaires vaut mieux que toutes les prières et tous les jeûnes. » Bien plus, cette identification de l'ami et de l'autre comme promesse de paix, cette alliance entre le bien et la justice doivent être accompagnées par une politique et un esprit de discernement qui tendraient à dénouer la violence, à la convertir en un dialogue tourné vers le visage de l'autre.

Ainsi, aux dires d'Anas, le Prophète a déclaré : « Assiste ton frère qu'il soit oppresseur ou opprimé. — J'assiste celui qui est opprimé, répond Anas, mais comment assister un oppresseur ? — En l'empêchant de mal faire », réplique le Prophète. Parole qui rappelle de loin ce mot de Xénophon : « C'est le fait d'un homme sage de tirer profit de ses ennemis. »

Cette déliaison de la violence et de l'affrontement direct, condition de toute parole juste, introduit à des obligations, à des contraintes, à des interdits, à des règles de bienséance envers le proche et le voisin, l'autre qui est mon miroir ou mon double inhibé. Cette déliaison impose une limite à la déraison. Dans une question aussi grave que le meurtre, son interdit est affirmé, sauf en cas de légitime défense : « Celui qui a tué un être humain sans que celui-ci ait tué un être vivant ou répandu la violence sur la terre sera considéré comme s'il avait tué tous les êtres humains ; et celui qui sauve un seul être humain est considéré comme s'il avait sauvé tous les êtres humains » (Coran, sourate 5, verset 32).

Comme le croyant est responsable devant Dieu et non point devant le Prophète, il en découle que la vie de l'homme, son corps propre, ses biens terrestres sont à protéger. C'est dans cette position tellement problématique pour l'homme que se situe la médiation du politique qui, dans l'esprit des premiers musulmans, ne pouvait être qu'une éthico-politique. Il y va d'une indivisibilité, incarnée dans la figure du Tiers, dans l'exercice d'une parole tierce qui fonde ce qu'on appelle l'autorité publique. De là aussi la diversité des conflits — réels ou spéculatifs — qui, dès les débuts, vont édifier la communauté des musulmans et déchirer leur conscience. Fonder, à partir du texte révélé, une morale, une politique, une éthico-politique, un droit, une théo-philosophie et une science, accorder l'assentiment à des sociétés civiles où le lien communautaire et

intercommunautaire soit tissé par la patience intérieure de la foi et par un argument religieux qui maximalise l'émergence de la tolérance, tout cela suppose que celle-ci soit une promesse et l'exercice d'une altérité infinie.

Entre la foi qui est intime, espace privé de la personne, de sa solitude et de sa crainte, et la croyance qui peut faire violence à l'autre ou le harceler en tant qu'autre, l'éthico-politique a à régler, en son principe idéal, les relations interhumaines selon la bonne distance entre moi et l'autre, les miens, les tiens et les leurs, entre l'autre et son voisin ou son proche, autant de rôles et de personnages dont la politique essaie d'administrer la distribution ou la redistribution.

Plusieurs penseurs arabes et musulmans contribuent à l'élargissement de nos perspectives, grâce à une traduction du culturel au transculturel, à l'élaboration d'un idiome qui lui soit approprié. Certains sont morts à la tâche, d'autres sont dans l'œuvre de l'endurance. Permettez-moi un instant de dédier ma parole à leur admirable lucidité. C'est là ma parole de témoin.

Depuis l'éclosion du savoir islamique jusqu'aux penseurs musulmans d'aujourd'hui, le réformisme n'a cessé de formuler une nouvelle pratique de l'alliance entre foi et raison. Plus proche de nous, Muhammad Iqbal, qui n'est pas si loin de Locke par une affinité en quelque sorte transculturelle, pense que la raison ne contredit pas la foi, elle la fortifie, l'approfondit. Il fait référence à une démocratie spirituelle (foi, savoir, science et art conjugués dans la même promesse).

Cette démocratie spirituelle engagée dans la politique, c'est le cas de nombreux réformistes importants du Maghreb, du Machrek et d'Asie, varie selon le contexte historique et culturel de chaque aire déterminée du vaste monde islamique. Elle prône la tolérance, celle qui considère les Gens du Livre et les autres croyants non plus comme inférieurs mais comme des proches, des hôtes invités à l'exercice de leur foi. Elle reconnaît –je souligne- le droit de cité aux incroyants.

Cela dit et ces limites franchies, cette démocratie est un autre nom de toute éthique qui respecte l'autre, reconnaît son droit à la différence. L'autre : ni un inférieur, ni un otage.

Dès lors, la notion d'élection, qui a divisé les sources du monothéisme, change de perspective. Elle se divise en plusieurs figures, dont je voudrais esquisser ici quelques traits : le proche (*qârib*), celui qui vient frapper à la porte en apportant avec lui les règles de bienséance et le poids de ses problèmes ; le voisin (*al-jâr*) qui a avec nous un rapport dans l'espace où il distribue des signes d'amitié, de côtoiement plus ou moins porteur d'hostilité ; et, de près ou de loin, jaillit l'étranger (*al-ajnabi*) sous

toutes ses formes : passager, conquérant, vagabond ou mendiant quand il n'est pas l'improbable, c'est-à-dire l'étranger qu'on voit sans voir.

La guerre entre les différentes positions commence quand ces figures se transforment en fantômes. C'est ce qui se passe en Palestine et en Israël. Voici deux pays si proches et si voisins qu'ils se tournent le dos en disparaissant dans leur ombre, marquée de sang, de sacrifices et de grande souffrance. Que faut-il donc inventer pour dépasser la méconnaissance et cette violence de dénégation ? Histoire à suivre car, que peut inventer le monothéisme comme dialogue de civilisation aujourd'hui alors qu'il est menacé dans ses fondements ?

Non seulement les partenaires contrariés du monothéisme doivent dialoguer avec eux-mêmes et entre eux mais aussi avec l'universalité en tant que telle qu'implique l'existence d'autres civilisations non moins vénérables. Or, l'universalisme à venir renvoie aussi à d'autres valeurs, à des valeurs laïques, utilitaristes, expérimentales, où l'homme tel que l'imagine le monothéisme est en train d'avoir son double. Ou plutôt une copie, un cliché d'image incompréhensible, le clone parfait.

Je parle du monde arabe qui doit participer au processus de la modernité, c'est-à-dire à l'invention du futur. Il a une civilisation vénérable, un patrimoine de richesses matérielles et immatérielles, des élites vivant au pays et hors du pays.

La modernisation des mœurs concerne le statut matrimonial et le statut de la femme, la promotion du pluralisme démocratique, au-delà de toute autocratie, légale ou illégale, pluralisme qui permettrait à la question de la laïcité de faire partie du débat dans la cité. Rappelons-nous, c'est un musulman non arabe, Mustapha Kemal, qui a essayé de dénouer les apories de la modernisation en terre d'islam, en adaptant — c'est un fait historique curieux — le droit suisse de l'époque pour instaurer le principe de séparation de l'État et de la religion, pour promouvoir l'égalité des hommes et des femmes, la suppression de la polygamie et la libération des coutumes vestimentaires : le voile, la coiffure... Cet exemple fut suivi plus timidement par Habib Bourguiba, mais ce fut un pas vers la reconnaissance de la femme en tant que telle, au-delà de la structure patriarcale et tribale.

Géopolitiquement, dans le voisinage arabo-européen, naîtra peut-être de la nouvelle Méditerranée cet espace où, en utopie, chaque partenaire apporterait sa part d'humanité et de civilisation. Encore faudrait-il le bâtir sur des lois d'hospitalité qui devront, au-delà de l'utilitarisme, se frayer un chemin vers un universalisme polycentrique.

Comme beaucoup d'entre vous, je suis un étranger professionnel, c'est-à-dire une personne qui fait de la question des lieux de passage et de

résistance entre civilisations une tâche de tous les jours, dans l'exercice de son travail, dans son pays et dans l'ailleurs. Pourquoi ne devrions-nous pas être, comme n'importe quel humain, les hôtes du futur ?

L'Euroamérique : constitution et perceptions d'un espace culturel commun

François-Xavier Guerra

Professeur à l'Université de Paris I, Panthéon - Sorbonne

Il n'est pas rare, encore de nos jours, que l'on envisage la relation entre l'Amérique latine et l'Europe comme une relation d'altérité profonde, comme s'il s'agissait de deux civilisations différentes. Qu'un ouvrage nord-américain, discuté et discutable, sur « le choc des civilisations » n'hésite pas à faire de l'Amérique latine une civilisation différente de celle de l'ensemble Europe-Amérique du Nord³³⁶ est certes étonnant, mais il l'est plus encore de trouver implicitement ces affirmations sous la plume de bien des intellectuels latino-américains après la seconde guerre mondiale. Ces affirmations auraient pourtant semblé incongrues à leurs prédécesseurs, convaincus de leur parenté profonde avec non seulement l'Ancien Monde mais aussi avec leurs voisins du nord.

Ce renversement de perspective sur le Nouveau Monde latin a des explications complexes, mais deux d'entre elles nous semblent particulièrement importantes. En premier lieu l'apparition, au tournant des années 1950, de la notion de Tiers Monde, le succès de la théorie de la dépendance et la prédominance de l'économie comme dernière instance explicative dans les sciences humaines. Dans cette perspective, l'Amérique latine se trouvait rejetée dans un Tiers Monde qui, dans la plupart des cas, englobait surtout des pays non européens. La seconde raison renvoie à une

nouvelle phase de construction des identités nationales en Amérique latine au ^{xx}^e siècle. On va chercher à donner à la « nation », au-delà de ses dimensions politiques, prédominantes au ^{xix}^e siècle, un contenu culturel qui soit le plus singulier possible. Comme en Europe un peu avant, on va le chercher dans les profondeurs du peuple, dans ses racines les plus lointaines — réelles ou imaginaires — et dans les éléments qui sont le plus éloignés possible d'une culture d'élite qualifiée alors de cosmopolite³³⁷.

Le renouveau de l'histoire politique et culturelle des derniers lustres a redonné une place centrale aux structures culturelles — imaginaires, valeurs, pratiques — et revalorisé les « moments » politiques. De ce point de vue, les réalités latino-américaines sont très proches du reste de l'aire euro-américaine. Pour celui qui travaille sur les ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles, il est impossible d'étudier maints phénomènes latino-américains, entre autres l'évolution des idées et des régimes politiques, les courants artistiques et littéraires, la sensibilité et les pratiques religieuses, les formes de sociabilité et les mouvements politiques, sans faire référence à l'Europe³³⁸. Dans certains cas parce que ces réalités sont nées en Europe avant de se transmettre en Amérique, dans d'autres parce que les deux continents déclinent de manières diverses, mais parallèles, les mêmes thèmes³³⁹, dans d'autres encore parce que les expériences américaines deviennent une référence en Europe³⁴⁰.

L'altérité radicale à l'égard de l'Europe est une construction identitaire récente dont on ne trouve que de très faibles traces chez les élites latino-américaines du ^{xix}^e siècle. Elles se considéraient, au moins jusqu'à la première guerre mondiale, à la fois américaines par leur naissance et leur appartenance nationale, et européennes par leur origine et leur culture. Comment pourrait-il en aller autrement puisque, jusque dans les premières étapes de l'indépendance, elles tiraient leur prestige et leur prédominance sociale de leur condition d'Européens, descendants de ceux qui avaient conquis et peuplé le Nouveau Monde ? Cette conscience d'une double appartenance est constitutive de toute l'Amérique, héritière de la première expansion des Européens hors d'Europe. Quel que soit le jugement que l'on porte sur cette expansion et sur ses effets sur les peuples et cultures autochtones, il s'agit là d'un fait premier et incontournable qui conditionne l'intelligibilité des questions latino-américaines. En partant de ces origines, nous allons tenter de décrire le rapport de l'Amérique latine à l'Europe et les perceptions que les Latino-Américains en ont.

L'Amérique coloniale, prolongement de l'Europe

En effet, les Européens qui se sont installés outre-Atlantique n'ont pas cessé pour autant de l'être. Ils ont au contraire tenté une entreprise de duplication de l'Ancien Monde dans le « nouveau » : dans les institutions, les principes d'organisation sociale, les valeurs. Duplication qui, par la force des choses, ne pouvait pas être à l'identique, non seulement parce que les Européens s'installaient dans un continent lointain, occupé déjà par des populations très différentes de celles de l'Europe, mais aussi parce qu'ils y jouissaient d'une liberté plus grande à l'égard des structures de leur société d'origine. Aussi bien dans les Amériques espagnole et portugaise que dans les treize colonies anglaises, ils ont construit des sociétés qui, tout en étant européennes, étaient également nouvelles. Cette nouveauté était, nous l'avons dit, inévitable mais elle était aussi volontaire. Cette volonté de nouveauté, on la trouve, en Amérique hispanique, aussi bien dans les essais des religieux pour construire une nouvelle chrétienté délivrée des défauts de l'ancienne que dans la tentative des conquistadors espagnols d'instaurer en Amérique une société structurée par de forts pouvoirs municipaux et seigneuriaux. Même si, dans les deux cas, ces tentatives n'ont pas abouti, elles ont donné à l'implantation européenne dans le Nouveau Monde une réelle singularité³⁴¹.

L'installation européenne en Amérique n'instaure donc pas une relation d'extériorité du Nouveau Monde par rapport à l'ancien, mais elle instaure certainement une différence. Les sociétés que les Européens y construisent seront à la fois semblables et inédites par rapport à celles qui existent en Europe : ce sont des variétés d'un ensemble euro-américain. Dans notre cas, cet ensemble euro-américain renvoie à une civilisation, à un certain type d'organisation sociale et politique, de religion, d'imaginaire, d'idées, de valeurs, de sensibilité, de goûts...

Il va de soi que cette civilisation euro-américaine est une généralisation et que, en son sein, existent de multiples variantes selon les pays ou les domaines considérés (religieux, économique, social, artistique, etc.). Mais c'est parce qu'ils partagent des éléments communs que ces différents sous-ensembles communiquent entre eux, exercent une influence les uns sur les autres et connaissent des conjonctures communes. C'est parce qu'ils appartiennent à un même monde qu'ils peuvent tour à tour servir de modèle — au sens de source d'inspiration — pour les autres, à une époque ou dans un domaine donnés. Certes, la possibilité de communication et, partant, d'interactions existe aussi entre des cultures ou des civilisations différentes, mais ce qui caractérise l'appartenance à un

même modèle de civilisation, c'est justement une intensité particulière des flux d'échanges entre ses différentes parties, la capacité de comprendre d'emblée ce qui est transmis sans un effort de déchiffrement radical, le fait que les informations reçues sont immédiatement significatives ou, du moins, le semblent ; bref, la possession de codes culturels communs.

Il nous faut donc considérer une pyramide d'appartenances à des ensembles superposés et, par conséquent, une gradation de l'altérité. L'Amérique hispanique de l'âge moderne apparaît tout à la fois comme un ensemble de royaumes et provinces de la Couronne de Castille, une partie de la monarchie hispanique, un prolongement outre-Atlantique du monde méditerranéen, l'une des composantes du monde euro-américain dans sa version catholique. Il va de soi que ces appartenances sont avant tout celles de la partie européenne de sa population et que, au départ, on ne peut appliquer cela aux peuples conquis. Mais cette distinction s'efface au fur et à mesure que progressent l'europanisation des populations indigènes et les métissages — biologiques et culturels —, dont les études récentes montrent toute la profondeur³⁴². Même si cette europanisation demande bien des nuances selon les régions ou les domaines, on peut néanmoins considérer qu'à la fin de l'époque coloniale, la grande masse de la population de l'Amérique latine, y compris la plupart des indigènes, appartient déjà par ses codes culturels à la civilisation occidentale³⁴³.

C'est pourquoi l'Amérique latine participe de plain-pied aux grands courants culturels et artistiques du monde occidental : au Siècle d'or espagnol, au baroque, aux Lumières. Elle y participe avec son génie propre dont les apports indigènes ou africains sont précisément l'un des éléments constitutifs. Cela n'empêche pas, au contraire, le baroque américain — hispanique et brésilien — d'être l'une des grandes expressions du baroque européen, à l'instar du baroque italien ou autrichien. Néanmoins, cet exemple met en lumière quelques spécificités américaines. Autant dans le domaine artistique l'Amérique baroque est en phase avec l'Europe — malgré un certain décalage temporel —, autant elle apparaît à la traîne lorsque l'on considère les Lumières au XVIII^e siècle. Non pas que celles-ci ne progressent en Amérique, mais elles apparaissent bien minoritaires et, pour les Américains qui y adhèrent, comme venant d'une Europe dont on déplore l'éloignement.

Nous sommes ici en présence d'un phénomène qui ne fera que s'accroître au XIX^e siècle : l'Amérique latine et, surtout, l'Amérique hispanique se voient comme excentrées et en retard, comme la périphérie d'une civilisation ayant son centre dans les grands pays de l'Europe occidentale. Cet imaginaire du centre et de la périphérie, promis à un long

avenir, repose sur deux faits objectifs : l'éloignement géographique et l'origine européenne des élites. Le premier explique les décalages de conjoncture qui existent entre les deux continents, le second la tendance à considérer que la civilisation vient de l'extérieur.

Ces réalités ne sauraient suffire à expliquer ces sentiments d'infériorité et de retard, qui étaient beaucoup moins répandus à l'époque baroque. Tout en se nourrissant des apports venus de l'Europe — de l'Espagne, du Portugal et de l'Italie surtout —, l'Amérique a fait alors preuve d'une grande assurance et développé sans complexes une culture aussi riche que spécifique. Il faut sans doute chercher les origines de cette perception pessimiste de l'époque des Lumières dans l'Espagne de la même époque, obsédée par son retard à l'égard du reste de l'Europe occidentale. L'Amérique hispanique réagit comme ce qu'elle est : une partie de cette monarchie hispanique, sûre d'elle dans la première moitié du XVII^e siècle mais reléguée ensuite à un second rang en Europe.

L'Amérique latine indépendante : « aux marges de la civilisation »

Malgré la complexité des phénomènes dont l'analyse est loin d'être faite, le rapport de l'Amérique à l'Europe n'a rien de mystérieux à l'époque moderne. Il le devient lorsque, oubliant un long passé, on l'envisage seulement à partir de l'indépendance. Celle-ci brouille les cartes de plusieurs manières, particulièrement perceptibles dans l'Amérique hispanique. D'abord, parce qu'elle provoque une rupture identitaire en brisant la double appartenance des Européens d'Amérique. Ceux qui se considéraient jusqu'alors comme des Espagnols américains vont redéfinir leur identité au cours des guerres d'indépendance pour devenir des Américains en lutte contre des Espagnols ; les deux appartenances apparaissent alors comme contradictoires. Mais cette mutation n'a pas une origine interne, elle résulte de la crise globale de la monarchie hispanique provoquée par l'invasion française de l'Espagne et l'intronisation forcée de Joseph Bonaparte.

Cette rupture de la double identité des élites américaines est encore en grande partie rhétorique puisqu'elle ne modifie en rien, pour le moment, leur appartenance au monde euro-américain. Cependant, les problèmes auxquels elles seront confrontées lors de l'indépendance sont énormes car elles devront à la fois fonder la nation et construire un État moderne. Ce sont là des problèmes, sinon inédits — car il existe le précédent nord-américain et l'expérience révolutionnaire française —, du

moins très nouveaux dans le monde européen. Les solutions que les élites américaines vont tenter d'apporter à ces problèmes et les outils dont elles se servent montrent bien qu'elles restent ce qu'elles ont toujours été : des élites du monde euro-américain dans sa composante américaine. Pour ce faire, elles ont à leur disposition les idées, les expériences, les exemples et les outils conceptuels des autres parties de ce monde, qu'elles utiliseront avec une grande liberté en se référant à l'un ou l'autre des modèles constitutionnels existants selon la conjoncture et les stratégies des différentes factions politiques³⁴⁴. Il en va de même pour les références aux diverses théories économiques qui avaient alors cours dans le monde occidental : tout à tour, on se sert de l'utilitarisme pour la définition du citoyen, des théories physiocratiques pour l'analyse de la société et du libéralisme pour les relations avec l'extérieur³⁴⁵.

Nous sommes bien loin d'une quelconque imitation aveugle de ce qui vient de l'extérieur ; nous sommes en présence de stratégies complexes, d'emprunts variés, de combinatoires inédites d'éléments appartenant au fond commun de la modernité euro-américaine. Les élites de cette première époque indépendante se posent des problèmes qui sont ceux de tout le monde occidental post-révolutionnaire : comment rendre compatible la souveraineté du peuple avec la stabilité politique ? Comment définir le citoyen ? Que préférer : la liberté des Anciens ou celle des Modernes ? Selon les époques, elles admireront le républicanisme et le modèle nord-américain ou, ensuite, le régime représentatif tel qu'il se construit dans la France de la Restauration et de la monarchie de Juillet.

Peut-on considérer cela comme une conséquence de leur versatilité ou de leur dépendance à l'égard des phénomènes de mode ? Il s'agit plutôt d'une évolution commune à une bonne partie du monde euro-américain, à laquelle dans les deux continents ont été données successivement des solutions différentes au fur et à mesure que les formules adoptées provoquaient des effets inattendus. Les élites latino-américaines réagissent comme leurs homologues européennes avec lesquelles, par ailleurs, elles sont en contact permanent par des échanges humains très intenses, renforcés au XIX^e siècle par une forte immigration venue de l'Ancien Monde³⁴⁶.

Une autre particularité du XIX^e siècle est l'affermissement de la perception de l'Amérique latine comme une périphérie, perception née, nous l'avons vu, à l'époque des Lumières. Après une euphorie de courte durée qui coïncide avec les premières années d'indépendance où elle partage, avec les États-Unis d'Amérique, l'optimisme d'un nouveau monde dégage des pesanteurs de l'ancien, s'ouvre l'époque des désillusions.

Les régimes politiques dont les Hispano-Américains s'enorgueillissaient par leur caractère moderne face à l'Europe monarchique s'avèrent tout autres dans la pratique : élections manipulées, caciquisme, omniprésence de l'armée, pronunciamientos, coups d'État. Autre nouveauté, la nation moderne, fondement de leur indépendance, est incertaine et menacée d'éclatement par de fortes identités régionales et locales. La prospérité à laquelle elles semblaient promises par leurs richesses naturelles et l'adoption des principes économiques modernes se heurte aux destructions provoquées par les guerres et à la puissance des nouvelles métropoles économiques. L'éducation et les institutions culturelles modernes, qui devaient hisser les nouvelles nations au niveau des plus avancées, restent dans la plupart des cas à l'état de projet, tandis que périlicent celles de l'époque coloniale. Dans le concert des nations, les nouveaux pays de l'Amérique sont loin d'occuper les premières places.

Plus que jamais, ils se sentent une périphérie du monde occidental, et d'autant plus périphériques que la rupture avec l'Espagne les met directement en contact avec les pays les plus avancés de l'Europe et facilite des comparaisons qui ne tournent pas à leur avantage. La « civilisation » ne peut venir que de l'extérieur, soit par l'immigration soit par le recours aux expériences, idées et institutions des pays phares de la « civilisation ». Aussi est-il normal que la référence à ces pays devienne omniprésente, tant comme idéal à atteindre que comme source d'inspiration pour résoudre les problèmes politiques et matériels qui sont les leurs.

Parmi ces problèmes, celui de la nation occupe une place centrale dans des termes qui sont à la fois semblables et différents de ceux de l'Europe. Semblables car cette nouvelle figure identitaire qu'est la nation moderne nécessite, outre l'affirmation de la souveraineté, l'élaboration d'un ensemble de représentations collectives partagées par tous ses habitants. Différents car, bien que la proclamation de la souveraineté nationale soit plus précoce en Amérique hispanique que dans la plupart des pays européens, elle se heurte ici à des sociétés plus archaïques et qui plus est hétérogènes du point de vue ethnique. Difficulté supplémentaire, puisque l'indépendance résulte de la coupure des liens avec l'Espagne, l'élaboration de l'imaginaire national doit surtout faire appel à des éléments autochtones d'autant plus délicats à manier que les bâtisseurs des nouvelles nations sont pour la plupart des créoles, des Européens d'Amérique.

La construction de l'État est l'autre grand problème des élites latino-américaines du XIX^e siècle. Ce problème est à la fois pratique et théorique. L'aspect pratique du problème était patent puisqu'il fallait, d'une part, créer les institutions centrales siégeant auparavant à Madrid et, de l'autre,

reconstruire les niveaux locaux de l'appareil administratif mis à mal par les guerres, par la disparition de nombre de fonctionnaires espagnols et par une longue et profonde crise fiscale. Il était normal que pour l'accomplissement de ces tâches, les Américains aient eu à la fois recours à leur propre culture administrative — celle de la monarchie hispanique du XVIII^e siècle — et aux expériences administratives européennes. Au XIX^e siècle, les missions envoyées en Europe pour étudier l'administration et les services publics sont innombrables.

Au-delà de ces aspects pratiques, c'était la notion même d'État qui posait des problèmes autrement redoutables. L'État, comme la nation moderne, n'est pas une figure atemporelle qui aurait existé toujours et partout. Il est une création récente de la modernité euro-américaine qui, comme elle, a été déclinée de manières diverses selon les régimes et les cultures politiques de chaque pays. Par rapport à ce que l'on pourrait appeler les différentes versions de la modernité occidentale, l'Amérique latine occupe une place intermédiaire entre ces deux grand types que sont le monde anglo-saxon et plus précisément les États-Unis, d'un côté, et la France révolutionnaire, de l'autre. Avec les premiers, elle partage le fait que l'État est issu de l'union d'une pluralité de communautés politiques territoriales conçues comme dépositaires originelles des droits politiques ; que cette réalité ait reçu ou non une traduction constitutionnelle fédéraliste importe peu dans cette optique. L'État national que les pays hispano-américains tentent de construire doit toujours composer avec la tendance à l'autogouvernement des cités et des provinces. Avec la France, l'Amérique latine partage la vision de la révolution comme une rupture radicale avec le passé vu à la fois comme despotique du côté royal et archaïque du côté d'une société profondément corporative. Cette vision, héritée d'un absolutisme commun à la France et à la monarchie hispanique, ouvrait la voie à un État aux attributs extrêmement larges. Il devait être non seulement au-dessus de la société pour la transformer en un peuple moderne formé d'individus égaux, mais également au-dessus de la variabilité institutionnelle et politique provoquée par la mise en pratique de la moderne souveraineté du peuple. Entre un État au format réduit du type nord-américain et l'État fort tel qu'il se construit dans l'Europe du XIX^e siècle, les nations hispano-américaines ont tendu, à des degrés et avec des succès divers, à privilégier le second.

Pluralité des références, diversité des stratégies

La logique de la modernité de rupture et la visée de remodelage

social qu'elle comporte expliquent la place particulière occupée par la France dans les références des élites hispano-américaines du XIX^e siècle³⁴⁷. Bien que celles-ci regardent également vers l'Angleterre, l'Allemagne, l'Italie et, plus tardivement, l'Espagne, la référence à la France est générale quel que soit le domaine considéré. Cette place centrale est paradoxale puisqu'elle existe dès les premières décennies du XIX^e siècle, à une époque où sa présence économique ou diplomatique est bien moindre que celle de l'Angleterre. Il existe un écart considérable entre la présence de la France réelle et celle d'une France idéale. Les raisons de cette prépondérance française ne se limitent pas à l'admiration pour l'éclat de la culture de la France du XIX^e siècle mais proviennent de l'appartenance à un même type de modernité. Au-delà des emprunts volontaires et des influences éphémères, il s'agit bien plutôt d'une similitude de phénomènes, de problèmes et de rythmes qui renvoie à une profonde parenté sociale et politique se manifestant, par exemple, par la concordance des conjonctures culturelles et politiques.

Cependant, des rythmes analogues peuvent être inversés. C'est ainsi que le Mexique précède de plusieurs décennies la France pour l'instauration légale d'un enseignement primaire gratuit, laïc et obligatoire, et pour la séparation de l'Église et de l'État³⁴⁸. Souvent, l'admiration pour l'Europe, que l'on commence à qualifier à la fin du siècle de cosmopolitisme ou d'*afrancesamiento* pour la France, va de pair avec la construction des imaginaires nationaux parfois très originaux et avec une vision du monde occidental fait d'une pluralité de nations aussi bien européennes qu'américaines.

L'appartenance à ce monde euro-américain à la fois un et multiple explique la grande liberté dont font preuve les différents pays hispano-américains dans le choix de leurs sources d'inspiration. Au-delà des hasards des voyages et des contacts personnels, ce sont les situations propres à chaque pays à un moment donné et les problèmes qu'il doit affronter qui expliquent le succès ou l'échec des transferts d'un continent à l'autre. Ceux-ci ne sont jamais une imitation passive et, sauf dans de très rares cas, inspiration ne veut pas dire copie mais invention, nouvel agencement de matériaux communs à toutes les parties du même ensemble culturel.

Enfin, il faudrait ajouter que si la relation Amérique latine-Europe apparaît au XIX^e siècle très déséquilibrée, elle correspond à un moment historique précis, celui d'une Amérique hispanique ruinée et traumatisée par les guerres d'indépendance. Au début du XX^e siècle, le rattrapage est en cours, dans les domaines non seulement économique ou culturel mais

aussi identitaire. Comme en Europe, la construction de l'imaginaire national fait de plus en plus appel à des éléments propres singuliers. Par ailleurs, d'autres éléments viennent modifier l'attrait que l'Europe exerce sur l'Amérique latine. La barbarie de la première guerre mondiale, les ruines qu'elle provoque, la crise des régimes parlementaires de l'entre-deux guerres et la montée des États-Unis d'Amérique ternissent l'image d'une Europe centre rayonnant de la « civilisation » et rendent plus complexe le rapport entre les deux continents³⁴⁹.

Si, pendant un siècle et demi, les rapports entre l'Europe et l'Amérique latine sont ceux d'un centre et de sa périphérie, ces deux notions ne peuvent être que changeantes. Le cas de la littérature latino-américaine en est un bon exemple. Longtemps élève parfois appliquée des courants littéraires européens, elle est devenue de nos jours une des composantes les plus brillantes et conquérantes de la littérature mondiale, exemple et modèle à son tour pour les autres parties de l'ensemble. Cet exemple, éclatant mais non unique, montre bien les jeux multiples et complexes qu'entretiennent entre elles les différentes parties d'un même ensemble culturel, dans notre cas ce monde euro-américain dont l'Amérique latine fait sans conteste partie.

De la pluralité des cultures à la civilisation européenne : transferts culturels et construction des identités

Jacques Le Rider

Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences historiques et philologiques

L'histoire sémantique de la notion d'« Europe » nous révèle que ce mot recouvre les réalités les plus différentes. L'idée d'Europe et d'intégration européenne connaît, à l'époque moderne et contemporaine, une fortune inversement proportionnelle à celle de nation et de nationalisme. Mais la notion d'Europe change constamment de sens en fonction des contextes ; on ne peut donc la manier qu'au prix d'un constant effort de redéfinition et de clarification critiques. Et dès que l'on pousse un peu la réflexion sur l'idée d'État européen, on s'aperçoit qu'il faut penser à nouveaux frais la notion de citoyenneté. Comment concevoir la citoyenneté en dehors du cadre de l'État-nation ? Comment définir une identité culturelle européenne en dehors des aires linguistiques ?

Avant de présenter quelques hypothèses de réflexion, je dois préciser que je me place du point de vue du germaniste et de l'historien de l'Europe centrale germanique. Ma perspective a pour point de départ l'« Europe médiane » réunissant l'Europe centrale germanique et l'Europe centrale slave et hongroise qui s'est formée à l'époque moderne sous l'effet d'une réaction de défense et d'union sacrée des chrétiens, slaves et germaniques, contre des ennemis communs : contre la France et ses prétentions à ériger une « monarchie universelle », contre l'Empire ottoman, contre l'Empire

russe ; dans ces conflits se sont forgées des solidarités régionales et supranationales, fondées sur un sentiment d'appartenance commune à l'Europe médiane, même si les aristocraties, les commerçants, la république des lettres et l'Église ont toujours maintenu des relations qui faisaient abstraction des frontières et des nationalités.

Mon autre perspective, on s'en doute, sera la perspective franco-allemande, une perspective qui s'impose spontanément au germaniste français. Peu de thèmes sont aussi riches et complexes pour l'histoire européenne que celui des transferts culturels franco-germaniques, du transfert franco-allemand en particulier. On y voit comment les relations interrégionales se transforment, à l'âge nationaliste, en antagonismes inexpiables, avant de se transformer à nouveau, au terme d'une métamorphose qui est un des événements les plus heureux du temps présent, en une véritable symbiose des sociétés et des cultures.

Depuis le début de l'époque moderne, l'Europe médiane était déchirée par des clivages lourds de conséquences : entre la tradition fédérative et multiculturelle du Saint Empire romain germanique (la Bohême et le nord de l'Italie, il faut le rappeler, en faisaient partie) et l'affirmation des États, bientôt des États-nations ; entre l'Europe catholique ou protestante et l'Europe byzantine, orthodoxe. L'emprise ottomane sur le Sud-Est balkanique avait créé une division supplémentaire dans l'histoire de l'Europe centrale.

Ces rappels historiques ne sauraient conduire à tracer des « frontières de l'Europe » car il serait contestable et dangereux, je crois, de considérer que l'Europe s'arrête aux limites de l'expansion du christianisme latin et protestant. L'idée européenne comporte la notion de transmission de valeurs universelles et l'universel est incompatible avec la représentation de frontières destinées à rester infranchissables dans la longue durée.

La Réforme et la Contre-Réforme avaient marqué le début d'une époque nouvelle de l'histoire de l'Europe centrale. En Allemagne du Nord et du Centre, un nouveau système culturel s'était formé, en rupture avec l'Europe centrale latine et italienne, et la Réforme avait suscité en Europe centrale le premier grand mouvement de prise de conscience des cultures nationales et de valorisation des langues populaires. À l'opposé, la Contre-Réforme a érigé le style baroque en style officiel et il faudra attendre deux siècles pour que le joséphisme, à la fin du XVIII^e siècle, réalise une première synthèse des Lumières allemandes et du baroque centre-européen, tout en cherchant à imposer l'allemand, après le latin, l'italien et le français, comme la lingua franca de la Mitteleuropa, ce qui lancera par réaction le mouvement inexorable des nationalités contre la germanisation.

La production du sentiment national, par la philologie qui exalte les traditions littéraires orales et écrites, et par la linguistique qui codifie le mode d'écriture, la grammaire et le vocabulaire, correspond à un modèle allemand que l'on pourrait appeler « herdérien ». La diffusion du système théorique de Johann Gottfried Herder parmi les peuples d'Europe centrale apparaît comme une des étapes essentielles de la formation d'une Mitteleuropa culturelle. Les intellectuels hongrois, roumains, polonais, tchèques, serbes, croates, slovènes, etc. ont forgé, au contact des textes de Herder, la conviction qu'il n'y a pas d'amour de la patrie sans amour de la langue maternelle et que le poète populaire et le *poeta doctus* sont les vrais pères de la nation, bien plus que les princes et les têtes couronnées, qui se moquent des frontières linguistiques et des aires culturelles pour ne connaître que les territoires dynastiques. Ces intellectuels et ces écrivains, fondateurs de l'identité nationale, ont commencé par citer et par commenter Herder en allemand avant de défendre et d'illustrer leur propre langue et de construire leur *res publica* autour de son Parnasse national.

Tels sont les deux grands principes de l'histoire culturelle de l'Europe centrale-Mitteleuropa : d'une part, le principe herdérien de l'invention des identités culturelles nationales par le biais de la philologie et, d'autre part, le principe « romain germanique » d'une communauté de civilisation transnationale. À l'origine, les deux principes convergeaient dans une vision cosmopolite de l'Europe à la fois une et diverse. Mais à partir du moment où l'idée de nation se transformera en nationalisme, le principe herdérien sera dénaturé.

Seule une vision optimiste et, en l'occurrence, déformante peut interpréter le voisinage des langues et des cultures en Europe centrale comme un gage de fécondité du dialogue interculturel. Ce type de « métissage culturel » s'est réalisé dans quelques cas heureux. Une autre vision plus sombre nous présente le monde habsbourgeois comme le théâtre d'un *Rassenkampf*, d'une lutte des races, d'une guerre entre les groupes sociaux et ethniques. Le système habsbourgeois, dans la partie autrichienne de l'espace danubien, avait conçu l'autonomie culturelle des nationalités comme un équilibre entre majorité et minorités. Il s'agissait de pacifier les régions de peuplement mélangé en séparant les groupes ethnico-linguistiques. En Moravie, par exemple, on ne pouvait pas être tchèque et allemand en même temps. Il fallait être l'un ou l'autre. En majorité, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les juifs (qui, aux yeux de l'administration, n'avaient pas de langue propre, puisque ni l'hébreu ni le yiddish n'avaient le statut de langue nationale) optaient pour l'identité linguistique allemande.

Chaque recensement devait trancher des questions individuelles : tel citoyen portant un nom tchèque et parlant l'allemand avec l'accent tchèque pouvait-il se déclarer « allemand » ? Pour régler ce type d'incertitude, on demandait à la personne concernée de remplir un questionnaire détaillé, on écoutait des témoins, on menait une enquête. Le pluralisme multiculturel de la société habsbourgeoise avait ainsi abouti à la fragmentation de la « citoyenneté culturelle », au cloisonnement de la société, dans chaque territoire, en communautés « nationales » définies au premier chef par la langue. Cette cohabitation sans cohésion ne conduisait pas à la « supranationalité » mais à un curieux alliage de citoyenneté habsbourgeoise et de « nationalité privée » tchèque, polonaise, serbe, croate, slovène, italienne, roumaine, ruthène ou allemande.

Les juifs de la monarchie habsbourgeoise étaient-ils aussi « supranationaux » que le suggère le romancier Joseph Roth ? En réalité, ceux d'Autriche-Hongrie furent entraînés comme les autres par le mouvement d'affirmation des nationalités. Beaucoup de juifs assimilés à la culture allemande rejetaient le régime des Habsbourg et ne voyaient de salut que dans l'union avec le Reich allemand : ce fut le cas des premiers militants socialistes. Du côté hongrois, les juifs s'assimilaient volontiers à la nationalité dominante.

En Mitteleuropa, jusqu'à la deuxième guerre mondiale, la pluralité polyethnique et multiculturelle domine ; aucune frontière politique ne semble en mesure de rendre justice aux frontières culturelles. Cette interculturalité génératrice de conflits est aussi la principale explication de la singulière créativité de l'Europe centrale autour de 1900. Mais la notion de pluralité n'appelle pas nécessairement celle de pluralisme. La pluralité, dans la monarchie habsbourgeoise, souvent comparée à une marqueterie des langues et des cultures, était un fait historique que chaque nationalité refusait d'accepter pour son propre compte. En réalité, l'aspiration à un ordre « holiste », à un tout homogène (on emploierait aujourd'hui l'expression terrifiante « purification ethnique ») gagnait du terrain.

La Pologne fut pour le monde allemand, de 1795 à 1945, ce que la France était pour celui-ci à l'ouest du Rhin : un miroir de l'identité allemande mais, en même temps, un repoussoir, un objet de fascination, une mauvaise conscience, l'altérité par excellence. L'histoire des transferts germano-polonais est aussi riche et aussi passionnelle que celle des transferts franco-allemands. Dans les territoires polonais de la Prusse, les Polonais luttèrent pour l'autodétermination nationale, pour la reconstitution de leur État et pour la polonisation des minorités allemandes et juives dans les régions majoritairement polonophones. Ils ne

voulaient pas être une minorité mais une contre-nation. Les Allemands, de leur côté, ne voulaient pas perdre la moindre parcelle de leur État national, ni la souveraineté sur une minorité qu'ils souhaitaient germaniser. Et malgré tout, les liens créés entre culture allemande et culture polonaise, dans ces régions restées longtemps allemandes, se révèlent aujourd'hui une des bases de l'édification de l'Europe élargie. Le transfert germano-polonais, comme le transfert franco-allemand, après avoir été le terrain de conflits sans merci, est devenu l'un des potentiels les plus prometteurs de la construction européenne.

Ernest Renan, dans sa fameuse conférence à la Sorbonne du 11 mars 1882, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, fait l'éloge de l'oubli et le place, on omet souvent de le souligner, sur le même plan que la mémoire, parmi les éléments fondateurs d'une identité nationale : « L'oubli et je dirai même l'erreur historique sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger. L'investigation historique, en effet, remet en lumière les faits de violence qui se sont passés à l'origine de toutes les formations politiques, même de celles dont les conséquences ont été le plus bienfaisantes. L'unité se fait toujours brutalement ; la réunion de la France du Nord et de la France du Midi a été le résultat d'une extermination et d'une terreur continuée pendant près d'un siècle³⁵⁰. »

Un des principaux problèmes de l'Europe centrale est l'absence de lieux de mémoire communs. De leur histoire commune, les nations de cette région n'ont pas la même mémoire. L'Europe centrale est, pourrait-on dire, un champ de bataille des mémoires collectives. L'oubli que s'autorise un peuple du lieu de mémoire d'un autre peuple constitue la pire des agressions symboliques, mais l'abus de mémoire, qui invoque un passé historique oublié pour justifier une action dans le temps présent, peut aussi conduire à l'injustice. Par exemple, la reconstitution d'identités nationales à base de références historiques « oubliées » depuis plus d'un siècle menace directement les individus que cette identité nationale transforme en une « minorité ».

Il serait vain de postuler une identité européenne pour constater ensuite que chaque peuple y fait exception. Penser l'Europe a ceci de particulièrement difficile qu'il faut penser la diversité, la pluralité, la différence, et mettre constamment en doute les schémas unitaires. C'est pourquoi, jusqu'ici, nous n'avons pas eu, dans l'Union européenne, de véritable « politique culturelle commune », comme on dit « politique agricole commune ».

L'histoire de l'Europe moderne et contemporaine conduit à méditer

sur le succès et sur l'échec des politiques culturelles et linguistiques : le plus souvent, la propagation volontariste d'une langue se solde par un échec, car la diffusion internationale d'une langue et d'un modèle culturel suit une autre logique que celle des volontés politiques. Inversement, les modèles culturels se diffusent par des voies qui ne doivent rien à la « politique culturelle » : par la culture matérielle, industrielle et technique, par le commerce, par le rayonnement personnel de tel auteur de littérature ou de tel artiste qui ne doit rien à son État-nation, même lorsqu'il s'agit d'un État culturel, et qui a souvent même détesté et vitupéré cet État soi-disant culturel.

Mais il y a plus. La culture divise autant qu'elle réunit. À l'époque contemporaine, où la plupart des nationalités d'Europe centrale commencent par se définir comme des identités culturelles, les langues et les petites différences (confessionnelles, par exemple) divisent si profondément les peuples qu'aucune politique rationnelle ne parvient plus à les réunir. On rabâche la formule apocryphe de Jean Monnet, selon laquelle, pour construire l'Europe, « il aurait fallu commencer par la culture ». L'histoire de l'Europe centrale pourrait permettre d'affirmer le contraire. Les solidarités et les communautés ancestrales créées par la culture matérielle, par les intérêts partagés, par les relations de voisinage et les réseaux de sociabilité ont été détruites par les « politiques culturelles » mises en œuvre par les pouvoirs centraux à l'époque du despotisme dit éclairé, le rejet de ces « politiques culturelles » suscitant par réaction la prise de conscience des identités culturelles.

En 1930, au début d'une période sombre de l'histoire européenne, le Centre international de synthèse publiait une brochure intitulée *Civilisation. Le mot et l'idée*, qui regroupait d'importantes études de Lucien Febvre, de Marcel Mauss et d'autres auteurs (parmi lesquels on retrouve le germaniste Ernest Tonnelat). Marcel Mauss faisait cette remarque : « Tous les phénomènes sociaux ne sont pas, au sens étroit du mot, des phénomènes de civilisation. Il en est qui sont parfaitement spéciaux à cette société, qui la singularisent, l'isolent³⁵¹. » Les phénomènes de civilisation sont internationaux, il faudrait même dire extranationaux. « Ainsi les traits de la civilisation iroquoise sont communs à toutes les nations iroquoises, bien au-delà de la Ligue des Cinq Nations », ajoutait Mauss³⁵². L'âge des nationalismes, depuis la fin du XVIII^e siècle, a transformé les Européens en tribus rivales passionnément attachées à leur culture. Nous voyons bien qu'il y a une civilisation européenne, mais les Européens la perdent de vue quand la défense et l'illustration des identités culturelles les détournent de l'universel et de ce que les Lumières appelaient le cosmopolitisme.

L'identité culturelle, comme l'identité individuelle, est le résultat d'une construction extrêmement fragile dans laquelle l'essentiel relève de l'imaginaire ou, pour employer un autre mot, des représentations mentales. Selon la psychanalyse relue par Jacques Lacan, l'identité n'existe et ne peut s'appréhender que comme un processus d'identifications successives et souvent contradictoires. C'est au reste un terme « amphibie », à cheval sur l'anthropologie historique, la psychanalyse et l'histoire culturelle, qu'utilise l'histoire interculturelle lorsqu'elle parle de « transferts culturels ».

Le transfert culturel n'est pas le résultat d'une stratégie exportatrice mais répond à un besoin lié à une certaine conjoncture du contexte d'accueil. Ce n'est pas forcément la « qualité des productions » qui provoque le transfert, mais la demande émanant de la culture de réception. Un transfert se produit le plus souvent contre des résistances et des effets de concurrence.

L'histoire des transferts culturels entre deux « aires culturelles » est rarement inscrite dans la continuité du temps long historique, mais elle connaît des phases d'intensité très différente. Le simple voisinage ne suffit pas à susciter le transfert culturel. Pas plus que la contiguïté géographique, la volonté politique ne suffit à lancer une dynamique de transfert. Le transfert culturel n'a rien à voir avec les politiques culturelles. La culture dominante s'impose, à chaque époque, sans aucune « politique culturelle ». Inversement, les politiques « volontaristes » ou simplement exportatrices d'« actions culturelles » ne donnent un bon résultat que lorsqu'elles peuvent s'appuyer sur un réseau de transferts culturels. Mais une politique culturelle est incapable de mettre en mouvement un transfert culturel.

Le transfert n'est presque jamais un échange impliquant la réciprocité. Ce qui a été transféré ne revient pas à son point d'origine. L'emprunt n'est que rarement suivi de restitution. Il paraît absurde de concevoir les transferts culturels comme une « balance commerciale » qui pourrait être équilibrée. Le déséquilibre est inhérent à la logique des transferts culturels.

Le transfert culturel n'est pas un passage en ligne droite de la culture A à la culture B, mais un passage dans lequel interfère souvent une culture tierce. On a pu ainsi analyser les « transferts triangulaires » entre la France, l'Allemagne et la Russie : la culture allemande pénètre dans la Russie des Lumières à travers la langue française. La connaissance de la culture russe en France se sert souvent de la médiation allemande. Par exemple, la slavistique française est portée par des historiens philologues qui sont aussi des germanistes (Denis, Léger). Ce sont des Russes qui initient les Français à la philosophie et à la sociologie allemandes : Alexandre Koyré,

Alexandre Kojève, Georges Gurvitch.

Tandis que le comparatisme a tendance à considérer des aires culturelles homogènes et closes, pour mieux les comparer, en accentuant les différences et en découvrant des universaux très hypothétiques qui ne sont parfois que la version savante de stéréotypes populaires, l'analyse des transferts culturels permet de relativiser l'idée même d'« identité culturelle ». Il existe une histoire allemande de la France et une histoire française de l'Allemagne. Certains traits spécifiques de l'identité culturelle française, comme la laïcité, se révèlent historiquement indissociables du « kantisme à la française ». Inversement, l'idée de *Bildung* chez Goethe et chez Humboldt ne saurait être comprise sans la référence, tantôt positive, tantôt critique, à la tradition française des Lumières, à Condillac, aux idéologues. L'idée de *Volk* et de nation chez Fichte, paradoxalement, a des racines françaises.

Sur des couples conflictuels de concepts comme *Kultur*/civilisation, *Volk*/nation, l'identité et la différence franco-allemandes entrent subtilement en composition : les deux « identités culturelles » manifestent une tendance à la fusion et une tendance à la scission contrastive. Certains lieux de mémoire sont franco-allemands : Versailles en est un allemand autant que français ; le quartier huguenot du Gendarmenmarkt à Berlin en est également un, français autant que prussien. La culture nationale, au regard de la théorie des transferts, se révèle être une construction idéologique, variable selon les époques, souvent recomposée, en particulier durant les périodes de crise. L'image de l'autre est constitutive de l'image de soi. La représentation de l'ennemi détermine le discours sur l'identité nationale propre. Il n'y a pas de *forma mentis* française qui s'opposerait à une « mentalité allemande » : les deux « caractères nationaux » sont indissociablement liés l'un à l'autre.

La période qui s'étend entre les Lumières et la deuxième guerre mondiale est le segment historique privilégié des transferts culturels franco-allemands. Avant cette date, les relations « interrégionales » comptent évidemment plus. Après 1945, le franco-allemand perd — heureusement ! — de sa violence passionnelle pour s'inscrire dans la normalité européenne.

Au lieu de confronter les groupes sociaux français et allemands l'histoire des transferts culturels met l'accent sur les passages, les processus d'acculturation, les métissages. Ici, les transferts culturels se rapprochent de l'anthropologie et de l'ethnologie qui étudient l'acculturation et les processus intraculturels de différenciation. On peut par exemple examiner le processus d'acculturation et d'assimilation des juifs, en Allemagne et en

France, en analysant les passages nombreux entre juifs allemands et juifs français qui correspondent au passage d'un système culturel à l'autre et produisent, en France comme en Allemagne, un remaniement de l'identité juive moderne mais aussi de l'identité culturelle française et allemande.

Dans le cas des juifs allemands, par exemple, on peut mettre en lumière un processus d'invention de l'identité juive dans la modernité qui consiste à reprendre des éléments fondamentaux du système culturel allemand pour le transformer de manière critique et sélective. Ainsi la *Wissenschaft des Judentums* reprend à son compte la philologie et les sciences historiques allemandes pour les dégager du contexte national allemand et pour en extraire des valeurs universalistes susceptibles de servir à la renaissance culturelle juive dans la modernité. Sur ce modèle, on pourrait parler d'un « marranisme » des écrivains juifs de langue allemande à Prague : Kafka incarne une littérature allemande mineure³⁵³, qui n'est pas celle d'une « minorité », mais qui n'est pas non plus la même que la littérature nationale allemande.

Dans l'espace franco-allemand, les émigrés ont joué un rôle de premier plan comme agents du transfert culturel, des huguenots et des émigrés de la Révolution française aux exilés allemands du Vormärz et, en dernier lieu, des années 1933-1939. Il ne faut pas penser seulement aux émigrés politiques, mais tenir compte aussi de l'émigration économique et professionnelle : les musiciens et les médecins allemands en France ; les graveurs et les ébénistes allemands à Paris qui ont contribué à créer les styles Louis XV, Louis XVI, Empire ; les banquiers allemands en France. Du côté allemand, les intellectuels juifs, depuis la génération de Heine et de Börne, incarnent la référence culturelle à la France, tandis qu'en France, les juifs, que leurs origines centre-européennes ont souvent fait passer pour des Allemands (au point que l'antisémitisme français, à l'époque de l'affaire Dreyfus, est renforcé par la germanophobie), jouent un rôle éminent dans le processus de réception de la modernité allemande.

En conclusion, je reviendrai à l'Europe médiane que j'ai un moment quittée pour regarder un peu plus à l'ouest, vers les relations franco-allemandes. « Retardés » du fait de leur assujettissement à de grands ensembles impériaux (allemand, habsbourgeois, russe, ottoman), les pays de la Mitteleuropa n'accèdent au sentiment d'appartenance nationale qu'au XIX^e siècle. « Retardé » signifie souvent « interrompu » : la prise de conscience nationale au XIX^e siècle cherche alors à renouer avec une époque antérieure — plus ou moins légendaire — d'indépendance et de puissance. Cette prise de conscience passe par la redécouverte et la codification, voire l'invention, d'une tradition culturelle et d'une identité

linguistique. Conçues comme des *Kulturnationen*, ces « nations culturelles » ont longtemps des contours qui ne correspondent pas à des frontières politiques. La non-coïncidence entre la mémoire de temps reculés et l'histoire contemporaine, entre les représentations du territoire national et la réalité des frontières politiques est un de leurs traits communs fondamentaux. Le passage de l'identité culturelle à l'identité politique des nations « réinventées » au XIX^e siècle fait rarement l'économie de la violence nationaliste.

En Europe centrale, comme dans les relations franco-allemandes, le transfert, l'histoire interculturelle peuvent résulter aussi de phénomènes de rejet, de refoulement, d'efforts de dissimulation, de résistance à la diffusion d'un système culturel majoritaire.

En réalité, on peut se demander s'il n'y a jamais eu véritablement une interpénétration des cultures centre-européennes (polonaise, tchèque, hongroise, roumaine, etc.). La connaissance de la langue du pays voisin n'est-elle pas beaucoup moins répandue, au XIX^e siècle et au début du XX^e, que celle de l'allemand, du français, de l'anglais, voire du russe ou de l'italien ? La langue allemande joue le rôle de langue véhiculaire pour divers champs du savoir technique et scientifique, pour la philosophie. La langue française est la voie d'accès à la littérature et aux beaux-arts. On va donc parler d'une pluralité de cultures d'usage, en Pologne, en Bohême, en Roumanie, etc.

Mais n'imaginons pas l'Europe centrale seulement comme un système solaire dans lequel les aires culturelles tournent autour de la Germania, de la Francia et de quelques autres centres de diffusion culturelle, comme des planètes sur orbite ! Il faut aussi concevoir un système pluricentrique, comportant des constellations de voisinage, des réseaux régionaux et transfrontaliers.

Les phénomènes de véritable plurilinguisme combinant deux ou trois langues de la région centre-européenne se révèlent limités à quelques zones de contact, à quelques milieux, aux descendants de couples mixtes et aux élites de certaines métropoles. Il reste que les cas de multilinguisme polono-lithuanien, slovaco-hongrois, austro-italo-slovène, pour ne mentionner que ces combinaisons, sont au total moins nombreux que ceux de plurilinguisme dans lesquels une langue nationale centre-européenne va de pair avec l'allemand, le français, l'anglais, etc. Lorsqu'un écrivain choisit, pour sa production littéraire ou universitaire, une langue différente de sa langue maternelle, il est rare qu'il opte pour une autre langue de la région : seule une langue de diffusion internationale entre en ligne de compte.

L'Europe centrale a donné à l'Europe des grands États-nations une autre leçon fondamentale, mais qui n'a pas souvent été retenue. Cette leçon, Milan Kundera l'a magnifiquement formulée : « Les petites nations forment une «autre Europe» dont l'évolution est en contrepoint à celle des grandes. Un observateur peut être fasciné par l'intensité souvent étonnante de leur vie culturelle. [...] Dans ses meilleurs moments, une petite nation peut évoquer la vie d'une cité grecque antique³⁵⁴. » L'Europe centrale des petites nations rappelle à l'Europe des grandes nations que ce qui fait l'unité de l'Europe, ce n'est pas la présence en elle d'un élément unitaire, mais la pluralité, le caractère indéfiniment démultiplié de la différence. Par un paradoxe difficile à penser, mais qui s'impose à l'esprit, l'identité européenne, c'est la différence même. L'Europe, c'est le culte et le respect de la différence.

Voilà pourquoi, sans doute, il y a Europe et Europe, il y a des figures utopiques, émancipatrices et entraînantes de l'Europe et d'autres figures oppressives, impériales et donc rebutantes, voire parfois terrifiantes. « L'Europe est-elle encore l'Europe ? » se demande l'intellectuel européen, s'interrogent les citoyens à chaque instant de leur histoire. N'y a-t-il pas des figures de l'Europe, réduites à des constructions bureaucratiques et interétatiques, qui représentent une menace pour la vitalité de la culture européenne ?

Je suggérerais il y a un instant que la parole prêtée à Jean Monnet — « il aurait fallu commencer par la culture » — exprimait une belle illusion, car la culture divise autant qu'elle réunit. Mais on peut aussi soutenir que Jean Monnet, s'il a bien dit cela, avait raison s'il avait voulu dire que la seule Europe digne d'être aimée est l'Europe culturelle, c'est-à-dire l'Europe des cultures : c'est le pluriel des cultures qui compte dans la formule, non le singulier de l'Europe.

Voilà une autre façon de déconstruire ou de dissoudre une fois pour toutes l'idée d'identité culturelle européenne. « La culture ne peut être, pour l'Européen, quelque chose qu'il possède et qui constitue son identité. Elle sera toujours, au contraire, quelque chose de fondamentalement étranger, qui rendra nécessaire un effort d'appropriation³⁵⁵. » La culture n'est jamais un acquis, mais un effort, un cheminement, une œuvre de *cultura animi*. Méfions-nous de ceux qui nous parlent avec un peu trop de satisfaction de leur identité culturelle, ce sont peut-être ceux qui en ont le moins. Méfions-nous de ceux qui veulent défendre, non sans agressivité, leur identité. Ce sont ceux qui accordent le moins de prix à l'identité de l'autre.

La civilisation européenne ne peut se réfléchir que dans le regard de l'autre, selon la belle formule éponyme du colloque pour lequel nous sommes réunis sous l'égide de l'UNESCO. La civilisation européenne ne peut être définie que comme la résultante d'une pluralité des identités culturelles, ni somme ni synthèse mais mouvement commun d'autocritique attentive à l'altérité. Car, du point de vue européen, aucune identité culturelle ne saurait prétendre apporter la meilleure solution possible aux problèmes de l'existence humaine. C'est cette aventure réflexive, cette fragilité, cette ouverture *a priori* admirative et approbatrice à l'autre qui, seules, font la grandeur de la civilisation européenne.

La diversité culturelle – État des lieux

Mounir Bouchenaki

Sous-Directeur général pour la Culture, UNESCO

On ne pouvait choisir meilleur moment que cette fin d'année 2001 pour évoquer le thème de la diversité culturelle et de présenter un état des lieux à ce sujet.

Avec l'accélération du rythme des événements et la réaction du monde entier à la suite de la tragédie du 11 septembre, il y a tout juste trois mois, toutes les analyses ont mis en lumière la multiplicité et la complexité des causes qui ont conduit à ce drame, mais toutes ont insisté plus particulièrement sur les facteurs culturels. Nombre de ces analyses ont immédiatement fait appel au concept de « clash des civilisations » et ont rappelé l'ouvrage de Samuel Huntington de 1993 consacré à cette théorie.

J'ai noté, à cet égard, l'éditorial du professeur Francis Fukuyama, auteur de *La fin de l'Histoire* en 1991, dans le *Corriere del Ticino* du 28 septembre 2001, dans lequel il écrit notamment (c'est nous qui traduisons) : « Il y a dix ans, Samuel Huntington a soutenu que les défauts de la politique mondiale dans l'ère de l'après-Guerre froide étaient de caractère principalement culturel : un conflit de civilisations, défini par cinq ou six aires culturelles principales qui peuvent parfois coexister mais qui ne pourront jamais converger car elles ne partagent pas les mêmes valeurs. Il est implicite, dans un tel raisonnement, que les attaques terroristes du 11 septembre et les réactions qu'elles ont engendrées aux

États-Unis d'Amérique doivent être perçues comme faisant partie d'une contestation plus ample entre l'islam et l'Occident. Il découle également de ces attaques la constatation suivante : ce que l'Occident considère comme droits humains universels constitue simplement une dérive de la culture européenne qui n'est pas applicable à ceux qui ne font pas partie de cette tradition. »

C'est à l'occasion de l'inauguration de l'exposition sur la diversité culturelle présentée lors de la 31^e session de la Conférence générale de l'UNESCO que M. Koichiro Matsuura a souligné « qu'en ces moments troublés où le monde cherche ses repères, où les termes «culture», «civilisation» sont utilisés par des esprits égarés pour tenter d'opposer l'humanité à elle-même, il est urgent de rappeler combien la diversité culturelle est constitutive de l'humanité même. [...] La diversité culturelle que nous célébrons à travers cette exposition est, comme je le disais à l'instant, constitutive de l'identité humaine. À ce titre, elle est son bien commun. Loin d'être une concession à la variété de la part d'une identité singulière imaginaire, nous devons nous pénétrer de cette pensée que la diversité est la substance même de notre identité. On ne peut donc opposer celle-ci à celle-là, puisqu'elles sont consubstantielles [...]. »

S'agissant donc d'une question qui a été à l'ordre du jour des travaux de la Conférence générale de l'UNESCO qui a adopté par acclamation (le 27 octobre à la Commission culture et le 3 novembre en séance plénière) « la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle », il y a lieu de se demander tout d'abord s'il s'agit là d'un thème lié à la conjoncture ou si, au contraire, la diversité culturelle a constitué « une caractéristique centrale et permanente de l'Organisation des Nations Unies ».

Un processus évolutif de 1946 à 2000

Dans son étude préparée en 2000, Mme Katérina Sténou, Directrice de la Division des politiques culturelles au Secteur de la culture, intitulée « L'UNESCO et la question de la diversité culturelle », a montré que l'on peut distinguer quatre grandes périodes, qui vont de 1946 à 2000, dans la teneur générale et les idées maîtresses des documents de l'UNESCO.

La première correspond à la phase initiale qui a suivi la création de l'UNESCO, en novembre 1945, et au cours de laquelle « la seule allusion à la signification politique future de la notion de diversité culturelle apparaît à ce stade dans la clause de compétence nationale de l'Acte constitutif ».

C'était là une formule classique destinée à rassurer les États en

garantissant qu'il ne serait pas porté atteinte à leur souveraineté du fait de leur participation à des institutions internationales. Elle fixait des limites au champ d'action et à la compétence de l'UNESCO en vue « d'assurer aux États membres de la présente Organisation l'indépendance, l'intégrité et la féconde diversité de leurs cultures et de leurs systèmes d'éducation ». Là encore, cette clause s'expliquait avant tout par le désir de rassurer les gouvernements participants, et non par le souci de la diversité culturelle en soi.

La diversité était conçue dans le cadre d'un modèle d'États unitaires exerçant chacun sa souveraineté sur son peuple et son territoire (d'où l'idée qu'« en procédant à l'élection de membres au Conseil exécutif, la Conférence générale tient compte de la diversité des cultures et d'une répartition géographique équitable »), et elle s'insérait alors dans le cadre d'une même expérience humaine, considérée comme source de richesse et non de conflit.

Cependant, dès le rapport du Directeur général de l'UNESCO pour 1947, rédigé par sir Julian Huxley, apparaissaient des indices selon lesquels cette variété d'expériences humaines pouvait mener au conflit. Face à cette éventualité, Huxley recommandait instamment un moyen terme entre standardisation et incompréhension, résumé dans le slogan désormais célèbre de « l'unité dans la diversité ».

D'une part, le rapport de 1947 faisait référence à une « culture universelle », d'autre part, le projet d'une « histoire générale des civilisations » impliquait qu'il existait de multiples civilisations et non pas une catégorie unique qui pourrait englober adéquatement la totalité de l'expérience humaine.

Au cours de cette deuxième phase, l'accent mis sur le particularisme plutôt que sur l'universalité était reflété dans l'observation du Directeur général estimant que la culture est diverse, contrairement à la science dont l'objectif ultime est l'unité ou même l'uniformité. Cette diversité pouvait mener à une certaine possessivité, comme dans l'exemple du développement endogène, considéré comme la voie de développement propre à un peuple et issue de sa culture distinctive, plutôt que comme un développement uniforme ou préétabli prescrit par les impératifs de la science, bien que celle-ci n'ait pas pour visée spécifique d'isoler les cultures.

Cependant, le potentiel d'autonomisation que comportait cette diversité était implicitement évoqué par l'objectif d'empêcher que les petites nations ne soient dominées par la propagande de nations politiquement plus puissantes, message clairement lié au contexte

naissant de la guerre froide.

Très tôt, donc, deux questions majeures ont fait leur apparition dans les conceptions de l'UNESCO, questions liées l'une à l'autre et impliquant toutes les deux une certaine tension interne, sinon une contradiction : en premier lieu, le compromis entre unité et différence, et l'idée que l'on pouvait obtenir l'une sans sacrifier l'autre ; en second lieu, l'idée de voies de développement individuelles, où les avantages de l'autonomisation contrebalançaient les dangers potentiels d'un isolement excessif. Dès 1953, l'Organisation démontrait son engagement en faveur de la reconnaissance de la diversité en lançant une collection d'ouvrages intitulée « Unité et diversité culturelles ».

La décolonisation et l'arrivée à l'UNESCO de nouveaux pays indépendants ont marqué cette deuxième phase, entraînant un changement d'éclairage et de définitions. Les identités culturelles distinctives de ces nations, justification de leur indépendance et de leur existence sur le plan international, devinrent une question de politique centrale. Le concept de « culture » fut élargi pour englober celui d'« identité ».

Les débats des années 1960 relatifs à la culture et à son influence sur les relations internationales donnèrent naissance à un document important, la Déclaration des principes de la coopération internationale adoptée le 4 novembre 1966 par la 16^e session de la Conférence générale (au moment du 20^e anniversaire de l'UNESCO). Il y est souligné l'importance de chaque culture, à la fois pour le peuple auquel elle appartient et en tant qu'élément du patrimoine commun de l'humanité, de même qu'il y est déclaré que chaque individu doit pouvoir jouir de la culture de n'importe quel peuple et non pas seulement de la sienne propre.

La troisième phase est marquée par les résultats d'une série de conférences, notamment la Table ronde sur les politiques culturelles organisée à Monaco en décembre 1967, la Conférence intergouvernementale sur les aspects institutionnels, administratifs et financiers des politiques culturelles tenue à Venise en août-septembre 1970 et la Conférence de Bogota sur les politiques culturelles de 1978.

L'idée d'un développement endogène ou diversifié établissait clairement le lien entre la culture et le développement. Pour les pays nouvellement indépendants et en développement, la culture représentait le seul moyen possible pour une voie autonome vers le progrès qui soit à la fois libératrice sur le plan politique et facteur d'autonomisation sur le plan économique.

Par ailleurs, la principale nouveauté dans le Programme d'étude des

cultures résidait dans la part faite à l'interculturel. Dans le cadre de cette nouvelle orientation, « on s'efforce d'approfondir l'étude des cultures régionales » et « un intérêt accru est porté aux régions culturelles qui sont en elles-mêmes des centres de synthèse où se sont mêlés des influences et des apports culturels divers ».

La question de la diversité culturelle intrasociétale avait été souvent sous-estimée ou négligée dans le contexte de l'après-guerre.

La Conférence intergouvernementale sur les politiques culturelles en Amérique latine et dans les Caraïbes, tenue en 1978 à Bogota et qui était la quatrième d'une série de conférences régionales, a été l'occasion de souligner une convergence de vues sur les politiques culturelles et la coopération culturelle. L'idée que le pluralisme culturel pouvait être « l'essence même de l'identité culturelle » mettait en question l'image traditionnelle d'États culturellement monolithiques et introduisait la notion, familière dans les Caraïbes, de « culture de métissage ». Compte tenu de cette extraordinaire diversité, on parvint à la conclusion que « la diversité culturelle des peuples doit être considérée comme facteur d'équilibre et non de division ». L'exploitation de ce potentiel impliquerait « la reprise en main, par les peuples, de leur propre destin, tout en renforçant leur ouverture sur le monde ». Ainsi l'autonomisation conduirait aux échanges et non aux exclusions.

Dans la déclaration de Bogotá, il est désormais acquis que la culture est l'essence même d'un peuple et non pas simplement un « produit » ou un « moyen » : « La culture, en tant qu'ensemble de valeurs et de créations d'une société et expression de la vie même, est essentielle à celle-ci et n'est pas un simple moyen ou un instrument accessoire de l'activité sociale. » Dans l'esprit de cette déclaration, la communication garantirait « la liberté, l'authenticité, l'universalité » et la coopération culturelle fournirait le lien entre la diversité et la solidarité, l'UNESCO étant l'institution qui favoriserait cette évolution.

La quatrième phase dans ce processus est certainement marquée, initialement, par la Conférence Mondiacult, tenue à Mexico en juillet-août 1982. La déclaration de Mexico sur les politiques culturelles contenait une définition de la culture et une explication de son rôle, montrant l'évolution de ces concepts depuis la création de l'UNESCO.

Définissant le rôle de la culture de façon large et globale, la déclaration de Mexico affirmait que « dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de

vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances. » Selon cette définition, le concept de culture lui-même contient à la fois l'universel et le particulier : l'idée universelle des droits fondamentaux de l'homme et les traits particuliers, les croyances et les modes de vie qui permettent aux membres d'un groupe de ressentir un lien spécial et unique avec les autres membres.

Dans ce contexte, la conception d'un « civisme international » semble aussi pertinente dans les années 1990 qu'elle pouvait l'être en 1952, puisqu'elle combine des loyautés particulières enracinées dans des cultures avec des obligations plus larges et plus universelles découlant de l'appartenance à une humanité commune.

Le rapport du Directeur général de l'UNESCO pour 1990-1991 a commencé à accorder plus d'attention à ces questions, en insistant davantage sur la démocratie et sur l'expansion dans le monde d'une culture de paix et d'un dialogue interculturel. Depuis lors, les études ont été poursuivies dans les différents domaines relatifs aux droits des peuples, à l'autodétermination et à l'identité culturelle ainsi qu'au multiculturalisme considéré comme un modèle pouvant se substituer à l'assimilation et à l'intégration pour prendre en compte les droits des minorités nationales.

L'ancien Directeur général de l'UNESCO, M. Federico Mayor, rappelait, dans son introduction au programme de la Culture, en 1994-1995, que « les activités visant à enrichir les diversités culturelles devront être réorientées de façon qu'elles soient centrées sur les principaux problèmes auxquels sont confrontées les sociétés contemporaines, à savoir : comment créer les conditions d'un vrai pluralisme culturel qui permette aux communautés, aux identités diversifiées, de vivre ensemble et de développer librement leurs cultures, tout en acceptant et en comprenant les cultures des autres ».

Très éloignée de l'époque où l'assimilation était considérée comme l'objectif à atteindre pour les travailleurs migrants — seule manière pour eux de jouir de droits en tant que membres de la société d'accueil —, cette nouvelle approche concernant le multiculturalisme permettait une meilleure préservation de la diversité et de l'autonomie culturelles au sein des sociétés, avec l'espoir que les liens de la citoyenneté maintiendraient ensemble des personnes de différentes cultures au sein d'un même État.

Il reste toutefois à savoir comment cette conception de la citoyenneté pourrait aller à l'encontre de certaines valeurs, quel serait le degré de similitude ou de consensus requis pour créer un minimum de liens sociaux dans une société donnée et comment le multiculturalisme pourrait opérer pour maintenir unies des sociétés tout en laissant librement s'exprimer ce

qui pourrait autrement menacer de les faire éclater.

Au cours des années 1996-2001, la stratégie à moyen terme de l'UNESCO a insisté, notamment, sur les conflits intraétatiques « dont les sociétés pluriethniques, pluriculturelles ou multiconfessionnelles constituent le terrain de prédilection ». Ces conflits, nés de « la peur de la différence » et du « rejet de l'autre », constituent une menace pour l'ensemble de l'humanité, comme les conflits de l'ex-Yougoslavie, du Rwanda et du Burundi, du Cambodge et de l'Afghanistan qui ont marqué la fin du xx^e siècle et, pour le dernier, hélas !, même le début du XXI^e siècle.

À l'aube de ce nouveau siècle, le lien implicite entre la culture et la sécurité servira peut-être aussi à mettre encore plus en lumière l'importance des relations interculturelles comme pierre angulaire de la paix internationale. Le *Rapport mondial sur la culture pour l'an 2000*, publié par l'UNESCO, porte d'ailleurs le sous-titre « Diversité culturelle, conflit et pluralisme ».

De la même manière, l'UNESCO s'est préoccupée, durant la Décennie mondiale du développement culturel, de l'importance de la reconnaissance de la dimension culturelle du développement, et c'est à partir du rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement, préparé sous l'égide de M. Perez de Cuellar, *Notre diversité créatrice* (1996), et de la Conférence intergouvernementale sur les politiques culturelles pour le développement (Stockholm, 1998), que l'Organisation a entamé une réflexion approfondie sur la diversité culturelle.

Une déclaration historique

Après avoir passé très rapidement en revue l'évolution historique de l'approche sur la diversité culturelle par notre Organisation, il nous semble utile de réfléchir à notre tour à la question que notre ancienne Sous-Directrice générale à la Culture, Mme Lourdes Arispe posait, avec d'éminents chercheurs (É. Jelin, J. Mohan Rao et P. Streeten), en introduction au rapport que je viens de mentionner : comment la diversité se produit-elle ? « Les êtres humains, écrit Mme Arispe, ont de tout temps inventé et échangé des éléments de culture, il s'ensuit que la diversité culturelle a toujours fait partie de l'expérience humaine. Ces échanges ont eu lieu à la suite de contacts historiques avec d'autres groupes locaux ou régionaux, contacts qui ont rapproché certains d'entre eux ou qui ont au contraire provoqué entre eux des conflits visant à une domination. Ainsi, le monde, loin de se composer d'une mosaïque de cultures, est un fleuve

toujours changeant de cultures dont les différents courants se mêlent sans fin. »

Le « fleuve arc-en-ciel », pour emprunter à Nelson Mandela la métaphore de « nation arc-en-ciel » qu'il appliquait à l'Afrique du Sud, n'a cessé de couler depuis qu'il a commencé son cours en Afrique centrale il y a cent cinquante mille ans. Tous les êtres humains ont la capacité de créer des cultures, ce qui signifie qu'ils ont un potentiel créatif commun mais qu'ils n'ont ou qu'ils n'auront pas tous la même culture, et ce pour la raison même qu'ils sont créatifs.

L'essor des nouvelles technologies de la communication, depuis une vingtaine d'années, met de nombreuses parties du monde en communication étroite et pourrait bien faire de la promesse du « village global » une réalité. Nombreux sont ceux qui pensent que cela va aboutir à une homogénéisation culturelle forcée. Ce ne semble pas être l'avis du professeur Norbert Rouland, président de l'Association française d'anthropologie du droit, qui écrivait dans son *Rapport sur la tradition juridique française et la diversité culturelle*, que « le monde n'est certes pas un «village global», mais plutôt un archipel planétaire, dont l'unité doit se faire non par l'uniformité, mais dans la gestion de l'hétérogénéité ».

C'est ce risque d'uniformité qui est le plus souvent rappelé lorsqu'on évoque le contexte international contemporain marqué par le phénomène de la mondialisation. Comme le proclamait le président Jacques Chirac dans son allocution du 15 octobre 2001, à l'ouverture de la 31^e session de la Conférence générale de l'UNESCO, « aujourd'hui, la mondialisation est souvent présentée comme une nouvelle forme de colonisation visant à installer partout le même rapport, ou la même absence de rapport, à l'histoire, aux hommes et aux dieux ».

La réalité est plus complexe. Si tant est que l'on puisse qualifier la mondialisation de « bonne » ou de « mauvaise », car cela lui confère une dimension morale, des intentions, des projets, alors qu'elle n'a que des objets, il n'en demeure pas moins qu'il y a un bon et un mauvais usage de la mondialisation. Relève du bon usage ce qui est mis en commun, ce qui circule, ce qui modèle les consciences, c'est-à-dire l'information, la connaissance, le progrès, la compréhension de l'autre, le partage des valeurs comme des richesses. Mais relève du mauvais, au contraire, ce qui est synonyme d'uniformisation, de formatage, de réduction au plus petit dénominateur commun, ou encore de primauté de la seule loi du marché, c'est-à-dire la mondialisation oublieuse de cette culture humaniste dont l'essence même est de rassembler autour de principes éthiques.

La réponse à la mondialisation — laminoir des cultures —, c'est la

diversité culturelle. Une diversité fondée sur la conviction que chaque peuple peut enrichir l'humanité en apportant sa part de beauté et de vérité.

« L'UNESCO s'honore, a dit Jacques Chirac, de préparer une déclaration universelle, premier pas vers une convention établissant en droit la particularité du fait culturel. » On ne pouvait avoir de meilleur plaidoyer en faveur de la Déclaration sur la diversité culturelle de l'UNESCO.

La question que l'on peut se poser, pour que le tour d'horizon soit complet, est de savoir comment on en est arrivé à la formulation du texte tel qu'il est à présent adopté. Un comité d'experts sur le renforcement du rôle de l'UNESCO en vue de promouvoir la diversité culturelle à l'heure de la mondialisation s'est réuni à Paris les 21 et 22 septembre 2000 et a été chargé par le Directeur général d'envisager la préparation d'une déclaration sur la diversité culturelle contenant quelques principes politiques forts qui, « pour être un texte de portée solennelle, seraient soumis à l'approbation de la Conférence générale de l'Organisation ». Par la suite, le Conseil exécutif de l'UNESCO, lors de sa 160^e session de l'automne 2000, a invité le Directeur général à identifier les éléments préliminaires d'un projet de déclaration sur la diversité culturelle qui représenterait un cadre de référence éthique officiel. En même temps, il lui demandait de soumettre ces éléments à l'examen de la seconde Table ronde des ministres de la culture qui a eu lieu au Siège de l'UNESCO, les 11 et 12 décembre 2000. Au cours de la 161^e session du printemps 2001 du Conseil exécutif, l'opportunité de la démarche entreprise a été soulignée et la décision prise d'élaborer un projet de déclaration, accompagné des lignes essentielles d'un plan d'action. En même temps, un groupe *ad hoc* a été créé pour aider le Secrétariat dans sa tâche. Au terme de trois réunions du groupe de travail coprésidé par les ambassadeurs Jean Musitelli (France) et Evgueny Sidorov (Fédération de Russie), un projet a été élaboré conjointement avec mes collègues du Secrétariat entre la fin du mois de mai et la fin du mois de juillet 2001. Ce projet a été, dans le courant de l'été, envoyé à tous les pays pour qu'ils puissent en prendre connaissance et qu'ils y apportent leurs commentaires.

Fin septembre-début octobre, la 162^e session du Conseil exécutif a recommandé, à l'unanimité, la soumission du texte de la Déclaration, qui était encore sous forme de projet, pour adoption par la Conférence générale. Ce qui fut fait, comme je l'ai dit plus haut, par acclamation. Nombreux ont été les délégués qui ont souligné que la Déclaration allait dorénavant constituer un cadre de référence éthique universelle et, dans son enthousiasme, l'ambassadeur de Grèce, l'écrivain Vassilis Vassilikos, a

déclaré que « cette Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle était aussi importante que la Déclaration universelle des droits de l'homme ».

Dans d'autres forums, et au cours de cette même année, la question de la diversité culturelle a été au cœur des débats, comme on a pu le noter lors de la 3^e Conférence ministérielle sur la culture de la francophonie (Cotonou, 13-15 juin 2001) et de la 4^e Réunion annuelle des ministres du réseau international sur la politique culturelle (Lucerne, 24-26 septembre 2001), précédée par une réunion préparatoire à Leysin (9-13 mai 2001). Le Sommet de la francophonie qui devait se tenir à Beyrouth en octobre 2001, et qui a été reporté à 2002 à la suite des événements du 11 septembre, avait également à son ordre du jour un point consacré à l'étude de la diversité culturelle.

On ne peut donc que se féliciter de constater que l'année 2001, proclamée Année du dialogue entre les civilisations par l'Assemblée générale des Nations Unies, sur initiative du président Khatami (Iran), coïncide ainsi avec la proclamation par l'UNESCO de la Déclaration universelle sur la diversité culturelle.

Un nécessaire accompagnement de la Déclaration

Il est, en effet, plus que jamais nécessaire d'encourager la compréhension et le dialogue mutuels entre les cultures. Pour ce faire, nous devons davantage concevoir une conception des civilisations en rapport et dans le regard de l'autre, c'est-à-dire donner plus de place à l'altérité, à la prise en compte de l'autre et de sa différence. Cette altérité ne signifie pas pour autant que nous devons nous limiter à la reconnaissance de la différence. Nous avons le devoir et l'obligation morale de transcender cette différence.

Le plus souvent, c'est la méconnaissance des autres cultures et civilisations qui se trouve à l'origine des rapports conflictuels, alors que nous vivons aujourd'hui dans un monde où l'évolution des nouvelles technologies de l'information et de la communication devrait contribuer à réduire les barrières, à combattre la méfiance, la haine et la xénophobie qui, hélas !, s'installent de plus en plus au sein des sociétés.

Comme l'écrivait si justement Marcel Mauss : « Il n'existe pas de peuples non civilisés. Il n'existe que des peuples de civilisations différentes. » Et, dans ce sens, l'UNESCO ne peut que s'enorgueillir de l'action menée notamment en faveur de la préservation et de la mise en valeur du patrimoine culturel de l'humanité, en développant un nouveau

concept, celui de patrimoine mondial, par l'établissement d'une liste des biens culturels les plus remarquables de l'humanité. Chaque peuple puise en eux une fierté et un sentiment d'identité. Chacune des œuvres majeures de l'humanité intégrée au patrimoine mondial est venue étoffer une sorte de fonds commun de l'humanisme universel. C'est pourquoi l'UNESCO se devait d'étendre son action aux autres manifestations concrètes du génie humain et de gagner ainsi, toujours davantage, en diversité, en s'ouvrant aux formes toujours vivantes de ce génie, en y incorporant ce que l'on nomme le patrimoine oral et immatériel, en procédant à la proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité et en initiant les travaux d'élaboration d'un texte normatif à ce sujet. L'ambition d'universalité qui présidait à la notion de patrimoine commun de l'humanité s'est donc assortie de pluralisme culturel, dont elle s'est largement nourrie, évitant ainsi les écueils du particularisme.

Quel peut être le sens, à l'aube du XXI^e siècle, de l'injonction de l'Acte constitutif de l'UNESCO à la « coopération des nations du monde » pour un avenir de paix et de prospérité ? Je crois que la Déclaration universelle sur la diversité culturelle constitue, pour une grande part, une réponse à cette question. Prenant en compte les nouveaux enjeux liés au processus de mondialisation, elle insiste sur la notion des droits culturels, qui doivent s'appliquer aussi bien entre les États qu'à l'intérieur des États eux-mêmes, ainsi que sur le caractère dynamique de chaque culture, qui puise aux racines de ses traditions mais qui s'épanouit au contact des autres.

Avec cette Déclaration, la communauté internationale dans son ensemble s'est dotée d'un instrument normatif de grande envergure pour affirmer son attachement à la diversité et rappeler à juste titre qu'elle est constitutive de l'humanité même. Qualifiée de « patrimoine commun de l'humanité », la diversité est considérée aussi nécessaire pour le genre humain que la biodiversité dans l'ordre du vivant. On comprend donc pourquoi il est affirmé dans la Déclaration que le respect de la diversité des cultures, la tolérance, le dialogue et la coopération, dans un climat de confiance et de compréhension mutuelle, sont l'un des meilleurs gages de la paix et de la sécurité internationales.

Il est révélateur que de nombreux pays aient tenu à souligner, comme je l'ai déjà mentionné, que cette Déclaration constitue pour eux un cadre de référence éthique universel dont les principes doivent inspirer et irriguer l'ensemble des politiques nationales et internationales dans une conjoncture où il devient plus urgent que jamais d'affirmer l'égalité de toutes les cultures.

En affirmant la nécessité d'accompagner les pays en développement

ou en transition dans la promotion de leurs cultures et dans la mise en place d'industries culturelles viables et compétitives sur les plans national et international, c'est aussi la notion de solidarité qu'ont clairement souhaité exprimer les États dans cette Déclaration, et c'est en quelque sorte un appel à une coopération internationale accrue pour une mise en œuvre concrète des principes qui y sont édictés.

L'article 8 de la Déclaration stipule — et je crois que nous touchons là au cœur de la diversité culturelle interétatique à l'ère de la globalisation — que « face aux mutations économiques et technologiques actuelles, qui ouvrent de vastes perspectives pour la création et l'innovation, une attention particulière doit être accordée à la diversité de l'offre créatrice, à la juste prise en compte des droits des auteurs et des artistes ainsi qu'à la spécificité des biens et services culturels qui, parce qu'ils sont porteurs d'identité, de valeurs et de sens, ne doivent pas être considérés comme des marchandises ou des biens de consommation comme les autres ». Chaque État est donc invité, dans le respect de ses obligations internationales, à définir sa politique culturelle et à la mettre en œuvre par les moyens qu'il juge les mieux adaptés.

L'UNESCO, en lançant le projet expérimental qu'elle a dénommé « Alliance globale pour la diversité culturelle », à l'instigation du Sous-Directeur général adjoint pour la culture, Mme Milagros del Corral, a souhaité faire un pas dans ce sens. L'Alliance globale vise à promouvoir la diversité culturelle, en encourageant en particulier le développement des petites et moyennes entreprises culturelles dans les pays en développement ou en transition. Il s'agit là de favoriser non seulement les industries culturelles associées directement à des modes traditionnels de production, comme l'artisanat, mais aussi le cinéma, l'édition, la musique enregistrée, le multimédia, y compris lorsqu'ils s'appuient sur des supports électroniques. En permettant ainsi l'émergence d'industries culturelles conçues et développées dans ces pays, c'est non seulement le développement d'un marché local qui est recherché, avec les bénéfices économiques que l'on peut en attendre, mais aussi la participation effective de ces pays au marché mondial, qui se verra du même coup enrichi d'une multitude d'expressions culturelles.

Dans un article du journal *Le Monde*, daté du 12 septembre 2001 et dont le titre est révélateur : « Madame Tasca mise sur l'UNESCO dans les négociations mondiales sur l'audiovisuel », la Ministre de la culture française déplore notamment le fait que la solution négociée en 1993 et adoptée par la quasi-totalité des membres de l'OMC, à l'exception notable des États-Unis d'Amérique et du Japon consiste à ne pas libéraliser les

services audiovisuels, « risquent d'être remis en cause à chaque nouvelle négociation à l'OMC. Il est donc indispensable de nourrir la réflexion internationale sur la diversité culturelle en des termes autres que commerciaux. »

Je voudrais, pour conclure ce rapide survol d'un sujet d'une richesse et d'une complexité telles qu'il serait prétentieux de ma part de dire que j'en aurai présenté toutes les facettes, indiquer simplement que la Déclaration universelle sur la diversité culturelle de l'UNESCO souligne l'importance de l'interaction entre la diversité culturelle et les droits de l'homme, en particulier les droits culturels, la diversité culturelle et le développement durable, l'identité et la créativité.

Cette Déclaration universelle pourra, sans aucun doute, servir de tremplin pour favoriser un pluralisme constructif fondé sur le respect, l'harmonie ainsi que le dialogue entre les civilisations — dialogue au nom duquel l'accent doit davantage être mis sur la prise en compte de la différence et la valorisation de la dignité humaine, pour ainsi dire sur « un véritable regard de l'autre ». Je voudrais rendre ici hommage au travail que notre collègue, Monsieur Doudou Diène, directeur de la Division du dialogue interculturel, a fait et continue de faire dans ce domaine (routes de la soie, Al-Andalus, routes de l'esclave, histoires générales, etc.).

Le regard entre les civilisations, à l'intérieur des civilisations et pour les civilisations, ne doit aucunement être guidé par un quelconque ethnocentrisme. Nous devons apprendre à regarder les autres cultures avec beaucoup d'humilité, de modestie, de respect, de détermination et d'éthique si nous voulons vraiment échapper à toute forme de généralisation hâtive, de parcellarisation et de hiérarchisation des cultures.

Les civilisations dans le regard de l'autre exigent de porter notre vue au loin. Toutes les cultures ont le droit d'exister et aucune civilisation n'a de modèle à apprendre, et encore moins à imposer, aux autres. C'est en arrivant à intégrer aussi bien ce qui sépare que ce qui rassemble les êtres humains que nous réussirons à bâtir un monde meilleur.

L'UNESCO est prête à assumer son rôle dans ce grand défi commun, de concert avec les États membres, la société civile et l'ensemble du système des Nations Unies.

Le grand défi aujourd'hui, face aux crises, aux conflits et à la multiplication des menaces sur la sécurité, est de trouver des réponses intelligentes pour sauver l'humanité dans sa globalité. Ce faisant, il nous faut éviter de figer les valeurs et de sombrer dans des replis identitaires. C'est pourquoi, comme aime à le rappeler le Directeur général, M. Koichiro Matsuura, « la première acception de la diversité culturelle est la

reconnaissance et la promotion de la pluralité des cultures au sens le plus large du terme. Mais l'équation entre identité de l'humanité et diversité culturelle oblige en même temps à reconnaître au sein même du concept de diversité la présence de l'unité, faute de laquelle cette diversité ne serait que multiplicité. Il n'y a diversité que sur fond d'unité, et la reconnaissance étendue des différences culturelles, avec tout ce qu'elle comporte, est par nature une affirmation de l'unité fondamentale du fait humain, toutes ces différences s'observant sur un fond homogène ».

La nature humaine est tellement riche qu'une seule culture ou civilisation ne peut prétendre la saisir. La diversité est culturelle par essence, comme la culture est diversité. Enfin, elle est aussi fondamentale à la survie de l'humanité que la diversité naturelle.

Partie IV

Les civilisations dans le regard de l'autre

Reconnaître les civilisations : les contacts entre cultures dans l'histoire mondiale et le rôle de l'altérité

Felipe Fernández-Armesto

Professeur à l'Université de Londres

Le dialogue entre civilisations est une obsession de notre époque qui a du mal à trouver ses repères. Dans le présent volume et dans le colloque qui l'a précédé, l'UNESCO et l'EPHE ont contribué à mieux centrer le débat en abordant un des problèmes sous-jacents essentiels : la façon dont les civilisations se perçoivent mutuellement. Je vais poser ici des questions encore plus fondamentales. Ce que je veux dire, c'est que le dialogue intercivilisations progressera sans doute davantage si nous commençons par nous demander ce qu'est la civilisation et ce que sont les civilisations³⁵⁶.

La nature de la civilisation et des civilisations est devenue un objet d'études que l'on ne peut plus éviter pour deux raisons. Premièrement, à la fin de la guerre froide, les « blocs » entre lesquels les analystes divisaient auparavant le monde ont disparu. Les civilisations sont ainsi redevenues les grandes unités d'étude les plus évidentes. Samuel Huntington a contribué à fixer l'attention sur cette nouvelle réalité³⁵⁷. Il a réaffirmé l'importance des civilisations en tant que catégorie d'étude et a estimé qu'une période de conflits intercivilisationnels succéderait à l'ère finissante des conflits internationaux et idéologiques. Le caractère sensible de cette question a été renforcé par l'emploi libre qu'ont fait certains dirigeants occidentaux du mot « civilisation » pour justifier des guerres récentes ou

en cours. À deux occasions, le premier ministre britannique, Tony Blair, a parlé de guerre pour la civilisation ou en défense de la civilisation : d'abord au cours de l'année 2000, pour justifier les bombardements sur la Serbie, et ensuite lorsqu'il s'est référé à la situation mondiale d'urgence d'après le 11 septembre 2001. Une terminologie similaire a été utilisée par le Président des États-Unis d'Amérique, Georges W. Bush, pour condamner l'attentat du 11 septembre en le qualifiant d'attaque contre la civilisation — ce qu'il était indiscutablement, comme le sont, à des degrés divers, certains autres actes de guerre, notamment le bombardement de personnes innocentes n'ayant aucune responsabilité dans les actes de terrorisme ou les massacres, en Serbie et en Afghanistan. Un autre partisan de la coalition actuelle menée par les États-Unis contre le terrorisme, le premier ministre italien Silvio Berlusconi, a ouvertement déclaré que celle-ci était engagée dans un conflit de civilisations, ajoutant que la civilisation occidentale était supérieure à celle de l'islam.

Cet emploi manifestement problématique du terme civilisation me rappelle la dernière fois où il est devenu un enjeu dans le monde occidental, à savoir pendant la première guerre mondiale. Les deux camps en présence dans ce conflit invoquaient librement la « civilisation » dans leur propagande et affirmaient qu'ils luttaienent pour sa défense. Aujourd'hui comme à cette époque, chaque fois que certains affirment se battre pour la civilisation, il leur importe de savoir, ou du moins de se demander, ce qu'est la civilisation. Comme la première guerre mondiale avait pour but déclaré de « sauver la civilisation », il devint de plus en plus pertinent, alors que l'effusion de sang s'intensifiait, que les destructions s'étendaient et que les catastrophes se multipliaient, de déterminer ce qu'était la civilisation et comment et pourquoi elle devait être défendue³⁵⁸. De nombreuses définitions — la plupart contradictoires, et souvent bizarres — ont été données. L'une des premières dans ce domaine a été celle du réalisateur cinématographique pacifiste américain, Thomas Ince, dont un film de 1915 s'intitulait *Civilisation*. C'était une histoire épique courte mais caractéristique de l'époque, dans laquelle une guerre était arrêtée par le pouvoir de la sagesse et de la prière. Pour Ince, la civilisation était la paix, ni plus ni moins. D'autres définitions étaient formulées de façon tout aussi tendancieuse. Clive Bell la définissait comme une alliance de la raison et de la sensibilité³⁵⁹. Pour Freud, c'était « un processus au service d'Éros³⁶⁰ », même si, en toute honnêteté, il faut aussi reconnaître qu'il considérait que la civilisation était essentiellement un processus d'extension des sympathies humaines à des groupes toujours plus larges. R. G. Collingwood — le philosophe que j'admire le plus — a trouvé une

définition qui donnait une bonne idée de la façon dont le problème devait être abordé, lorsqu'il a décrit la civilisation comme un processus mental tendant vers des relations idéales de « civilité », c'est-à-dire qui permet de devenir progressivement moins violent, plus scientifique et plus ouvert aux autres³⁶¹. Malheureusement, il convient de noter que Collingwood était en partie motivé par son souci de démontrer que les Allemands n'étaient pas civilisés. Plus tard, Toynbee a qualifié la civilisation de « progrès vers la sainteté³⁶² ». Spengler, quant à lui, réagissait contre la notion selon laquelle la civilisation était nécessairement progressiste en la définissant comme la phase ultime et décadente de la culture. Une culture ne devenait civilisation que lorsqu'elle était déjà en déclin. Selon lui, cette culture se durcissait subitement, elle se nécrosait, son sang se figeait, sa force s'effritait et elle devenait civilisation³⁶³.

La pensée contradictoire génère études et discussions. La fin de la première guerre mondiale a inauguré la première grande ère d'étude systématique de la civilisation. Jusqu'à la deuxième guerre mondiale, une préoccupation majeure des intellectuels occidentaux était d'étudier la signification de la civilisation, de cataloguer les civilisations et d'essayer de décrire l'histoire du monde en fonction des fluctuations de leur fortune. Cette préoccupation ayant mobilisé les efforts de pratiquement tout le monde, une analyse exhaustive nécessiterait un temps et un espace considérables. Je me bornerai ici à mentionner quatre grands esprits qui se sont engagés dans le débat. Spengler était l'apôtre du pessimisme, qui voyait la civilisation comme une condition de l'esprit. Il pensait que les sociétés mûrissaient, vieillissaient et se décomposaient comme tout organisme vivant, ce qui donnait à leur histoire une trajectoire commune prévisible, une succession de phases dont la dernière pouvait être appelée « civilisation ». Ellsworth Huntington, le déterministe climatique, était un optimiste et un matérialiste. Aujourd'hui, il est presque oublié, mais ses idées étaient incontournables de son temps : il considérait sa Nouvelle-Angleterre natale comme le sommet de l'histoire de la civilisation et il évaluait le degré de civilisation d'une société en fonction du nombre d'automobiles par habitant³⁶⁴. Lewis Mumford ressentait une profonde méfiance, inspirée par l'esprit romantique, pour ce qu'il appelait la civilisation, tout en s'identifiant aux villes, qu'il aimait, et au progrès, auquel il était attaché³⁶⁵. Toynbee a consacré douze volumes, une somme incroyable, à l'étude des civilisations, mais n'a apparemment jamais pu se décider pour une définition de la civilisation. La tentative de définition la plus sérieuse à laquelle il se soit laissé aller était la suivante : « Dans les sociétés primitives [...], les règles de la coutume et la société restent

statiques. En revanche, dans les sociétés en cours de civilisation, la mimêsis est dirigée vers les personnalités créatives qui mobilisent des partisans parce que ce sont des pionniers sur la voie qui mène à l'objectif commun des efforts humains. Dans une société où la mimêsis est ainsi dirigée vers l'avenir, « la croûte de la coutume » est brisée, la société est prise dans un mouvement dynamique sur la voie du changement et de la croissance³⁶⁶. »

Toynbee était un intellectuel remarquable, dont la réputation est aujourd'hui à juste titre rétablie. C'était un prophète de l'écologie historique. Et le passage que je viens de citer est tout à fait admirable, notamment l'accent mis sur l'avenir — ce qui, je pense, a beaucoup influencé les conceptions ultérieures sur le sujet de la civilisation — et le modèle dynamique qu'il donne du monde. Toutefois, sa description des sociétés « primitives » ne serait guère acceptable aujourd'hui : nous sommes tous les produits d'une longue évolution. Rétrospectivement, il est difficile de partager l'enthousiasme de Toynbee, exprimé dans un ouvrage publié juste après l'arrivée au pouvoir d'Hitler, pour les dirigeants « pionniers » qui orientent la civilisation vers la réalisation d'objectifs collectifs.

Au cours de l'entre-deux guerres, la défense de la civilisation semblait être une bataille restée indécise. Il y eut rejet total de la civilisation par les nouveaux barbares, les communistes et les nazis, qui répudièrent les valeurs humanitaires en se lançant dans l'extermination de races et de classes entières. Mikhaïl Toukhachevski, le meilleur général de la première Armée rouge, a menacé « de rendre le monde ivre [...] pour qu'il sombre dans le chaos et ne revienne pas jusqu'à ce que nous ayons réduit la civilisation en ruines ». Il voulait que Moscou devienne « le centre du monde des barbares ». Son programme en matière de progrès prévoyait de brûler tous les livres « de façon à ce que nous puissions nous baigner dans le frais printemps de l'ignorance³⁶⁷ ». À l'opposé du spectre politique, le rejet de la civilisation par l'extrême droite était moins explicite, mais la sauvagerie qui y couvait était au moins aussi horrible et tout aussi stupide. Tout comme Toukhachevski rêvait de « revenir à nos dieux slaves », de même les nazis fantasmaient sur leur ancien paganisme populaire et transformaient le *Heimchutz* — la préservation de la pureté de l'héritage germanique — en une quête mystique au travers des cercles de pierre et le long des lignes d'énergie tellurique³⁶⁸. Le futurisme dans l'art et la littérature était ce que les deux extrêmes politiques avaient en commun : la guerre, le chaos et la destruction étaient glorifiés et la tradition dénigrée au profit de l'esthétique des machines, de la morale de la puissance et de la syntaxe du verbiage³⁶⁹. Les deux mouvements partageaient les mêmes

justifications historicistes de la violence, à un moment où la plupart des théoriciens de la civilisation, en dépit de leurs désaccords sur la signification de cette dernière, étaient plus ou moins unis dans l'éloge de la paix. La définition d'Ortega y Gasset — « considérer la force comme le dernier recours » — exprimait un postulat ou un espoir commun quant à la nature de la civilisation³⁷⁰. Pour toutes ces raisons, la période de la montée du nazisme et du communisme international a stimulé l'étude de la civilisation, qui était appréciée en tant qu'espèce menacée de réalisation humaine. À peu près à la même époque — du moins après que Margaret Mead eut publié son ouvrage sur la maturation sexuelle à Samoa —, la civilisation semblait exposée à une nouvelle menace, celle du primitivisme romantique. Mead présentait, sur la base de fantasmes plutôt que de travaux concrets, le tableau d'une société sexuellement libérée, non inhibée par les « insatisfactions » que la psychologie avait recensées dans la civilisation. Dans le Samoa qu'elle dépeignait, les adolescents dévêtus pouvaient folâtrer, libres de complexes et de refoulements³⁷¹.

On ne peut donc guère s'étonner, dans ce contexte, que l'enthousiasme des intellectuels pour l'étude de la civilisation ait rapidement diminué à la suite des désastres de la deuxième guerre mondiale. Après l'Holocauste et Hiroshima, la civilisation semblait avoir perdu de son lustre. La tradition de l'étude s'est maintenue, en particulier parmi les disciples de Toynbee, et quelques travaux dignes d'intérêt ont été accomplis ; mais on peut dire qu'au cours de l'après-guerre, aucun auteur n'a apporté de contribution éminente ou d'éléments nouveaux qui puissent enrichir la pensée développée au cours de l'entre-deux guerres, à l'exception de Norbert Elias et Kenneth Clark.

Elias a souligné — avec le génie qui consiste à relever l'évidence que personne n'avait remarquée auparavant — qu'il s'agissait d'un concept occidental autocentré, qui « exprime la conscience de soi de l'Occident, [...] tout ce en quoi la société occidentale des deux ou trois derniers siècles se croit supérieure aux sociétés précédentes ou aux sociétés contemporaines « plus primitives »³⁷² ». Il a fait appel, pour exprimer cela, à la notion de « civilité » ou *politesse*, c'est-à-dire la transformation des normes de comportement dans la société occidentale en conformité avec les valeurs bourgeoises et aristocratiques des temps modernes, ou relativement modernes : un « changement de conduite et de comportement³⁷³ » ou ce que l'on appelait au XVIII^e siècle le « rabotage et vernissage » de l'homme³⁷⁴. Bien que la conception d'Elias se soit située dans le contexte de l'Occident, elle ne se limite pas à ce dernier. Ses successeurs — je pense en particulier à Johan Goudbloom — ont fait

beaucoup pour universaliser la notion de processus civilisateur qui, comme l'a reconnu Elias, peut suivre des voies et prendre des formes différentes dans différents contextes sociaux. Ce que ces différents processus civilisateurs ont en commun est la participation à la croissance — accepter l'altérité, accueillir ce qui était étranger, étendre l'identité et l'appartenance au-delà des limites prédéfinies du groupe. Le processus civilisateur n'est pas une marche en avant ininterrompue vers une communauté humaine universelle, car il peut produire, sur son parcours, des communautés ethnocentriques, hostiles ou indifférentes les unes envers les autres. Mais l'ouverture avec laquelle une société conçoit ses marges et concède l'appartenance à ceux qui se trouvent sur ou au-delà de ces marges est, suivant cette école de pensée, une mesure du degré de civilisation.

Kenneth Clark, de son côté, avec sa typique indifférence anglaise vis-à-vis de la théorie, a consacré la grande œuvre de sa vie à l'étude de la civilisation, pour arriver finalement à la conclusion qu'il ne savait toujours pas ce que c'était, mais qu'il pensait pouvoir la reconnaître lorsqu'il la voyait. Il établit ce qui est devenu une comparaison fameuse — infâme, aux yeux de certains critiques — entre un masque africain et l'Apollon du Belvédère, un marbre ancien d'époque et de provenance incertaines, que des générations de critiques d'art ont vanté comme l'expression de la beauté idéale³⁷⁵. « Je ne pense pas, dit Clark, qu'il y ait aucun doute que l'Apollon personnifie un stade de civilisation plus élevé que le masque. » Et il expliquait que l'Apollon représentait un ingrédient essentiel de la civilisation — la confiance de construire pour l'avenir ; alors que le masque, implicitement, venait d'un monde terrifié et inhibé par le pouvoir de la nature sur l'homme. Sa préférence était une question de goût, d'opinion personnelle. Pour Clark, une société civilisée est une société qui apprécie et crée des œuvres d'art durables et qui construit sur une large échelle pour l'avenir³⁷⁶.

Cette brève présentation de la pensée de certains éminents participants au débat n'est bien sûr qu'un saupoudrage et qu'un échantillonnage d'idées sur la civilisation que nous avons héritées du passé. Mais elle permet de montrer la diversité des vues en présence et l'impossibilité de conclure le débat. À mon avis, il y a cinq problèmes qu'il convient de traiter si l'on veut aller de l'avant.

Premièrement, il nous faut admettre que nous employons généralement le terme civilisation dans des acceptions mutuellement contradictoires. D'une part, nous l'employons — par exemple dans l'expression « dialogue entre les civilisations » — pour désigner une région, un groupe ou une période définis, dans l'esprit de la personne

utilisant le terme, par une continuité incontestable dans les modes de vie et de pensée et les sentiments. On peut ainsi parler de « civilisation occidentale », de « civilisation de la Chine ou de l'islam », de « civilisation juive » ou de « civilisation classique », ou bien de « civilisation de la Renaissance », et les lecteurs ou auditeurs sauront approximativement ce que l'on veut dire. D'autre part, nous employons le terme civilisation pour désigner un type de société, ou un stade de développement social (même si la caractérisation du type ou du stade reste généralement vague ou contradictoire). Dans cette deuxième acception, c'est un mot que nous utilisons librement en dehors de toutes normes convenues quant à son mode ou lieu d'application. En fait, une « civilisation » dans la première de ces acceptions n'est qu'une vaste combinaison de sociétés, « un groupe de groupes », pour citer une définition à laquelle je me suis hasardé à une précédente occasion, « qui se pensent comme tels³⁷⁷ ». Toynbee voulait la traiter comme une catégorie purement pragmatique, la plus grande « unité d'études » viable³⁷⁸, alors que « la civilisation » avait été définie de la même façon par des penseurs qui croyaient fermement, eux, formuler une théorie. Avec l'emploi d'une terminologie compliquée et impressionnante, cette interprétation de la civilisation peut prendre l'apparence d'une théorie. Durkheim et Maus, par exemple, ont proposé la définition suivante : les civilisations sont « des systèmes complexes et solidaires qui, sans être limités à un organisme politique déterminé, sont pourtant localisables dans le temps et dans l'espace [...] qui ont leur unité, leur manière d'être propre³⁷⁹ ».

Deuxièmement (mais ne l'ai-je déjà pas trop déploré ?), il y a un large abus du terme à des fins de rhétorique : il est utilisé pour justifier la guerre aujourd'hui tout comme, dans un passé récent, il l'était pour justifier l'impérialisme — l'assujettissement et l'exploitation de l'autre pour l'expansion de la chrétienté ou de « notre belle civilisation occidentale ». Dans ces cas-là, « civilisation » n'a pas de signification objective. Le terme est seulement invoqué pour s'autoglorifier, innocenter la barbarie ou récuser des critiques. Même lorsqu'il n'y a pas réellement abus, le terme est utilisé de façon implicitement partisane ou, du moins, est chargé de certaines valeurs et faussé par le subjectivisme. Les théories du développement social, par exemple, sont généralement écrites avec parti pris, en vue de légitimer certaines solutions et d'en proscrire d'autres. Ceux qui emploient le mot « civilisation » pour désigner une phase particulière représentent généralement le développement comme un processus inévitable, résultante de l'expansion naturelle de l'esprit humain ou du progrès technique ; ou bien c'est l'évolution sociale qui est la force motrice,

déterminée par l'économie et les moyens de production, ou par la démographie et les besoins de consommation. Une séquence type correspondant à ce schéma théorique serait : chasse, élevage, agriculture, civilisation. Une autre pourrait être : tribus, sociétés totémiques, sociétés « complexes ». Une autre conduirait des tribus et chefferies aux États, ou de la superstition et de la magie à la religion ; une autre encore partirait des campements pour aller aux hameaux, villages et villes. Aucun de ces schémas n'est véritablement universel, bien qu'ils puissent parfois décrire certaines phases de l'histoire de certaines sociétés. Chaque fois que la « civilisation » apparaît comme une phase dans le contexte de cette théorie, le terme est chargé de jugements de valeur : il peut désigner un aboutissement ou une crise, quelque chose de brillant ou de sinistre, le progrès ou la décadence. Mais il s'agit toujours d'un point d'un ordre du jour, vicié par une volonté d'éloge ou de blâme. En outre, la « civilisation » peut aussi désigner un processus d'autodifférenciation collective par rapport à un monde qualifié, implicitement ou explicitement, de « barbare, sauvage ou primitif ». Par extension, les sociétés dont on estime qu'elles ont accompli cette autodifférenciation sont appelées « civilisées ». Cette interprétation n'est bien sûr pas satisfaisante — parce que la barbarie, la sauvagerie et la nature primitive sont aussi des termes flous, partisans et chargés de jugements de valeur.

Lorsque je réalisais un programme radiophonique sur la civilisation pour la BBC, j'ai eu l'occasion exceptionnelle de demander ce que mes confrères intellectuels entendaient par ce terme. Pour simplifier leurs réponses, disons que, selon eux, une société civilisée a suffisamment de richesses pour offrir des loisirs créatifs à sa population ; elle offre à des communautés nombreuses des moyens de vivre et de travailler ensemble dans l'intérêt commun ; elle dispose de techniques pour enregistrer et transmettre la sagesse accumulée par les générations précédentes ; elle essaye d'adapter la nature aux besoins de la population sans détruire l'environnement naturel ; elle fait une large place à la protection sociale, à l'éducation et aux arts. Ces critères pourraient permettre de « reconnaître la civilisation lorsqu'on la voit ». Mais ils ne sont pas d'un très grand secours lorsqu'il s'agit de la définir. Ils traduisent de façon précise des idéaux largement partagés aujourd'hui, c'est-à-dire l'image de ce que nous voudrions être. Ils ne constituent pas des prescriptions qui nécessairement seraient acceptables ou classées comme prioritaires dans d'autres cultures et à d'autres époques. Toutes les définitions de la civilisation semblent viciées par ce genre de préjugés. Elles relèvent toutes d'une conjugaison sur le mode « je suis civilisé, tu appartiens à une culture, il est barbare » ; il

s'agit d'un terme honorifique pour désigner une société, ou un stade de développement social, qui a notre adhésion.

Même lorsqu'il n'est pas utilisé comme une arme et lorsqu'on n'en abuse pas pour s'autoféliciter, le terme civilisation est chargé de jugements arbitraires. Pratiquement tous les théoriciens ont proposé des listes de critères qu'une société doit satisfaire pour être qualifiée de civilisée. Toutes ces listes sont inutiles. Toutes les caractéristiques traditionnellement utilisées pour identifier les civilisations soulèvent des problèmes difficiles, voire impossibles, à résoudre. On a souvent dit, par exemple, que les sociétés nomades ne pouvaient être civilisées : « La civilisation commence avec l'agriculture et une certaine forme de vie de village organisée³⁸⁰. » Pourtant, les Scythes et leurs héritiers des steppes d'Asie ont créé des œuvres d'art stupéfiantes et durables, ont construit d'impressionnantes structures permanentes — d'abord à des fins funéraires puis à des fins administratives et même commerciales — et ont élaborés des systèmes politiques et économiques à une échelle beaucoup plus grande, dans le cas des Mongols, que ceux de leurs voisins au mode de vie plus stable.

Pour ceux dont l'enthousiasme pour la sédentarisation va encore plus loin, les cités ont fréquemment été considérées comme essentielles à la vie civilisée. Mais personne n'a jamais défini de façon satisfaisante le moyen de distinguer une cité des autres modes d'organisation de l'espace de vie. Dans le Mexique ou à Java à l'époque médiévale, et dans l'Europe du Sud-Est à l'âge du cuivre, il y avait des peuples qui préféraient vivre dans des communautés relativement petites et dans des habitations construites à partir de matériaux modestes ; cela ne les a pas empêchés d'accumuler des richesses fabuleuses, de produire un art remarquable, de tenir — dans la plupart des cas — des enregistrements écrits (ou quelque chose d'approchant) et, à Java, d'ériger des constructions monumentales. Il me semble que la raison pour laquelle les villes sont surestimées en tant que condition de la civilisation tient en partie aux fausses hypothèses concernant l'étymologie du mot. L'étymologie, même lorsqu'elle est exacte, n'est jamais une très bonne indication de la signification d'un mot. Lorsqu'elle est inexacte, elle a des conséquences désastreuses. Le mot civilisation provient du latin *civilis* et semble lié au latin *civitas*. Les significations que ces mots ont acquises — respectivement « propre au citoyen » et « cité » — créent l'impression que la cité est le cadre approprié de la civilisation. Mais la signification fondamentale de *civitas* correspond plutôt à communauté. Les Romains utilisaient ce terme pour désigner de nombreuses communautés qui, suivant les normes romaines, ne vivaient pas dans des cités. De même, *civilis* se rapportait probablement davantage

à la notion de voisinage et dénotait une qualité qui ne se réduisait pas aux limites de la cité.

L'écriture est un autre critère que l'on invoque souvent pour définir la civilisation, mais la distinction entre l'écriture et les autres formes d'expression symbolique est plus facile à affirmer qu'à justifier avec précision³⁸¹. De nombreuses sociétés aux glorieuses réalisations ont transmis des mémoires ou enregistré des données sous des formes qui ne relèvent généralement pas de l'écriture, qu'il s'agisse de cordes à nœuds et de bâtons à encoches, de cartes de roseaux, de textiles ou de gestes. De plus — même s'il est difficile à des intellectuels de l'admettre — l'écriture n'est pas nécessairement un progrès. Dans tous les cas que nous connaissons, lors de l'invention des systèmes d'écriture, les sociétés confiaient ce qui était mémorable et, donc, ce qui méritait de durer à la transmission orale, et elles inventaient ou adoptaient l'écriture pour enregistrer ce qui était moins noble : notes fiscales, comptes de marchands, relevé des tributs et des distributions de nourriture. C'est ainsi que les deux ouvrages qui, après la Bible, ont eu le plus d'influence sur la littérature occidentale, à savoir *Illiade* et *l'Odyssee*, ont probablement été composés sans écriture et — comme c'était le cas pour les œuvres anciennes dans toutes les sociétés — transmis de mémoire et oralement. Les ouvrages épiques de presque toutes les traditions littéraires conservent l'écho d'un âge de tradition orale. Les récits chinois, et ce pendant même une bonne partie du xx^e siècle, étaient divisés en chapitres dans les récitations des conteurs traditionnels avec, en fin de chapitre, des formules d'incitation à la contribution des auditeurs.

La « civilisation » est donc un concept problématique, en raison de l'emploi abusif de ce terme, de ses ambiguïtés, de ses connotations partisans et de la façon arbitraire dont elle est habituellement caractérisée. Enfin, elle est aussi, je pense, fondamentalement faussée par une erreur de compréhension qui a déformé ses premières utilisations et a continué de hanter son histoire. Cette erreur a commencé en Europe au xviii^e siècle — plus précisément dans la France du début de l'époque des Lumières —, où la politesse et les bonnes manières, la sensibilité et le goût, la rationalité et le raffinement étaient des valeurs auxquelles adhérait une élite soucieuse de se débarrasser de la nature « vile », « grossière », « vulgaire » de l'homme. Le progrès était identifié avec le rejet de la nature ; le retour à la nature était un abaissement. L'homme pouvait avoir été élevé par la louve, mais sa destinée était de construire Rome. Les sauvages pouvaient être « nobles » et donner des exemples de conduite héroïque et de supériorité morale, mais une fois réchappés de la nature sauvage, ils étaient censés y renoncer à jamais, comme l'« enfant-loup » soumis à une série

d'expériences de civilisation au XVIII^e siècle et au début du XIX^e. Celui qu'on a appelé « l'enfant sauvage de l'Aveyron », par exemple, était un enfant abandonné tout petit dans les hautes forêts du Tarn, qui a survécu tout seul pendant des années jusqu'à ce qu'il soit capturé en 1798 et soumis à l'apprentissage des comportements civilisés, ce que ses tuteurs n'ont jamais pu réaliser complètement³⁸². Peut-être que le souvenir de sa solitude formait l'un des plaisirs les plus poignants qu'il a connus au cours de sa vie pathétique, ainsi que l'a décrite son tuteur : « *Les deux seules bonnes choses qui ont survécu à la perte de sa liberté — le goût de l'eau limpide et la vue du soleil et de la nature*³⁸³ ». La contrepartie de ces expériences était la culture d'habitudes autocivilisatrices parmi les membres de l'élite : la volonté de se couper complètement de la nature — faire comme si les gens ne faisaient pas partie de l'écosystème et comme si le domaine de l'homme n'avait rien à voir avec le royaume animal. D'un certain point de vue, le processus civilisateur, tel qu'il s'est appliqué en Europe au XVIII^e siècle, était un effort visant à « dé-naturer » l'humanité : extirper le sauvage en soi, domestiquer la partie de l'homme non civilisée à l'aide de vêtements et de manières raffinés.

Mais il n'est pas possible d'échapper à la nature. Le dualisme homme-nature est une conception démodée³⁸⁴. Une des grandes réalisations de la science, depuis l'époque des Lumières, a été d'établir, sans l'ombre d'un doute, que notre espèce appartient à la grande évolution animale. L'étude de l'humanité a l'homme pour véritable sujet et, pour les historiens, rien de ce qui est humain n'est étranger ; mais pour comprendre véritablement l'homme, il faut le situer dans le contexte de l'ensemble de la nature. Nous ne pouvons pas sortir de l'écosystème auquel nous sommes attachés, la « chaîne de l'existence » qui nous lie à tous les autres biotypes. Les environnements que nous nous modelons sont extraits ou prélevés de ce que la nature nous a donné.

L'étude de la civilisation exige que l'on reconnaisse ces réalités, et non qu'on les combatte. Selon moi, la meilleure stratégie pour remédier à l'utilisation abusive du terme civilisation et se mettre d'accord sur un usage plus objectif, moins chargé en jugements de valeur, consiste à retrouver le sens qu'il avait historiquement. Pour assurer son utilisation plus adéquate, il faut que deux critères soient respectés : en premier lieu, la définition doit être adaptée aux sociétés que conventionnellement et traditionnellement nous qualifions de civilisées ; en deuxième lieu, elle doit éviter les difficultés qui ont contribué à rendre le concept problématique. Reconnaître que la civilisation est partie de la nature — en fait qu'il s'agit d'un accomplissement de la nature humaine —, plutôt qu'un processus

dénaturant, est un pas en avant. Selon une interprétation traditionnelle³⁸⁵, que l'on a tant utilisée qu'on l'a maintenant presque perdue de vue, la civilisation se définit comme une relation avec l'environnement : un processus visant à adapter et à accommoder ce dernier aux besoins de l'homme. Toutes les sociétés que nous qualifions habituellement de civilisation ont effectivement quelque chose en commun : leurs programmes de remodelage systématique de la nature. C'est pourquoi nous ressentons l'attraction du mot civilisation lorsque nous décrivons les interventions extrêmes sur l'environnement : l'agriculture, par exemple, qui applique une grille au paysage et, avec passion pour la régularité géométrique, recouvre les aspérités du sol ; ou la reproduction et l'hybridation systématiques, qui modifient radicalement des parties de l'écosystème que les humains dominent ; ou bien les cités, qui étouffent la terre avec un nouvel environnement pour réaliser une vision issue de l'esprit humain. Je propose de définir la civilisation comme un type de relation : la relation entre une espèce — notre espèce — et le reste de la nature, une relation que les humains établissent naturellement, lorsqu'ils s'efforcent de remodeler leur environnement, sous l'impulsion civilisatrice, pour satisfaire leurs besoins. Pour moi, une « civilisation » est une société qui a établi ce type de relation.

En prenant en considération l'environnement, nous ne ferons pas de la civilisation, par simple magie, un terme objectif, car les types d'environnements que nous utilisons dans nos schémas de classification resteront bien sûr toujours des constructions mentales de l'homme. Nous tracerons les limites selon nos propres critères. Il y aura possibilité de débattre, par exemple, du degré de sécheresse ou d'infertilité à fixer pour qualifier un environnement de désert, ou du type de broussailles qui le fera classer comme tundra, ou du degré d'humidité d'une forêt tropicale humide ; ou encore de la façon dont on définit un domaine maritime. Mais cette approche environnementale a au moins le mérite de nous rapprocher un peu de l'objectivité, car l'environnement est une réalité, présente tout autour de nous. On peut ressentir la pluie sur notre visage, le soleil sur nos épaules, l'altitude dans nos poumons, le sable dans les pores de notre peau.

En adoptant cette stratégie, nous rencontrerons et, je l'espère, accepterons certaines autres conséquences. Premièrement, il en découle que toute l'histoire est, dans un certain sens, de l'écologie historique. Cela ne veut pas dire qu'elle doit être matérialiste, car bon nombre de nos interactions avec l'environnement procèdent de notre esprit. Comme la géométrie, elles sont imaginées ou « excogitées » avant de se manifester extérieurement. Tous les éléments traditionnellement inclus dans la liste

des critères de civilisation sont subordonnés à des idées : les cités aux idéaux d'ordre, par exemple, l'agriculture aux visions d'abondance, les lois aux espoirs utopiques, l'écriture à l'imagination symbolique.

Deuxièmement, nous pouvons, si nous le voulons, remettre en question la notion relativiste selon laquelle il est illégitime d'établir une discrimination entre les communautés humaines au prétexte que certaines sont plus civilisées que d'autres. Une fois qu'on reconnaît que « plus civilisé » ne signifie pas forcément « meilleur », les objections morales à l'encontre de cette pratique n'ont donc plus de raison d'être. En outre, lorsqu'on compare les civilisations en fonction de leurs effets sur l'environnement, celle des Africains de la brousse sahélienne peut avoir l'avantage sur celle, par exemple, des Eurasiens de la steppe ; celle des Olmèques des marais et celle des Mayas de la forêt tropicale humide constituent peut-être les exemples les plus remarquables de civilisation dans ces types d'environnements ; pour la civilisation dans un environnement de hautes terres, la palme irait sans doute à Tiahuanaco et au Tibet, non seulement pour leurs réalisations matérielles mais aussi pour la difficulté des conditions d'altitude dans lesquelles elles se sont développées. Cela ne signifie pas qu'il faille nier l'excellence de la civilisation occidentale, il faut seulement insister sur le fait que, si l'on veut établir un classement des civilisations, le facteur environnemental doit être pris en considération. En réagissant à leur environnement par des moyens de leur choix, les sociétés déterminent elles-mêmes l'échelle sur laquelle elles se placent. Être plus ou moins civilisé ne signifie pas être plus ou moins vertueux ou plus ou moins sage : dans certains environnements, où l'équilibre écologique est fragile et peut être irrémédiablement bouleversé par des efforts trop ambitieux pour le modifier, la meilleure stratégie — si la survie est le but visé — est de se borner à des interventions peu nombreuses et d'ampleur modeste.

Finalement, il nous faudra sacrifier le postulat largement répandu selon lequel les civilisations sont nécessairement bonnes. Les civilisations, en général, surexploitent leur environnement, souvent jusqu'à la limite de l'autodestruction. Dans certaines conditions — notamment dans certains environnements, où il s'agit de la survie elle-même — la civilisation est une stratégie risquée, voire irrationnelle. En prendre conscience ne nous condamne pas à l'appauvrissement, au contraire, cela nous aidera à survivre. Les exemples des civilisations passées dont nous admirons aujourd'hui les ruines, et qui s'étaient condamnées par des programmes de transformation de l'environnement d'une ambition démesurée, sont là pour nous mettre en garde contre la répétition de leurs erreurs.

Annexes

Table ronde *Les civilisations dans le regard de l'autre ?*

Ce débat fait suite aux différentes communications des participants au colloque « Les civilisations dans le regard de l'autre ». Une discussion générale a eu lieu avec les intervenants des trois demi-journées, notamment sur la base des questions recueillies à l'issue de chaque séance. Des extraits de ce riche débat sont reproduits ici sur des thèmes très variés couvrant différentes époques de l'histoire, y compris l'actualité la plus brûlante, et mettant en valeur le rôle clef des intellectuels et des chercheurs comme passeurs de dialogue.

Doudou Diene, *Président-discutant*

Après les communications de très grande qualité qui ont été faites, des pistes nouvelles ont été identifiées, des interrogations soulevées sur la question essentielle des civilisations dans le regard de l'autre. Nous voici maintenant arrivés au moment des interactions et des échanges et donc du véritable dialogue.

M. François Weil, je vous remercie d'avoir bien voulu assister à cette séance de clôture au nom du Ministère de la recherche scientifique. Votre présence valide l'approche que l'UNESCO cherche à promouvoir pour le

dialogue des civilisations par la mobilisation des intellectuels et des chercheurs, mais également par l'implication des gouvernements et des Etats.

François Weil, *Conseiller technique pour les sciences humaines et sociales au Cabinet du Ministre de la Recherche*

Je vous remercie, Monsieur le Président, de ces paroles de bienvenue. Je suis venu cet après-midi représenter Roger-Gérard Schwartzberg, écouter et apprendre. Tout en consultant le programme du colloque, j'ai pu constater qu'il avait été préparé par deux institutions prestigieuses : l'UNESCO et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes dont on connaît la place tout à fait éminente dans le paysage intellectuel et scientifique français, et je vois dans ce colloque et dans ce partenariat un signe fort de la volonté de cette institution d'avancer dans *son histoire* et j'y vois aussi à travers le thème qu'elle traite ici, l'une des grandes questions intellectuelles à laquelle nous sommes confrontés en ce début de XXI^e siècle. Le message que je suis heureux de faire passer ici au nom du Ministre, c'est une marque d'intérêt d'abord pour le thème mais aussi pour l'institution qui, avec l'UNESCO, a mis en œuvre ce colloque.

Doudou Diene, *Président-discutant*

Quelques réflexions préliminaires me semblent nécessaires avant d'ouvrir le débat. D'abord pour éviter que le débat sur le dialogue des civilisations ne soit instrumentalisé, idéologisé ou rendu abstrait, il est important de dire d'où on parle. Je parle ici à la fois comme Directeur de la Division du Dialogue interculturel mais également comme Sénégalais et Africain. Le concept de dialogue constitue un pilier central de la vie africaine et ce pilier a souvent été ignoré par les historiens et les anthropologues extérieurs au continent africain. Pendant longtemps, derrière l'expression de « continent noir » et, de manière plus significative en anglais « dark continent » il y avait la connotation d'un continent sans culture, d'un « No man's land » civilisationnel. C'est à propos du continent africain que « le regard de l'autre » a produit tous les préjugés culturels que nous connaissons bien. Je viens également d'un pays, le Sénégal, où la valeur centrale de l'homme s'exprime par un proverbe qui dit « l'homme est le médicament de l'homme » et non comme en Occident, « l'homme est un loup pour l'homme ». C'est également cette culture de dialogue, traditionnelle et très ancienne, qui explique que le frère de l'archevêque du Sénégal est l'Imam de la Mosquée d'une petite ville située à côté de Dakar.

Je voudrais également soumettre à votre réflexion le fait que la

plupart des participants ont construit leur argumentaire sur la base de textes écrits, souvent européens. De ce fait, se trouve en partie occultée l'importance fondamentale de l'oralité dans le dialogue des cultures et des civilisations.

Trois proverbes africains permettent de saisir la profondeur des traditions et des pratiques orales dans l'échange, la communication et donc le dialogue. L'un d'entre eux « Dans la forêt, quand les branches des arbres se querellent, leurs racines s'embrassent » illustre, de manière lumineuse, presque visuelle, les voies et moyens du dialogue. Ce proverbe met en lumière l'importance de la dialectique, de l'universel et du particulier dans le dialogue des civilisations. En effet, on peut considérer les branches des arbres comme l'expression de l'immense diversité culturelle et spirituelle ou ethnique du monde et les racines des arbres comme l'expression, invisible mais en profondeur, de l'unité, de l'universalité.

C'est ici qu'il convient de s'interroger sur la signification de la notion de « regard de l'autre ». Souvent le regard de l'autre a été réduit à sa dimension extérieure, à la capacité de capter le visible, le tangible, le concret et, en dernière analyse, l'esthétique des cultures et des civilisations. Mais tout porte à croire que c'est le regard intérieur, celui des racines, celui de l'intangible, mais aussi celui des forces profondes, qui est véritablement fondateur d'un dialogue durable des cultures et des civilisations. C'est dans ce sens qu'on peut remettre en question ou aller au-delà de l'idée selon laquelle, par exemple le château de Versailles exprimerait une civilisation « supérieure » par rapport au masque Dogon.

Un autre proverbe tire son origine d'une autre aire culturelle, celle des routes de la soie sur laquelle j'ai longtemps travaillé. C'est un proverbe iranien qui dit « Quand un chien turc entre ici, il aboie en persan ». Ce proverbe exprime la complexité ainsi que l'importance fondamentale de la dialectique culture nomade versus culture sédentaire. Il souligne l'importance des préjugés, des perceptions et certainement des malentendus dans le dialogue des cultures où les civilisations urbaines se sont souvent considérées comme supérieures aux cultures nomades. L'exposé de Mesdames Hamayon et Aubin sur la civilisation mongole éclaire ce débat essentiel. C'est en effet la civilisation mongole, dont l'image de violence et de destruction semble dominante, qui est pourtant à l'origine de la sophistication extrême d'un monument comme le Taj Mahal. Ce que je voudrais soumettre ici à votre réflexion c'est l'idée que le regard de l'autre a souvent occulté, ignoré, le facteur lourd des contacts, des interactions et des interfécondations dans le dialogue des cultures des civilisations. En effet, ce qui est significatif, dans la longue durée, pour rester sur

l'exemple mongol, ce n'est pas la dimension militaire de l'aventure Genghiscanide mais les interactions profondes et durables entre civilisations mongoles, turques, persanes, indiennes, etc.

Enfin, le troisième proverbe est une réponse à l'exposé de Monsieur Guerra qui, à mon avis, n'a pas donné à la dimension africaine l'importance qu'elle mérite dans la construction et la dynamique des cultures américaines et caribéennes. C'est un proverbe péruvien, donc des peuples des hauts plateaux andins, qui dit « Qui ne vient pas de l'Inca, vient du Mandingue », c'est dire que pour une partie importante du peuple péruvien les racines amérindiennes et africaines constituent l'essentiel de leur identité.

Enfin, pour illustrer la complexité de la problématique du regard, je terminerai par une image que l'Afrique s'est faite de la colonisation et selon laquelle la colonisation peut être exprimée à travers les trois M : le moine, le militaire et le marchand. Le Moine qui, souvent dès le contact initial avec des peuples non-européens, a parlé d'amour et d'universalité mais en ignorant les traditions et les valeurs de ces sociétés. Le Militaire qui a ensuite imposé par le fer et le feu un ordre colonial où le dialogue n'avait pas sa place et enfin le Marchand qui a été l'instrument de l'introduction et de l'imposition de pratiques et de modèles culturels extérieurs.

J'ouvre maintenant le débat avec une question adressée à Mme Aubin : « La mythification de personnages de l'histoire à des fins idéologiques est un thème d'un grand intérêt. Est-ce que dans le cas, par exemple, de Gengis Khan, le mythe fonde des rapprochements, des conflits ou des formes réciproques d'exclusion de peuples qui se disputent ou s'approprient le mythe ? »

Roberte Hamayon, *Directeur d'Études à l'EPHE*

Gengis Khan était un héros guerrier à son époque et Françoise Aubin a montré à quel point l'histoire avait été retravaillée et que ce que nous en connaissons est une construction occidentale héritée des histoires persanes qui sont toutes postérieures d'à peu près un siècle à l'histoire même de Gengis Khan. Madame Aubin essaie, ainsi que d'autres collègues, de retourner aux sources mêmes qui ne fabriquent pas autant d'histoires autour de Gengis Khan. Ce qui est très intéressant, c'est qu'à l'époque actuelle, Gengis Khan est repensé de façon totalement différente. Aujourd'hui, il est imaginé sous forme de divinité bouddhique (il y a des statues dans la plupart des yourtes et des maisons et des appartements des habitants d'Oulan-Bator) ; il n'est pas représenté avec une épée dans la

main mais avec un livre, il n'a pas d'armes et il est conçu comme le fondateur de la civilisation mongole, des règles de ce qui constitue l'Etat.

Je voudrais expliquer pourquoi cette conception est devenue dominante aujourd'hui. Sans établir une relation déterministe entre l'organisation nomade et certaines structures de société et certaines structures de pouvoir, il y a certaines corrélations, surtout dans les régions des steppes, en particulier l'éparpillement des groupes et le fait que ces sociétés sont organisées de façon à exclure toute concentration du pouvoir effectif dans une seule main. Le pouvoir réel est un pouvoir fondé sur la force et il est par conséquent éphémère et les pouvoirs qui sont liés aux positions de statut sont éclatés de façon à circuler entre tous les groupes. Pour les nomades, cette conception est associée à la liberté et l'inclusion dans un Etat est ressentie comme un obstacle, comme une infraction à cette liberté. Il y a toujours eu dans le monde des steppes une tension entre deux courants assez contradictoires, la tentation d'avoir une force politique suffisante, c'est-à-dire de s'unir pour aller chez les sédentaires piller les biens que l'on ne possède pas et, en même temps, le souci de garder la liberté et la circulation du pouvoir entre les groupes qui est conçue de leur part comme une forme d'égalité.

Finalement, aujourd'hui on ne sait pas très bien ce qui motive le fait que les Mongols de Mongolie sont seuls véritablement à revendiquer Gengis Khan comme une figure idéale autour de laquelle se rassembler, comme je l'ai mentionné précédemment. Les Mongols de Sibérie par exemple ne font pas référence à lui mais à une forme retravaillée du César latin, d'autres font appel à d'autres figures encore. Les Mongols sont les seuls à le revendiquer vraiment comme figure centrale et ce sont les seuls en même temps qui aient eu un Etat, une structure étatique propre dans le passé.

Je souhaiterais renvoyer à la conclusion de M. Grabar qui a mentionné que l'on pouvait peut-être penser ces faits, comme dans le cas de ceux se rattachant à la figure d'Alexandre le Grand, à la lumière du mythe de l'autre comme roi ou encore du mythe du roi comme autre. Il me semble que dans l'histoire de ces peuples nomades d'Asie centrales, les dynamiques culturelles ou les dynamiques socio-politiques de transformations de la société ont à peu près toujours fait appel à des figures empruntées, et j'aimerais lorsque nous parlons de dialogue entre les civilisations, attirer l'attention sur l'emprunt. L'emprunt n'est pas du tout fait pour vraiment s'approprier un modèle qui n'est pas le sien, un emprunt est souvent un emprunt de pure forme mais qui justement, n'étant pas très connu dans la société, est susceptible d'être manipulé par les gens qui

empruntent. Il ne s'agit pas de copier le modèle, il s'agit de s'en inspirer, d'avoir une référence extérieure pour retrouver ses valeurs, ce qui se produit à des moments où la société est bloquée d'une certaine manière et ne peut plus avancer par elle-même, alors il y a appel à l'emprunt. Je dirais qu'en sens inverse, nous Occidentaux qui voyons fleurir chez nous un certain nombre de religions orientales empruntées, nous nous étonnons qu'elles ne soient pas fidèles à leur modèle. Je crois que ça fait partie de la problématique de l'emprunt lorsqu'il s'agit de faire appel à quelque chose d'autre pour pouvoir se repenser soi-même. Je souhaiterais avoir le point de vue de M. Grabar sur ce sujet.

Oleg Grabar, *Professeur à l'Institute for Advanced Study, Princeton*

Ce qui est exact je crois, c'est cette relation entre le roi et l'autre, l'autre et le roi. C'est curieux que ce ne soit pas en Macédoine qu'on célèbre Alexandre le Grand comme héros, car il était Macédonien, c'est parce qu'il préfigure, j'avais dit les Abbassides, je crois surtout les Mongols. Ce n'est pas un accident si les illustrations que j'ai montrées suivent immédiatement la conquête mongole, cela débute avec le XIV^e siècle et les Mongols, et c'est là qu'on montre Alexandre le Grand comme étant le grand roi qui devient un roi iranien.

Le cas de Gengis Khan et surtout celui de Tamerlan sont un peu plus compliqués parce que Tamerlan se fait descendant de Gengis Khan sur l'inscription funéraire de son tombeau, mais aussi de Ali, du neveu du prophète, donc il devient musulman dans l'inscription funéraire qu'il y a sur sa tombe. Ce qui me mène au monde moderne : aujourd'hui personne ne parle plus d'Alexandre tandis que Tamerlan se retrouve partout, entre l'Ouzbékistan, le Tadjikistan, le Turkménistan. Il est devenu un héros national dans des endroits où il ne l'était pas auparavant. Pourquoi ? Cela constitue une autre histoire. Je crois que l'idée que le roi est l'autre parce que son propre peuple ne peut pas avoir de roi : c'est l'étranger qui devient roi. On retrouve cette idée à un niveau un peu différent dans la relation des Arabes à Saladin, qui n'était pas arabe et est devenu un grand héros arabe malgré ce fait.

Doudou Diene, *Président-discutant*

Une question adressée à M. Bacqué-Grammont : « En Turquie, à l'époque plus proche de nous d'Etat turc, y avait-il dans le peuple et chez les dirigeants une vision et des conceptions de type ethnocentriste, comme cela paraît avoir été le cas durant le règne de Babur ou est-ce plutôt une nouvelle ère de tolérance, de l'altérité au sens où nous l'entendons de nos jours ? »

Jean-Louis Bacqué-Grammont, *Directeur de Recherches au CNRS*

C'est une question qui est assez complexe parce qu'il faut la remettre dans son contexte. De toutes les populations composant le défunt Empire Ottoman, l'élément dirigeant, c'est-à-dire l'élément turc, turc et musulman, est certainement le dernier à avoir pris conscience de son ethnicité, de sa turcité. La tempête de la Première Guerre Mondiale a fait que cette prise de conscience s'est trouvée noyée dans un cataclysme, d'où la Turquie d'aujourd'hui n'est ressortie que pour connaître la guerre d'indépendance et les prises de positions d'Atatürk qui étaient extrêmement spécifiques en la matière, et qui continuent d'être appliquées en Turquie. Atatürk a formellement condamné tout ce qui ressemblait à un « panturquisme » c'est-à-dire toute tentative d'unir des peuples turcophones de toutes les régions d'Asie, ce qui avait été un grand rêve éphémère à un moment. Et les autorités turques ne sont pas revenues sur cette condamnation formelle. Atatürk a recentré le nationalisme turc sur l'Asie mineure, sur le nouveau territoire national turc et a cherché les racines plutôt dans l'antiquité de l'Asie mineure que dans le monde islamique ancien ou en Asie centrale. Le résultat de tout cela est que cette évolution, commencée au milieu du XX^e siècle, a abouti à une nation assez cohérente dans l'ensemble qui a une identité nationale et une conscience identitaire extrêmement forte qui ne méprise pas pour autant ses voisins, sans avoir une considération fantastique pour eux pour autant. Il y a peu de cas de sentiments franchement hostiles à l'égard d'une communauté, qu'elle soit étrangère ou intérieure, qui soient réellement formulés. Voilà en résumé ce qu'on peut dire sur une question très complexe.

Doudou Diene, *Président-discutant*

Une question adressée par M. Baubérot à Madame Ségolène Demougin : « Vous avez évoqué la manière dont a existé une double attraction entre les dominateurs romains conquis par ceux-là même qu'ils venaient de défaire et les vaincus aspirant à se fondre dans la romanité. Pouvez-vous préciser l'articulation originale réalisée là entre le maintien d'une diversité culturelle, la réalisation d'un mélange des cultures et une unité politique ? Et deuxième question : « L'impérialisme européen du XIX^e siècle, dont vous nous avez dit qu'il était inspiré profondément par l'impérialisme romain, dans sa référence à l'impérialisme romain, n'a-t-il pas oublié en grande partie cette articulation ? ».

Ségolène Demougin, *Directeur d'Études à l'EPHE*

Dans mon intervention, j'ai été extrêmement succincte et je n'ai pas pu détailler une réalité très complexe, c'est-à-dire l'Italie entre le X^e et le IV^e avant J.C : un endroit où coexistent beaucoup de cultures, et en particulier l'existence d'une installation, celle des Grecs, parce que c'est eux qui vont vraiment conquérir les Romains. Les Romains avaient des contacts avec ces cités grecques, ils en ont eu de plus en plus au fur et à mesure qu'ils ont avancé en Italie du Sud, mais le choc a été la découverte des grandes monarchies hellénistiques où il y avait, non pas sur le plan politique mais sur le plan culturel, une supériorité absolument extraordinaire. Ce qui est surprenant dans le système romain, c'est que non seulement ils ont adopté sur le plan culturel, intellectuel et sur le plan de la formation de leur jeunesse un certain nombre de pratiques hellénistiques, mais qu'en même temps, ils ont réussi à donner à ces ensembles où il y a des usages communs, comme celui de la langue, une formation politique commune (le grec qu'on parle à cette époque en Asie mineure et dans la Syrie s'appelle la koinè, c'est-à-dire la langue commune, non pas un grec pur et classique mais un grec que tout le monde comprend). La province romaine illustre cette formation politique commune : c'est, d'une part, un ensemble territorial soumis à Rome qui paye les impôts, et c'est aussi un endroit où on garde les particularismes et ceci faisant le succès de Rome. Pour faire l'unité politique, on ne se sert pas uniquement de la conquête ; ce fut un cheminement des deux côtés, c'est-à-dire que les Romains ont fait comprendre à quel point leur citoyenneté à eux était importante et dans les pays hellénophones (pour prendre cet exemple où on avait l'habitude de multiples droits de cité), on s'est rendu compte que la citoyenneté romaine présentait aussi des avantages. Sur le côté occidental de l'empire, c'est-à-dire des régions comme l'Hispanie, les Gaules, cette attraction de la citoyenneté romaine a joué le même rôle, c'est-à-dire qu'après la conquête de toutes les Gaules, César a compris très vite que la conquête devait être immédiatement suivie par un partage de la citoyenneté. Et effectivement, on trouve très vite des citoyens romains dans le cas des trois Gaules, même si cela s'adressait aux élites, c'est-à-dire que ce sont les princes gaulois qui ont été immédiatement attirés dans la cité et sont devenus citoyens romains. Cependant, il est vrai que le côté des provinces occidentales était culturellement moins chatoyant et a moins inspiré Rome. Et pourtant, on peut citer l'exemple d'une grande école de rhétorique latine qui existe au I^{er} siècle après J.C, représentée par un recteur bordelais venu à Rome et qui a eu un succès absolument considérable.

Pour en venir à la deuxième question, c'est un fait que l'impérialisme romain a inspiré la colonisation européenne. On peut prendre l'exemple du Maghreb où les textes nous montrent comment la colonisation a été conçue en Algérie. C'est le principe du soldat laboureur, du vétéran romain que l'on met dans une colonie et à qui on donne un lot de terres, par le glaive et la charrue, voilà toute cette mythologie algérienne qu'on trouve au XIX^e siècle véhiculée en particulier par les officiers français.

Récemment ont été publiés des journaux d'officiers français vers 1848-1850, et en particulier le journal d'un officier qui était le colonel de *Carbuccia*, un Corse cultivé qui s'est retrouvé à commander les régiments légionnaires à Lambez. Son journal est passionnant car il se veut, non pas le descendant direct, mais le successeur absolu de ces grands ancêtres de la légion trois Augusta et en plus il était féru d'archéologie : « J'ai fait faire des fouilles par mes soldats qui étaient tellement enthousiastes qu'ils allaient fouiller après leur temps de service ». Il nous dit aussi qu'au moment où on a découvert le tombeau d'un des commandants de la troisième Augusta, il a fait défiler tout son régiment devant le tombeau et le régiment a rendu les armes à ce commandant enterré là ; il existe donc une inspiration absolument directe.

J'ai pris le cas de l'Algérie, mais quand on étudie d'autres pays conquis par la France, on retrouve au XIX^e siècle cette idée d'une colonisation qui est une annexion certes mais qui sert à répandre la civilisation par ce système du colon qui est un avatar de l'image du colon romain. Or le colon romain c'est le soldat, le vétéran qu'on installe quelque part. Au XX^e siècle, si on analyse le régime fasciste de Mussolini, c'est exactement cette même idéologie qui a été employée pour l'envoi des colons italiens en Afrique entre 1925-26 et 1938 : en successeurs des grands ancêtres, on fait comme eux et on envoie des Italiens qui vont propager notre « civilisation ».

Doudou Diene : deux questions pour M. le Rider

Vous avez semblé très sceptique quant aux politiques culturelles portant sur la diversité linguistique. « Y a-t-il cependant des mesures qui vous sembleraient utiles en France ? » et « Est-il toutefois possible d'identifier dans le domaine de la culture certains thèmes susceptibles de donner lieu à des initiatives communes concertées ? »

Jacques Le Rider, *Directeur d'Études à l'EPHE*

Effectivement, j'ai été sceptique sur les politiques linguistiques, à la fois les politiques extérieures et les politiques disons nationales, à

l'intérieur d'un Etat. C'est vrai que l'exemple dont je parlais était celui de l'Autriche Habsbourgeoise à la fin du XVIII^e siècle, à l'époque du joséphisme, du despotisme éclairé qui avait tenté une politique de rationalisation, de centralisation et de germanisation de la monarchie multiculturelle et qui n'avait obtenu comme résultat que le durcissement des mouvements nationaux et qui, partie pour consolider la monarchie, l'avait en réalité considérablement affaiblie. Et on a depuis le XIX^e et le XX^e siècle beaucoup d'exemples à l'Est et à l'Ouest de l'Europe de politiques linguistiques autoritaires qui ont donné des résultats désastreux.

A l'heure actuelle, le problème qui se pose dans une société pluraliste et démocratique comme la société française, c'est l'entretien de la diversité linguistique et sur ce point, nous rencontrons de sérieux problèmes parce que tous les efforts entrepris par les responsables du système éducatif n'ont pas permis de maintenir en France une pluralité linguistique, au sens des langues étrangères vivantes connues et maîtrisées par les jeunes français qui sortent des écoles, des lycées et des universités. Nous nous acheminons vers ce qu'on appelle communément le « tout-anglais » et nous voyons reculer des langues qui pendant quelques décennies étaient considérées comme promises à un avenir assuré comme l'allemand et l'italien. Seules subsistent les langues qui s'appuient sur une base ethnique et je crois que c'est une évolution très fâcheuse car elle contredit un certain idéal humaniste de l'enseignement des langues et des civilisations étrangères. Il ne serait pas raisonnable de dire qu'en France, seuls les Allemands, les Autrichiens et les Suisses alémaniques d'origine, entretiendront la langue allemande ainsi que les enfants de couples mixtes.

Voilà donc les raisons d'un scepticisme qui n'a rien de méthodique mais qui est simplement un scepticisme d'inquiétude et de perplexité. Comment faire pour trouver le juste cap entre des politiques linguistiques autoritaires, qui sont incompatibles avec notre conception libérale de la culture et de l'éducation, et une politique du laisser faire qui conduirait à une fausse homogénéisation sous la rubrique de la mondialisation dans laquelle nos amis britanniques eux-même ne reconnaîtraient pas leur identité.

La deuxième question qui m'a été posée évoque les transferts culturels qui s'opèrent spontanément en Europe, tout en récusant la possibilité d'une politique culturelle européenne.

Personnellement, ce n'est pas que je récuse cette possibilité d'une politique culturelle européenne car spontanément et sincèrement je la souhaite, mais j'en vois les extrêmes difficultés de conception et de mise en oeuvre. Alors si vous me demandez certains thèmes susceptibles de donner

lieu à des initiatives communes concertées, je me permettrai ici d'en citer deux qui s'inscrivent dans le droit fil de ma communication. Le premier serait que l'on s'attelle, un peu plus résolument qu'on ne l'a fait jusqu'ici, à l'intégration des pays candidats du centre et de l'Est de l'Europe. Il me semble que jusqu'ici on a traité le problème du point de vue économique, commercial, peut-être aussi politique et juridique, mais que sur le terrain culturel on n'a pas beaucoup progressé après une flambée enthousiaste qui a suivi la dislocation de l'empire soviétique et la chute du mur de Berlin. Voilà un premier thème où l'Union européenne pourrait s'organiser et mettre en commun des moyens et des idées.

Le deuxième thème qui me paraît fondamental, c'est que tous les pays membres de l'Union européenne sont à l'heure actuelle, dans leur Ministère des Affaires Etrangères ou comme en Allemagne, dans cette association auxiliaire du Ministère des Affaires Etrangères qui est l'Institut Goethe, confrontés à l'héritage d'une politique culturelle conçue à l'âge des Etats-Nations culturels et des politiques culturelles extérieures nationales. Et je crois qu'une réflexion, une action commune sur la conversion de ces appareils nationaux de coopération et de diffusion culturelle en vue d'une nouvelle conception plus multilatérale des programmes de coopération culturels, éducatifs, scientifiques, serait très utile. Dans le domaine franco-allemand par exemple, je constate à l'heure actuelle la coexistence parfois contradictoire d'un appareil bilatéral de coopération et d'une conception multilatérale européenne de la coopération culturelle, éducative et scientifique. Cette contradiction conduit à des déperditions considérables de moyens et par conséquent à des résultats qui ne sont pas ceux qu'on serait en droit d'escompter.

Antoine Valéry, *Président du Comité des droits de l'homme et des questions éthiques de la Commission nationale française pour l'UNESCO*

Une question de Madame Françoise Aubin qui ressemble plus à une suggestion, me laisse quelque peu perplexe : « Penser à la théorie de la spécificité des droits de l'homme en Asie, théorie répandue en Inde, soit parmi la moitié de l'humanité ».

Jean Chesneaux, *Professeur émérite à l'Université Paris VII*

Je devine à quoi fait allusion Mme Aubin, encore que je m'interroge moi aussi sur la structure grammaticale de la note : s'agit-il d'un rappel ou d'une interrogation critique ? Personnellement, je la lirais comme une interrogation critique faisant référence à ce qu'on appelle le nouvel asiatisme. C'est une thèse très répandue dans certains milieux qui donne

quelque chose du genre : « les droits de l'homme ne sont qu'une production particulière de la culture locale de l'Occident et nous nous n'avons pas cette culture-là, nous avons nos arbres et nous en faisons ce que nous voulons, nous les brûlons, nous gâchons nos forêts, c'est notre affaire, nous avons nos intellectuels, nous les mettons en prison, nous en faisons ce que nous voulons, c'est notre affaire ». Je caricature naturellement, mais voilà quand même l'essentiel de la philosophie du nouvel asiatisme « Ne vous occupez pas de nos affaires, vous n'êtes que des Occidentaux, vous ne représentez qu'un sous-ensemble culturel qui n'a aucun droit à des prétentions universelles ». Est-ce que le libellé de la question de Mme Aubin sert de rappel à ce courant d'idées qu'on doit prendre au sérieux mais avec lequel elle-même prend ses distances ? Je n'ai pas caché que c'est mon cas également. Il faut rappeler aussi l'existence, pas si rare, d'intellectuels d'Occident qui ont cru bon d'aller dans le sens de ce qu'on appelle le relativisme culturel, c'est-à-dire accepter comme une vision positive cette pluralité des cultures poussée jusqu'à la dénégation du caractère universel du rappel des droits de l'homme.

Antoine Valéry

La question était dirigée vers le juriste que je suis et j'avais fait la même supposition, à savoir qu'il s'agissait du nouvel asiatisme. J'aurais tendance à dire que le mot que vous avez utilisé « dénégation » est tellement juste qu'il en fait froid dans le dos. Ce mot, surtout pour un juriste, est loin d'être neutre, on sait ce qu'ont été les dénégations des droits de l'homme depuis 1948. Pendant la Guerre Froide, il y a eu une certaine forme de dénégation des droits de l'homme ; on parlait des droits économiques mais on ne parlait surtout pas des droits politiques. Donc ce nouvel asiatisme reste encore à définir parce qu'il est nouveau sans vraiment l'être.

Jean Chesneaux

C'est quand même un drapeau qui a été levé avec une formulation très cohérente, quasi doctrinale, dans un certain nombre de milieux. Dans la revue *Esprit*, il y a eu, il y a quatre ou cinq ans, un numéro entier sur le nouvel asiatisme. C'est un concept qui a pris corps.

Antoine Valéry

Ce que je voudrais souligner, c'est que le nouvel asiatisme comme tout autre théorie un peu, non pas négative, mais dénégative, si vous me permettez ce néologisme, en matière des droits de l'homme, a ses limites.

En définitive, les Etats ou les peuples, les communautés qui, peu ou prou, dévient aux droits de l'homme leur caractère universel, ont en général tendance à prendre dans ces droits ce qui les intéresse. Prenons l'exemple de la déclaration universelle puisque c'était le thème de ma communication, où les peuples prennent telle ou telle disposition qui va dans le sens qu'ils souhaitent. La position du bloc de l'Est pendant la Guerre Froide est exemplaire à cet égard, elle prenait essentiellement les dispositions d'ordre économique et social du Pacte des Nations Unies tout en laissant le reste de côté.

Si on parle de la théorie hindoue ou indienne, il est quand même extraordinaire de voir quelle est actuellement l'évolution du droit en Inde. Le droit en Inde a fortement tendance à s'inspirer des normes juridiques occidentales aujourd'hui, ce qui permet déjà d'adopter en quelque sorte pour eux une partie de la Déclaration universelle, laquelle a été adoptée par une Assemblée générale des Nations Unies, extrêmement limitée à l'époque, et qui plus est par un système issu de l'école des Lumières. En définitive la Déclaration universelle, c'est un petit peu un Décalogue.

Doudou Diene, *Président-discutant*

Au-delà des formules un peu ramassées comme « nouvel asiatisme », « dénégation », je me sens concerné par ce débat en tant qu'Africain, car derrière le débat sur le clash des civilisations se trouve la question de la dialectique entre valeur universelle et valeur spécifique.

Comme l'a mentionné Monsieur Valéry, la déclaration des droits de l'homme a été élaborée dans un contexte déterminé par un certain nombre de pays, en toute légitimité, en prenant en compte les enjeux et les dangers qu'ils venaient de vivre, tandis qu'un certain nombre d'aires culturelles, de peuples n'ont pas participé à la rédaction de ce document, même s'ils le reconnaissent.

Donc la question qui est posée, c'est la dialectique entre l'universel et le spécifique, et peut-être que la meilleure manière de la résoudre, c'est de considérer l'universel comme une construction parce que ce que nos peuples ont vécu dans ce débat de dialogue sur les civilisations, c'est l'universel miroir. L'Occident nous a dit : « on va être universel, mais universel soyez comme moi », voilà le discours et la pratique, pas de tous les Occidentaux certes, mais le discours global. Ce qui est en jeu maintenant c'est de savoir s'il est possible, - et c'est possible à travers les mécanismes internationaux, les conventions, toutes les grandes rencontres internationales sur les thèmes, les grands enjeux actuels, - de considérer l'universel comme une construction à laquelle chaque peuple, chaque

civilisation donne son apport. Cela veut dire que le relatif est une étape vers l'universel, que ma culture sénégalaise existe avec mes valeurs, mais ce ne sont pas des valeurs d'enfermement, c'est une étape pour atteindre l'universel, un universel riche, pluriel, construit.

Mounir Bouchenaki, *Sous-Directeur général de l'UNESCO pour la Culture*

Le débat qui se déroule aujourd'hui me paraît être extrêmement important et pose des questions qui mériteraient effectivement d'ouvrir de nouveaux champs de discussion. La réaction de ceux qui ont posé des questions montre bien combien un certain nombre de points relatifs à « l'universel, le particulier, le dialogue et le regard de l'autre » sont des thèmes de très grande actualité qui interpellent à la fois les sociétés mais aussi les individus. La question qui m'est posée, c'est le moyen très fort de partage et en même temps d'expression des cultures dans leur diversité par le biais de la télévision, savoir s'il n'y aurait pas une action possible au moins sur les chaînes publiques à cet égard.

Ce que l'UNESCO a essayé de faire durant ces cinquante dernières années, c'est d'allier à la fois la réflexion et l'action. La réflexion, c'est ce type de débats qui progressivement mettent en lumière une problématique et donnent également des pistes et des indications aux différents acteurs de la société. Mais ensuite, comment transférer sur le terrain c'est-à-dire auprès des communautés, dans la société et dans la vie quotidienne les résultats de ces actions ? Je veux souligner un des volets sur lequel l'UNESCO s'est beaucoup penché : celui du patrimoine culturel. Dans ce domaine, l'UNESCO a accumulé une longue expérience en liaison avec les institutions spécialisées dans différents pays. Un débat similaire s'est posé : est-ce que la notion de préservation du patrimoine était une notion purement occidentale issue du romantisme, du retour à l'admiration de l'époque gréco-romaine ou est-ce que c'est un thème et une approche que l'on pourrait rendre plus globale et systématiser ? Si les réponses sont diverses et multiples, il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui, s'il y a un volet sur lequel la plupart des pays sont intéressés, c'est celui de la préservation d'un patrimoine dont la richesse et la diversité est fantastique, et bien sûr la télévision peut jouer un rôle très important dans ce sens à côté des publications. Doudou Diene l'a très bien montré dans le travail qu'il a fait sur la route de la soie et sur les autres routes culturelles et itinéraires culturels qu'il a développés au cours des vingt dernières années.

Je voudrais revenir à un sujet qui touche directement le point qui nous concerne aujourd'hui entre particularisme et universalisme. En 2001, l'UNESCO a été interpellée et a échoué dans sa tentative d'empêcher la

destruction des deux bouddhas à Bamiyan en Afghanistan. Lorsque Pierre Lafrance, l'envoyé spécial du Directeur Général, a parlé aux responsables talibans, ils lui ont dit qu'il s'agissait d'une décision prise par l'assemblée des religieux d'Afghanistan qui ont considéré que ces statues étaient contraires aux principes de l'Islam. Quinze savants musulmans se sont alors déplacés à Kandahar quand on a su qu'il s'agissait d'un problème religieux et non pas d'un problème économique ou politique. Or ces quinze religieux ont été éconduits, malgré la présence parmi eux du mufti d'Égypte et du doyen de la faculté de droit de l'université de Qatar.

La question qui se pose alors est de savoir si les principes sur lesquels nous nous appuyons, ce que nous considérons comme étant des principes universellement reconnus et admis, sont aussi universels et aussi reconnus qu'on le pense. Et de ce point de vue, nous pensons à l'UNESCO que la seule réponse, c'est le travail sur le terrain, la sensibilisation, l'éducation qui permet de faire passer le message de préserver et respecter le patrimoine, qu'il s'agisse du patrimoine national, celui qui est relié directement à l'identité du pays, ou du patrimoine venu d'autres horizons.

Doudou Diene, *Président-discutant*

Une question adressée à Monsieur Chesneaux dont l'exposé a profondément éclairé un certain nombre d'entre nous. « M. Chesneaux a défini un certain nombre de fonctions des îles, poussières d'île, poussières d'empire, et ces fonctions quand elles étaient définies étaient éclairantes et pertinentes, est-ce qu'il n'y en pas une qui a été oubliée ? Dans la création et le maintien des empires, les îles constituent et ont aussi une fonction idéologique comme construction dans l'imaginaire des populations d'où ces empires partent, d'un ailleurs féérique, d'un lointain exotique et qui d'une certaine manière masque la violence de la domination impériale. Est-ce que cette fonction là aussi n'existe pas ? ».

Jean Chesneaux, *Professeur émérite à l'Université Paris VII*

Cette question ne peut être dissociée du point de vue du rêve et des fantasmes idéologiques ; une place spécifique des îles par rapport à l'ensemble des constructions impériales. Bien sûr, il y a des cas où les îles représentent une forme extrême, c'est certain. Pensons au rêve tahitien, il y a toute une littérature sur la construction poétique, idéalisée, ne parlons pas simplement de Gauguin, bien sûr, même s'il est l'image la plus familière, arrivé à Tahiti de sa Bretagne natale et, de là insatisfait, parti jusqu'aux îles Marquises.

Mais autant je pense que la question du rêve est légitime, autant je

ne tendrais pas à séparer l'île, la situation d'insularité de l'ensemble des situations d'empires coloniaux, et là il est bien évident que le point de vue du colonisateur n'est pas le même que celui du colonisé. Dans l'empire colonial hollandais, il n'y avait pas de rêve, il fallait que l'argent entre. Dans l'empire colonial portugais, il n'y avait pas beaucoup de rêve non plus, bien sûr il y avait la tour de Belém, on partait de la rive du Tage et puis on allait très loin mais ce n'était pas tellement l'ensemble des comptoirs contrôlés par le pouvoir monarchique portugais que l'outre-mer comme abstraction. Quand on a proclamé la reine Victoria impératrice des Indes, là il y avait un rêve, il y avait une volonté de transcontinuité, une volonté de légitimation sublimée qui faisait de la reine Victoria l'héritière des grandes dynasties mongoles dont le dernier représentant avait été balayé dans la grande révolte des cipayes en 1857.

De la même façon, dans le camp des colonisés, se pose la question de l'espace public et des groupes sociaux. Quels sont, dans les sociétés colonisées, ceux qui peuvent se permettre de rêver, qui sont des rêveurs ? Il ne s'agit pas du peuple qui travaille, qui est à la limite de la survie. Ce ne sont pas non plus les anciennes aristocraties qui continuent à être enfermées dans le passé. Je prends un seul exemple, celui du Vietnam, ces jeunes intellectuels semi-occidentalisés du début du XX^e siècle qui lisaient avec passion dans des traductions du japonais des textes subversifs de Montesquieu et de Rousseau que la colonisation préférait ne pas leur faire lire (on a retrouvé des circulaires officielles à ce sujet, directives de l'instruction publique du régime colonial de l'époque). Il fallait donc frauder pour rentrer en contact avec Montesquieu et Rousseau et ces nationalistes idéalistes étaient donc des rêveurs.

Doudou Diene, *Président-discutant*

Une question adressée à Monsieur Déroche : « Quel est le lien entre les avatars de la traduction et de l'interprétation du Coran, ici en Europe avec les incompréhensions profondes que les événements récents ont mis à jour, entre l'Islam et l'Europe, est-ce qu'il y a une sorte d'élément d'explication ou une filiation ? »

François Déroche, *Directeur d'Études à l'EPHE*

Les traductions qui m'intéressaient étaient des traductions médiévales qui ont toujours été écrites dans un contexte de lutte plus ou moins ouverte. En revanche, pour les traductions plus récentes que l'on trouve sur le marché et qui sont accessibles dans les librairies actuelles, toute la part de polémique, d'injures, etc., a disparu. Donc je ne suis pas sûr

qu'ait perduré cette composante polémique qui figurait dans les premières traductions, d'autant qu'à l'heure actuelle, les traductions que l'on trouve sont de deux sortes, ou bien des traductions faites par des arabisants qui essaient d'arriver à rendre le texte le plus près possible, ou bien elles émanent de croyants qui n'ont peut-être pas toujours le même souci philologique mais qui traduisent très exactement ce qu'il faut comprendre dans le texte coranique. Donc je ne crois pas que les traductions puissent être insérées dans ce débat.

Doudou Diene, *Président-discutant*

Une question adressée à Monsieur Le Rider sur le développement de l'idée du caractère pluriel de l'Europe comme vocation profonde : « Que signifie le fait que, dans le cadre de la rédaction de la Charte européenne, un certain nombre de pays aient poussé avec beaucoup de force l'idée d'inscrire comme base de la civilisation européenne la base judéo-chrétienne ? Vous savez qu'il y a eu un débat de fond qui a divisé les pays, qu'est-ce que cela signifie ? Résistance à l'universel, retour du refoulé ? »

Jacques Le Rider, *Directeur d'Études à l'EPHE*

C'est une question évidemment très délicate. Je crois que je ne peux répondre qu'en indiquant mon option personnelle, je ne peux pas évidemment porter un jugement de valeur sur cette référence très respectable. Mon option est qu'elle est limitative et que par exemple si on se réfère à l'héritage grec et romain, on ne voit pas très bien en quoi il serait judéo-chrétien. Il y a aussi une empreinte ottomane en Europe qui compte énormément ainsi que des cultures scientifiques rationalistes agnostiques qui ont tout à fait leur légitimité et leur raison d'être. Quand on est pluraliste, on ne peut pas évidemment dire qu'on récuse telle proposition, mais on peut en tout cas demander à ce qu'elle soit située dans un ensemble précisément pluriel.

Doudou Diene, *Président-discutant*

M. Valéry a quelques éléments d'éclairage sur cette question.

Antoine Valéry, *Président du Comité des droits de l'homme et des questions éthiques de la Commission nationale française pour l'UNESCO*

Il est vrai qu'on peut véritablement s'interroger sur cette charte, n'oublions pas qu'elle a été adoptée lors d'un sommet européen à Nice qui a été pour le reste totalement calamiteux. Comme il fallait bien que quelque chose fût dit à ce sommet, on a adopté une charte européenne

mais dont personne ne sait aujourd'hui comment elle se combinera avec la Convention européenne des droits de l'homme qui n'a aucun instrument juridictionnel pour la faire sanctionner. A telle enseigne d'ailleurs que maintenant, on est en train de s'interroger sur les compétences respectives et les rivalités surtout entre la Cour européenne des droits de l'homme de Strasbourg qui applique la convention européenne de 1948 et la Cour européenne de justice de Luxembourg qui, elle, est censée appliquer le traité d'Union européenne.

Ehsan Naraghi, *journaliste*

Suite à une tournée d'un mois aux Etats-Unis, après le 11 septembre 2001, je souhaite faire quelques remarques reflétant un constat de changements fondamentaux du point de vue sociologique et culturel. Une amie anthropologue noire à Washington m'a dit quelque chose de très simple qui m'a beaucoup surpris : « Depuis vingt ans, j'habite Washington. Les gens que je voyais dans la rue ou au marché ne m'ont jamais saluée et, depuis le 11 septembre 2001, les gens me saluent dans la rue et dans les lieux publics ». Cela signifie qu'avant elle n'existait pas mais maintenant si. Ce changement sociologique n'a pas été perçu par l'administration qui s'est bornée à voir un seul élément, celui de la terreur. La perception des citoyens des événements du 11 septembre est bien différente de ce qui se passe sur le plan officiel.

Mon deuxième point est relatif à l'exposé extrêmement intéressant de M. Le Rider. J'ai en effet observé comme lui que malgré le rêve culturel initial, l'Europe était devenue uniquement une unité économique-politique de plus en plus technocratique. Ces lacunes considérables en ce qui concerne l'identité culturelle et spécificité culturelle doivent être revues comme l'a mentionné M. Le Rider.

Enfin, les manifestations anti-mondialistes concomitantes aux grandes conférences ont montré les limites d'une approche globalisante et mondialiste, redonnant ainsi indirectement un second souffle à des organisations internationales qu'on pensait inutiles. Ainsi l'UNESCO, organisme qui s'occupe des diversités culturelles et des problèmes de reconnaissance de l'autre, apparaît finalement de plus en plus indispensable à notre époque.

Quang-Nam Thai, *spécialiste du programme à l'UNESCO*

Mon intervention a trait à la guerre et aux civilisations. Qu'on le veuille ou non, la guerre est un fait de civilisation, et il y en a toujours eu dans l'histoire et il y en aura toujours. Mais comme il s'agit d'un élément

au fond destructeur de culture et de civilisation, que faut-il faire pour en tirer les leçons et éviter, autant que faire se peut, les guerres dans l'avenir ?

Il y a plus d'un an, les anciens responsables et protagonistes de la guerre du Vietnam, une guerre de vingt-cinq ans et l'une des plus destructrices de l'histoire, tout au moins pour le Vietnam, se sont rencontrés à Hanoi pour tirer les leçons et les causes de cette guerre. Monsieur Robert Mac Namara, ancien Secrétaire d'Etat à la défense aux Etats-Unis et ancien Président de la Banque Mondiale, a reconnu, lors de cette conférence, qu'à maintes occasions on aurait pu abréger cette guerre, pour éviter bien des morts et des destructions matérielles et culturelles.

Un fait de civilisation est toujours perçu différemment dans le regard de l'un et de l'autre des belligérants et des pays concernés quelles que soient les guerres et les époques où elles ont eu lieu. Une fois la guerre terminée, la question qui se pose est la suivante : comment et que faire pour qu'il y ait un même regard sur la genèse de ce fait terrible de civilisation afin de l'éviter et de pouvoir croiser les regards pour mieux se comprendre, s'estimer et cohabiter ensemble ? Quels modes de rapprochement et de rencontre d'anciens belligérants pourrait-on organiser pour qu'il y ait un début d'échange ? Quel rôle pour les spécialistes de toute discipline, spécialistes de la guerre comme spécialistes de la paix, pour apporter leurs éclairages objectifs sur la guerre, mais également pour montrer les conséquences de toute guerre ? Comment faire pour tirer les leçons des guerres, surtout à l'heure actuelle, qui sont à caractère multiethnique, en un mot quel dialogue établir pour une civilisation de la paix ?

Jean Baubérot, *Président de l'EPHE*

Je voudrais citer le texte qu'un membre de notre comité de préparation avait écrit pour ce colloque et qui me semble, au-delà des événements dramatiques que nous vivons, être un texte d'espoir. « De tout temps, les regards que les civilisations ont portés l'une sur l'autre ont conduit à des rivalités et convoitises. Aujourd'hui, il n'y a pas d'influence sans séduction. Les civilisations n'échangent-elles pas des clins d'œil dans la multiplicité de leurs regards parfois fardés de haute technologie, structures sociales ou politiques, architectures de terre ou de béton, chars à chevaux ou à moteur, costumes, soieries, poteries, objets ou images d'art ne sont-ils pas les attraits qu'amoureuses les civilisations se ravissent à loisir pour un commun bonheur ? Le rapt n'est plus de mise, le plaisir doit être partagé. » C'est, je crois, un peu ce que nous devrions emporter avec nous : même si malheureusement le rapt est une réalité, le plaisir doit être

partagé. C'est je dirais une utopie constructive que nous devons avoir en sachant que parfois, malgré tout, quelque chose de l'utopie peut se réaliser.

Par ailleurs, je voudrais me féliciter de cette collaboration qu'il y a eu entre l'UNESCO et l'École Pratique des Hautes Études. Nous avons dressé beaucoup de pistes très riches et j'espère que cette collaboration va continuer afin de les approfondir et d'en explorer de nouvelles. Ce travail de recherche, l'UNESCO le fait avec beaucoup d'organisations, mais je pense que l'École Pratique des Hautes Études peut constituer un de ces vis-à-vis, et personnellement j'en serais très heureux.

René Zapata, *Directeur, Division de la planification, du suivi du programme et de l'établissement des rapports, Bureau de la planification stratégique, UNESCO*

Tout d'abord au nom du Directeur Général de l'UNESCO, je voudrais remercier tous les confrères associés, les présidents de séance et l'ensemble du public qui a assisté avec fidélité à l'ensemble de nos débats. Au cours des deux derniers jours, nous avons fait une première tentative commune d'aborder un sujet à l'évidence complexe et en réponse à la question de Doudou Diene, « Sommes-nous dans une posture volontariste ? », je pense que du côté de l'UNESCO oui, nous sommes dans une posture volontariste d'explorer et de faire avancer le dialogue des civilisations. Nous le sommes, pour des raisons politiques, au niveau de la proclamation du Plan d'action des Nations Unies pour la poursuite du dialogue des civilisations dans lequel l'UNESCO est appelée à jouer un grand rôle, parce que la question du dialogue des civilisations se repose depuis déjà huit ans avec une acuité politique qui intéresse le cœur même de cette organisation.

Il est évident que je ne confonds pas l'attitude volontariste de l'UNESCO avec le travail qu'effectuent les chercheurs depuis de nombreuses années comme passeurs de culture afin de promouvoir le dialogue. Comme l'a très bien dit le Président de la Conférence générale, il n'y aura pas de dialogue des civilisations sans un regard sur l'histoire. La posture volontariste politique pure a ses limites. Je crois que le discours du Président Chirac à la 31^e session de la Conférence Générale de l'UNESCO allait dans le même sens lorsqu'il demandait de procéder à un examen de conscience qui passe nécessairement par l'histoire de chaque nation, de chaque région. Les fruits de ce colloque ont donc une importance clé car il s'agit d'une première pierre pour nous de collaboration aussi bien avec l'EPHE que d'autres institutions.

Nous pouvons déjà commencer à réfléchir à une seconde phase de notre colloque. Sur la base de la conférence du professeur Khatibi, j'ai identifié quatre thèmes de réflexion : les lieux de passage, les lieux de

résistance au dialogue, les lieux de rupture ou de rupture possible et enfin les lieux d'absence de dialogue. En effet en écoutant les intervenants, un mot revenait sans cesse, c'est celui de fragilité, c'est la fragilité de ce dialogue, le fait que tout ce qui se construit peut être rompu très rapidement par la force d'événements dont nous n'avons pas le contrôle.

« Les lieux d'absence » est un sujet lié au domaine de l'éducation. En particulier, dans les manuels d'histoire, une béance claire existe aujourd'hui dans l'enseignement primaire et secondaire et même dans l'enseignement universitaire, non seulement au niveau des langues, comme l'a signalé Monsieur Le Rider pour l'Europe, mais également dans beaucoup d'autres régions. En ce qui concerne l'enseignement des autres religions, là c'est presque l'absence totale, sauf les deux trois pages qui sont enseignées dans de nombreux systèmes sur les religions de l'autre. Il s'agit d'un sujet d'importance pour l'UNESCO dont la priorité pour les deux années à venir sera cette relation entre culture et éducation.

Doudou Diene, *Président-discutant*

En conclusion, je crois que je peux dire que cette conférence porte la marque du colloque intellectuel réussi parce que, contrairement à la pratique de cette maison où les réunions se terminent par des résolutions et recommandations, aujourd'hui nous avons apporté des réponses claires et carrées à des questions complexes. Il faut maintenant porter ces réponses aux oreilles de ceux qui nous gouvernent.

Nous sommes également parvenus à la conclusion que les grandes questions qui sont posées actuellement ne seront pas résolues dans la durée par le fer et le feu, comme on le voit en Afghanistan ou ailleurs. C'est pourquoi le domaine des idées doit être sans cesse activé pour aboutir à de réels changements dans la durée : tel est le but de la coopération entre l'UNESCO et l'EPHE.

Notes

¹ Voir E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, repris dans Y. Hersant et F. Durand-Bogaert, *Europes, de l'Antiquité au xx^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 2000, p. 455 (coll. Bouquins).

² Voir H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, PUF, 1992 (Quadrige).

³ *Ibid.*, p. 215.

⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁶ E. Renan, « Préface », *Averroès et l'averroïsme*, dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Calmann-Lévy, 1948, p. 17.

⁷ E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, dans *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 756-757.

⁸ Voir M. Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad. K. Axelos et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1957, p. 15-16.

⁹ *Ibid.*, p. 16-17.

¹⁰ Voir P. Pénisson, « Philosophie allemande et langue du Nord », *Rue Descartes*, 1995, 14, p. 125-137.

¹¹ Voir J.-F. Courtine, « Un peuple métaphysique », *Revue de métaphysique et de morale*, 2001, 3, p. 39-61.

¹² Sur cette notion, voir A. G Jongkees, « *Translatio studii* : les avatars d'un thème médiéval », dans *Miscellanea Mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niermeyer*, Groningue, 1967, p. 41-51 ; S. Lusignan, « La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au xiv^e siècle », dans G. Contamine (dir. publ.), *Traduction et traducteurs au Moyen Age. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche*

et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986 (Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes), 1989, p. 303-315 ; F. J. Worstbrock, « *Translatio artium. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie* », *Archiv für Kulturgeschichte*, 1965, 47, p. 1-22.

¹³ Adélarde de Bath, *Quest. Nat.*, 23-24 : « Ego enim aliud a magistris Arabicis ratione duce didici, tu vero aliud auctoritatis pictura captus capistrum sequeris ».

¹⁴ Sur ce point, voir L. Bianchi, « Renaissance und «Ende» des Mittelalters : Betrachtungen zu einem historiographischen Pseudoproblem », dans E. Rudolph (dir. publ.), *Die Renaissance und ihre Antike. Die Renaissance als erste Aufklärung I (Religion und Aufklärung, 1)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, p. 117-130.

¹⁵ *Le Livre de Bâbur. Bâbur-nama. Mémoires du premier Grand Mogol des Indes (1494-1529)*, présenté et traduit du turc tchaghataï par Jean-Louis Bacqué-Grammont, annoté avec la collaboration de Mohibbul Hasan Hasan, miniatures mogoles inédites du xvi^e siècle, photographies de Roland et Sabrina Michaud, préface d'André Miquel, Paris, Imprimerie Nationale, 1985 (coll. Orientale). La référence à cet ouvrage sera reprise par les lettres LB.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

¹⁷ *Ibid.*, p. 283.

¹⁸ Parmi les nombreux exemples qu'on pourrait citer, l'un des plus remarquables est une locution rimée, forgée par les lettrés ottomans à partir d'*etrâk*, pluriel arabe de *türk* : *etrâk-i bi-idrâk*, (Turcs dépourvus de toute compréhension), qui s'applique aux Turkmènes d'Anatolie fréquemment en révolte. Ce sujet pourrait donner lieu à d'amples développements. En effet, la conscience identitaire turque s'exprime dès les premiers textes connus dans cette langue. Dans l'inscription qu'il laissa en Mongolie au début du viii^e siècle, le grand khan Bilge Kagan proclame : « L'appel du peuple chinois qui nous donne sans peine tant d'or, tant d'argent, tant de soie est doux, ses richesses molles. En s'insinuant par leurs doux appels et leurs richesses, les Chinois attirèrent le peuple turc. En se laissant vaincre par ces doux appels, beaucoup de tiens, ô peuple turc, sont morts ! Abandonnant la sombre forêt, beaucoup regardaient vers le Midi, disant : « Je veux m'établir dans la plaine ! » » Et Bilge Kagan adjure les Turcs de rester Turcs : « Si tu vas dans ce pays-là, ô peuple turc, tu mourras ! Mais si tu restes dans la forêt d'Ötüken où il n'y a ni richesses, ni soucis, tu continueras à conserver un empire éternel, ô peuple turc ! » Trois cents ans plus tard, à l'époque où les Seldjoukides mettaient en tutelle le califat abbasside, Mahmud de Kachghar composa à Bagdad une véritable encyclopédie en arabe sur le monde turc. On y lit, à la première page : « Mahmud, fils de Husayn, fils de Muhammad, dit : « J'ai vu que Dieu a fait lever le soleil de l'empire dans les constellations turques et tourner tous les cercles des cieux au-dessus de leurs États ; Dieu leur a donné le nom de Turcs et leur a fait gouverner le monde entier. C'est d'eux qu'il a fait sortir les souverains de notre temps. Il a remis entre leurs mains les rênes du gouvernement des nations du monde. Il les a fait supérieurs à quiconque. Il les a fortifiés conformément à la justice. Il a rendu illustres ceux qui ont collaboré avec eux et, à cause des Turcs, il leur a fait obtenir chacun de leurs souhaits. » » À

l'époque ottomane, cette identité se fonda largement au sein du sentiment communautaire musulman et, au XIX^e siècle, dans le foisonnement des nationalismes naissants chez les divers *millet* de l'Empire, les Turcs furent les derniers qui prirent conscience d'eux-mêmes.

¹⁹ LB, p. 50.

²⁰ *Ibid.*, p. 85 : « Des Mongols vient toujours le mal et la dévastation. Jusqu'à la date d'aujourd'hui, ils se sont rebellés cinq fois contre moi. Cela ne veut pas dire qu'ils se sont rebellés parce que nous ne entendions pas, car, à plusieurs reprises, ils ont agi de même avec leurs propres khans. »

²¹ *Ibid.*, p. 101. Récit de la bataille de Sar-i Pul, près de Samarcande, livrée aux Ouzbeks en 1501.

²² *Ibid.*, p. 142 : « Il y a aussi le district de Bangach, environné d'Afghans, bandits de grands chemins, tels les Khugyani, les Khirilji, les Turi et les Landar. Sa position retirée est un prétexte pour ses habitants à ne pas se soumettre volontairement à l'impôt. Je n'ai pas encore eu le temps de les remettre à la raison. »

²³ *Ibid.*, p. 148 : « Lorsque les Afghans ne sont plus en position de résister à leur adversaire, ils se présentent devant lui avec de l'herbe entre les dents, comme pour lui signifier : «Je suis ton bœuf.» Nous fûmes témoins de cette coutume là-bas. »

²⁴ *Ibid.*, p. 219.

²⁵ Gul-Badan Baygam, *Le livre de Humâyûn*, traduit du persan par Pierre Piffaretti, édition établie, présentée et complétée d'extraits de chroniques persanes par Jean-Louis Bacqué-Grammont, Paris, Gallimard, 1996, p. 44 (Connaissance de l'Orient, collection UNESCO d'œuvres représentatives).

²⁶ LB, p. 257 : « L'Inde [...] est un étrange pays et un tout autre monde en comparaison du nôtre. Tout y est différent : montagnes et fleuves, forêts et plaines, villages et contrées, faune et flore, gens et langage, pluie et vent. » Nous renvoyons à l'article d'Alessandro Bausani, « L'India vista da due grandi personalite musulmane : Babar e Biruni », *Al-Biruni. Commemoration Volume*, Calcutta, Iran Society, 1961.

²⁷ LB, p. 279. Voir aussi p. 259 : « Villes et pays de l'Inde sont on ne peut plus dénués d'agrément. Il n'y a point de différence entre les villes et les campagnes. Les jardins n'ont pas de murs. À peu près partout, ce n'est que terrain plat. »

²⁸ *Histoires des Indes de Jean Pierre Mafée Bergamesque, de la Societé de Jesvs. Où il est traicté de leur decouverte, navigation, & conqueste faicte tant par les Portugais que Castillans [...]*, Lyon, Jean Pillehotte, 1603, p. 702.

²⁹ *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1991 (coll. Points).

³⁰ *The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlat. A History of the Moghuls of Central Asia [...]*, trad. E. Denison Ross, Londres, Sampson Law, Marston and Company, 1895, p. 128.

³¹ *Ibid.*, p. 129.

³² Dans nos « Recherches sur le quartier de Tophane et l'artillerie ottomane, I. Textes et images commentés », *Anatolia moderna – Yeni Anadolu*, vol. VIII, Paris, Éditions Adrien

Maisonneuve, 1999, p. 21. Les autres passages de la relation de voyage d'Evliya Çelebi cités ici ont également été traduits par nos soins et seront publiés dans des travaux ultérieurs.

³³ 4,233 g : 6 : 1 000 = 0,000 705 5 g.

³⁴ I. Binark, H. Eren, E. Ihsanoğlu (dir. publ.), *World bibliography of translations of the meaning of the Holy Qur'an, Printed translations, 1515-1980*, Istanbul, IRCICA, 1986.

³⁵ M. N. Sefercioğlu, E. Ihsanoğlu (dir. publ.), *World bibliography of translations of the Holy Qur'an in manuscript form I*, Istanbul, IRCICA, 2000.

³⁶ Voir, par exemple, l'échantillon réuni par M. A. Fikrat dans le catalogue du fonds de l'Âstân-i Quds de Mashhad (*A catalogue of the manuscripts of the Holy Quran in translation preserved in the library of Âstan-i Quds-i Razavi* [Âstan-i Quds Library publications n° 10], Mashhad, 1363/1985).

³⁷ M. T. d'Alverny, « Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1947-1948), p. 74.

³⁸ J. Ribera y Tarrago, « Bibliofilos y bibliotecas en la España musulmana », *Disertaciones y opusculos I*, Madrid, 1928, p. 228.

³⁹ *Ibid.*, p. 181-182.

⁴⁰ H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation, Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa* [Beiruter Texte und Studien, 42], Beyrouth, in Komm. bei F. Steiner Verl., Stuttgart, 1995, p. 189-190.

⁴¹ L. Marracci, *Refutatio Alcorani*, Padoue, Tip. Seminarii, 1698, p. 3.

⁴² Voir, par exemple, les manuscrits Paris, BNF Arabe 406, 469, 482, etc.

⁴³ E. Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XI^e siècle. Le traité d'Ibn 'Abdûn sur la vie urbaine et les corps de métier*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1947, p. 128, par. 206.

⁴⁴ Ibn Abî Zar', *Rawd al-qirtas*, trad. et ann. par A. Huici Miranda, II, Valence, J. Nacher, 1964, p. 681 [Textos medievales, 13].

⁴⁵ D. Cabanelas, « Juan de Segovia y el primer Alcoran trilingüe », *Al-Andalus* 1949, 14, p. 162.

⁴⁶ R. Le Tourneau, « Notes sur les lettres latines de Nicolas Clénard relatant son séjour dans le royaume de Fès (1540-1541) » *Hespéris* 1934, 19, p. 45-63.

⁴⁷ F. Déroche, *Catalogue des manuscrits arabes*, 2^e partie : *Manuscrits musulmans I*, 2, « Les manuscrits du Coran, Du Maghreb à l'Insulinde », Paris, Bibliothèque nationale, 1985, p. 37-38, pl. IX B et XV B.

⁴⁸ R. Jones, « Piracy, war, and the acquisition of Arabic manuscripts in Renaissance Europe », *Manuscripts of the Middle East* 1987, 2, p. 100 et n. 45, pl. 3.

⁴⁹ Inédit.

⁵⁰ F. Déroche, *op. cit.*, p. 102.

⁵¹ *Ibid.*, p. 149-150.

⁵² D. Cabanelas, *op. cit.*, p. 161.

⁵³ A. Nuovo, « Il Coran arabo ritrovato (Venezia, P. e A. Paganini, tra l'agosto 1537 e l'agosto 1538) », *La Bibliofilia* 1987, 89/3, p. 237-270 ; M. Borrmans, « Observations à

propos de la première édition imprimée du Coran à Venise », *Quaderni di studi arabi* 8 (1990), p. 3-12.

⁵⁴ F. Déroche, *op. cit.*, p. 34-35 et pl. XIV A.

⁵⁵ F. Déroche, *op. cit.*, p. 53 et pl. XVII.

⁵⁶ D. Cabanelas, *op. cit.*, p. 161-162 et n. 1. Également signalé par H. Bobzin, *op. cit.*, p. 30, n. 80. Nicolas de Kues semble s'être intéressé de près au Coran et à la traduction de Juan de Segovia ; lors de son voyage à Constantinople, il s'était fait faire une copie de la traduction de Robert de Ketton qu'il laissa à Juan et il se fit montrer par les franciscains de Pera un coran arabe dont on lui traduisit quelques passages (H. Bobzin, *op. cit.*, p. 30) ; sur Nicolas de Kues, voir l'article de H. Boockmann, dans *Deutsche biographische Enzyklopädie* t. 7, 1998, p. 419-420.

⁵⁷ Il s'agit en fait d'un chapitre des *Dialogi in quibus impiæ Judæorum opinioniones [...] confutantur* de Petrus Alphonsi où apparaissent quelques versets du Coran traduits par l'auteur (voir H. Bobzin, *op. cit.*, p. 44-46).

⁵⁸ Voir M. T. d'Alverny, *op. cit.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 108-109.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 85-86.

⁶¹ La version allemande de S. Schweigger, de 1616, a été réalisée à partir du texte d'Arrivabene et a servi de base à la traduction anonyme néerlandaise parue en 1641.

⁶² H. Bobzin (*op. cit.*, p. 159-239) a réuni une documentation très complète sur l'histoire de cette édition.

⁶³ *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, e le leggi sue. Tradotto novamento dall'arabo in lingua italiana*, 1547 : outre l'affirmation contenue dans le titre, A. Arrivabene déclare à deux reprises dans l'introduction-dédicace qu'il a suscité la traduction (« Questo è Sig. Illustr. l'Alcorano di Macometto, il quale come ho gia detto, ho fatto dal suo idioma tradurre e dar alla stampa », p. III).

⁶⁴ M. T. d'Alverny, *op. cit.*, p. 113-130.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁶⁶ D. Cabanelas, *op. cit.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 168 et n. 3.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 161-162 et n. 1.

⁷⁰ Manuscrit Paris, BNF Arabe 447 ; voir F. Déroche, *op. cit.*, p. 39.

⁷¹ *World bibliography of translations of the Holy Qur'an in manuscript form* I, p. 163-164, n° 258/3.

⁷² *Ibid.*, p. 5, n° 4/1 ; voir les autres exemples, p. 6-22.

⁷³ P. de Alcalá, *Arte para legeramente saber la lingua araviga. Vocabulista aravigo en letra castellana*, Grenade, 1505.

⁷⁴ Sur Gilles (en italien : Egidio) de Viterbe, voir G. Ernst, « Egidio da Viterbo », *Dizionario biografico degli Italiani*, t. 42, Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1993,

p. 341-353.

⁷⁵ Voir s. v. « Léon l'Africain », *EI*, V, p. 728-729 ; également dans O. Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe : fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, Genève, Droz, 1991, quelques éléments aux p. 27-50.

⁷⁶ F. Déroche, *op. cit.*, p. 450-451.

⁷⁷ C. Astruc et J. Monfrin, « Livres latins et hébreux du cardinal Gilles de Viterbe », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 1961, 23, p. 553. Dans le même inventaire, le n° 33 est une « *tabula alphabeti in Alcoranum in lingua spagnola* » : preuve, s'il en était besoin, de l'importance durable de l'Espagne pour la découverte de l'islam par l'Occident chrétien.

⁷⁸ Voir, par exemple, les f. 28, 58 v°, 72 v°, etc.

⁷⁹ Dans l'édition de 1770, voir par exemple dans le tome 2, aux p. 239 (sourate XXVI) et 274 (sourate XXX).

⁸⁰ M. Devic, « Une traduction inédite du Coran », *Journal asiatique*, 1883, p. 353-355.

⁸¹ *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus [...] descriptus [...] in latinum translatus, [...] auctore Ludovico Marracci*, Patavii, 1698 (2 vol.).

⁸² « Le fonti arabe manoscritte dell'opera di Ludovico Marracci sul Corano », *Rendiconti*, 1931, p. 303-349.

⁸³ Cette remarque vaut pour les traductions obéissant aux principes énoncés initialement. En revanche, le manuscrit Paris, BNF Arabe 447 (voir n. 37) propose une traduction complètement rédigée en espagnol, entre les lignes de texte arabe. Il semble en aller de même pour les traductions présentées dans le chapitre « Aljamiado » de la bibliographie des traductions manuscrites du Coran (voir n. 1).

⁸⁴ D. Cabanelas, *op. cit.*, p. 162.

⁸⁵ Yamanaka (1999), p. 341-342 ; *EI*, IV, livre 63-64, 1973, p. 133b.

⁸⁶ De l'énorme bibliographie concernant le sujet, retenons deux panoramas d'ensemble : Boyle (1974) et Lombard (1994). Sur le roman d'Alexandre, *Iskandar nâma*, en arabe, persan et turc : *EI*, IV, livre 63-64, 1973, p. 133-134. Sur l'Alexandre historique et la première étape de son mythe : Mossé (2201).

⁸⁷ Dans la très populaire sourate XVIII, 82-98 (trad. Blachère, 1956/1980, p. 326-327). Sur Dhû l-Karnayn : *EI*, IV, livre 63-64, 1973, p. 133a, s.v. *Iskandar*.

⁸⁸ Rappelons que le nestorianisme est la doctrine, condamnée par le concile d'Éphèse en 431, que défendait Nestorius, patriarche de Constantinople, selon qui les deux natures du Christ, la divine et l'humaine, possédaient leur individualité propre,

⁸⁹ Voir en particulier Casari (1999).

⁹⁰ Yamanaka (1999).

⁹¹ Bürgel (1995).

⁹² La version malaise, par exemple, est présentée par Lombard (1994).

⁹³ Ainsi chez Nezâmi : Bürgel (1995).

⁹⁴ Sidky (1999).

⁹⁵ Prononcer Guéssar.

⁹⁶ Mutations longuement étudiées par Stein (1959).

⁹⁷ Hamayon (1990), en particulier p. 202-207 et 246-264.

⁹⁸ Une belle synthèse des rôles délégués à Geser dans la littérature religieuse et le culte des Mongols dans Heissig (1980), p. 93-101.

⁹⁹ Le travail classique sur les métamorphoses du symbolisme lié à Guandi est celui de Duara (1988).

¹⁰⁰ Connu aussi comme baron Ungern von Sternberg (1887-1921).

¹⁰¹ Sur cet épisode, ainsi que sur les temples à Geser en République populaire de Mongolie (ancienne Mongolie-Extérieure), détruits durant la répression stalinienne des années 1930, et sur les prières conjuratoires qu'on offrait à la divinité, l'article le mieux documenté est dû à un auteur de l'époque communiste, maniant un style français flamboyant et aimant jouer de son opposition aux personnalités du régime : Rintchen (1958).

¹⁰² L'identité des ennemis de Geser varie également avec le contexte. Ainsi, Lobsogoldoi est identifié à Hitler dans l'immédiat après-guerre chez les Bouriates (Sherkhunaev, 1969, p. 55).

¹⁰³ Les Ouïgours des XIII^e et XIV^e siècles étaient des locuteurs d'un dialecte turc et des pratiquants du bouddhisme, du nestorianisme ou du manichéisme, à la différence des Ouïgours actuels, des musulmans qui ne sont pas les descendants directs des précédents. On peut imaginer que la version mongole de l'histoire du Bicornu trouvée à Turfan est la traduction d'une version ouïgoure qui n'a pas survécu.

¹⁰⁴ Édition du texte, très lacunaire, et traduction en anglais archaïque par Cleaves (1959).

¹⁰⁵ Boyle (1975), p. 267 et (1974), p. 221.

¹⁰⁶ Rapide rétrospective de la situation sociopolitique des Mongols au XIII^e siècle : *History of Civilizations of Central Asia* (1998), p. 243-259.

¹⁰⁷ Ratchnevsky (1991), par exemple p. 75, 121 et suiv.

¹⁰⁸ Rachewiltz (1989).

¹⁰⁹ Rapide vue générale de l'histoire mongole : Aubin (1994) ; présentation approfondie : Morgan (1986) et Allsen (1987).

¹¹⁰ Sinor (1980) ; Richard (1983), texte n° XI (de 1979), « Les causes des victoires mongoles d'après les historiens occidentaux du XIII^e siècle » ; et références bibliographiques données dans ces deux titres. Sur l'armée mongole au temps de Gengis-khan : Morgan (1986), p. 85-96.

¹¹¹ Voir infra (p. 000), la savante analyse des mythes du prêtre Jean et du roi David que fait L. Ferreira Reis Thomaz, un spécialiste en la matière.

¹¹² Gumilev (1987) ; Klopprogge (1993).

¹¹³ Richard (1996) ; Morgan (1996) ; également Pelliot (1959), p. 304-305.

¹¹⁴ Morgan (1996).

¹¹⁵ L'actuelle République de Mongolie a été la Mongolie-Extérieure de 1691 à 1911

et la République populaire de Mongolie pro-soviétique de 1924 à 1990

¹¹⁶ Kotwicz (1953).

¹¹⁷ Les auteurs eurasistes les plus marquants ont été George Vernadsky, historien de l'ancienne Russie, et Lev N. Gumilev (prononcer Goumiliov, 1912-1992), le fils de deux poètes persécutés par les communistes, Anna Akhmatova et Nikolai Gumilev. Lev Gumilev a été un ethno-historien non conformiste et un habitué du goulag, devenu à titre posthume une idole de la nouvelle Russie, à l'heure où les sphères officielles semblent gagnées à l'idée d'un espace économique eurasiatique ou, mieux, d'une union eurasiatique. On trouvera exprimées les idées de Gumilev concernant Gengis-khan et la domination des siens sur les terres russes dans un volume posthume de rééditions : *Tchiornaya legenda* [La légende noire, en russe], Moscou : Êkopros, 1994, 622 p. ; voir également Gumilev (1987), chapitre final « Construction of hypotheses », p. 357-378. Brève, mais excellente, rétrospective de l'eurasisme et des vues de Gumilev par Stéphane Dudoignon, dans la lettre d'information *France-Ousbekistan*, IV, octobre 1994, p. 4 et suiv. Un érudit « russe », Bayar Dashbalov — bouriate sans doute d'après son nom, ou kalmouk —, réitérait, au tournant du XXI^e siècle et en liaison avec le choix de Gengis-khan comme « homme du millénaire », les vues chères aux eurasistes (d'après *Edn* du 19 janvier 2001).

¹¹⁸ Okada (1992a).

¹¹⁹ Okada (1999).

¹²⁰ Il semble que l'*Histoire secrète*, longue de 282 paragraphes, ait été composée en un premier temps jusqu'au paragraphe 268, qui narre la mort du Grand khan en 1227, outre le colophon du dernier paragraphe (282), tandis que l'entre-deux, des paragraphes 269 au 281, serait un ajout postérieur. Malgré la quasi-unanimité actuelle en faveur de la date de 1228 pour la première partie, les autorités mongoles ont retenu officiellement une date plus tardive, 1240, qui avait été admise précédemment (voir Rachewiltz, 1998, p. 251, n. 34).

¹²¹ Le professeur Okada, qui donne au texte de l'*Histoire secrète* la date de 1328, y voit un « roman pseudo-historique » (*Journal of Asian and African Studies*, Tokyo, 1972, V, p. 61-67 ; et, en japonais, dans *Tôyô gakuhô*, 1985, LXVI, p. 157-178).

¹²² Ainsi, les premiers mots de l'illustre texte qui en mongol sont, tels que l'érudition moderne les a restitués, « *Chinggis qaganu khuzhagur* » [L'origine de Gengis-khan] deviennent, dans la version du Bureau des interprètes qui a seule survécu : « *Cheng-ji-si ha-han-na hu-zha-wu-er* » (en suivant le système de transcription du chinois moderne dit pinyin).

¹²³ La version de référence est, jusqu'à présent, celle parue à titre posthume en 1949 du génial mongolisant Paul Pelliot (Paris, Adrien Maisonneuve), et la traduction courante en français est l'œuvre conjointe de Marie-Dominique Even et de Rodica Pop, publiée dans la « Collection UNESCO des œuvres représentatives » en 1994. Sur la nature et le contenu du texte : *History of civilizations of Central Asia* (2000), p. 156-160 et 390-402.

¹²⁴ La biographie de référence est celle de Ratchnevsky (1991), solidement assise

sur les sources primaires ; un autre travail d'ensemble des plus sérieux est Pelliot (1959), article « Cinghis », p. 281-363.

¹²⁵ Yasushi Inoue (1905-1991), *Le Loup bleu. Le roman de Gengis-khan*, Paris, Picquier, 1990 ; original japonais : *Aoki Ôkami* (1960).

¹²⁶ Selon, entre autres, *MM* du 14 mars 2001 : ce sera, dit-on, le neuvième film consacré au Grand khan ; soutenu par le Président de la République et le Premier ministre, il sera dirigé par I. Niamgavaa et son tournage prendra cinq ans, afin qu'il sorte pour le grand événement du « 800^e anniversaire de l'Empire mongol » en 2006.

¹²⁷ Homéric (1998), prix Médicis.

¹²⁸ Pour une évocation de quelques-unes des vues concernant Gengis-khan et les siens, assumées par les spécialistes de la question, voir Haining (1999).

¹²⁹ Sur l'absence de mention d'un mandat céleste ou d'une bénédiction divine lors de la proclamation de Gengis-khan, voir Beffa (1993), p. 220-223 ; sur le caractère consensuel de l'opération, sans prise de pouvoir par la force, voir Sinor (1993), qui replace l'intronisation de Gengis-khan dans la tradition des steppes : « *The making of a Great Khan* », expose-t-il.

¹³⁰ Bold (2001), p. 155.

¹³¹ La dynastie chinoise des Song, expulsée du Nord par les Djürtchen en 1127, ne régnait plus, depuis lors, qu'au sud du Yang-tseu-kiang.

¹³² Sur ces Chinois qui ont travaillé à intégrer le Grand khan dans le symbolisme impérial chinois, voir Aubin (1987), p. 141-144 ; sur les éléments constitutifs de l'idéologie du pouvoir étatique chinois, *id.*, p. 137-141.

¹³³ Un exemple parmi bien d'autres, qui est une nouvelle de l'agence de presse chinoise, *New China News Agency*, datée du 26 septembre 1979. Ou encore, la déclaration du gardien du mausolée, ou prétendu tel, du grand khan à Ezhén-khorô en Mongolie-Intérieure, rapportée par l'AFP de Pékin le 21 août 2001 : « Gengis-khan est un héros de la nation chinoise. Il a contribué à l'unification des diverses minorités [...] et a inclus le Tibet et la Mongolie dans le territoire chinois ».

¹³⁴ Aucun chiffre sûr de l'étendue des massacres mongols en Chine ne peut être avancé, d'autant que les statistiques démographiques disponibles pour la Chine du Nord sous domination mongole au XIII^e siècle scindent la population en trois groupes différents, selon leur utilité pour le nouveau pouvoir, et n'incluent pas les gens qui ne serviront à rien (quelques indications sur les recensements à l'époque gengiskhanide dans Allsen, 1987, p. 116-143). Outre les massacres mongols, d'autres malheurs ont été, en Chine du Nord, facteurs de régression démographique ponctuelle, ainsi les troubles internes des premières décennies du siècle, les divagations meurtrières du fleuve Jaune, le déplacement massif de populations réfugiées. Aussi le présent chiffre de trente millions a-t-il principalement valeur d'argument polémique.

¹³⁵ Voir *MM*, 15 septembre 1999. Le film, dirigé par un Mongol dont le nom sinisé est Saifu Mailisi, a été très apprécié lors de sa projection aux États-Unis d'Amérique et les

amateurs éclairés ont reconnu « qu'il n'était pas mauvais pour un film chinois », même si les steppes herbeuses de la Mongolie-Intérieure ne correspondaient pas aux paysages montagneux et forestiers de la jeunesse de Gengis-khan (*MM*, 31 janvier 2001).

¹³⁶ Culte décrit d'après les sources officielles chinoises des Yuan par Ratchnevsky (1970).

¹³⁷ Voir Heissig (1980), p. 60.

¹³⁸ Sur les « huites yourtes blanches », sièges du culte gengiskhanide, et les reliques du Grand khan à l'époque Yuan, voir Sagaster (1976), p. 192-203.

¹³⁹ Sur le déroulement de ce culte complexe, voir Chiodo (1992/1993), p. 92-113, et, plus brièvement, Heissig (1980), p. 60-65 ; sur le culte tel que rendu de nos jours, voir Sagaster (1992/1993). Sur l'administration du sanctuaire, les objets sacrés qui y sont conservés, les prières vouées à Gengis-khan, voir Sagaster (1976), p. 204-222, Jagchid (1988), « Chinggis Khan in Mongolian Folklore », p. 299-321. Une belle traduction de prières rituelles à Gengis-khan et à ses étendards en Mongolie-Intérieure figure dans Chiodo (1989/1991) et (1992/1993). Sur un bilan des essais infructueux des autorités religieuses pour bouddhisier intégralement les prières à Gengis-khan lors du culte qui lui est rendu dans les yourtes sacrées de l'Ordos, voir Hurcha (1999). Sur une vision revisitée par le nationalisme ordosien, voir Qurcabagatur (1999).

¹⁴⁰ On trouvera un exposé parfait de la théorie et de son application à Gengis-khan dans Franke (1978), p. 52-63.

¹⁴¹ Magistrale traduction du texte mongol exposant l'idéologie des deux pouvoirs, l'*Histoire blanche* : Sagaster (1976), et commentaire concernant Gengis-khan p. 255-262.

¹⁴² Franke (1978), p. 64-76 ; Hurcha (1999) ; Cendina (2000).

¹⁴³ Franke (1978), p. 21-22 ; Sárközi (1993).

¹⁴⁴ Kormazov (1928).

¹⁴⁵ Heissig (1980), p. 65-69.

¹⁴⁶ « La Mongolie, pays unique au monde » est une devise qui revient fréquemment dans la presse de l'après-communisme (ainsi une longue analyse de l'avenir économique de la Mongolie commence par la question « Pourquoi la Mongolie est-elle unique sur terre ? », *MM*, 10 janvier 2001).

¹⁴⁷ *MM*, 23 septembre 1998.

¹⁴⁸ *Edn*, 6 juillet 2001.

¹⁴⁹ *MM*, 5 septembre 2001.

¹⁵⁰ En ce sens, la déclaration d'un professeur de sciences sociales, T. Namzhil (*Edn*, 30 octobre 2001).

¹⁵¹ Par exemple, *MM*, 9 août 2000.

¹⁵² Aubin (1994), p. 669.

¹⁵³ Elverskog (1999).

¹⁵⁴ Aigle (2000a).

¹⁵⁵ Une analyse très fine de la force du symbolisme gengiskhanide pour Tamerlan se

trouve dans Manz (1988) et Aigle (2000b).

¹⁵⁶ Okada (1993) ; Stary (1992/1993).

¹⁵⁷ Aubin (1987), p. 129-130.

¹⁵⁸ Franke (1978), p. 42-46 ; Bischoff et Sagaster (1989, l'on prendra garde que, dans ce bel inventaire des sources, l'article fondateur de la question par P. Aalto, signalé en note p. 38, n'a pas été publié dans *Studia Sino-Tibetica*, ainsi qu'il est dit, mais dans *Studia Sino-Altaica*, 1961, p. 12-20) ; Sárközi (1993), p. 218-219.

¹⁵⁹ *Edn*, 31 mai 2001, déclaration de G. Norovsambuu.

¹⁶⁰ Okada (1992b) ; Weiers (1994).

¹⁶¹ Quelques exemples d'hymnes, en traduction anglaise dans Heissig (1980), p. 61-69 ; Jagchid (1988), p. 308-314 ; Chiodo (1989/1991 et 1992/1993) ; Qurcabagatur (1999).

¹⁶² Quelques exemples dans Jagchid (1988), p. 299-321, « Chinggis Khan in Mongolian folklore ». Liste des principales sources historiques mongoles incorporant les traditions gengiskhanides les plus profondément intériorisées dans Rachewiltz (1998), p. 242, n. 6.

¹⁶³ Khan (1995) ; Jagchid (1988), p. 240-251, « Mongolian nationalism in response to great power rivalry (1900-1950) ».

¹⁶⁴ *Môko* (Mongolie en japonais), n° 109, juillet 1941, p. 141.

¹⁶⁵ Récit de la célébration du 6 août 1985 à laquelle a assisté, par chance pour nous, un mongolisant, dans Sagaster (1990 et 1992/1993). Il paraît qu'à Taiwan, la centaine de Mongols réfugiée là depuis 1950 avait l'habitude, encore dans les années 1980, de se réunir le 21 de la troisième lune pour recréer une célébration gengiskhanide (Jagchid, 1988, p. 300).

¹⁶⁶ Détail de cette invraisemblable affaire par l'éminent mongolisant C. R. Bawden dans *China News Analysis*, n° 469, 24 mai 1963, p. 5-7.

¹⁶⁷ Rachewiltz (1994) ; Aubin (1993 et 1996) ; Haining (1999). Intéressante revue des facteurs d'identité nationale des divers peuples mongols dans les années 1990 dans Sagaster (1999a).

¹⁶⁸ Sagaster (1999b).

¹⁶⁹ *MM*, 19 mai 1999. À ce propos, remarquons que le sport le plus populaire n'est plus, maintenant, la lutte traditionnelle mongole mais le sumo à la japonaise.

¹⁷⁰ *Edn*, 21 janvier 2002.

¹⁷¹ Sur ce lieu historique de Khödöö-aral, voir Rachewiltz (1998), p. 251-253, et carte de localisation, p. 240, site n° 8.

¹⁷² *MM*, 20 juin 2001 : description de la fête, avec une photo d'une séquence de la cérémonie.

¹⁷³ *Edn*, 20 juillet 2001.

¹⁷⁴ *Edn*, 26 juillet 2001.

¹⁷⁵ Par exemple, au 3^e Festival des pays mongolophones en octobre 2001 (*Edn*, 8 octobre 2001).

¹⁷⁶ Reproduction du « portrait » de Gengis-khan dans Aubin (1993), p. 204.

¹⁷⁷ *Edn*, 13 août 2001, et *MM*, 15 août 2001 : les peintres en charge de l'œuvre, dont la réalisation doit prendre deux ans sont A. Ariunbold, D. Bold, T. Enkhzhargal.

¹⁷⁸ *Edn*, 25 janvier 2001.

¹⁷⁹ Selon *MM* du 16 août 2000.

¹⁸⁰ *Edn*, 19 janvier 2001.

¹⁸¹ *Edn*, 10 décembre 2001.

¹⁸² *MM*, 16 août 2000.

¹⁸³ *Edn*, 20 novembre 2001.

¹⁸⁴ *Edn*, 10 septembre 2001.

¹⁸⁵ *MM*, 26 juillet 2000 ; *Edn*, 10 septembre 2001, 12 septembre 2001, 9 janvier 2002 : la venue de l'acteur à Oulân-bâtar, primitivement prévue en septembre 2001 afin qu'il rencontre les cinéastes mongols, a dû être remise à plus tard, à la suite de l'attentat du 11 septembre.

¹⁸⁶ *MM*, 20 juin 2001.

¹⁸⁷ Adresse de ce site : www.upen.edu/museum/Mongolia.

¹⁸⁸ Par exemple, sur le culte ordosien d'Ezhen-khorô : www.mongols.com/cerem-fn.htm.

¹⁸⁹ Article du *Time* de New York, cité par le *Courrier international*, n° 268-269, du 21 décembre 1995 au 3 janvier 1996.

¹⁹⁰ Voir *Edn*, 24 avril, 18 mai, 28 mai, 30 mai 2001, à l'occasion de la réunion des donateurs tenue à Paris au mois de mai.

¹⁹¹ Il y aurait eu, au cours du xx^e siècle, le beau total de cent vingt expéditions lancées, par un pays ou un autre, à un moment ou à un autre, à la recherche des restes matériels du Grand khan (*Edn*, 15 novembre 2001).

¹⁹² *MM*, 27 septembre 2000 ; *Ödriin sonin* (« Le Quotidien », en mongol), 21 septembre 2000.

¹⁹³ C'est un écrivain kazakh, Hamza Koktendi, qui affirme avoir la preuve de l'inhumation du Grand khan dans l'actuel Kazakhstan, mais il ne révélera le secret du lieu qu'en échange de la promesse de la protection de celui-ci par le Président du Kazakhstan, Nursultan Nazarbaev (selon *Edn*, 25 janvier 2001, et *MM*, 31 janvier 2001).

¹⁹⁴ Voir Aubin (1993), p. 164 et 195, n. 82 ; Aubin (1996), p. 320.

¹⁹⁵ On trouvera un jugement critique, impeccablement documenté, de cette expédition japonaise par Rachewiltz (1998), p. 244-249, qui résume, avec carte à l'appui, l'erreur historique qui l'a conduite, comme elle conduira l'expédition américaine ultérieure, par une interprétation erronée de l'*Histoire secrète*, au mauvais endroit. Désaveu mongol de l'expédition : *Archilal*, 26 mars-3 avril 1992.

¹⁹⁶ Ainsi des télégrammes de l'agence Reuters du 16 août 2001 (qui semble prendre le titre « khan » du Grand khan pour son nom de famille), de l'AFP du 17 août, diffusés par les plus grands quotidiens, périodiques et émissions de télévision aux États-Unis d'Amérique.

¹⁹⁷ Au lieu-dit Öglögchiin kherem, localisé sur la carte de Rachewiltz (1998), p. 240, sous le n° 4.

¹⁹⁸ Par exemple, selon *Edn* (31 juillet 2001), opinion de l'archéologue D. Navân et (18 octobre 2001), émotion du Président de l'Académie mongole des sciences, B. Chadrà.

¹⁹⁹ Hamayon (1996, 2000, 2001).

²⁰⁰ Les citations sont extraites de Jean Tulard, *Le mythe de Napoléon*, Paris, A. Colin, 1971.

²⁰¹ J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1904 ; F. Nau, « L'expansion nestorienne en Asie », *Annales du Musée Guimet*, 1913, XL, p. 193-388 ; P. Pelliot, *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, 2 vol., Paris, Imprimerie nationale/Fondation Singer-Polignac, 1973-1984 ; P. de Labriolle, G. Bardy, L. Bréhier, G. de Plinval, *De La mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, dans : A. Fliche, V. Martin (dir. publ.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 4, Paris, Bloud & Gay, 1937 ; É. Amann, « Nestorius », dans : A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann (dir. publ.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1930, s. v. ; E. Tisserant, « Nestorienne, l'Église », *ibid.*, s. v. ; Le Coz R., *Histoire de l'Église d'Orient – Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris, Le Cerf, 1995 ; Gillman I., Klimkeit H. J., *Christians in Asia before 1500*, Richmond, Curzon, 1999 ; Moffet S. H., *A history of christianity in Asia*, vol. I, *Beginnings to 1500*, New York/San Francisco, Harper, 1992.

²⁰² P. Anastasius van den Wyngaert, O.F.M., *Sinica Franciscana*, vol. I, *Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*, Quaracchi/Florence, Collegio di S. Bonaventura, 1929, p. 228-229 et 484-486.

²⁰³ L. Brown, *The Indian christianity of Saint Thomas, an account of the ancient Syrian Church of Malabar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 2^e éd., chap. III.

²⁰⁴ M. Corrêa de Lacerda, *Vida do Honrado Infante Josaphate filho del rey Avenir, versão de Frei Hilário da Lourinhã, e a identificação, por Diogo do Couto de Josaphate com o Buda*, Lisbonne, Junta de Investigações do Ultramar, 1963 ; voir également A. Mahé, J. P. Mahé, *La sagesse de Balahvar Une vie christianisée du Bouddha*, traduit du géorgien, Paris, Gallimard, 1993 (Connaissance de l'Orient) ; H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, vol. XII, *Œuvres complètes*, Paris, Le Cerf, 2000, p. 28 et suiv.

²⁰⁵ Othonis Episcopi Frisingensis Leopoldi Pii Marchionis Austriae filii, *Chronicon sive rerum ab orbe condito ad sua usque tempora gestarum libri octo (...)*, Bâle, 1569, livre VII, chap. xxxiii, p. 146-147.

²⁰⁶ Voir C. E. Bosworth, « *Ḳarâ-Khiṭây* », dans : *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, tome IV, Leiden/Paris, E. J. Brill/G. P. Maisonneuve, 1973, s. v.

²⁰⁷ Genèse 14, 17-20.

²⁰⁸ Le témoignage le plus ancien de sa visite, la *Lettre d'Oddon, abbé de Saint Rémy au comte Thomas*, qui le traite d'archevêque, ne lui donne pas de nom ; celui-ci n'apparaît que dans un récit un peu plus élaboré et à peine plus récent, le *De advento patriarchae Indorum ad Urbem sub Calisto papa II*, qui connut une grande fortune et fut transcrit en

plusieurs chroniques, telles que celle d'Aubry de Trois-Fontaines (voir *infra*, note 30) ; édition critique des deux textes chez F. Zarncke, « The patriarch John of India and priest John », dans : C. F. Beckingham, B. Hamilton (dir. publ.), *Prester John, the Mongols and the ten lost tribes*, Aldershot, Variorum, 1996, p. 13 et suiv.

²⁰⁹ Ni l'argumentation de Jacqueline Pirenne (*La légende du « Prêtre-Jean »*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992), ni celle de Jean Richard (« L'Extrême-Orient légendaire au moyen-Âge : roi David et prêtre Jean », in *Annales d'Éthiopie*, 1957, vol. 2 p. 225-242) ne nous semblent convaincantes.

²¹⁰ Voir *Chronica Slavorum* Helmodi Presbyteri Bosoviensis et Arnoldi Abbatis Lubecensis [...], Lübeck, 1659, *Derelictorum Helmodi Supplementum*, auctore Arnaldo Abbate Lubecense, liv. VII, chap. x.

²¹¹ E. Cerulli, *Etiopi in Palestina — Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, vol. I, Rome, Libreria dello Stato, 1943, p. 1-37.

²¹² R. Lefevre, « Presenze etiopiche in Italia prima del concilio di Firenze del 1439 », *Rassegna di Studi Etiopici*, vol. XXIII, 1969, p. 5-26.

²¹³ Jerónimo Lobo, *Itinerário e outros escritos inéditos*, edição crítica pelo P^e M. Gonçalves da Costa, Porto, Liv^a Civilização Editora, s. d., dissertation sur « A cauza de se dar ao Emperador Abexim o nome de Prestes Joam das Indias », p. 690 et suiv. ; P. Paez, « Historia de Ethiopia », liv. I, chap. V, dans : C. Beccari, *Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales*, vol. II, Rome, 1905, p. 69-73 (réimp. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1969) ; P^e Manoel de Almeida, « Historia de Ethiopia a Alta ou Abassia, Imperio do Abexim, cujo Rey vulgarmente he chamado Preste Joam », liv. I, chap. I, *ibid.*, vol. V, Rome, 1907, p. 1-6 (reimp. Bruxelles, 1969).

²¹⁴ En voir le texte dans F. Zarncke, « Der Brief des Papstes Alexanders III an den Priester Johannes », in Beckingham et Hamilton (dir. publ.) *op. cit.* (note 8), p. 103 et suiv.

²¹⁵ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, texte grec, traduction et annotation par Gustave Bardy, 4 vol., Paris, Le Cerf, 1955-1978 (coll. Sources chrétiennes, 31, 41, 55 et 73 bis) ; voir également J. P. Migne, *Patrologia Græca*, vol. 19-24, livre I, chap. 13 ; autre version dans une inscription, trouvée dans une caverne près d'Édesse, publiée par F. Nau « Une inscription grecque d'Édesse – La lettre de Notre Seigneur Jésus-Christ à Abgar », *Revue de l'Orient chrétien*, 1918-1919, III^e série, t. I (XXI), n^o 2, p. 216-217.

²¹⁶ A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, Brepols, 1993.

²¹⁷ M. Bonnet, *Acta Thomae (Supplementum Codicis Apocryphi)*, Leipzig, Hermann Mendelssohn, 1883, p. 159.

²¹⁸ Voir J. B. Segal, *Edessa, « The Blessed City »*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

²¹⁹ U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Rome, Libreria Vaticana, 1952 (Studi e testi, 163) ; B. Hamilton, « Prester John and the Three Kings of Cologne », dans C. Beckingham, B. Hamilton (dir. publ.), *op. cit.*, p. 171-185.

²²⁰ *Les Aventures de Sindbad le Marin*, texte intégral, traduction sur les manuscrits originaux par René R. Khawam, Paris, Phébus, 1985 (6^e voyage), p. 197.

²²¹ Voir C. E. Dubler, art. « 'adjā'ib », dans *Encyclopédie de l'Islam*, *op. cit.*, t. I.

²²² Voir K. Salia, *Histoire de la nation géorgienne*, Paris, Éditions Nino Salia, 1980.

²²³ J. Richard, *op. cit.* (note 9).

²²⁴ M. Jiménez de la Espada, *Libro del Conosçimiento de todos los reynos & tierras & señoríos que son por el mundo, & de las señales & armas que han cada tierra & señorío por sy & de todos los reyes & señores que los proueen*, escrito por un franciscano español a mediados del siglo XIV, y publicado ahora por primera vez con notas de..., Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1877, p. 81 ; partiellement transcrit par van den Wijngaert, *op. cit.* (note 2), p. 566 et suiv. ; version anglaise, par sir Clements Markham, *Book of the knowledge of all the kingdoms, lands and lordships that are in the world (...)*, Londres, Hakluyt Society, 1912, p. 45 (réimp. Millwood, Kraus Reprint, 1967). Nous croyons que Jiménez de la Espada et van den Wyngaert se trompent en attribuant l'origine de cette appellation au prince David, fils du roi de Géorgie, que Plan de Carpin trouva à la cour du Grand Khan (*Historia Mongalorum*, VII, 7 : voir *infra*, note 53), car elle nous semble bien plus ancienne.

²²⁵ Ézéchiel, 38, 1-39, 20 ; Apocalypse, 20, 4-15, respectivement.

²²⁶ El-Bokhârî, *Les traditions islamiques*, traduites de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, 4 vol., Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1984, vol. I, titre XXV, par. XLXVII, n° 3 ; vol. IV, titre XCII, par. xxviii, etc. ; Imam Nawawî, *Gardens of the Righteous, Riyadh as-Salihin (...)*, traduit de l'arabe par Muhammad Zafrulla Khan, Londres/Islamabad, Curzon Press/Islam International Publications, 1975 (2^e éd., 1989), cap. 368, par. 1314, p. 304-306.

²²⁷ Voir H. Yule, *Cathay and the way thither, being a collection of medieval notices of China*, Londres, Hakluyt Society, 1913-1916, vol. IV, p. 123 (réimp. Nendeln, Kraus Reprint, 1967). Voir Ibn Battûta, *Voyages*, vol. III : *Inde, Extrême-Orient, Espagne, Soudan*, traduction de l'arabe de C. Defremery et B. R. Sanguinetti (1858), introduction et notes de Stéphane Yerasimos, Paris, François Maspero, 1982, p. 326.

²²⁸ Jacobi de Vitriaco, *Libri Duo quorum prior Orientalis sive Hierosolymitanæ alter Occidentalis Historia nomine inscribitur*, Douai, 1597 ; C. Buridant, *La traduction de l'Historia Orientalis de Jacques de Vitry*, Paris, Klincksieck, 1986, chap. LXXXI et XC. Pour la cartographie, voir vicomte de Santarém, *Atlas du...*, édition fac-similé des cartes définitives organisée et avec une préface par Martim de Albuquerque, Administração Geral do Porto de Lisboa, sous les auspices de la CNCDP, Lisbonne, 1989.

²²⁹ En voir le texte dans F. Zarncke, « Der Priester Johannes » *Abhandlung der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, vol. XIX (1883), *Philologisch-historischen Classe*, vol. VIII, p. 45 et suiv.

²³⁰ *Ibid.*, chap. IV, p. 5 suiv. ; voir *Chronica Alberici*, M. G. H., Scriptorum t. XXIII, Hanovre, G. Waitz, 1874.

²³¹ F. Zarncke, *op. cit.* p. 60 et suiv.

²³² Texte mongol : P. Pelliot, *Histoire secrète des Mongols*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1949, chap. VI, par. 170 et suiv. ; version française : *Histoire secrète des Mongols — Chronique*

mongole du XIII^e siècle, traduit du mongol, présenté et annoté par Marie-Dominique Even et Rodica Pop, Paris, Gallimard, 1994, p. 127 et suiv. (coll. Connaissance de l'Orient) ; voir R. Grousset, *L'empire des steppes : Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris, Payot, 1939, p. 264 et suiv.

²³³ Lettre sur l'invasion de David, publiée par Zarncke, *op. cit. supra* (note 29), p. 13-15 ; *Historia de David rex Indorum qui presbyter Johanem a vulgo appellatur*, *ibid.* p. 22 et suiv.

²³⁴ Voir « The journey of Benedict Goës from Agra to Cathay » dans H. Yule, *op. cit. supra* (note 27), vol. IV, p. 167 et suiv. ; C. Wessels, S. J., *Early Jesuit travellers in Central Asia, 1603-1721*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1924 (réimp. New Delhi/Madras, Asian Educational Services, 1992).

²³⁵ *Le Livre de Marco Polo, citoyen de Venise (...)*, rédigé en français sous sa dictée en 1298 par Rusticien de Pise, Paris, M. G. Pauthier, 1865, chap. LI (réimp. Genève, Slatkine Reprints, 1978).

²³⁶ Voir P. Mayerson, « A confusion of Indias : Asian India and African India in the Byzantine sources », *Journal of the American Oriental Society*, 1993, vol. 113, n° 2, p. 169-174.

²³⁷ Édition du texte syriaque : W. Wright, *Apocryphal acts of the Apostles*, edited from Syriac manuscripts in the British Museum and other Libraries, vol. I, Londres/Edimbourg, Williams and Norgate, 1871 ; texte grec et deux versions latines (*De miraculis Beati Thomae et Passio Sancti Thomae Apostoli*) : M. Bonnet, *Acta Thomae (Supplementum Codicis Apocryphi)*, Leipzig, Hermann Mendelssohn, 1883 ; version anglaise comparée dans E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, W. Scheelmecher (dir. publ.), vol. II, Londres, SCM Press, 1965, 2^e éd., 1974 ; voir F. Bovin *et al.*, *Les actes apocryphes des Apôtres – Christianisme et monde païen*, Genève, Labor et Fides, 1981.

²³⁸ Divi Georgii Florentis Gregorii Episcopi Turonensis, *De Gloria Martyrum et Confessorum libri III* (operum piorum pars I), Paris, 1640, liv. I, chap. XXXII, p. 70-72.

²³⁹ On pourra trouver des détails dans notre étude « A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa » dans *Lusitania Sacra* (Revista do Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, Lisbonne), 1991, 2^a série, vol. III, p. 349-418, publiée aussi dans la série *Separatas* (n° 233) do Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Lisbonne, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1992.

²⁴⁰ En voir le texte dans F. Zarncke, « Prester John's letter to the Byzantine Emperor Emmanuel », dans C. F. Beckingham et B. Hamilton (dir. publ.), *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*, Variorum, Aldershot (Hampshire), 1996.

²⁴¹ Voir F. M. Rogers, *Libro del Infante Don Pedro de Portugal*, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

²⁴² Voir « Fontes Italianas para a História dos Portugueses no Índico, 1497-1513 – Códice Riccardiano 1910 de Florença – Transcritas e apresentadas por Carmen Radulet, traduzidas e anotadas por Luís Filipe F. R. Thomaz », 1^{re} partie, *Mare Liberum – Revista de*

História dos Mares, Dez° 1999-Jun° 2000, n° 18-19, (Lisbonne, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses) p. 247-340, 2^e partie dans le n° 21, sous presse (ensemble à paraître aussi sous forme de livre).

²⁴³ Jean 20, 26-29.

²⁴⁴ Voir *supra*, notes 8 et 14.

²⁴⁵ *Fac-simile* du texte français imprimé à Paris par Antoine Caillaut (fl. 1483-1506), avec traduction anglaise, dans V. Slessarev, *Prester John, the letter and the legend*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1959, p. 67 et suiv. Nous transcrivons du texte de Caillaut.

²⁴⁶ R. Folz, *L'idée d'empire en Occident du v^e au xiv^e siècle*, Paris, Aubier, 1953 ; D. C. West, S. Zimdars-Swartz, *Joachim of Fiore - A study in spiritual perception and history*, Bloomington, Indiana University Press, 1983 ; E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain/Paris, 1952 ; H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Paris, Éditions Lethielleux, (coll. Le Sycomore), 1978 ; N. Cohn, *Na senda do milénio - Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, Lisbonne, Ed. Presença, 1981 ; A. Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón y Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983 ; J. Delumeau, *Une histoire du Paradis*, I. *Le Jardin des délices*, II. *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1992 et 1995.

²⁴⁷ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, edición bilingüe, 2 vol., texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta & Manuel-A. Marcos Casquero, introducción general por Manuel Díaz y Díaz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, liv. XVII, chap. VIII, par. 8.

²⁴⁸ Voir particulièrement le *Rāmāyaṇa*, *Kiṣkindhākāṇḍa*, XL, vers 24-31. (Voir également *Rāmāyaṇa of Vālmīki*, Sanskrit text and English translation [...] according to M. N. Dutt, edited and revised by Dr. Ravi Prakash Arya [...], 4 vol., Delhi, Parimal Publications, 1998, vol. II, p. 111-112.)

²⁴⁹ Voir J. Chambers, *Les cavaliers du Diable – L'invasion mongole en Europe*, Payot, Paris, 1988 ; D. Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse : Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggiero Bacone*, La Nuova Italia Editrice, Florence, 1971 ; J. Richard, *La Papauté et les Missions d'Orient au Moyen-Âge (XIII^e-XV^e siècles)*, École Française de Rome, 1971 ; J. Richard, *Croisés, missionnaires et voyageurs — Les perspectives orientales du monde latin médiéval*, Variorum Reprints, Londres, 1983.

²⁵⁰ Voir J. de Deus Ramos, *Frei Lourenço de Portugal, O. F. M., e a sua participação nas relações entre o Papado e o Oriente*, Macau, ICM, 1988.

²⁵¹ On trouvera les récits de leurs voyages, dans la forme latine originale, chez van der Wyngaert, *op. cit.* (note 2), en traduction anglaise chez H. Yule, *op. cit.* (note 27). En français, on a : J. de Plan Carpin, *Histoire des Mongols*, traduit et annoté par Dom Jean Baquet et par Louis Hambis, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1965 ; Guillaume de Rubrouck, envoyé de saint Louis, *Voyage dans l'Empire mongol*,

traduction et commentaire de Claude et René Kappler, Paris, Payot, 1985 ; et, en italien : G. di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1989.

²⁵² Voir P. Joseph Pou y Martí, O. F. M., « La leyenda del Preste Juan entre los franciscanos de la Edad Media », *Antonianum – Periodicum Philosophico-theologicum Trimestre* (Rome) janv.-oct. 1945, an. XX, fasc. 1-4, p. 65-96.

²⁵³ *Itinerarium*, XVII, 2, dans van der Wyngaert, *op. cit.* (note 2), p. 206-207.

²⁵⁴ *Ásia de Diogo do Couto, dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, nova edição oferecida a Sua Majestade D. Maria I, Rainha Fidelíssima, 24 volumes, Lisbonne, 1778-1788, década IV, liv. x, chap. 2 (réimp. Lisbonne, Liv. Sam Carlos, 1973-1975).

²⁵⁵ Voir *supra*, note 30.

²⁵⁶ *Histoire de Saint Louis*, chap. XCIII-XCV : voir *Historiens et chroniqueurs du Moyen-Âge : Robert de Clari, Villehardouin, Joinville, Froissart, Commines*, édition établie et annotée par Albert Pauphilet, textes nouveaux commentés par Edmond Pognon, Paris, Gallimard, 1952 (Bibliothèque de la Pléiade).

²⁵⁷ *Chronicon Syriacum*, s. 447, transcrit par Zarncke, *op. cit. supra* (note 29), p. 96 ; une autre version dit « régna sur les tribus des Turcs orientaux Ung Chan, qui fut appelé le Roi Jean (Malik Yuhanna), de la tribu qui s'appelle Kerit, un peuple qui suivait la religion chrétienne ». Voir E. A. Wallis-Budge, *The chronography of Gregory Abū'l Faraj, the son of Aaron, the Hebrew physician, commonly known as Bar Hebraeus, being the first part of his political history of the world*, 2 vol., Londres : Oxford University Press, 1932.

²⁵⁸ *Liber peregrinationis seu Itinerarius*, chap. 9 et suiv., transcrits par Zarncke, *op. cit.* (note 29), p. 101-103.

²⁵⁹ *Le Livre de Marco Polo* (voir *supra*, note 35), chap. LXIII.

²⁶⁰ Voir M. Letts, *Mandeville's travels – Texts and translations* 2 vol., Londres, Hakluyt Society, 1953 (réimp. Nendeln, Kraus Reprint, 1967), avec deux versions anglaises et le texte français d'un manuscrit de 1371.

²⁶¹ Voir *supra*, note 41.

²⁶² *Ktâbâ d-Nomusê d-Atrawâtâ*, « Liber Legum Regionum », chap. 27-28 ; *Patrologia Syriaca*, vol. II, Paris, Firmin Didot, 1907, col. 584-585.

²⁶³ Édition critique par Wilhelm Berghoff, *Palladius : De Gentibus Indiae et Bragmanibus*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1967 ; version latine par Rufin d'Aquilée, connue comme *Commonitorium*, longtemps attribuée à saint Ambroise, publiée par Migne, *Patrologia Latina*, 17.

²⁶⁴ *Historia Orientalis* (voir *supra*, note 28), chap. XC.

²⁶⁵ *Mandeville's Travels* (voir *supra* note 60), chap. 32, p. 397-398.

²⁶⁶ Voir J. Quasten, *Patrology*, vol. I, Utrecht/Bruxelles, Spectrum Publishers, 1950, chap. VI ; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. II, Paris, Les Belles Lettres, 1928 ; J. Pelikan, *The christian tradition – A history of the development of doctrine*, 1.

The emergence of the catholic tradition, (100-600), Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1971 ; H. Rousseau, *La pensée chrétienne*, Paris, PUF, 1973 (Que sais-je ?, n° 1510).

²⁶⁷ Voir saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, 1^{re} partie, questions 2 et 12.

²⁶⁸ Voir É. Gilson, *La philosophie au Moyen-Âge – Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, 2^e éd., Paris, Payot, 1952.

²⁶⁹ A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, *The seventh century in the West-Syrian chronicles*, Liverpool, 1993 ; voir également F. M. Esteves Pereira, *Historia dos martyres de Nagran*, Lisbonne, Imprensa Nacional, 1899 ; A. Moberg, *The book of the Himyarites, fragments of a hitherto unknown Syriac work*, Lund, Londres, Oxford, Paris, Leipzig, C. W. K. Gleerup, 1924 ; I. Shahîd, *The martyrs of Najrân – New documents*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1971.

²⁷⁰ F. J. Martínez, « The king of Rûm and the king of Ethiopia in medieval apocalyptic texts from Egypt », dans W. Godlewski, *Coptic studies*, Varsovie, 1990, p. 247-259 ; voir également F. M. Esteves Pereira, *Vida do Abba Samuel do Mosteiro de Kalamon*, Lisbonne, Imprensa Nacional, 1894.

²⁷¹ E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen : Pseudo-Methodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle, M. Niemeyer, 1898 ; voir également M. K. Krivov, « Apocalypse of pseudo-Methodius of Patara as a source on history of Ethiopia », dans *Proceedings of the ninth International Congress of Ethiopian Studies, Moscow, 28-29 August 1986*, Moscou, Nauka, 1988.

²⁷² Voir A. Mingana « Apocalypse of Peter », in *Woodbrooke Studies – Christian documents in Syriac, Arabic and Garshûni edited and translated with a critical apparatus*, Cambridge, W. Heffer & Sons, Ltd., 1931, p. 93 et suiv.

²⁷³ Thomas Oliver, *Historia Damiatina*, ch. 33, transcrit par Zarncke, « Der Priester Johannes », cité *supra* (note 29) ; voir également C. Conti Rossini, « Il libro dello Pseudo-Clemente e la crociata di Damietta », *Rivista degli Studi Orientali* (Rome) 1921-1923, vol. IX, p. 31-35.

²⁷⁴ Voir R. Röhricht, *Quinti Belli Sacri Scriptores Minores*, Genève, Société de l'Orient latin, 1879, p. XL et suiv., et 203 et suiv.

²⁷⁵ Voir S. Grébaut, *Le Qalêmentos, version éthiopienne en sept livres*, I – Livres premier et deuxième, Paris, Librairie A. Picard et Fils, 1913 ; A. Bausi, *Il Qalêmentos etiopico : la rivelazione di Pietro a Clemente : I libri 3-7*, Naples, Istituto Universitario Orientale, 1992.

²⁷⁶ Voir H. Thomas, A. Cortesão, *Carta das Novas que vieram a El Rei nosso Senhor do Descobrimento do Preste João (Lisboa, 1521)*, Lisbonne, Imprensa Nacional, 1938.

²⁷⁷ J. Aubin, « L'ambassade du Prêtre Jean à D. Manuel » dans : *Le latin et l'astrolabe – Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*, vol. I, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 1995, p. 133-182.

²⁷⁸ El-Bokhârî, *Les traditions islamiques* (cité *supra*, note 26), vol. I, titre XXV,

chap. XLVII et XLIX, p. 516-517 ; Majd al-Dîn Abû l-Sa'adât al-Mubâarak Ibn al-Athîr, *Al-Nihâya fî Ghârib al-Hadîth*, Le Caire, 1963-1965, vol. II, p. 193 et 264 ; Shaykh Qutb al-Dîn al-Makî al-Hanafî, *Kitâb al-I'lâm bi a'lâm bayt Allah al-Harâm*, publié par F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, vol. I, Leipzig, 1857, p. 81.

²⁷⁹ Voir J. Cuoq, *L'islam en Éthiopie des origines au XVI^e siècle*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1981 ; J. Doresse, *L'empire du Prêtre-Jean*, vol. II : *L'Éthiopie médiévale*, Paris, Plon, 1957 ; J.-B. Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avènement de Ménélik II*, vol. I, Paris, Paul Geuthner, 1929, p. 279 et suiv.

²⁸⁰ Publiée dans *Recueil des histoires des croisades*, documents arméniens, t. II, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Imprimerie nationale, 1906 livre IV, chap. XXIII (réimp. Farnborough, Gregg Press, 1969) ; version anglaise ancienne : Hétoum, *A Lytell Cronycle — Richard Pynson's Translation (c 1520) of « La Fleur des Histoires de la Terre d'Orient » (c 1307)*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1988.

²⁸¹ Publié par J. Bongars dans *Gesta Dei per Francos*, vol. II, Hanovre, 1611.

²⁸² Publié dans *Recueil des histoires des croisades* (voir *supra*, note 80).

²⁸³ Voir U. Monneret de Villard, *Storia della Nubia Cristiana*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1938 (*Orientalia Christiana Analecta*, n° 118) (réimp. 1962) ; J. Cuoq, *Islamisation de la Nubie chrétienne, VII^e-XVI^e siècles*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1986.

²⁸⁴ Transcrit par P. Lachat, « Une ambassade éthiopienne auprès de Clément V à Avignon en 1310 », *Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico, già Lateranense*, vol. XXX, Rome, Città del Vaticano, 1967, p. 9-23 ; voir également C. F. Beckingham « An Ethiopian embassy to Europe, c. 1310 » dans : C. F. Beckingham, B. Hamilton, *op. cit. supra* (note 8), p. 197 et suiv.

²⁸⁵ « Ayant écrit beaucoup des mœurs de ces gens-ci, il rapporte que le prêtre Jean préside à ce peuple comme patriarche [...] »

²⁸⁶ « Description des Merveilles d'une part de l'Asie par le P. Jordan ou Jourdain Catalani, natif de Séverac [...], imprimé d'après un manuscrit du XIV^e siècle », dans : C. Schefer, *Recueil des Voyages...*, vol. IV, Paris, Société géographique de Paris, 1839, p. 1-68.

²⁸⁷ A. van den Wijngaert, *Sinica Franciscana (op. cit. supra, note 2)*, vol. I, p. 532.

²⁸⁸ Voir *supra*, note 24.

²⁸⁹ Voir E. Cerulli, *Etiopi in Palestina, (op. cit. supra, note 11)* ; C. Conti Rossini, « Il « Libro del Conoscimento » e le sue notizie sull'Etiopia », *Bolletino della Reale Società Geografica Italiana* (Rome), 1917, série V, vol. VI, partie II, p. 656-679 ; O. G. S. Crawford, *Ethiopian itineraries, circa 1400-1524, including those collected by Alessandro Zorzi at Venice in the years 1519-24*, Cambridge, Hakluyt Society/University Press, 1958 ; Fr. Teodosio Somigli di S. Detole, O. F. M., *Etiopia francescana nei documenti dei secoli XVII e XVIII*, tome I, partie I, Quaracchi, Colegio di San Bonaventura, 1928, introduction, chap. IV, p. XIV et suiv. ; Dom Charles-Martial de Witte, « Une ambassade éthiopienne à Rome en 1450 », in

Orientalia Christiana Periodica (Rome), 1956, vol. XXII, III-IV, p. 286-298.

²⁹⁰ *Marco Paulo : o Livro de Marco Paulo – O Livro de Nicolao Veneto – Carta de Jeronimo de Santo Estevam*, conforme a impressão de Valentim Fernandes feita em Lisboa em 1502, com três *fac-similes*, introdução e notas por Francisco Maria Esteves Pereira, Lisbonne, Biblioteca Nacional, 1922.

²⁹¹ Voir A. Cortesão, A. Teixeira da Mota, *Portugaliæ Monumenta Cartographica*, 5 vol., Lisbonne, 1960 (réimp. Lisbonne, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987).

²⁹² Dernière édition, Agencia Geral do Ultramar, Lisbonne, 1974 ; version anglaise annotée : *The Priester John of the Indies – A true relation of the lands of the Priester John, being the narrative of the Portuguese embassy to Ethiopia in 1520*, written by Father Francisco Alvares, the translation of Lord Stanley of Alderley (1881), revised and edited with additional material by C. F. Beckingham and G. W. B. Huntingfordd, 2 vol., Londres, Hakluyt Society, 1961 (réimp. Millwood, Kraus Reprint, 1975) ; J. Aubin, « Le Prêtre Jean devant la censure portugaise », dans : *Le latin et l'astrolabe* (*op. cit. supra*, note 17), vol. I, p. 183-210.

²⁹³ *Histoires*, II, 10-35.

²⁹⁴ *Ta'rikh al-Muslimin [...], i.e., Historia Saracenicæ qua res gestæ muslimorum [...]* explicantur, arabice olim exarata a Georgio Elmacino filii Abuljaseri Elamodi filii Abulmacaremi filii Abultibi, et latine reddita opere ac studio Thomæ Erpenii, Lugduni Batavorum [Leiden], 1625, liv. III, chap. VIII.

²⁹⁵ E. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte et quelques contrées voisines*, recueillis et extraits des manuscrits coptes, arabes etc. de la Bibliothèque impériale, 2 vol., Paris, Imprimerie nationale, 1811, vol. II, p. 275.

²⁹⁶ *La Flor des Estoires des Parties de l'Orient*, (*op. cit. supra*, note 80), livre IV, chap. XVIII.

²⁹⁷ *Liber Peregrinationis di Jacopo da Verona*, a cura di Ugo Monneret de Villard, Il Nuovo Ramusio, Rome, Libreria dello Stato, 1940.

²⁹⁸ A. van den Wijngaert, *Sinica Franciscana*, (*op. cit., supra*, note 2), vol. I, p. 532.

²⁹⁹ *Voyages et ambassades de Messire Guillebert de Lannoy, Chevalier de la Toison d'Or, Seigneur de Santes, Willerval, Tronchiennes, Beaumont et Wahegnies, 1399-1450*, Mons, E. Hoyois, 1840, p. 88.

³⁰⁰ Voir Marquis de Godefroy Méniglaize, *Voyage de Georges Lengherand mayeur de Mons en Haynaut à Venise, Rome, Jérusalem, Mont Sinai & le Kayre, 1485-1486*, avec introduction, notes, glossaire, etc. par le..., Mons, Masquillier & Dequesne, 1861, p. 185 et suiv.

³⁰¹ Transcrit par E. Cerulli, *Etiopi in Palestina*, (*op. cit. supra*, note 11), vol. II, p. 490 et suiv.

³⁰² Lettre du 18 septembre 1450, publiée dans *Monumenta Henricina*, vol. X, Coimbre, Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1969, doc. 220, p. 288-291 ; voir également F. Cerone, « La politica orientale di Alfonso di

Aragona », *Archivio Storico per le Province Napolitane* (Naples), 1902, anno XXVII, p. 1-93, 380-455, 555-634 et 774-852, anno XXVII, p. 154-212.

³⁰³ Lettre (s. d.), publiée dans : *Cartas de Affonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam*, pub. (...) sob a direcção de Raymundo Antonio de Bulhão Pato [e Henrique Lopes de Mendonça], 7 vol., Lisbonne, Academia Real das Sciencias, 1884-1935, vol. I, doc. CVIII, p. 395 et suiv.

³⁰⁴ « [...] et demandez au Soudan/comment les choses lui vont/en dépit de sa puissance/ses fleuves contre lui sont [...] », *Obras Completas de Gil Vicente*, reimpressão « fac-similada » da edição de 1562, Lisbonne, Biblioteca Nacional, 1928, fl. CXCIX v.

³⁰⁵ Genèse 2, 10-14.

³⁰⁶ *Antiquités judaïques*, I, 3 : voir *Josephus*, with an English translation by H. St. J. Tackeray, vol. IV : *Jewish Antiquities*, books I-IV, Londres/Cambridge (Mass), Loeb Classical Library, 1930, p. 18-20.

³⁰⁷ Voir P. Féghali, *Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de saint Éphrem*, Paris, Cariscript, 1997, p. 112 et suiv.

³⁰⁸ *Topographie chrétienne*, 3 vol., introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par Wanda Wolska-Conus, Paris, Le Cerf, 1968-1973, tome I, livre II, par. 32 et 81, (Sources chrétiennes).

³⁰⁹ Imam Nawawi, *Riyadh as-Salihin*, cité *supra* (note 26), chap. 368, par. 1859, p. 312.

³¹⁰ *Histoire de saint Louis* (voir *supra*, note 56), chap. XL, p. 241.

³¹¹ Ludolphi de Sudheim, *De Itinere Terre Sancte et descriptionem Terre Sancte*, G. A. Neumann (dir. publ.), Paris, Ernest Leroux, 1884, p. 65.

³¹² Voir C. Schefer, *Le Voyage d'outremer de Bertrandon de la Broquière, premier écuyer, tranchant et conseiller de Philippe le Bon, Duc de Bourgogne*, publié et annoté par..., Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIII^e jusque à la fin du XVI^e siècle, vol. XII, Paris, Imprimerie nationale, 1892, p. 141 et suiv.

³¹³ A. van den Wijngaert, *op. cit. supra* (note 2), vol. I, p. 532.

³¹⁴ *Op. cit. supra* (note 100), p. 185.

³¹⁵ Voir *supra*, notes 81 et 82.

³¹⁶ *Adversus haereses*, V, 33, 3, cité par J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris/Tournai/New York/Rome, Desclée & Cie, 1958, p. 345 (voir Migne, *Patrologia Graeca*, vol. V, Paris, 1856, col. 1096-1097).

³¹⁷ *Summa Theologica*, 1^{re} partie, questions 96-102.

³¹⁸ Isidore de Séville (560-636), *De Ortu et Obitu Patrum*, cap. LXXIV : Migne, *Patrologia Latina*, vol. LXXXIII, col. 152 ; l'erreur provient de l'épithète de didumos, « jumeau », que l'Évangile selon saint Jean (11, 16 et 20, 24) donne à Thomas Voir P.-H. Poirier, « Une étymologie ancienne du nom de Thomas l'Apôtre et sa source » dans : *Parole de l'Orient*, vol. X, Kaslik (Liban), Université Saint-Esprit, 1981-1982, p. 285-290.

³¹⁹ Voir A. Guillaumont *et al.*, *The Gospel according to Thomas*, coptic text

established and translated by..., Leiden, E. J. Brill, 1976 ; H. Koester, T. O. Lambdin, « The Gospel of Thomas » dans : J. M. Robison (dir. publ.), *The Nag-Hammadi Library in English*, translated and introduced by..., San Francisco/Leiden, Harper/E. J. Brill, 1978 (réimp. 1990), p. 124 et suiv. ; J. D. Turner, « The Book of Thomas, the Contender », *ibidem*, p. 199 et suiv. ; etc.

³²⁰ A. Cortesão, *The Suma Oriental of Tomé Pires, an account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515 and The Book of Francisco Rodrigues, rutter of a voyage in the Red Sea, nautical rules, almanack and maps, written and drawn in the East before 1515*, translated from the Portuguese MS in the Bibliothèque de la Chambre des Députés, Paris, and edited by..., Londres, Hakluyt Society, 1944 (réimp. Nendeln, Kraus Reprint Ltd, 1967), fl. 159.

³²¹ « Générales sont les femmes, seulement/pour ceux de la lignée de leurs maris./Heureuse condition, heureuse gent/Que ne consomme pas la jalousie ! », *Os Lusíadas*, VII, 41.

³²² Voir H. de Lubac, S. J., *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier/Éditions Montaigne, 1965.

³²³ *Ásia de João de Barros, dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, nova edição oferecida a Sua Majestade D. Maria I, Rainha Fidelíssima, 8 vol., Lisbonne, 1778-1788 (réimp. Lisbonne, Liv. Sam Carlos, 1973-1975), década III, liv. II, chap. 7.

³²⁴ *La Flor des Estoires...*, (voir *supra*, note 80), I, 1.

³²⁵ Tacite, *Histoires*, 4, 14, 4.

³²⁶ Tacite, *Annales*, 4, 3.

³²⁷ *Roman Inscriptions of Britain*, 461.

³²⁸ *Roman Inscriptions of Britain*, 1072. L'unité commandée est la *cohors Ia Fida Vardullorum*.

³²⁹ M. Rossi, « Nuovi documenti epigrafici dalla Tripolitania romana », *Libya Antiqua*, 1976-1977, n° 13-14, p. 7-20. Mes remerciements vont à Mme G. di Vita Evrard, qui a bien voulu discuter avec moi de ce type de document.

³³⁰ Virgile, *Énéide*, 6, 851-853.

³³¹ Voir C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 1976.

³³² *Corpus Inscriptionum Latinarum*, VIII, 8795 (D. 4340), Messâd.

³³³ *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, 117-119.

³³⁴ Tite Live, 22, 57.

³³⁵ Aelius Aristide, *Éloge de Rome*, 109.

³³⁶ S. P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, trad. franç. Paris, Odile Jacob, 1997.

³³⁷ Voir par exemple, pour l'Europe, A.-M. Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1999, et, pour l'Amérique latine, M. Quijada, « La nación reformulada. México, Perú, Argentina (1900-1930) », dans : A.

Annino, L. Castro Leiva, F-X. Guerra (dir. publ.), *De los imperios a las naciones. Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja, 1994, chap. 24.

³³⁸ Voir, pour ces problématiques, A. Lempérière, G. Lomné, F. Martinez et D. Rolland (dir. publ.), *L'Amérique latine et les modèles européens*, Paris, L'Harmattan, 1998.

³³⁹ L'essor actuel des mouvements indianistes constitue le volet américain de ce phénomène commun qui est l'essor des identités « ethniques ».

³⁴⁰ Les expériences politiques révolutionnaires latino-américaines du ^{xx}^e siècle ont fasciné une bonne partie des Européens.

³⁴¹ Pour un développement plus ample de la question, voir notre introduction au chapitre IV, « L'État et les communautés : comment inventer un empire », dans S. Gruzinski et N. Wachtel (dir. publ.), *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1996, p. 351-364.

³⁴² L'ouvrage classique sur cette question est celui de S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. ^{xvi}^e-^{xviii}^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988.

³⁴³ Il va de soi qu'il s'agit ici des populations indigènes incorporées aux empires ibériques qui constituent par ailleurs, par leur nombre, l'immense majorité des peuples indigènes.

³⁴⁴ Voir G. Verdo, « Le règne du provisoire : l'élaboration constitutionnelle au Rio de la Plata (1810-1820) », dans A. Lempérière *et al.*, *op. cit.*

³⁴⁵ V. Hébrard, « Économie politique et construction de la nation. Venezuela (1810-1830) », dans A. Lempérière *et al.*, *op. cit.*

³⁴⁶ Pour une étude exemplaire de ces échanges et, plus généralement, de la référence à l'Europe, voir F. Martinez, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construccion nacional en Colombia, 1845-1900*, Bogota, Banco de la República/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001, 580 p.

³⁴⁷ Nous avons développé ces points dans « La Lumière et ses reflets : Paris et la politique latino-américaine », dans A. Kaspi et A. Marès (dir. publ.), *Le Paris des étrangers*, Paris, 1989, p. 171-182.

³⁴⁸ Voir A. Lempérière, « Mexico «fin de siècle» et le modèle français », *op. cit.*

³⁴⁹ Voir D. Rolland, « L'Amérique a cessé de regarder vers l'Europe... », dans A. Lempérière *et al.*, *op. cit.*

³⁵⁰ E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 41.

³⁵¹ M. Mauss, « Les civilisations. Éléments et formes », dans : *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du livre, 1930, p. 81-108. Ce texte a été repris dans M. Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, puis Le Seuil, 1971 (coll. Points), p. 231-252.

³⁵² *Ibid.*, p. 86.

³⁵³ G. Deleuze, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

³⁵⁴ M. Kundera, *Les Testaments trahis*, essai, Paris, Gallimard, 1993, puis Folio (n° 2703), 2000, p. 323-233.

³⁵⁵ R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Critérium, 1992, puis Gallimard (Folio essais n° 343), 1999, p. 172.

³⁵⁶ L'argumentation qui suit est tirée en grande partie de F. Fernández-Armesto, *Civilizations : culture, ambition and the transformation of nature*, New York, Free Press, 2001.

³⁵⁷ S. P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

³⁵⁸ « Since from August 1914 to November 1918, Great Britain and her allies were fighting for civilization, it cannot, I suppose, be impertinent to enquire precisely what civilization may be. » C. Bell, *Civilization : an essay*, New York, Harcourt Bruce & Co., 1928, p. 3 ; le même type de programme a été annoncé par Albert Schweitzer dans, par exemple, *The decay and the restoration of civilization*, Londres, A. & C. Black, 1932 ; les travaux de P. A. Sorokin, *Social and cultural dynamics* (4 vol., New York, American Book Co., 1937-1941) ont été animés par les mêmes obsessions menaçantes : le désir d'expliquer l'échec de la révolution dans laquelle il avait joué un rôle mineur.

³⁵⁹ Bell, *op. cit.*, p. 67 et 200-264.

³⁶⁰ S. Freud, *Civilization and its discontents*, New York, W.W. Norton, 1961, p. 44.

³⁶¹ R. G. Collingwood, *The new Leviathan* D. Boucher (dir. publ.), Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 283-299.

³⁶² A. Toynbee, *A study of history*, 12 vol., Londres, Oxford University Press, 1934-1972, vol. XII, p. 279.

³⁶³ O. Spengler, *The decline of the West*, 2 vol., New York, Alfred Knopf, 1926-1928, vol. I, p. 31 et 106.

³⁶⁴ E. Huntington, *Civilization and climate*, New Haven, Yale University Press, 1922, p. 45-46 et 335-345.

³⁶⁵ Pour un condensé de ses vues, voir L. Mumford, *The transformations of man*, New York, Harper, 1956, p. 44-45.

³⁶⁶ Toynbee, *op. cit.*, vol. I, p. 192.

³⁶⁷ V. Alexandrov, *L'Affaire Touthatchevsky*, Paris, Lafont, 1962 ; J. F. C. Fuller, *The decisive battles of the Western world*, 2 vol., Londres, Granada, 1970, vol. II, p. 405-428.

³⁶⁸ A. Bramwell, *Blood and soil : Richard Walther Darré and Hitler's 'Green Party'*, Bourne End, Kensal Press, 1985.

³⁶⁹ P. Hulten (dir. publ.), *Futurism and futurisms*, New York, Abbeville Press, 1986. Voir E. Hobsbawm, « Barbarism : a user's guide », *New Left Review*, 1994, CCVI, p. 44-54.

³⁷⁰ « La civilización no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a *ultima ratio*. » J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, 1930, p. 114.

³⁷¹ M. Mead, *Coming of Samoa*, New York, William Morrow, 1928.

³⁷² N. Elias, *The civilizing process*, Oxford, Blackwell, 1994, p. 3.

³⁷³ *Power and civility : the civilizing process*, New York, Pantheon, 1982, p. 52.

³⁷⁴ J. Huizinga, « Geschonden Wereld : een Beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving », *Verzamelde Werken* (Haarlem), 1950, VII, 479-490, p. 481.

³⁷⁵ F. Haskell, *Taste and the antique*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1981, p. 148-151.

³⁷⁶ K. Clark, *Civilization : a personal view*, Harmondsworth, Penguin, 1982, p. 18 et 27.

³⁷⁷ F. Fernández-Armesto, *Millennium : a history of our last thousand years*, Londres, Black Swan, 1999, p. 7-8.

³⁷⁸ Toynbee, *op. cit.*, vol. I, p. 63-129.

³⁷⁹ « Des systèmes complexes et solidaires qui, sans être limités à un organisme politique déterminé, sont pourtant localisables dans le temps et dans l'espace [...] qui ont leur unité, leur manière d'être propre. » E. Durkheim et M. Mauss, « Note sur la notion de civilisation », *Année sociologique*, 1908, XII, 47. Le texte a été traduit dans « Note on the notion of civilization », *Social Research*, 1971, XXXVIII, p. 808-813.

³⁸⁰ E. Huntington, *Mainsprings of civilization*, New Haven, Yale University Press, 1945, p. 574.

³⁸¹ Voir les arguments de J. Derrida, *De la grammatologie* (Paris, Éditions de Minuit, 1967), qui, je pense, a raison du moins en cela ; voir également le cas brillamment exposé des cartes et de l'« écriture-dessin » des autochtones américains par G. Brothers-Ton, *Book of the Fourth World : reading the native Americas through their literature*, Cambridge, Cambridge University Press 1992.

³⁸² H. Lane, *The Wild Boy of Aveyron*, Londres, Allen & Unwin, 1977 ; R. Shattuck, *The forbidden experiment : the story of the Wild Boy of Aveyron*, New York, Farrar Straus Giroux, 1980.

³⁸³ J. M. G. Itard, *The Wild Boy of Aveyron*, présenté et traduit par G. et M. Humphrey, New York, 1962, p. 66.

³⁸⁴ Voir P. Coates, *Nature : western attitudes since ancient times*, Berkeley, UCP, 1998 ; J. M. Drouin, *Réinventer la nature : l'écologie et son histoire*, Paris, Desclée De Brouwer, 1974, en particulier p. 174-193 ; P. Pescola et G. Pálsson (dir. publ.), *Nature and society : anthropological perspectives*, Londres, Routledge, 1996, p. 2-14 et 63-67.

³⁸⁵ À ma connaissance, exprimée pour la première fois dans N. Bondt, « De Gevolgen der Beschaaving en van de Levenwyze der Hedendaagische Beschaafde Volken », *Nieuw Algemeen Magazijn van Wetenschap, Konst en Smaack*, 1797, IV, p. 703-724. Je suis reconnaissant au professeur Peter Rietbergen d'avoir attiré mon attention sur cet ouvrage.

Les civilisations dans le regard de l'autre

Colloque international
UNESCO-EPHE
13 et 14 décembre 2001

UNESCO, salle IV
entrée : 125, avenue de Suffren, Paris 7^e

Programme

Jeudi 13 décembre 2001

09h00 : Ouverture du colloque

M. Jack LANG, Ministre de l'Éducation nationale

M. Ahmed Jalali, Président de la Conférence générale de l'UNESCO

M. Koïchiro Matsuura, Directeur général de l'UNESCO

M. Jean BaubÉrot, Président de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE)

10h00-13h00 : Voyages, textes et traductions

Depuis des millénaires, consciemment ou non, de proche en proche, les civilisations s'observent, se cherchent, s'influencent, se définissent mutuellement. Au-delà des guerres et des conquêtes, les savoirs, les légendes, les religions se transmettent, s'empruntent, se reforment sans cesse de continent en continent. *Scripta manent*, les écrits restent peut-être, mais ils ne restent pas en place. Les religieux et les commerçants les emportent, ils en rapportent des terres lointaines. De siècle en siècle, on va chercher les écritures sacrées ailleurs pour les traduire de retour au pays. Ces traductions donnent naissance à de nouvelles traditions, qu'elles soient religieuses ou universitaires, qui s'insèrent parfois inaperçues dans une continuité de surface. Cette tectonique des cultures et civilisations fait ici l'objet d'interventions surgies d'horizons différents, mais qui se rejoignent dans l'idée de la *translation*.

Président de séance : M. Jean FAVIER

Membre de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres),
Président de la Commission nationale française pour l'UNESCO

M. Alain de LIBERA, Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences religieuses
Philosophie médiévale et transferts culturels ou la Méditerranée des deux rives

M. Fumihiko SUEKI, Professeur à l'Université de Tokyo
Nineteenth Century Europe's Encounter with Japanese Buddhism

M. Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT, Directeur de Recherches au CNRS
Textes de l'aire turcophone d'Asie centrale

M. François DÉROCHE, Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences historiques et philologiques
Le Coran et ses traductions occidentales : vestiges manuscrits de médiation

Mme Françoise AUBIN, Directeur de Recherche au CNRS, et Mme Roberte HAMAYON,
Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences religieuses
Alexandre, César et Gengis Khan dans les steppes de l'Asie centrale

15h00-18h30 : Rêves d'empires

Le regard porté sur les civilisations a souvent privilégié l'imaginaire au détriment du réel. Avec un bonheur inégal, mythes et idéologies ont fourni des grilles de lecture à la

connaissance de l'Autre. En tant que modèle fédérateur protecteur des minorités favorisant la cohabitation de cultures et de communautés diverses, l'Empire fut longtemps perçu comme un lieu d'équilibre de forces antagonistes. Quoique ternie par d'anciennes situations de domination politique, de colonisation ou d'annexion territoriale, son image subsiste dans nos sociétés, aussi bien parmi les détenteurs d'une histoire impériale que dans les groupes dominés, sous forme d'un « *rêve d'empire* ». Teinté d'une utopie dont se font écho les mémoires collectives de tous les continents, ce « *rêve* » recoupe à la fois une perspective nostalgique visant la résurrection d'un esprit de tolérance multiculturaliste, et une réflexion critique, inspirant la recherche de nouveaux modèles politiques.

Président de séance : M. Jerzy KŁOCZOWSKI,
Représentant de la Pologne au Conseil exécutif de l'UNESCO,
et Président du Comité mixte UNESCO-CISH

M. Jean TULARD, Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences historiques et philologiques
Les légendes de Napoléon

M. Luis Filipe FERREIRA REIS THOMAZ, Professeur à l'Université Nouvelle de Lisbonne
Royaume et légende du prêtre Jean

Mme Ségolène DEMOUGIN, Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences historiques et philologiques
Empire(s) de Rome

M. Oleg GRABAR, Professeur à l'Institute for Advanced Study, Princeton
Rêves d'empire dans le monde de l'Islam

M. Jean CHESNEAUX, Professeur émérite à l'Université Paris VII
La mini-insularité comme relais des systèmes impériaux modernes

Vendredi 14 décembre 2001

09h30-13h00 : D'une civilisation à l'autre : vers de nouvelles formes d'universalisme

L'affirmation universaliste a voulu en finir avec les sociétés closes, les histoires-destin, les « *vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà* », pour découvrir une raison humaine commune et fonder les droits inaliénables et sacrés de chaque être humain. Belle et noble ambition si elle ne s'était pas parée de mensonges, d'hypocrisies. N'a-t-on pas, longtemps, qualifié d'« universel » un suffrage qui n'était que masculin ? N'a-t-on pas revêtu du masque de l'universel bien des dominations et oppressions ?

Le combat de l'universel inclut le respect des différences, comme la défense de la raison suppose l'acceptation de l'imaginaire. L'universel apparaît horizon d'une pensée plurielle, non pas pensée de la séparation mais pensée du partage : donner aux autres la grille de l'univers propre à sa culture, recevoir la part d'universel de chaque culture autre.

La singularité de chaque être, de chaque langue, de chaque civilisation est richesse dans la recherche de valeurs communes à portée universelle.

Président de séance : M. Bruno NEVEU

Membre de l'Institut (Académie des Sciences morales et politiques),
Président d'honneur de l'École Pratique des Hautes Etudes

Maître Antoine VALÉRY, Président du Comité des droits de l'homme et des questions éthiques de la Commission nationale française pour l'UNESCO
La déclaration universelle des droits de l'homme, fait de civilisation

M. Abdelkebir KHATIBI, Professeur à l'Université Mohamed V, Rabat
L'universalisme et l'invention du futur

M. François-Xavier GUERRA, Professeur à l'Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne
L'Éuroamérique : la constitution d'un espace culturel commun

M. Jacques LE RIDER, Directeur d'Études à l'EPHE, Section des Sciences historiques et philologiques
De la pluralité des cultures à la civilisation européenne : transferts culturels et construction des identités

M. Mounir BOUCHENAKI, Sous-Directeur général pour la Culture, UNESCO
L'UNESCO et la diversité culturelle : état des lieux

15h00-18h00 : Les civilisations dans le regard de l'autre ?

Président-discutant : M. Doudou DIENE

Directeur de la Division du dialogue interculturel, UNESCO

Introduction :

M. Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO, Professeur à l'Université de Londres
Reconnaître les civilisations : les contacts entre cultures dans l'histoire mondiale et le rôle de l'altérité

Discussion générale avec les intervenants des trois premières demi-journées, notamment sur la base des questions recueillies à la fin de chaque séance.

Langues de travail : français et anglais. Interprétation simultanée assurée.

Biographie des intervenants

Jean Baubérot

Le professeur Jean Baubérot est président de l'École Pratique des Hautes Études depuis février 1999. Ancien premier prix du concours général en Histoire, il est docteur en Histoire et docteur ès-Lettres et Sciences Humaines de Paris Sorbonne. Directeur du Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (CNRS-EPHE) de 1995 à 2001, il est titulaire à l'EPHE de l'unique chaire de l'enseignement supérieur français consacrée à la laïcité sous le titre « Histoire et sociologie de la laïcité ».

Parmi les 18 ouvrages qu'il a écrits ou dirigés, on remarque *Un christianisme profane ?* (Paris, PUF, 1978), *Le pouvoir de contester* (Genève, Labor et Fides, 1983), *Cent ans de Sciences religieuses en France* (ed. Paris, 1987), *La Laïcité, quel héritage ?* (Genève, Labor et Fides, 1990), *Vers un nouveau pacte laïque ?* (Paris, Seuil, 1990), *Pluralisme et minorités religieuses* (ed. Louvain, Peters, 1991), *Religions et Laïcité dans l'Europe des douze* (ed. Paris, Syros, 1994), *La Morale laïque contre l'ordre moral* (Paris, Seuil, 1997), *Une haine oubliée* (avec V. Zuber, Paris, Albin Michel, 2000, ouvrage couronné par l'Académie française), *Histoire de la laïcité française* (Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2000), *Religion, Modernité et Culture au Royaume Uni et en France (1800-1914)* (avec S. Matthieu, Paris, Seuil, 2002).

Des œuvres du professeur Jean Baubérot ont été traduites en diverses langues (12 au total). Il a donné des cours ou des conférences sur la laïcité dans des Universités ou Centres de Recherche de 24 pays.

Le professeur Jean Baubérot a été membre du cabinet de Madame la

Ministre Ségolène Royal (1997-1998), chargé de l'éducation à la citoyenneté. Il est Officier de l'Ordre national du Mérite.

Jean Favier

Jean Favier est né à Paris en 1932. Sorti de l'École Nationale des Chartes et de la Sorbonne, il est archiviste paléographe, agrégé d'histoire et docteur ès lettres. Il a été professeur aux universités de Rennes, de Rouen et de Paris-Sorbonne. Il est devenu en 1975 directeur général des Archives de France, et a été élu en 1988 président du Conseil international des Archives. Il a été ensuite appelé, en 1994, à la présidence de la Bibliothèque nationale de France. Depuis 1997, il préside la Commission française pour l'UNESCO. Il est membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

Parmi plus de vingt livres publiés par Jean Favier, on peut citer sa thèse sur les *Finances pontificales à l'époque du Grand Schisme d'Occident, 1378-1409*. Paris, De Boccard, 1966, mais aussi des ouvrages plus connus d'un large public comme *Philippe le Bel*. Paris, Fayard, 1978, *La guerre de Cent Ans*. Paris, Fayard, 1980, *François Villon*, Paris, Fayard, 1982, *Le temps des principautés*. Paris, Fayard, 1984, *De l'or et des épices. Naissance de l'homme d'affaires au Moyen Âge*. Paris, Fayard, 1987, *Les grandes découvertes, d'Alexandre à Magellan*. Paris, Fayard, 1991, *Dictionnaire de la France médiévale*. Paris, Fayard, 1993, *Paris, Deux mille ans d'histoire*. Paris, Fayard, 1997, *Charlemagne*. Paris, Fayard, 1999 et *Louis XI*, Paris, Fayard. Il a été l'auteur de plusieurs séries télévisées, et anime actuellement *Questions pour l'histoire* sur France Inter.

Alain De Libera

Né le 27 septembre 1948, agrégé de philosophie.

Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, V^e section, Sciences religieuses. Direction d'études d'*Histoire des théologies chrétiennes dans l'occident médiéval*.

Professeur ordinaire d'Histoire de la philosophie médiévale à l'université de Genève.

Membre du conseil d'orientation et de coordination des sciences de l'homme et de la société.

Directeur de la collection *Des travaux* aux éditions du Seuil, membre du comité de rédaction de *Critique* (Éditions de Minuit).

Auteur de : *Penser au Moyen-Âge* (Seuil), *La philosophie médiévale* (PUF), *La querelle des universaux* (Seuil), *L'art des généralités* (Aubier), *La référence vide* (PUF).

Jean-Louis Bacqué-Grammont

Après des études de turc, de persan et d'arabe à l'École nationale des langues orientales vivantes (ENLOV), aujourd'hui Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), Jean-Louis Bacqué-Grammont s'est initié au turc tchaghataï, langue des Mémoires de Babur, fondateur de la dynastie des Grands Mogols, dont il a donné une traduction publiée par l'Imprimerie Nationale sous les auspices de l'UNESCO. L'expérience de la paléographie ottomane et persane lui a donné accès à une abondante documentation inédite. L'un des résultats en est *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins, 1500-1524*, Institut historique et archéologique néerlandais, Istanbul, 1987 (version augmentée de sa thèse de doctorat ès-Lettres d'État), ainsi que plusieurs dizaines d'articles sur les relations extérieures de l'Empire ottoman ainsi que la direction de sept études collectives (dont l'une constitue un volume entier publié par l'Institut archéologique allemand d'Istanbul) sur les cimetières d'époque ottomane envisagés sous divers aspects. Il a dirigé l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul de 1984 à 1991. Depuis 1992, il dirige un programme international de recherche sur la prosopographie de l'administration ottomane au XVI^{ème} siècle. Il a publié en 1997 *La première histoire de France en turc ottoman (1572)*, L'Harmattan. Ses recherches se tournent également vers la littérature géographique ottomane. Auteur de 150 articles, ouvrages et traductions, il est membre correspondant de la Société d'Histoire turque et de la Société de la Langue turque (Ankara).

François Déroche

Né le 24 octobre 1952, ancien élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, Agrégé des lettres (1976), Docteur ès Lettres (1987), François Déroche a été pensionnaire scientifique de l'Institut français d'études anatoliennes (Istanbul, 1983-1986).

Directeur d'études de l'EPHE, Section des sciences historiques et philologiques depuis 1990, il est membre du conseil scientifique de la Fondation Max van Berchen (Genève), vice-président du comité international du Congrès international d'art turc et de la Société d'études du Maghreb préhistorique, antique et médiéval et co-directeur de la collection «Islamique» aux Presses Universitaires de France.

Il a publié le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France (2 vol., 1983 et 1985), *The Abbasid tradition* (Londres, 1992; traduction en persan, 2000) et un *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe* (Paris, 2000; traduction en arabe et en anglais en cours);

en collaboration avec S. Noja-Nosedá, il a fait paraître le facsimilé du manuscrit coranique Arabe 328a de la Bibliothèque nationale de France (Lesa, 1998) et, avec A. von Gladiss, *Der Prachtkoran im Museum für islamische Kunst* (Berlin 1999).

Il a édité *Les Manuscrits du Moyen Orient* (Istanbul-Paris, 1989), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient* (Paris, 1997) et *Art turc-Turkish art* (Genève, 1999).

On lui doit une quarantaine d'articles sur le livre manuscrit dans le monde arabo-islamique.

Roberte Hamayon

Après des études universitaires de linguistique, d'ethnologie (licence, Sorbonne, 1958) et de russe (Ecole des Langues Orientales, 1964), Roberte Hamayon obtient un Doctorat de troisième cycle (linguistique) à Paris VII en 1973, publié sous le titre *Eléments de grammaire mongole*, Dunod, 1976 (avec M. L. Beffa), et un Doctorat es-Lettres à Paris X, en 1988, publié en 1990.

Successivement documentaliste au CNRS (1963-1965), puis chercheur au CNRS (1965-1974), elle est depuis 1974 Directeur d'études à l'EPHE, Section des Sciences religieuses.

Roberte Hamayon a fondé le Centre et la revue *Etudes mongoles et sibériennes* à Paris X en 1970. Elle a réalisé de nombreuses missions ethnologiques chez les populations mongoles de Mongolie, de Sibérie et de Chine.

Principales publications récentes :

La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (thèse de Doctorat)

Taïga, terre de chamanes, Paris, Imprimerie nationale, 1997.

Articles sur les recompositions religieuses dans le monde post-communiste.

Françoise Aubin

Françoise Aubin, directeur émérite de recherche au Centre national de la Recherche scientifique (CNRS) et au Centre d'études et de recherches internationales (CERI) de la Fondation nationale des Sciences politiques, est sinologue, mongolisante et islamisante ; elle s'intéresse à l'histoire culturelle et institutionnelle de l'Extrême-Orient et de l'Asie centrale dans sa profondeur historique et dans ses transferts à travers l'Eurasie. Elle a collaboré à *History of Humanity* de l'UNESCO, à *l'Encyclopédie de l'Islam*, à *l'Encyclopaedia Universalis*, et elle a publié entre autres, « La Mongolie des

premières années de l'après-communisme : la popularisation du passé mongol dans les mass media mongols (1990-1995) », dans *Etudes mongoles et sibériennes*, XXVII, 1996 ; « Renouveau gengiskhanide et nationalisme dans la Mongolie postcommuniste », dans *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien (CEMOTI)*, XVI, 1993; « Les sanctions et les peines chez les Mongols », dans *Recueils de la Société Jean Bodin*, LVIII, 1991.

Jean Tulard

Jean Tulard est membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, professeur à l'Université de Paris-Sorbonne et directeur d'Etudes à la IV^{ème} Section (Sciences historiques et philologiques) de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

On lui doit de nombreux ouvrages sur Napoléon et son époque, dont *Le mythe de Napoléon* et *Napoléon et le cinéma*, qui s'attachent à analyser la légende napoléonienne.

Luis Filipe Ferreira Reis Thomaz

Né à S. Domingos de Rana, Cascais, Portugal, en 1942, Luis Filipe Ferreira Reis Thomaz obtient une Licence en Histoire à la Faculté des Lettres de l'Université de Lisbonne, avec une thèse sur *Os Portugueses em Malaca (1511-1580)*. Il est Maître-assistant à la Faculté des Lettres de Lisbonne de 1965 à 1988.

Diplômé de l'*Institut National des Langues et Civilisations Orientales* de Paris (malais-indonésien), de l'Université de Paris III (études indiennes classiques) et de l'*Institut Catholique* de Paris (syriaque), 1978-82, il a été Professeur visiteur à l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales*, à l'*Universiti Kebangsaan Malaysia* de Bangi, Malaisie, à l'*Universidade da Ásia Oriental*, de Macau et à l'*Universidade Estadual de Santa Cruz*, Ilhéus, Brésil.

Depuis 1987, successivement professeur auxiliaire, puis professeur associé, à la Faculté des Sciences Sociales et Humaines de l'*Universidade Nova de Lisboa*, et chargé de cours de maîtrise en Histoire des Découvertes et de l'Expansion Portugaise, il dirige des séminaires sur *Les Portugais en Orient*, *Les Portugais dans l'Afrique du Nord*, *Nautique et Cartographie* et assure un enseignement d'*Histoire de l'Asie*, *Histoire de l'Océan Indien*, *Malais*, *Sanskrit*, *Ge'ez* et *Syriaque*.

Il est l'auteur d'une centaine d'articles publiés dans des revues, encyclopédies et dictionnaires spécialisés, ainsi que de plusieurs livres : *De Malaca a Pegu-Viagens de um feitor português (1512-1515)* (1966), *Timor* :

Notas histórico-linguísticas (1974), *A viagem de António Correia a Pegu em 1519* (1976), *Le Portugal et l'Afrique au XVI siècle* (1989), *A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão portuguesa* (1991), *A Carta que mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China, um relato siríaco da chegada dos portugueses ao Malabar e seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local* (1992), *A questão da pimenta em meados do século XVI – Um debate político do governo de D. João de Castro* (1998) et, en collaboration avec Geneviève Bouchon, *Voyage dans les deltas du Gange et de l'Irraouaddy en 1521* (1988).

Ségolène Demougin

Ségolène Demougin, après des études universitaires à Strasbourg et à Paris (Université de Paris I et IV^{ème} Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes) s'est spécialisée dans le domaine de l'histoire sociale et institutionnelle de Rome en privilégiant la prosopographie et la pratique de l'épigraphie latine et grecque. Ses recherches ont d'abord porté sur la seconde aristocratie de l'Empire, l'ordre équestre, auquel elle a consacré deux ouvrages (*L'ordre équestre sous les Julio-claudiens*, Rome, 1988 et *Prosopographie des chevaliers Julio-claudiens*, Rome, 1992), et un Colloque international (*L'ordre équestre, histoire d'une aristocratie, II^{ème} s. av. J.-C. – III^{ème} s. ap. J.-C.*, Rome, 1999). Bien des aspects de l'histoire administrative, politique et sociale de Rome ont aussi retenu son attention, et actuellement la préparation des Fastes impériaux de l'époque d'Auguste. Directeur de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique et Directeur d'Etudes à la IV^{ème} Section de l'École Pratique des Hautes Études, elle a publié plus de soixante articles et assuré la publication de douze ouvrages.

Jean Chesneaux

Né en 1922

Agrégé d'histoire (1945)

Docteur ès-lettres (1962)

Directeur d'études honoraire à l'EPHE - VI^{ème} Section, devenue l'EHESS

Professeur émérite à l' Université Paris-VII.

Ses recherches et son enseignement portent sur l'Asie orientale et le Pacifique, aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles.

Il a accompli de nombreux voyages d'étude (outre l'Asie orientale) dans les archipels du Pacifique, la région caraïbe, les DOM-TOM français.

Publications récentes (outre l'histoire contemporaine de la Chine et du Vietnam) :

Transpacifiques, Paris, 1992

La France dans le Pacifique, de Bougainville à Mururoa, Paris, 1992

Habiter le Temps, Paris, 1996

L'Art du Voyage, Paris, 1999

Jules Verne, un regard sur le monde, Paris, 2001

Bruno Neveu

Ancien élève de l'École des Chartes

Archiviste-paléographe

Ancien membre de l'École française de Rome

Docteur ès-lettres

Docteur en droit

Directeur d'Études à la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École Pratique des Hautes Études

Président de l'École Pratique des Hautes Études (1994-1998)

Membre de l'Institut (Académie des Sciences morales et politiques)

Historien de l'âge classique en Europe (XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle), particulièrement l'histoire des idées et des institutions religieuses

Principales publications :

Sébastien Joseph Du Cambout de Pontchâteau (1634-1690) et ses missions à Rome, 1969

Un historien à l'école de Port-Royal : Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698), 1966

Correspondance du nonce en France Angelo Ranuzzi (1683-89),
2 vol., 1973

L'Erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne, 1993

Erudition et religion au XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècle, 1994

Les facultés de théologie de l'université de France, 1805-1885, 1998

Articles sur l'histoire diplomatique, intellectuelle et spirituelle de l'Europe moderne, les universités, le pontificat romain, les rapports entre critique et dogme, le gallicanisme

Antoine Valéry

Né en 1946 à Paris

Avocat à la Cour d'appel de Paris (depuis 1971)

Premier secrétaire de la Conférence du Stage (1976)

Chargé de mission à la Délégation française auprès de la Commission consultative des barreaux de la Communauté européenne (1984-1985)

Secrétaire de la Commission internationale et communautaire de l'Ordre (1989)

Membre du Conseil de l'Ordre (1/1/1989 – 13/1/1992)

Administrateur suppléant de la Caisse nationale des barreaux français (1992–1998)

Membre de l'Association française d'arbitrage

Membre du groupe de travail « Aspects pénaux et pénitentiaires » du Comité d'études sur la violence et la délinquance, installé par la Premier Ministre en 1976

Secrétaire général (depuis 1978) puis vice-président (depuis 1999) de l'Institut de formation en droits de l'homme du Barreau de Paris

Délégué à la Conférence mondiale sur l'indépendance de la Justice (1983)

Membre de la Commission extra-municipale de concertation des droits de l'homme de la Ville de Paris

Membre du groupe de travail sur la protection de l'enfant, mis en place par le Ministre délégué à l'action humanitaire et aux droits de l'homme (1993)

Expert invité par l'UNESCO (1987)

Conseiller de la Délégation française aux sessions de la Conférence générale de l'UNESCO (depuis 1987)

Membre (depuis 1991) de la Commission de la République française pour l'éducation, la science et la culture – Commission française pour l'UNESCO – et président (depuis 1999) du Comité Droits de l'homme et questions éthiques

Chevalier de l'Ordre National du Mérite (1986)

Abdelkébir Khatibi

Abdelkébir Khatibi, né en 1938 à El Jadida (Maroc), est chercheur en sciences sociales, écrivain, directeur de l'Institut Universitaire de la Recherche Scientifique, Rabat.

Citons parmi ses ouvrages en sciences sociales : *Vomito blanco* (1974), *Maghreb pluriel* (1983), *Figures de l'étranger* (1987), *L'Art calligraphique de l'Islam* (1995).

Il est également romancier : *La Mémoire tatouée* (1971), *Le livre du sang* (1979), *Amour bilingue* (1983), *Un été à Stockholm* (1990) ; et poète : *Le Lutteur de classe à la manière Taoïste* (1976), *Dédicace à l'année qui vient* (1986).

François-Xavier Guerra

Né en 1942. Professeur d'Histoire contemporaine à l'Université de Paris I depuis 1985. Directeur du Centre de Recherches d'Histoire d'Amérique latine et du Monde ibérique de l'Université de Paris I-Sorbonne. Spécialiste d'histoire politique et culturelle du monde hispanique, il s'est consacré d'abord à l'étude de la Révolution mexicaine (*Le Mexique de*

l'Ancien Régime à la Révolution, Paris, L'Harmattan, 1985, 2 vol.). Depuis plusieurs années, il travaille sur la période de l'Indépendance, les révolutions libérales et la construction de la nation dans le monde hispanique, auxquelles il a consacré plusieurs ouvrages, dont *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, 3a éd., Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2000).

Outre la publication de dizaines d'articles, il a organisé et dirigé de nombreux colloques et ouvrages collectifs :

- avec A. Annino et L. Castro Leiva, *De los Imperios a las naciones. Iberoamérica*, Zaragoza, 1994,

- avec M. Quijada, *Imaginar la Nación*, Münster-Hamburg, 1994,

- *Mémoires en devenir. Amérique Latine. XVI^e-XX^e siècles*, Bordeaux, 1994,

- *Las Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español* Madrid, 1995,

- avec A. Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México, 1998.

Jacques Le Rider

Né en 1954, Jacques Le Rider est Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences historiques et philologiques), direction d'études « Histoire européenne. L'Europe et le monde germanique », depuis septembre 1999.

Il a reçu en 2000 le Prix de la recherche de la Fondation Alexander von Humboldt (Forschungspreis der Alexander von Humboldt-Stiftung)

Dernières publications :

Modernité viennoise et crise de l'identité, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Perspectives critiques, 1990, réédition en collection Quadrige, 2000

Nietzsche en France, de la fin du XIX^e siècle au temps présent, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Perspectives germaniques, 1999

Journaux intimes viennois, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Perspectives critiques, 2000

Johann Wolfgang Goethe, Ecrits autobiographiques 1789-1815 : Annales, Campagne de France, Siège de Mayence, Rencontre avec Napoléon, 1808, trad. Jacques Porchaat, révisée, complétée et annotée par Jacques Le Rider, Paris, Editions Bartillat, 2001

Mounir Bouchenaki

Mounir Bouchenaki est né en 1943 à Tlemcen, Algérie. Il est titulaire

d'un diplôme d'études supérieures d'histoire de la Faculté des lettres d'Alger (Algérie) et d'un doctorat en archéologie et histoire ancienne de la Faculté des lettres d'Aix-en-Provence (France). De 1975 à 1981, il a exercé les fonctions de sous-directeur puis directeur des beaux-arts, monuments et sites au Ministère de l'information et de la culture à Alger.

Entré au Secrétariat de l'UNESCO en 1982, en qualité de spécialiste du programme à la Division du patrimoine culturel du Secteur de la culture, il a été promu en 1985 chef de la section de l'action opérationnelle et de la formation, puis directeur de la division en 1992. De février 1999 à septembre 2000, il a assuré en parallèle l'intérim de la direction du Centre du patrimoine mondial. Il a été nommé sous-directeur pour la culture le 1er novembre 2000 (poste dont il était en outre chargé de l'intérim depuis le 1er janvier 2000).

Mounir Bouchenaki est l'auteur de plusieurs ouvrages et articles consacrés à la recherche archéologique et à la protection du patrimoine culturel.

Il a été décoré «Chevalier des Arts et des Lettres» et «Officier des Arts et des Lettres» par le Ministère de la Culture de la France; il a également été décoré par le Ministère de la Culture de la Pologne. Son travail dans le domaine du patrimoine culturel a été reconnu en 2000 par l'attribution du prix ICCROM (Centre international d'études pour la conservation et la restauration des biens culturels).

Doudou Diene

Né au Sénégal en 1941, Doudou Diene est lauréat du Concours général de philosophie du Sénégal, titulaire d'une licence en droit de l'Université de Caen, d'un D.E.S. en droit public de l'Université de Paris et diplômé de l'Institut d'études politiques de Paris (Sciences politiques).

Entré en 1977 au secrétariat de l'UNESCO, il est nommé en 1980 Directeur du Bureau de liaison avec les Nations Unies, avec les Missions permanentes et les départements de l'ONU à New York. Auparavant, il avait occupé le poste de Représentant adjoint du Sénégal auprès de l'UNESCO (1972-1977) et à ce titre, Vice-président et Secrétaire du Groupe africain et du Groupe des 77.

Entre 1985-87, il occupe les fonctions de Sous-directeur général adjoint pour les Relations extérieures, Porte-parole du Directeur général et Directeur par intérim de l'Office de l'information du public. Après avoir occupé le poste de Directeur du Projet « *Étude intégrale des Routes de la soie: Routes de dialogue* » pour revitaliser le dialogue entre l'Orient et l'Occident, il est nommé Directeur de la Division des Projets interculturels en 1993

(actuellement Division du Dialogue interculturel). Dans ce cadre il est également responsable des projets de dialogue interculturels qui portent sur des aires géo-culturelles comme : La Route de l'Esclave, Les Routes de la Foi, Les Routes d'Al-Andalus et Les Routes du Fer en Afrique. En 1998 il est désigné responsable des activités relatives au dialogue interreligieux.

D. Diene a participé à plusieurs émissions de radio et de télévision: « *Neuf siècles de Guerres saintes* »: Mai 1996, UNESCO/ARTE; février 1998 « *Sur la piste des caravanes : L'endroit de toutes les rencontres* » et mars 2000 « *Sur la Route des épices* » UNESCO/NDR/ARTE; avril 1998 FR3, émission THALASSA consacrée à « *La route des esclaves* ». Co-auteur du livre « *Patrimoine culturel et créations contemporaines* » et du vol. 35/N°2 du « *Journal of International Affairs* » traitant du Nouvel ordre mondial de l'information, il a également publié de nombreux articles sur la problématique du dialogue interculturel et interreligieux dans des revues comme *Archeologia*, *Historia*, *Sciences et Vie*, *Actualité des Religions*, *Diogène*. Il a dirigé la publication du livre « *La chaîne et le lien* », UNESCO, 1998, a écrit la préface de « *Tradition orale et archives de la traite négrière* », UNESCO, 2001, ainsi que l'éditorial du Bulletin d'information N°2 de la « *Route de l'Esclave* », UNESCO, 2001.

Fumihiko Sueki

Fumihiko SUEKI a étudié à l'Université de Tokyo et obtenu son doctorat en 1994. Depuis 1995, il est professeur de l'Ecole Supérieure d'Humanités et de Sociologie à l'Université de Tokyo. Il enseigne le bouddhisme, en particulier le bouddhisme japonais. Il travaille principalement à la reconstruction de l'histoire intellectuelle du bouddhisme au Japon, des origines à nos jours. Ses recherches récentes portent également sur la philosophie zen et s'accompagnent d'études comparées sur le bouddhisme moderne. Parmi ses publications (en japonais), on retiendra *History of Japanese Buddhism* (Tokyo, 1992), *Miscellaneous Essays on Japanese Buddhism* (Tokyo, 1993), *Studies in Buddhist Doctrines in the early Heian Period* (Tokyo, 1995) et *Studies in the Formation of Kamakura Buddhism* (Kyoto, 1998). Il a fait paraître plusieurs articles en anglais dans le *Japanese Journal of Religious Studies* et dans d'autres revues. Il a été professeur invité à l'Université de la Ruhr de Bochum (Allemagne), en 1997. Il est chercheur invité à l'Université de Renmin (Pékin, Chine) et Directeur d'Études invité à la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études en 2001.

Jerzy Kłoczowski

Professeur d'histoire, spécialiste d'études médiévales, né le 29 décembre 1924 à Bogdany, en Pologne. En 1941, il rejoint la ZWZ (Organisation de Lutte Armée) et, lorsque l'organisation s'est changée en Armée de l'Intérieur, il sert dans le régiment *Baszta* (« Bastion ») à l'état-major. Lors du soulèvement de Varsovie, il est grièvement blessé et perd sa main droite. Après sa sortie de l'hôpital militaire de Skierniewice en avril 1945, il entre à l'Université Copernic de Torun, où il obtient sa maîtrise et, en 1950, son doctorat.

Il arrive à Lublin en 1950 et commence à travailler à l'Université Catholique de Lublin comme tuteur. En 1952, il est chef du Département d'Histoire Médiévale et des Sciences Historiques Auxiliaires. En 1956, il devient professeur assistant, obtient en 1967 le titre de professeur associé et est nommé en 1974 professeur en titre. En 1957, il devient chef de l'Institut de Géographie Historique de l'Eglise en Pologne et, cinq ans plus tard, chef du Département d'Histoire de la Culture Polonaise. Entre 1968 et 1974, il est doyen de la Faculté des Humanités.

Il est conférencier au Collège de France en 1977, au Merton College de l'Université d'Oxford en 1980, à l'Université de Paris-Sorbonne de 1985 à 1987, à l'Université du Wisconsin, Madison, en 1985 et à l'Institut d'Etudes Avancées de Princeton (New Jersey), de 1989 à 1980.

Depuis 1991, il est directeur de l'Institut d'Europe Centrale et Orientale de Lubin, président de la Fédération Internationale des Instituts d'Europe Centrale et Orientale.

En septembre 1980, il adhère au mouvement Solidarité et, en 1981, est en charge des travaux de l'Université de la Région Centrale et Orientale. A partir du 13 décembre 1981, il collabore aux structures non officielles de Solidarité. En 1987, il devient membre du Comité Civil de Lech Walesa et ce jusqu'en juin 1990. De 1989 à 1990, il est président du Comité Civil pour la région de Lublin. Au cours des mêmes années, il est juge au Tribunal d'Etat. De juin 1990 à novembre 1991, il est sénateur de la République de Pologne pour la province de Lublin, membre de la Commission des Affaires Etrangères au Sénat et représentant du Parlement polonais au Conseil de l'Europe. Depuis le printemps 1990, il est président de la Commission polonaise à l'UNESCO ; en 1990-1991, il a été membre du Conseil Exécutif de l'UNESCO et président de la Délégation polonaise pour la Convention générale de l'UNESCO à Paris, en automne 1991.

Ses publications forment un ensemble d'environ 700 ouvrages, dont la plupart porte sur l'histoire de la chrétienté en Pologne en Europe centrale et orientale. Parmi les plus récents : *Chrzescijanstwo i historia*

(«Chrétienté et histoire»), 1990; *Uniwersalizm i swoistosc kultury polskiej* («Aspects universels et particuliers de la culture polonaise»), vol. I-II, 1990 ; *Młodsza Europa* («L'Europe plus jeune»), sous presse, PIW Varsovie; *Historia Europy Srodkowo-Wschodniej* («Une histoire de l'Europe centrale et orientale»), vol. I-II, sous presse, PUF, France.

Oleg Grabar

Né en 1929 à Strasbourg (France), citoyen des Etats-Unis depuis 1960, Oleg Grabar est professeur émérite à l'Institute for Advanced study, Princeton et également Aga Khan Professor of Islamic Art, *emeritus* à Harvard University.

Spécialiste de l'histoire des arts dans les pays musulmans, il est membre correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et l'auteur de quelques 16 livres et plus de 200 articles. Parmi les plus récents : *The Great Mosque of Isfahan* (New York University Press, New York, 1990) ; *The Mediation of Ornament* (Princeton University Press, Princeton, 1992) ; *Penser l'art islamique. Une esthétique de l'ornement* (Albin Michel, « Bibliothèque des Idées », Paris, 1996) ; *L'Ornement. Formes et fonctions dans l'art islamique* (Flammarion, Paris, 1996) ; *The Shape of the Holy* (Princeton University Press, Princeton, 1996) ; *The Dome of the Rock*, avec Saïd Nuseibeh (Rizzoli, 1996) ; *La Peinture Persane* (Paris, 1999) ; *Mostly Miniatures* (Princeton University Press, Princeton, 2000) ; *Islamic Art 650-1260* avec Marilyn Jenkins-Madina (Londres et New Haven, 2001).

Distinctions et appartenance à des sociétés savantes :

Prix Henry Russell 1958, Université du Michigan ; College Art Association ; Académie Médiévale d'Amérique ; Société Orientale Américaine ; Centre de Recherches Américaines en Egypte : Association des Etudes sur le Moyen-Orient ; Académie Américaine des Arts et des Sciences ; Société Philosophique Américaine ; Institut Archéologique Allemand (membre honoraire) ; Institut pour les Etudes du Moyen et de l'Extrême Orient, Rome (membre honoraire) ; L'Académie Britannique (membre correspondant) ; Académie Autrichienne (membre honoraire) ; Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (membre correspondant) ; Médaille Levi della Vida 1996, UCLA ; Médaille Charles L. Dreer 2001 pour ses contributions à l'étude des arts de l'Asie.

Felipe Fernández-Armesto

Felipe Fernández-Armesto a fait ses études à Oxford (Arnold Prize 1971. 1st class Honours 1972. Doctorat en 1977) où il est membre de la Faculté d'Histoire Moderne depuis 1983. Il est aussi chargé de cours à

l'Université de Londres (Queen Mary), où il enseigne l'histoire et la géographie, et il est également bien connu au Royaume-Uni pour son activité de journaliste et ses apparitions à la télévision (en particulier comme présentateur d'*Analysis* sur la BBC).

Il a récemment publié *Millenium* (dernière éd., Londres, 1999) ; *Truth : a History* (New York, 1998) ; *Las Islas Canarias después de la conquista* (Las Palmas, 1998) et *Civilizations : Culture, Ambition and the Transformation of Nature* (New York, 2001). Son travail a été traduit en vingt-deux langues et on l'a comparé à Gibbon, Montesquieu, Toynbee et Braudel.

Il a été récemment honoré par la Médaille Caird du Musée National Maritime de Londres (1995), la Médaille John Carter Brown (1999), le titre de membre de l'Institut des Pays-Bas d'Etudes Avancées en Humanités et en Sciences Sociales (1999) et l'Union Pacific Visiting Professorship à l'Université du Minnesota (2000). Son dernier ouvrage : *Food : a History* est paru au Royaume-Uni en octobre 2001.

Sites Internet d'intérêt :

- UNESCO :** <http://www.unesco.org>
<http://www.unesco.org/dialogue2001> (*version anglaise de cet ouvrage disponible sur ce site*)
- EPHE :** <http://www.ephe.sorbonne.fr/>
- ONU :** <http://www.un.org/french/dialogue/>
Résolutions de l'Assemblée générale des Nations Unies relatives au dialogue entre les civilisations :
<http://www.un.org/french/documents/dialogue.htm>
- Université des Nations Unies :** <http://www.unu.edu/dialogue/>
- Centre de Téhéran pour le dialogue entre les civilisations :**
<http://www.dialoguecentre.org/>
- Conférence internationale de Vilnius sur le dialogue entre les civilisations (23-26 avril 2001) :**
http://www.voxpopuli.lt/vilnius_dialogue/
- Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture (ISESCO):** <http://www.isesco.org.ma/>
- Organisation de la conférence islamique (OIC) :** <http://www.oic-oci.org/>
- Organisation de la Ligue arabe pour l'éducation, la culture et la science (ALECSO) :** <http://www.slis.uwm.edu/ALECSO/>
- Conseil de l'Europe : l'Europe de la coopération culturelle (DG IV) :**
<http://culture.coe.fr>