

ISBN 978-2-86364-271-9

/ — L'Europe et l'Islam, La liberté ou la peur? 18^e rencontres d'Averroès /

www.editionsparentheses.com

L'Europe et l'Islam, la liberté ou la peur ?]

Rencontres d'Averroès
#18

SOUS LA DIRECTION DE THIERRY FABRE

ÉDITIONS PARENTHÈSES

AVERRÔÈS (IBN RUSHD), PHILOSOPHE, JURISTE ARABO-ANDALOU, NÉ À CORDOUE EN 1126 ET MORT À MARRAKECH EN 1198.

Les Rencontres d'Averroès offrent chaque année, à l'automne à Marseille, un moment de partage de la connaissance, une occasion de rendre accessible auprès d'un large public les grandes questions qui traversent le monde méditerranéen.



Rencontres d'Averroès
MUSEE DU MARC CHANOT - PENSER LA MEDITERRANEE DES DEUX RIVES

Créées et conçues par Thierry Fabre, elles sont produites et organisées par **espace culture** *Marseille* (président Bernard Jacquier), avec le soutien de la Ville de Marseille, de la Région Provence-Alpes-Côte d'Azur, du Conseil général des Bouches-du-Rhône, de la communauté urbaine Marseille-Provence-Métropole, de la Sacem, de Marseille Provence 2013 et du Centre national du livre, en partenariat avec France Culture et la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme.

Cet ouvrage est le prolongement de la 18^e édition des Rencontres d'Averroès qui s'est déroulée à Marseille, à l'auditorium du parc Chanot, les 18 et 19 novembre 2011. Respectant la chronologie des débats, animés par Emmanuel Laurentin, Florian Delorme (France Culture) et Thierry Fabre, les textes publiés ici ont été rédigés spécialement par les participants de cette 18^e édition.

www.rencontresaverroes.net

Édition et rédaction : Florence MICHEL

Couverture : Georges RENÉ

PRÉCÉDENTES ÉDITIONS :

L'Héritage andalou, première édition des Rencontres d'Averroès, L'Aube, 1995 (épuisé) ; nouvelle édition sous le titre *Autour d'Averroès, l'héritage andalou*, Parenthèses, 2003.

Rencontres d'Averroès #9, Comprendre la violence et surmonter la haine en Méditerranée, Parenthèses, 2003.

Rencontres d'Averroès #10, Colonialisme et postcolonialisme en Méditerranée, Parenthèses, 2004.

Rencontres d'Averroès #11, Dieu, les monothéismes et le désenchantement du monde, Parenthèses, 2005.

Rencontres d'Averroès #12, De la richesse et de la pauvreté entre Europe et Méditerranée, Parenthèses, 2006.

Rencontres d'Averroès #13, Liberté, Libertés, entre Europe et Méditerranée, Parenthèses, 2007.

Rencontres d'Averroès #14, La Méditerranée au temps du monde, Parenthèses, 2008.

Rencontres d'Averroès #15, Entre Islam et Occident, la Méditerranée ?, Parenthèses, 2009.

Rencontres d'Averroès #16, La Méditerranée, figures du tragique, Parenthèses, 2010.

Rencontres d'Averroès #17, La Méditerranée, un monde fragile ?, Parenthèses, 2011.

L'EUROPE ET L'ISLAM, LA LIBERTÉ OU LA PEUR ?

THIERRY FABRE

L'Europe et l'Islam, la liberté ou la peur ?

Dans un sondage publié par le journal *Le Monde*, en décembre 2010, intitulé « Regard croisé France/Allemagne sur l'islam », le constat est éloquent. Il apparaît en effet :

— que « la présence d'une communauté musulmane en France et en Allemagne est plutôt une menace », pour 42 % des Français et 40 % des Allemands ;

— que les « musulmans et les personnes d'origine musulmane » ne sont plutôt pas ou pas du tout intégrés, pour 68 % des Français et 75 % des Allemands ;

— que « leur refus de s'intégrer dans la société française ou allemande » en est la raison principale, pour 61 % des Français et 67 % des Allemands, alors que « les trop fortes différences culturelles » constituent, selon 40 % des Français et 34 % des Allemands, la deuxième raison de cet échec de l'intégration ;

— que « les trois mots qui correspondent le mieux à l'idée [qu'ils se font] de l'islam » sont : « rejet des valeurs occidentales », « fanatisme » et « soumission » ;

— que « l'influence et la visibilité de l'islam en France/en Allemagne » sont aujourd'hui trop importantes pour 55 % des Français et 49 % des Allemands...

Les sondages ne sont, il est vrai, qu'une photographie des opinions à un instant donné. Mais l'image qui apparaît dans cette « photographie » est révélatrice d'un profond malaise et l'expression d'un symptôme que, décidément, quelque chose ne va pas dans les relations entre l'Europe et l'Islam. Les tensions s'accroissent et les signes d'incompréhension se multiplient dans la plupart des sociétés européennes.

Le Printemps arabe, à travers la révolution en Tunisie puis en Égypte, porté notamment par des jeunes générations éprises de liberté et de démocratie, va-t-il changer la donne et permettre d'instaurer

des relations nouvelles ? Où en sommes-nous dans les relations entre l'Europe et l'Islam ? La liberté ou la peur ?

C'est autour de cette interrogation que se sont réunies en novembre 2011 les 18^e Rencontres d'Averroès, moins dans le souci d'y répondre que dans celui de l'enrichir du regard critique de chercheurs et d'écrivains, témoins éclairés de l'histoire. Dans le sillage du Printemps arabe, les intervenants ont eu l'occasion de s'exprimer longuement lors de trois tables rondes.

La première, «Histoires de conquêtes ou passé commun ?», plantait le décor d'une histoire millénaire, mettant en perspective les relations anciennes et complexes entre ces ensembles de civilisations. La seconde, réunion de jeunes chercheurs européens, proposait sous le titre «Montée des tensions ou reconnaissance mutuelle ?» une analyse comparée des sociétés européennes, dans leurs relations à l'islam et aux musulmans aujourd'hui. Quant à la troisième, tournée vers l'avenir, elle interrogeait la notion même de «rendez-vous des civilisations». S'agit-il d'une utopie sans lendemain ou d'une promesse d'avenir ? Allons-nous vers des failles grandissantes entre l'Europe et l'Islam ? Ou bien voit-on se dessiner de nouvelles convergences ?

C'est dans l'ordre de ces trois tables rondes que nous avons choisi de vous présenter les textes de ce livre. Tous écrits à plus ou moins grande distance des Rencontres, ils sont pensés non comme un simple reflet des débats, mais comme un écho, un prolongement des Rencontres d'Averroès.

ENTRE L'EUROPE ET L'ISLAM : HISTOIRES DE CONQUÊTES OU PASSÉ COMMUN ?

La naissance de l'islam, au VII^e siècle, et son expansion, notamment sur les rives de la Méditerranée, ont suscité de vives réactions de la part d'une Europe chrétienne volontiers divisée. Conquêtes et reconquêtes... Flux et reflux, croisades en Terre sainte et sac de Constantinople, conquise en 1453 par les Ottomans, qui forment un nouvel empire, alors que Grenade, dernière cité héritière d'Al-Andalus, tombe en 1492, prélude à l'expulsion des juifs puis des morisques d'Espagne, en 1609... La « guerre de course » n'a quant à elle pas cessé en Méditerranée, jusqu'au XVIII^e siècle. Elle prend fin avec la suprématie militaire européenne qui devient manifeste à travers la conquête coloniale au XIX^e siècle et le démembrement de l'Empire ottoman, alors qualifié « d'homme malade de l'Europe ».

Ce temps long de l'histoire, entre l'Europe et l'Islam, peut être scandé par des histoires de batailles et de conquêtes, d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Mais par-delà les confrontations d'empires et les affrontements au nom d'une suprématie religieuse, musulmane ou chrétienne, que s'est-il véritablement passé entre « gens d'Europe » et « gens d'Islam » ? Les confrontations politiques et militaires ont-elles fait naître des formes de syncrétismes ? Quels échanges et quelles circulations entre sociétés et marchands, entre savoirs et techniques, entre langues et cultures ? Si des terrains d'entente ont existé, ont-ils été ponctuels ou durables ? Peut-on parler d'un passé commun entre l'Europe et l'Islam ? À moins que les mémoires de conquêtes soient devenues prépondérantes, à travers les figures du « croisé » d'un côté et de « l'islamiste » de l'autre ? Ces catégories politico-religieuses de lecture de l'histoire, qui instaurent un récit où prédomine une guerre sans fin, sont-elles obsolètes ou toujours d'actualité ? Comment interpréter en fin de compte, sur le temps long de l'histoire, les relations entre l'Europe et l'Islam ?

Dans cette première partie, deux textes viendront éclairer de leur érudition ces relations historiquement complexes. Celui du spécialiste du monde islamique médiéval Gabriel Martinez-Gros, qui relativise une supposée omnipotence historique de l'Occident, puis celui de Gérard Poumarède, spécialiste des relations entre l'Europe et le monde ottoman du xv^e au xviii^e siècle, pour qui la Méditerranée est avant tout une « mer des paradoxes ». Un troisième texte de Leyla Dakhli, spécialiste du monde arabe contemporain, rappelle l'origine des « malentendus présents » et l'influence de la période coloniale au tournant du xx^e siècle. Enfin, l'Égyptien Amr El Shobaki interroge, lui, une autre histoire : celle du parcours depuis sa création en 1928 du parti des Frères musulmans.

ISLAMISME D'EUROPE, MONTÉE DES TENSIONS OU RECONNAISSANCE MUTUELLE ?

La présence des musulmans en Europe n'est pas un fait nouveau. Elle existe depuis de nombreux siècles, même si elle est restée enfouie ou déniée, comme en témoignent les travaux des historiens¹.

Au cours du xx^e siècle, et singulièrement après la Seconde Guerre mondiale avec les Trente Glorieuses et les besoins de main-d'œuvre

1. Sous la direction de DAKHLIA, Jocelyne et VINCENT, Bernard, *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, Paris, Albin Michel, 2011.

liés à la reconstruction et à l'industrialisation de l'Europe, on a assisté à un changement d'échelle et à une demande croissante de « travailleurs immigrés ». Les « trois âges de l'immigration » s'étant accomplis, le mythe du retour, évanoui et l'installation durable de familles venant de pays majoritairement musulmans, advenue, la donne a profondément changé au cours de ces trente dernières années.

Des islams d'Europe ont ainsi peu à peu vu le jour, principalement en France, en Grande-Bretagne et en Allemagne, puis en Italie, en Belgique, aux Pays-Bas, comme en Suisse, au Danemark ou en Suède. La présence des musulmans n'est plus un phénomène extérieur à l'Europe, elle y est devenue une réalité intérieure, ce qui modifie profondément les perceptions. D'autant plus que l'émergence des islams d'Europe a été contemporaine de la montée en puissance d'un islam politique, souvent conflictuel, de la révolution islamique iranienne en 1979 aux attaques terroristes du 11-Septembre 2001 à New York, prolongées par les attentats de Madrid et de Londres qui ont créé un climat de défiance et de peur.

La crise des caricatures au Danemark, l'assassinat de Theo Van Gogh aux Pays-Bas, le référendum sur les minarets en Suisse, les controverses sur le port du voile et de la *burqa* en France ou le retentissant succès du livre de Thilo Sarrazin en Allemagne... autant d'éléments qui ont renforcé les incompréhensions et instauré une forme de « stratégie de la tension ». Peut-on, dans ces conditions, tenter de mieux comprendre ce qui se joue, à l'échelle européenne, dans les relations à l'islam ? Assiste-t-on, dans les différentes sociétés européennes, comme semble l'indiquer le sondage Ifop « Regard croisé France/Allemagne sur l'islam », à des phénomènes de repli voire de rejet ? S'agit-il de phénomènes circonstanciels, et donc passagers, ou de tendances lourdes ? La focalisation, volontiers relayée par les médias, sur les échecs de l'intégration ne masque-t-elle pas d'autres réalités, moins visibles et plus encourageantes ? Des formes de reconnaissance mutuelle ne sont-elles pas en train de naître ? Des islams européens, inscrits dans des trajectoires plus individuelles et dans des sociétés profondément sécularisées, ne voient-ils pas le jour ? Le prisme religieux est-il le meilleur outil pour appréhender les transformations sociales et culturelles en cours ? Un « monde commun », loin des différences culturelles et religieuses, largement soulignées, est-il en train de prendre forme dans la culture au quotidien ? Qu'en est-il par exemple des mariages mixtes ? Existe-t-il des convergences dans

les pratiques ou les distances sont-elles de plus en plus marquées ? Vers quelle polarité s'orientent-on dans les relations entre l'Europe et l'Islam, la liberté ou la peur ?

Trois textes viendront tour à tour questionner cette alternative entre « montée des tensions » et « reconnaissance mutuelle ». Ceux de Farida Belkacem et de Margarete Spohn d'une part, qui témoignent tous deux du regard que les Français, les Anglais et les Allemands portent sur l'islam et les musulmans d'Europe ; puis celui de Rasmus Alenius Boserup, davantage orienté sur la politique danoise de soutien à la démocratisation du monde arabe.

« UN RENDEZ-VOUS DES CIVILISATIONS », UTOPIE SANS LENDEMAIN OU PROMESSE D'AVENIR ?

« Nous ne savons pas ce qui se passe, et c'est cela qui se passe », observait le philosophe Ortega y Gasset.

Justement, qu'est-il en train de se passer sous nos yeux, d'une rive à l'autre de la Méditerranée ? Les textes regroupés dans cette troisième et dernière partie tâchent d'y répondre, chacun à sa manière. Michel Foucher, géographe et diplomate, offre une perspective originale. Le lecteur découvrira également deux autres approches : la première, « Arabes ? », est un extrait de *L'Abécédaire d'un désir de liberté*, le dernier livre du psychanalyste Fethi Benslama (Éditions Lignes, 2013) ; quant à la seconde, inédite en France, d'Alaa El Aswany, c'est un magnifique témoignage de l'état d'esprit de l'Égypte au lendemain de l'élection de Mohamed Morsi à sa présidence.

Mais aujourd'hui, les questions sont toujours aussi vives. Assistes-t-on à un véritable bouleversement historique ? Quelle est la portée des révolutions arabes ? Sont-elles annonciatrices de changements profonds dans le monde de l'islam méditerranéen, depuis longtemps travaillé par des courants obscurantistes ? Sommes-nous réellement entrés dans un temps postislamiste, dont la disparition d'Oussama Ben Laden serait comme un des signes annonciateurs d'un changement d'époque ? Ou au contraire, avec la victoire d'Ennahda en Tunisie et des Frères musulmans en Égypte, s'agit-il d'un retour à l'ordre politico-religieux ?

Quel est, dans ce nouveau contexte historique, l'impact du conflit persistant entre Israël et Palestine ? Peut-il être surmonté ? Les chemins de la paix peuvent-ils être retrouvés, dans le climat nouveau inspiré par les révolutions arabes ? Le statu quo qui, à l'inverse,

conforte l'occupation des territoires, va-t-il être remis en question par une nouvelle Intifada ? Les processus politiques et électoraux en cours dans les pays arabes semblent plutôt conforter les mouvements politico-religieux : quel impact cela aura-t-il dans la région ? Les forces démocratiques, portées par des jeunes générations qui rêvent de liberté, de dignité et d'un autre avenir, bien qu'actuellement marginalisées, n'ont pas pour autant disparu de la scène politique... Pourront-elles à nouveau s'imposer ? Comment l'Europe peut-elle conforter ces processus démocratiques en cours ? Et que peut-elle apprendre de ces bouleversements venus de la rive Sud ? Mais de quelle Europe s'agit-il, alors que son projet s'essouffle et que la cohésion entre Europe du Nord et Europe du Sud ne semble plus tout à fait assurée, à l'heure où les tensions sont de plus en plus vives et les mouvements sociaux nombreux avec les répercussions de la crise financière en Grèce, en Espagne, au Portugal et en Italie ?

Dans cette époque de plus en plus trouble, un « rendez-vous des civilisations » entre l'Europe et l'Islam est-il pensable voire possible ? Sur quelles bases ? À partir de quelles constructions d'ensemble et de quelles convergences d'intérêts ?

L'horizon d'un grand projet autour de la Méditerranée, dont les acteurs culturels et de la société civile seraient les initiateurs, est-il une utopie sans lendemain ou une promesse d'avenir ?

Quels visages peuvent prendre les relations entre l'Europe et l'Islam au XXI^e siècle ? La liberté ? Ou la peur ?

Les 18^e Rencontres d'Averroès, et ce livre, tentent d'éclairer cette question centrale pour notre avenir.

I

Entre l'Europe et l'Islam : histoires de conquêtes ou passé commun ?

Gabriel MARTINEZ-GROS

Géraud POUMARÈDE

Leyla DAKHLI

Amr EL SHOBAKI

GABRIEL MARTINEZ-GROS
L'Islam et l'Occident,
le danger des illusions d'optique :
des croisades aux révolutions arabes

L'histoire est une activité paradoxale, en ce qu'elle récuse en principe nombre de démarches dont elle se nourrit en réalité. L'anachronisme y est par essence le péché suprême, mais il n'en est pas de plus pratiqué. Sortir de soi pour comprendre d'autres cultures y est une obligation proclamée, mais l'attitude la plus commune consiste à se placer toujours — soi ou ses ancêtres — au centre implicite ou explicite du récit. L'anachronisme le plus courant et le plus gratifiant veut ainsi que l'Occident ait toujours été à l'initiative des grandes entreprises humaines, qu'on les juge novatrices, fructueuses ou désastreuses. Il est en effet permis, et même requis par la position dominante qui nous revient, de porter les regards les plus contrastés sur notre histoire. On peut la tenir pour héroïque ou pour criminelle, penser que l'Europe a presque tout inventé ou trouver au contraire, comme l'une des auditrices des dernières Rencontres, que « ces pauvres musulmans ont bien du mérite » à supporter nos constantes agressions depuis près de mille ans. Ce que l'on n'a pas le droit de mettre en doute, c'est que la marche de l'histoire, géniale ou odieuse, est le fait de cerveaux et de bras européens. Les « autres » — ne précisez pas davantage, toute précision supplémentaire nuit à l'éclatante omnipotence de l'Occident sur la scène du monde — vivaient d'honnêtes existences de bons sauvages quand l'orage occidental s'est brutalement déchaîné sur eux et les a précipités, pour le meilleur ou pour le pire, dans les flots de l'histoire véritable.

L'une des grandes difficultés de l'historien qui s'efforce de lutter contre cet européocentrisme enraciné tient au fait que ces thèses caricaturales sont presque vraies pour les deux ou trois derniers siècles — ceux de la domination impériale ou coloniale. C'est à partir de ces réalités récentes que les mêmes schémas d'explication sont étirés sur les époques antérieures, médiévale, voire antique. Une autre difficulté est que l'historien n'est guère aidé dans sa tâche de décolonisation de l'histoire par la descendance des colonisés. Il n'est généralement pas

de partisan plus radical de la toute-puissance démiurgique (et maléfique, bien sûr) de l'Occident que l'ancien colonisé qui s'acharne à se définir comme tel, c'est-à-dire par contraste et par opposition avec l'Occident. On pourrait à l'inverse mesurer la véritable émancipation des anciens dominés par le degré d'indifférence, ou d'intérêt purement touristique, qu'ils portent désormais aux vieilles nations autrefois coloniales de l'Europe (les peuples de l'Extrême-Orient par exemple).

LES CROISADES

De ces problèmes d'enchevêtrement, l'historiographie des croisades nous offre l'un des meilleurs exemples. Dans l'esprit de la plupart des Occidentaux, il n'y a pas d'événement historique plus clairement associé à l'Islam et au conflit entre Islam et Occident. Mais la chose est encore plus vraie dans le monde musulman, et surtout dans l'Orient arabe d'aujourd'hui, où les croisades illustrent le premier épisode d'une longue « suite d'agressions » que l'Islam, éternel opprimé, aurait subies de la part de l'Occident, éternel oppresseur. Les termes de « croisades », « croisés » sont passés dans le vocabulaire politique contemporain des Frères musulmans et des courants salafistes pour désigner ce qu'on appelait plutôt il y a trente ans l'impérialisme, ou le néo-colonialisme, c'est-à-dire l'influence dominante de l'Occident sur les affaires du monde.

L'EMPIRE ISLAMIQUE

Et pourtant cette vision des choses n'émerge qu'aux XIX^e-XX^e siècles, dans le contexte de l'âge impérial de l'Europe. Elle est largement démentie par un examen, même superficiel, à la fois des rapports de force et des relations des témoins médiévaux des croisades. Ainsi pour commencer, dans les textes arabes du Moyen Âge, le mot « croisés » est totalement absent. Les croisés y sont désignés simplement et systématiquement sous le nom de « Francs » — le mot désigne en général le ou les peuples de l'Europe occidentale. Plus largement, il convient de rappeler les pesées globales du monde de l'an mil : la population mondiale n'excède pas 250 millions d'habitants, près de trente fois moins qu'aujourd'hui. Avec une soixantaine de millions d'habitants, un quart du total, la Chine domine la hiérarchie mondiale, comme elle l'aura fait le plus souvent depuis 2 000 ans. L'Islam vient en second avec une quarantaine de millions d'âmes, soit plus que les

deux chrétientés réunies : Byzance et le monde orthodoxe (sans doute pas plus d'une dizaine de millions d'habitants) et l'Europe (entre 22 et 25 millions d'habitants). Mais l'Islam dispose en outre du double avantage de régner sur les terres de plus vieille civilisation (Iran, Mésopotamie, Égypte, Méditerranée orientale) et d'avoir seul des confins communs avec tous les autres (Francs, Byzance, Inde, Chine, Afrique). Il s'est en outre approprié rapidement le patrimoine de ses glorieux vaincus : il a traduit en arabe la science des Grecs, organisé son empire selon les règles des Perses, réécrit l'histoire du monde selon les traditions des Romains et des Juifs. Des dizaines de peuples sont venus mourir en déposant leur ultime héritage au pied du trône des califes. Pour le dire en un mot, l'Islam est le centre du monde ou, du moins, il se pense comme tel. Sans avoir fermé son domaine d'un mur protecteur, comme le firent les Chinois ou les Romains, l'Islam de l'an mil s'est constitué un donjon mental aussi solide que les fortifications de terre et de briques des grands empires qui l'ont précédé. Car désormais, il est l'Empire et la Civilisation. Et, comme tel, il ne reconnaît à ses frontières que des Barbares — à l'exception sans doute de l'Empire byzantin, héritier mutilé de Rome. L'Islam du XI^e siècle n'attend donc rien du monde extérieur, qu'il connaît au reste mieux qu'aucune autre civilisation. Il en a rangé les peuples — entre 70 et 72 pour se conformer au récit biblique de la dispersion des nations lors de l'épisode de la tour de Babel — selon les classifications géographiques des Grecs et généalogiques de la Bible.

Pour faire court, l'Islam du XI^e siècle, même s'il a déjà perdu son unité politique, est beaucoup plus comparable à l'Occident moderne qu'à l'Islam d'aujourd'hui ; tandis qu'à l'inverse, les Francs, dans leur quête de la Méditerranée romaine et de la Jérusalem juive perdues, ne sont pas sans rappeler les nostalgies politiques des temps impériaux, ottoman ou moghol en Inde, qui agitent l'Islam contemporain.

COMMENT L'ISLAM MÉDIÉVAL VOIT LES CROISADES

Les croisades sont donc logiquement identifiées par les chroniqueurs médiévaux de l'Islam comme une invasion barbare. Dès le début du XII^e siècle, le lien est fait entre l'avancée des Francs en Espagne (où Tolède est tombée en 1085 aux mains des Castillans), leur conquête de la Sicile (achevée en 1091) et leur assaut contre les régions côtières de Syrie-Palestine (Jérusalem est prise par la première croisade en 1099). Quant à cette expédition de Syrie, que nous désignons sous le nom

GÉRAUD POUMARÈDE Méditerranée, mer des paradoxes

La Méditerranée est une mer paradoxale. Dans son œuvre magistrale — *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* —, Fernand Braudel a révélé sa profonde cohérence géographique sur la longue durée, son unité naturelle par-delà les spécificités locales, tout en soulignant les complémentarités et les continuités économiques et sociales établies entre les populations qui habitent et parcourent cet espace. Dans le même temps, s'il reconnaissait que les « civilisations » peuvent être « fraternelles » et « libérales », qu'elles « reçoivent les visites des autres » et qu'elles « les rendent aussi », il n'en estimait pas moins, se fondant sur l'exemple de l'affrontement entre la monarchie ibérique et l'Empire ottoman au *xvi^e* siècle, qu'« à la dimension de l'homme, il n'y a pas de meilleur rendez-vous que les conflits violents de civilisation à civilisation voisine, de la victorieuse (ou qui se croit telle) à la subjuguée (qui rêve de ne plus l'être) ».

L'ÉPICENTRE DES CONFLITS

Il est évident que les conflits entre la chrétienté et l'Islam, l'Orient et l'Occident, ont scandé les destinées de cette mer, des croisades qui se succèdent pendant près de deux siècles, de 1095 à 1291, pour tenter d'arracher aux musulmans les Lieux saints de Jérusalem, aux conflits récurrents que provoque l'expansion ottomane à partir du *xiv^e* siècle, en passant par la Reconquista, ce long processus de reconquête chrétienne de la péninsule Ibérique, qui s'affirme au *x^e* siècle et se prolonge jusqu'à la chute de Grenade en 1492. Sur mer, une guerre de course, aux fondements tout autant religieux que politiques et économiques, oppose aussi, dès le Moyen Âge et plus encore aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles, corsaires musulmans et corsaires chrétiens. Ces guerres incessantes ont contribué à fixer une frontière qui traverse la Méditerranée : le monde chrétien au nord et à l'ouest ; l'Islam au sud et à l'est. L'île de Malte, possession des chevaliers de l'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, est perçue au *xvi^e* siècle comme le « verrou » de la chrétienté, tandis que les possessions vénitienes de Méditerranée

orientale en sont présentées comme les « remparts », chaque fois qu'elles sont attaquées par les Turcs.

L'Empire ottoman est en effet devenu une puissance méditerranéenne, repoussant toujours plus loin ses limites et se dotant d'une flotte puissante. À la charnière des xv^e et xvi^e siècles, il consolide sa présence dans les Balkans ; en 1516-1517, le sultan Selim I^{er} s'empare de la Syrie, puis de l'Égypte ; peu à peu, le Maghreb passe sous le contrôle de la Porte qui dispose bientôt de points d'appui solides à Alger, Tripoli puis Tunis. Cette conquête des côtes se prolonge sur mer par celle des îles. L'Archipel égéen devient très largement ottoman, Rhodes est prise en 1522, Chypre tombe en 1571, la Crète est arrachée aux Vénitiens en 1669. Ces succès maritimes trouvent leur écho en Europe centrale et orientale : Vienne est assiégée deux fois par les Turcs, en 1529 et en 1683. Partout en Occident, leurs progrès suscitent l'alarme. Les papes, inlassablement, appellent à la mobilisation contre l'« ennemi commun » et l'humaniste Érasme s'inquiète d'une progression ottomane qui lui paraît inexorable : « Au Septentrion, écrit-il, [l'Empire ottoman] atteint le Pont-Euxin ; à l'Orient, il est bordé par l'Euphrate ; au Midi, par l'Éthiopie. En quelques années, il a réuni sous sa domination toute l'Égypte et la Syrie, avec la Phénicie et la Judée-Palestine. Au couchant, il s'étend jusqu'à la mer Ionienne ».

Naturellement, cette vague ottomane se heurte à des résistances. Au xvi^e siècle, l'Espagne incarne la lutte contre les Turcs. Charles Quint, qui défend les marges menacées du Saint-Empire, la poursuit aussi en Méditerranée. À deux reprises, il prend en personne la tête de ses armées pour y contrer la progression ottomane. En 1535, il rassemble une vaste flotte, des milliers d'hommes venus d'Espagne, d'Italie ou du monde germanique, pour aller assiéger Tunis. La ville est prise au bout de quelques semaines et l'empereur, auréolé de cette victoire qui consacre son courage, vient ensuite triompher à Rome. Six ans plus tard, en 1541, une nouvelle entreprise organisée contre Alger se solde par un véritable désastre : l'armada rassemblée par Charles Quint est dispersée par une violente tempête et, pendant quelques jours, on craint en Occident que le souverain n'ait pas survécu à cette fortune de mer. Pour autant, c'est la même détermination à défendre sur mer les intérêts inextricablement entremêlés de l'Espagne et de la chrétienté qui a conduit Charles Quint devant ces deux villes du littoral nord-africain. L'affrontement embrasse toute la Méditerranée : des

raids, des razzias, des descentes plus ou moins fructueuses frappent régulièrement les littoraux au nord comme au sud, à l'Orient comme à l'Occident, tandis que des escarmouches, des canonnades et parfois de véritables batailles navales impliquent navires et escadres.

Fils et héritier de Charles Quint, Philippe II reprend à son compte le combat contre les Ottomans, tandis qu'en Espagne même, le pouvoir royal est confronté à l'agitation, puis à la révolte des morisques. Il s'engage dans une Sainte Ligue, aux côtés du pape Pie V et de la république de Venise. Leurs forces coalisées remportent dans le golfe de Lépante, le 7 octobre 1571, une victoire retentissante sur la flotte ottomane, dont la nouvelle largement diffusée et célébrée à travers l'Europe redonne espoir aux puissances chrétiennes. Venise a joué un rôle déterminant dans ce succès. Si l'Espagne veille sur le bassin occidental de la Méditerranée, la Sérénissime s'efforce en effet d'endiguer la progression ottomane sur son versant oriental. Elle s'appuie sur un chapelet d'îles et de territoires qui composent les contours de son empire maritime, elle dispose d'une flotte de galères puissante et efficace, elle bénéficie des ressources d'un commerce longtemps florissant. Mais les signes du déclin s'accumulent : les progrès ottomans liment les possessions vénitiennes, les forces de la République s'épuisent dans la défense de son empire, les nouveaux circuits du commerce des épices et les concurrences étrangères ébranlent la prospérité de la Sérénissime.

Il n'en demeure pas moins que sa résistance, tout autant que celle de l'Espagne, trace à travers la Méditerranée comme une ligne de partage entre deux mondes. À l'est, l'île vénitienne de Corfou, maintes fois assiégée, tient bon et permet à la République de consolider sa présence dans l'Adriatique ; au centre, Malte s'impose comme un verrou stratégique et résiste à un débarquement ottoman en 1565 ; à l'ouest, la Sardaigne et la Corse, ou encore les Baléares sont régulièrement exposées à des raids et à des razzias, mais elles demeurent chrétiennes. Cette démarcation devient *limes* : depuis les côtes espagnoles jusqu'aux littoraux siciliens, le pourtour méditerranéen se hérise, aux XVI^e et XVII^e siècles, de tours de guet et de défense, semées de proche en proche. Elles témoignent de cet esprit de vigilance, nourri de crainte, qui s'est emparé des populations. Venise elle-même fortifie inlassablement ses territoires. Elle y construit des réseaux de forteresses, répare et restaure sans cesse, tout en expérimentant de nouvelles solutions techniques dans l'espoir de mieux résister aux

LEYLA DAKHLI

Communs contemporains et malentendus présents : itinéraires de compréhensions aux XIX^e et XX^e siècles

EUROPE, ISLAM : LES MOTS ET CE QU'ILS PORTENT EN EUX, HIER ET AUJOURD'HUI

La période contemporaine, celle qui débute dans les années 1840 dans le monde arabe méditerranéen, est une période de mise en abîme des questions qui nous sont posées ici. Elle est précisément la période qui a rendu possible l'énoncé « L'Europe et l'Islam, la liberté ou la peur ? » dans toutes ses composantes, mis à part peut-être la peur, plus récente dans le vocabulaire politique. Car cette opposition entre deux « ensembles de civilisation » est typiquement une question du tournant du XX^e siècle. Elle obsède l'Europe colonisatrice, porteuse d'une civilisation à exporter, mais elle obsède aussi les intellectuels arabes, qui théorisent notamment leur « retard », et questionnent les causes de la faiblesse du monde arabe et méditerranéen à l'intérieur d'un Empire ottoman inquiété, et face à une nouvelle menace impériale. L'Empire ottoman, principale instance du monde arabe et musulman au XIX^e siècle, est progressivement rongé par les conquêtes coloniales : Algérie, 1830 ; Égypte, 1882 ; Tunisie, 1884 ; Libye 1911. Dans le même temps, il cesse d'être un empire européen en perdant les territoires balkaniques au début du XX^e siècle.

Cet énoncé mettant face à face l'Europe et l'Islam est fils d'un temps où l'on forge ces termes eux-mêmes comme des concepts : soit d'un côté l'Europe, celle des Lumières, sûre d'elle-même, et de l'autre l'Islam, terminologie des orientalistes pour désigner une civilisation (et non une religion).

C'est là que la question « catégorique » — comme l'a désignée Emmanuel Laurentin¹ — devient « problématique », parce qu'elle use de mots qui ont vu leur heure sonner. À l'échelle de l'époque contemporaine, l'Islam comme civilisation (à laquelle des orientalistes comme Jacques Berque ou André Miquel ont donné ses lettres de noblesse) est vu depuis quelque temps — un temps assez court, il faut le reconnaître, mais très marquant — comme une

religion-politique, qui désigne dans sa forme extrême l'Occident comme ennemi. La « théorie des civilisations » des orientalistes et des intellectuels arabes — non exempte de rapports de force, mais posée dans un partage des références —, celle d'une perception des civilisations comme en essor ou en déclin, notamment avec la perception de l'essor de l'Europe industrialisée, a été remplacée par celle du « choc des civilisations » — théorie géopolitique dont l'ordonnement du monde correspond presque autant à un affrontement minoritaire qu'à une marginalisation de la Méditerranée comme « centre du monde ».

Cette zone de contact et d'affrontement est perçue aujourd'hui comme une zone de choc par une vision « de loin » et surplombante : théorie des *democratization studies* américaines et application de la doctrine Bush du « Grand Moyen-Orient », mais aussi visée expansionniste d'un islam wahhabite rigoriste venu du Golfe, voire des mouvements djihadistes transnationaux. C'est cette légère distorsion temporelle et contextuelle qui donne à cet intitulé une sonorité étrange, qui ne relève pas seulement de l'insistance sur des relations tumultueuses, mais aussi de l'évocation d'un temps passé à travers des mots anciens.

Il est important de mettre au clair ces évolutions très contemporaines, qui font de « l'Islam-civilisation » et de « l'Europe » des catégories anciennes, pour pouvoir revenir à leur temps propre : celui de la Nahda arabe et de l'Europe conquérante et colonisatrice. C'est alors, et plus précisément au tournant du xx^e siècle, que la question qui nous est aujourd'hui posée existe dans son sens le plus plein. De fait, c'est à ce moment-là, vers 1840, que l'Europe et l'Islam sont érigés comme constructions ; des constructions qui reposent sur les sciences de l'époque et sur le discours des intellectuels et des penseurs politiques : l'orientalisme florissant et l'élaboration réciproque d'un corpus intellectuel arabe/islamique.

C'est bien dans la « culture de l'antagonisme » dont nous a parlé Géraud Poumarède² que baignent ceux qui écrivent, ceux qui décident, ceux qui produisent du discours. Mais cette culture n'est pas faite que de refus de l'Autre ou d'affrontement ; elle n'est possible

1. Journaliste à France Culture où il anime l'émission *La Fabrique de l'histoire*, Emmanuel Laurentin conduisait la première table ronde de la 18^e édition des Rencontres d'Averroès à laquelle se réfère ce texte [NDE].

2. Maître de conférences en histoire moderne à l'université Paris Sorbonne-Paris 1v, Géraud Poumarède comptait au nombre des intervenants de la première table ronde des 18^e Rencontres d'Averroès. Cf. son texte *Méditerranée, mer des paradoxes* publié dans le présent ouvrage [NDE].

que parce qu'elle repose sur un socle commun. Elle est partagée en Europe, dans les débats sur les nationalités, sur les identités ; elle est partagée aussi au-delà de l'Europe parce qu'elle fait partie de ce que l'Europe « exporte » sur le plan intellectuel. Elle est réélaborée dans le monde arabe comme la production d'une voie possible de sortie de la décadence et du retard, l'autre voie étant celle de la réconciliation avec l'âge d'or de la civilisation arabe et musulmane, qu'il soit incarné dans Al-Andalus ou dans les temps prophétiques.

RENAN/AL-AFGHANI, 1883 : LES TERMES D'UN DÉBAT

Ainsi, c'est le postulat d'une division civilisationnelle qui pousse Renan et al-Afghani à entrer en discussion, *via Le Journal des débats*, en 1883.

Dans le détail, il faut observer comment les notions que les deux penseurs manipulent entrent en résonance et en contradiction dans le débat qui les oppose. Il faut souligner que tous deux partagent des caractéristiques communes. Très imprégnés de linguistique et d'études des textes anciens, ils portent une attention égale à la langue considérée comme une unité de civilisation. De même, ils sont tous deux grands voyageurs, membres d'une intelligentsia globalisée avant l'heure. Leur dialogue est donc celui de deux hommes qui se comprennent. Ils ont en commun une vision des civilisations, de leur déclin et de leur rayonnement ; en commun aussi une vision de la religion comme frein à l'essor de la civilisation, comme frein à la Raison. Ce sont deux rationalistes. Pourtant, al-Afghani est resté dans les mémoires comme un penseur religieux, musulman ; il est même considéré comme le fondateur de la pensée de l'islam réformateur, elle-même à l'origine des Frères musulmans³. Mais il ne s'agit pas ici de tirer des fils qui déforment la réalité. Ces penseurs de l'islam réformateur, à la fin du XIX^e siècle, veulent concilier religion et Raison, et éliminer les superstitions et les fausses croyances, obstacles à la science. Voilà pour ce qui les unit.

Ce qui les distingue est précisément une vision moins monolithique de l'islam comme civilisation chez al-Afghani.

3. Jamal al-Din al-Afghani est considéré, avec Muhammad 'Abduh, comme l'un des théoriciens principaux de l'islam dit « salafiste », prônant un retour à la lettre du texte pour rétablir le sens du message coranique ainsi qu'une entrée dans la modernité avec l'islam. Parmi ses principaux disciples, on trouve le Syrien Rashid Rida, mais aussi Hassan al-Banna, fondateur des Frères musulmans égyptiens. Cf. KEDDIE, Nikki R., *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": a Political Biography*, Berkeley, 1972 ; HOURANI, Albert, *La Pensée arabe et l'Occident*, Naufal, 1991.

AMR EL SHOBAKI

L'islamisme politique moderne dans le processus démocratique : le cas des Frères musulmans en Égypte

Le Maghreb et le Moyen-Orient ont vécu entre fin 2010 et 2011 un Printemps, un « réveil » inédit, porté par des peuples assoiffés d'expression politique et de démocratie. Né en Tunisie au mois de décembre 2010, ce mouvement s'est propagé à la vitesse de la poudre dans les pays arabes, où plusieurs têtes finirent par tomber : Ben Ali en Tunisie, Moubarak en Égypte, Khadafi en Lybie. Arrivé dès le mois de janvier 2011 en Égypte, ce vent de liberté et de démocratie, cette « révolution de Papyrus », a permis au pays d'amorcer un processus de transition démocratique, toujours en marche aujourd'hui ; un processus dont il est largement craint, notamment en Europe, qu'il soit détourné par l'islamisme politique des Frères musulmans dans l'objectif de bâtir un État autoritaire fondé sur la *chari'a*.

Pourquoi pareille crainte ? Elle a, à mon sens, pour seul ressort une version largement diabolisée de l'islamisme politique : celle d'un mouvement uni contre les valeurs démocratiques de l'Occident, guidé par une foi obscurantiste et recourant, pour s'imposer, à des méthodes autoritaires, sinon violentes. Or c'est là faire preuve d'une large méconnaissance de l'islamisme politique moderne dont je tâcherais de montrer ici, à travers l'exemple égyptien des Frères musulmans, qu'il est non seulement multiple et complexe, mais encore parfaitement compatible avec le processus démocratique contemporain.

À ceux qui voient en l'islam et ses Livres, le Coran et la Sunna, la source d'une pensée politique unique, archaïsante et rétrograde, je souhaiterais adresser deux remarques.

La première a rapport aux écrits théologiques en général, et au Coran en particulier. Bien souvent en effet, ce texte fondateur est pointé du doigt comme étant porteur d'une exhortation à la violence et d'un message hostile aux valeurs de l'Occident. S'il est incontestable que c'est bien sur ses versets qu'a prospéré une version djihadiste de l'islam, il nous faut rappeler que c'est aux mêmes textes que se sont abreuvés les penseurs musulmans de la Nahda au XIX^e siècle, qui prônaient le dialogue et l'ouverture, et ce sans la moindre référence

au *djihad*. De la même manière, l'extraordinaire diversité d'organisations et de courants de l'islamisme contemporain nous montre que, d'un texte unique, immuable et éternel peuvent émaner des postures idéologiques profondément différentes, voire incompatibles.

Si le Coran dicte bien une partie de l'idéologie islamiste, il faut donc nous rendre à l'évidence que d'autres facteurs interviennent dans son élaboration, et ce sera là ma deuxième remarque : le contexte sociopolitique constitue une variable essentielle de la tonalité et des orientations du discours islamiste.

Sur cette question, la mise en perspective historique de l'idéologie des Frères musulmans a beaucoup à nous apprendre. Elle nous permet notamment de nous dégager de l'image d'un islamisme archaïque à tout jamais figé entre les lignes d'une *chari'a* éternelle, et d'en découvrir une autre, vivante et moderne, d'un islamisme aux prises avec la réalité historique, et qui évolue en conséquence.

De fait, la longue histoire des Frères musulmans, dont la création par Hasan al-Bannâ remonte à 1928, démontre combien ce mouvement, pourtant attaché au texte immuable du Coran, a su faire preuve d'une réelle force d'adaptation aux différents contextes politiques qu'a connus le xx^e siècle.

En près d'un siècle d'histoire, l'Égypte a connu trois épisodes politiques très distincts : la monarchie, la libération nationale et l'ouverture contrôlée ; trois contextes historiques auxquels correspondent trois phases du discours des Frères musulmans.

Le pacifisme des Frères fondateurs — En 1928, lors de sa création, le mouvement des Frères musulmans se présente avant tout comme un mouvement religieux pacifiste, dont le discours conservateur et moralisateur n'affiche aucune hostilité vis-à-vis du colonisateur britannique. Sans ambition politique, le mouvement appelle surtout à une application rigoureuse de la *chari'a* et à un retour aux traditions morales de l'islam. Lors de ces années d'expansion, de généralisation du mouvement, l'action des Frères se concentre sur un prosélytisme teinté d'action sociale. C'est au parti indépendantiste Wafd que sont alors réservées la suspicion et la méfiance du régime.

Cette version d'un mouvement apolitique et pacifiste sera ébranlée une première fois quand, à l'occasion de la guerre de Palestine, éclatera au grand jour la réalité d'un activisme politique en son sein, avec l'Organisation spéciale Tanzîm al-Khâs. Elle sera ensuite définitivement balayée en 1948 avec l'assassinat, par un membre de

l'organisation, du Premier ministre égyptien al-Noqrâchi, dont le gouvernement s'apprêtait à interdire le mouvement des Frères.

Les Frères du dogme — La chute de la monarchie et la proclamation de la République égyptienne en 1953 ouvrent une autre ère au sein du mouvement des Frères musulmans, qui ne prendra fin qu'en 1981 avec l'assassinat du président Sadate. L'époque conduit les Frères musulmans à un positionnement à la fois plus politique et plus radical, où vont s'exprimer les voix les plus extrémistes de l'islamisme. Nous distinguons deux périodes : l'une, guerrière, allant de 1948 à la mort de Nasser en 1970, la seconde, plus apaisée, commençant avec le « règne » de Sadate.

Devenu illégal en 1948, le mouvement des Frères musulmans entre d'abord dans une phase de rétractation autour de son élite pensante. Non seulement il cesse de recruter, mais ses cadres se coupent des partisans en s'érigeant en combattants d'une idéologie hermétique et violente, dont Sayyad Qutb¹ se fera plus tard le théoricien. Le mouvement est tout entier soumis à l'idéologie et aux pratiques de l'Organisation spéciale.

Ce dogmatisme, qui perdurera dans le discours des Frères musulmans jusqu'à l'assassinat de Sadate en 1981, aura néanmoins connu une forme plus modérée à partir de 1970, alors que le pouvoir se montrait plus conciliant à leur égard. Retournés pour un temps à la légalité, les Frères musulmans ne quittèrent pas pour autant leur situation d'isolement social, ni ne revinrent sur leur rigorisme idéologique.

Les Frères musulmans de l'ouverture — La troisième époque est marquée par l'ouverture : ouverture d'un discours qui se fait moins dogmatique ; ouverture aussi du mouvement aux sphères socio-politique et syndicale. Choissant une insertion politique par la voie démocratique, les Frères musulmans se délestent alors de leur héritage qutbiste. Dans les organisations politiques et les syndicats qu'ils ont pénétrés par le biais électoral, ils expriment un islamisme modéré, dont l'objectif est d'établir la *chari'a* sans porter atteinte au droit d'expression, à la démocratie ni aux règles constitutionnelles. À une stratégie de conspiration, les Frères musulmans substituent une stratégie formalisée de modération politique. Ainsi se tiennent-ils à

1. Né en 1906, Sayyad Qutb a intégré les Frères musulmans en 1953. Il signe un grand nombre d'ouvrages parmi lesquels *Sous l'ombre du Coran* et *Jalons sur la route de l'islam*. Condamné par le régime de Nasser, il est pendu en 1966.

distance de la vague obscurantiste des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, refusant de cautionner le mouvement de violence mené par al-Bâdri² à l'encontre des intellectuels égyptiens. Là n'est pas leur propos.

À un islamisme intolérant, qui dénonce la corruption et l'immoralité de la sphère du politique, lui préférant la violence et la lutte armée, les Frères musulmans opposent un islamisme politique, engagé dans la modernité et partie prenante de la révolution démocratique.

Je ne conteste pas le fait qu'il y ait en Égypte des courants salafistes hostiles à l'Occident, à la démocratie, aux droits de l'homme et au monde entier... dont le discours rétrograde peut constituer une menace pour le processus démocratique. Mais il ne faut pas faire d'amalgame entre cet islamisme salafiste qui dit de la politique qu'elle est « contre la religion » et l'islamisme politique moderne des Frères musulmans dont la présence dans le paysage politique de l'Égypte s'est affirmée par la voie démocratique.

AMR EL SHOBAKI

Le texte a été établi à partir des propos tenus lors de la première table ronde des 18^e Rencontres d'Averroès.

2. Le cheikh al-Bâdri est l'un des emblèmes de ce courant obscurantiste. Il est l'instigateur de nombreux jugements d'excommunication et d'apostasie lancés contre nombre d'intellectuels.

II

Islams d'Europe : montée des tensions ou reconnaissance mutuelle ?

Farida BELKACEM

Margarete SPOHN

Rasmus Alenius BOSERUP

FARIDA BELKACEM « Musulmans d'Europe » : une réalité humaine bien difficile à appréhender]

Le sujet de l'islam occupe une place croissante dans les débats publics européens. Il n'est pas un mois sans que naisse une polémique nouvelle sur cette question. Mais qui sont les musulmans européens ? Comment expliquer les réactions que suscitent en Europe la religion musulmane et ses fidèles ?

Quelque quinze millions de personnes dites « musulmanes » vivent aujourd'hui en Europe occidentale¹. Le critère le plus souvent utilisé pour fournir ce chiffre est celui de la nationalité d'origine. Sont ainsi le plus souvent qualifiés de musulmans ceux qui sont « culturellement assimilables » à cette catégorie (de par leur pays d'origine ou celui de leurs parents). L'absence de statistiques fiables concernant lesdits musulmans ou leur degré de pratique² impose de se contenter de ce critère pourtant peu satisfaisant (*quid* des convertis à l'islam ?).

L'islam qui nous intéresse aujourd'hui est un islam récemment installé dans les sociétés européennes occidentales, surtout *via* les vagues de migration de la seconde moitié du xx^e siècle. Il faut évidemment le distinguer de l'islam tel qu'il s'est développé en Europe orientale, qui abrite depuis des siècles des populations musulmanes.

Ma première recherche sur le sujet a porté sur la jeunesse, plus particulièrement sur la jeunesse musulmane pratiquante. Mon projet était d'étudier non pas tant l'islam en soi, que les pratiques et la religiosité de jeunes Européens de confession musulmane. J'ai donc choisi de rencontrer en France et en Grande-Bretagne, dans leurs lieux de culte, de jeunes étudiants musulmans, revendiquant une pratique « engagée » de l'islam. Il s'agissait de pénétrer au cœur de leurs croyances et de leur vision du monde. Mener ces entretiens me permettait d'accéder à des opinions trop souvent inaudibles dans les médias traditionnels et de tenter de répondre à une question : qu'est-ce qui rassemble ou au contraire, distingue les jeunes Français musulmans des jeunes Britanniques musulmans ? Cette jeunesse qui réaffirme un engagement particulier à l'islam partage-t-elle une sorte de « culture européenne musulmane » ? Étant entendu par « culture »

un patrimoine commun de connaissances et de valeurs ainsi qu'un certain mode de vie.

L'ISLAM EN FRANCE ET EN GRANDE-BRETAGNE

Le premier défi de cette recherche a été de comparer deux contextes nationaux fort différents à de nombreux égards. Les deux pays n'ont pas le même rapport au religieux : la Grande-Bretagne est un État à religion officielle dont le chef de l'État est garant du culte de l'Église anglicane. La France est un régime de type séparatiste (même si cette séparation ne recouvre pas entièrement la réalité, puisque les lieux de culte d'avant la loi de 1905 sont restés propriété de l'État qui intervient financièrement dans leur entretien)³. France et Grande-Bretagne n'ont pas non plus le même mode de gestion des minorités : c'est le fameux système britannique multiculturaliste *versus* le modèle français républicain.

De la même manière, les minorités musulmanes de ces deux pays n'ont pas le même poids ni la même provenance : en France, l'estimation de la population musulmane varie entre 3,5 et 6 millions⁴, selon les chiffres, ce qui représente environ 5 à 7% de la population française. Cette population est majoritairement composée de personnes issues d'Afrique du Nord, d'Afrique subsaharienne, de Turcs, de musulmans français provenant de l'océan Indien. En Grande-Bretagne, les musulmans sont plus de 1 600 000, soit près de 3% de la population (dont presque la moitié est née en Grande-Bretagne). Ils sont surtout d'origine pakistanaise, bangladaise, moyen-orientale. Cette pluralité d'origine implique qu'au sein même des « communautés » musulmanes existe une réelle diversité des rapports à l'islam (due

1. Les chiffres varient selon les sources. Ce texte s'appuiera néanmoins sur les estimations données par Felice DASSETTO, Silvio FERRARI et Brigitte MARÉCHAL dans *L'Islam dans l'Union européenne : Quel enjeu pour l'avenir ?*, Direction générale Politiques internes de l'Union, Département thématique : Politiques structurelles et de cohésion, Bruxelles, mai 2007.

2. Par pratique musulmane, on entendra ici la pratique « au sens strict », c'est-à-dire le respect des cinq piliers de l'islam : le serment de foi, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage.

3. HASQUIN, Hervé, « L'État et les Églises dans l'Europe communautaire. À propos du financement des cultes », in *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Bruxelles, 1994, pp. 21-44.

4. Le rapport du Pew Forum estime que la population musulmane en France est de 3 à 4 millions ; d'autres sources — dont le World Religion Database et certains sondages — donnent une fourchette très large : entre 2,5 et 6 millions de musulmans.

notamment au rapport à l'islam dans les sociétés d'origine de ces populations, l'islam pakistanais se distinguant de l'islam maghrébin qui lui-même diffère de l'islam subsaharien).

Mais dans ces deux pays, et plus généralement en Europe, l'islam est encore perçu comme porteur d'une altérité fondamentale, le fait d'une minorité d'origine étrangère. Or, en France comme en Grande-Bretagne, les jeunes représentent une part très importante des dites « communautés musulmanes ». Accéder à la parole de jeunes étudiants « engagés » en islam était donc une étape indispensable pour tenter de saisir certaines des dynamiques propres à l'islam qui s'y développent aujourd'hui. Cette enquête n'avait pas pour vocation de représenter tous les jeunes musulmans d'Europe, mais elle a permis de relever certaines tendances communes, des expériences et des perceptions récurrentes en France et en Grande-Bretagne.

ENQUÊTE AUPRÈS DE JEUNES ÉTUDIANTS MUSULMANS

J'ai donc choisi un échantillon anglais et français de jeunes étudiants pratiquants résidant à Londres, à Paris et en banlieue parisienne⁵. Poursuivant des études supérieures, ils partagent un bagage culturel assez homogène. Le but était de les rencontrer dans leurs lieux de culte, qu'il s'agisse de la mosquée ou de la salle de prière de leur université (pour les étudiants londoniens). L'islam n'est pas, tant s'en faut, la seule identité de ces étudiants et le risque de caricaturer leurs situations était d'autant plus grand qu'il existe peu de chiffres fiables indiquant le degré de pratique des musulmans (même si certains travaux font état de 15 à 33 % de pratiquants parmi lesdits musulmans selon les pays européens)⁶. Comme dans les autres religions, le spectre de la religiosité — conçue comme l'expression du religieux — est très large chez les jeunes dits « musulmans ». Loin de l'homogénéité que l'on imagine souvent, les cas de figure sont

5. Trente-cinq étudiants (de 18 à 26 ans et poursuivant une licence ou un master) et cinq imams et responsables de mosquée. Ces entretiens ont eu lieu dans des universités britanniques — The School of Oriental and African Studies (SOAS) et Royal Holloway University of London — et française — Paris-X Nanterre — et dans des mosquées : East London Mosque, mosquées de Paris et de Gennevilliers.

6. LATHION, Stéphane, « La jeunesse musulmane européenne vers une identité commune », *Cemoti*, 2002, n° 33 et DASSETTO, Felice, FERRARI, Silvio, MARÉCHAL, Brigitte, *L'Islam dans l'Union européenne : Quel enjeu pour l'avenir ?*, Bruxelles, mai 2007.

MARGARETE SPOHN Islams d'Europe : le cas particulier de l'Allemagne

Tout au long de son histoire, l'Allemagne a été un pays d'immigration. Pourtant, cette réalité n'a pas été retenue dans la mémoire de la construction nationale et les traces de ces premiers mouvements migratoires sont rares. L'immigration de quelque 40 000 réfugiés religieux huguenots français, qui suivit la révocation de l'édit de Nantes en 1685, est ainsi presque oubliée. Oubliés aussi les milliers de prisonniers de guerre musulmans faits au XVII^e siècle lors des guerres contre l'Empire ottoman (les *Beutetürken* ou « Turcs-butin ») qui furent déportés vers l'Allemagne où, de gré ou de force, ils ont renoncé à leur foi et à leurs noms d'origine pour devenir de véritables Allemands chrétiens¹. La première migration des musulmans en Allemagne était donc forcée, et a donné lieu à une assimilation totale — au nom de laquelle ils ont abandonné leur religion, leurs noms et leur culture d'origine.

La migration historique en Allemagne, ce fut également : celle des Polonais² qui, à la fin du XIX^e siècle, toucha principalement la région minière de la Ruhr ; celle des travailleurs d'Europe réquisitionnés pour l'effort de guerre entre 1939 et 1945 ; celle des 10 millions de personnes qui fuirent l'Union soviétique et les pays de l'Est avant la construction du mur de Berlin en 1961, parmi lesquels des rapatriés de souche allemande (*Aussiedler*) et des citoyens de RDA (République démocratique allemande), les *Übersiedler* ; et, pour finir, celle des pays du Sud où fut puisée, par le jeu d'accords de recrutement³, la main-d'œuvre industrielle des années 1955-1973.

L'ALLEMAGNE, PAYS D'IMMIGRATION MALGRÉ LUI

Par le biais de ces traités, des millions de travailleurs du Bassin méditerranéen — de Turquie en particulier — ont immigré en Allemagne où ils se sont installés, changeant définitivement le visage du pays⁴. Les effets des contrats de travail avec les pays d'Europe du Sud ont été considérables. Un cinquième de la population allemande (15 millions) est issu de l'immigration (*Migrationshintergrund*)⁵. L'Allemagne, pays

d'immigration provisoire (malgré elle), est devenue un pays d'immigration permanente, déclarée et contrôlée. Malgré ce, l'Allemagne ne s'est jamais définie, au cours du demi-siècle qui suivit, comme un pays d'immigration et, de ce fait, n'a jamais mis en œuvre de politique de réglementation des migrations ni instauré de système d'accueil des étrangers.

Avec l'arrivée des Turcs, l'Allemagne fut également confrontée, pour la première fois de son histoire, à la présence de l'islam sur son sol. Or si l'Allemagne n'était pas prête à accepter d'être un pays d'immigration, elle l'était encore moins à accueillir et intégrer une nouvelle religion.

UNE SÉPARATION « BOITEUSE » DE L'ÉTAT ET DES RELIGIONS

Pour mieux appréhender la position actuelle de l'islam en Allemagne, nous rappellerons ici brièvement la nature des relations qu'y entretiennent les religions et l'État.

En 1919, la Constitution allemande, dite « de Weimar », marque la fin de toute Église nationale et pose dans ses articles 136 à 141 les règles des relations entre l'État, l'individu et l'Église. Intégrés à l'article 140 de la loi fondamentale allemande de 1949, ces articles sont encore en vigueur aujourd'hui. Y ont été ajoutés les articles 4⁶ et 3 alinéa 3⁷ garantissant la liberté de croyance et la non-discrimination pour motifs religieux.

1. Ce n'est que 200 ans plus tard, avec le national-socialisme, que, alors qu'elles cherchaient à prouver qu'elles étaient aryennes, nombre de familles allemandes ont trouvé un « Turc » dans leur arbre généalogique.
2. Bien que la Pologne n'existât plus comme État, les migrants originaires de cette région étaient connus en Allemagne sous le nom de *Ruhrpolen*, « Polonais de la Ruhr ».
3. Le premier accord de recrutement de main-d'œuvre fut signé avec l'Italie en 1954. Suivirent les contrats avec l'Espagne et la Grèce (1960), la Turquie (1961), le Maroc (1963), le Portugal (1964), la Tunisie (1965) et la Yougoslavie (1968).
4. Aujourd'hui, les immigrés turcs et leurs descendants représentent environ 2,5 millions de personnes, le plus grand groupe ethnique d'Allemagne.
5. « Issu(e) de l'immigration » (*Migrationshintergrund*) désigne les individus arrivés — ou dont l'un des parents est arrivé — en Allemagne après 1955 ; ceci parce que le premier contrat de main-d'œuvre fut signé le 31 décembre 1954 (entre l'Allemagne et l'Italie).
6. « (1) La liberté de croyance et de conscience et la liberté de professer des croyances religieuses et philosophiques sont inviolables ; (2) le libre exercice du culte est garanti. »
7. « Nul ne doit être discriminé ni privilégié en raison de son sexe, de son ascendance, de sa race, de sa langue, de sa patrie et de son origine, de sa croyance, de ses opinions religieuses ou politiques. Nul ne doit être discriminé en raison de son handicap. »

L'État allemand se perçoit comme « neutre » dans les affaires de culte. Il garantit la liberté des religions, reconnaît leur statut de collectivité de droit public⁸ ; quant à ses relations avec l'Église catholique, l'Église protestante et le judaïsme, elles sont définies par des contrats⁹ de droit constitutionnel ecclésiastique. Or, malgré les apparences, il n'y a pas en Allemagne séparation de l'Église et de l'État.

En tant que personnes morales de droit public, les communautés religieuses doivent en Allemagne satisfaire aux droits et obligations inhérents à ce statut. Le droit constitutionnel ecclésiastique permet ainsi aux institutions religieuses reconnues de nommer leurs propres fonctionnaires, de profiter du reversement par l'État des taxes ecclésiastiques (prélevées sur les salaires) et d'établir leur propre droit du travail — voire, dans certains cas, leur propre jurisprudence.

De son côté, l'État garantit l'aumônerie militaire et les salaires des évêques. Incapable d'assumer lui-même toutes les tâches sociales et sanitaires, il finance en outre certaines institutions religieuses à qui il délègue ses compétences. C'est ainsi qu'un grand nombre de jardins d'enfants, d'hôpitaux et d'associations caritatives sont financés par l'État¹⁰.

Mais ce qui est vrai pour les différentes branches chrétiennes et juives ne s'applique pas à l'islam. Non reconnues par l'État allemand, les institutions musulmanes, organisées en associations, ne perçoivent pas d'argent public.

C'est à propos de ce statut juridique privilégié des religions que le juriste allemand, Ulrich Stutz, a parlé en 1925 d'un système « boiteux », montrant que la séparation entre État et religion était — et est d'ailleurs restée — inaccomplie.

L'État se montre « neutre » à l'égard des religions, dont il est néanmoins censé garantir les deux libertés, positive et négative, définies par le droit allemand ; la première en organisant la libre expression des religions en termes collectifs et institutionnels, la seconde en

8. En France, en revanche, l'article 2 de la loi de 1905 déclare : « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ».

9. *Konkordat* pour l'Église catholique et *Kirchenverträge* pour l'Église protestante.

10. En 2006 l'État finançait 17002 institutions à caractère social dépendant de l'Église protestante (garderies, crèches, hôpitaux, maisons de retraite, résidences de retraite médicalisées, etc.) pour 1026 990 places. Pour l'Église catholique, ces chiffres étaient respectivement de 24989 et 1197007.

RASMUS ALENIUS BOSERUP Danemark, dialogue et défi islamiste

Le Danemark a sa propre histoire liée à l'islam¹. Elle comprend l'histoire de petites communautés danoises du début du xx^e siècle ayant adopté la religion musulmane, un nombre croissant de groupes de migrants arrivant au milieu du xx^e siècle des pays musulmans, suivis par des organisations de missionnaires issus de ces mêmes pays. Et cela inclut le développement d'une communauté de Danois nés dans des familles musulmanes et vivant au Danemark aujourd'hui. Cependant, cet article présuppose que les histoires locales de ces communautés musulmanes du Danemark ne sont pas celles qui ont le plus nourri la conception populaire danoise de l'islam du xxi^e siècle. C'est plutôt à travers des événements de la scène internationale, et donc à travers les réactions de la politique étrangère danoise à ces événements, que les Danois ont découvert l'islam et plus particulièrement son expression idéologique. Deux événements en particulier se distinguent dans la formation et l'évolution du comportement du Danemark à l'égard de l'islamisme : les attaques d'Al-Qaïda du 11-Septembre 2001 aux États-Unis, et les mouvements de protestation du Printemps arabe en 2011. Ces deux événements ont permis aux acteurs de la politique étrangère danoise de s'impliquer directement dans le monde arabe. Mais, comme nous le verrons, les relations avec le mouvement islamiste ont été de nature distincte pour ces deux périodes — ce qui peut signifier que s'opère, dans l'opinion publique danoise, un changement de perception de l'islamisme.

LE DANEMARK ET LE MONDE ARABE

Avant 2001, l'implication du Danemark dans le monde arabe se limitait à des instruments multilatéraux. À la suite des attaques du 11-Septembre contre des cibles américaines, le Danemark a choisi de s'impliquer significativement dans les domaines civil et militaire en soutien à la politique de sécurité américaine dans cette région.

En décembre 2001, le gouvernement de centre droit nouvellement élu décide de fournir une assistance militaire rapide à la « guerre contre

le terrorisme» que les Américains ont engagée en Afghanistan². En mars 2003, malgré les protestations des partis d'opposition et avec une majorité parlementaire fragile, le gouvernement décide de soutenir la guerre que les Américains ont lancée contre l'Irak sans mandat explicite de l'Onu — décision qui engagea une étroite coopération avec les États-Unis au détriment du traditionnel engagement multilatéral danois.

En 2003, le gouvernement danois décide de suivre la tendance conduite par un certain nombre de pays occidentaux tels que la France, l'Allemagne, la Grande-Bretagne, les Pays-Bas et la Suède, et lance son Plan de réforme politique et civile pour le monde arabe. En reprenant les principaux objectifs des Plans de réforme des Américains (le Mepi et le Mefta³), mais en évitant de formuler les objectifs politiques dans la langue démocratique propre à l'administration américaine, qui fut l'objet lors de la guerre d'Irak de vives critiques de la part des cercles politiques européens. Les réformes danoises se basaient sur les recommandations du « Rapport sur le développement humain dans le monde arabe » (2003) : promouvoir les sociétés de la connaissance, la participation des femmes et une gouvernance de qualité. L'incitation à des réformes politiques et sociales était, en outre, accompagnée par un certain nombre d'initiatives liées à la notion de *soft power*⁴. Tandis que la stratégie de 2003 de l'administration américaine soutenait qu'Al-Qaïda serait vaincue en partie par l'esprit et le cœur des Arabes triomphant dans un « ensemble universel d'idéaux et de valeurs » démocratiques et libérales représenté par les États-Unis, le Plan danois érigeait le « dialogue interculturel » comme un principe essentiel de son engagement au sein de la région arabe — stratégie qui se traduisit notamment par l'ouverture au Caire en 2004 de l'Institut du dialogue dano-égyptien. Demeurant peu explicites dans les textes du Plan, les éléments relatifs au dialogue

1. Certains passages de cet article ont été publiés dans *L'Annuaire danois de politique étrangère 2012*, édité par l'Institut danois des études internationales de Copenhague.

2. Décembre 2001 : le gouvernement VK danois autorise le Danemark à fournir une assistance à la campagne militaire menée contre les « réseaux terroristes » en Afghanistan par les autorités américaines avec le soutien des Nations unies.

3. Tandis que le Mepi (Initiative de partenariat avec le Moyen-Orient) proposait un soutien financier à la promotion de la société civile arabe et aux réformes éducationnelles, économiques et politiques, le Mefta (zone de libre-échange au Moyen-Orient) offrait des accords d'échanges commerciaux avec les États-Unis en contrepartie de réformes politiques.

4. Le *soft power*, littéralement la « puissance douce », est un terme utilisé dans le cadre des relations internationales [NDT].

étaient présentés par Per Stig Moller, le ministre des Affaires étrangères de l'époque, comme un outil permettant de gérer ce qu'il considérait être un « choc de civilisations » quasiment inévitable. La logique du dialogue consistait alors à promouvoir auprès des musulmans les valeurs de liberté et de démocratie afin de marginaliser le fondamentalisme islamiste radical.

AU TERME DE LA DÉCENNIE

Fin 2010, après une quasi-décennie de pression internationale croissante pour des réformes démocratiques dans le monde arabe, les résultats étaient maigres. Les rapports annuels publiés par l'organisation américaine Freedom House classèrent le monde arabe comme étant « la région la moins libre du monde » — faisant même preuve d'un léger recul en termes de libertés durant cette décennie. En 2010, pas un seul pays arabe n'avait connu depuis de nombreuses années de transfert pacifique du pouvoir (à l'exception des transferts de pouvoir intrafamiliaux comme au Maroc et en Jordanie en 1999, ou en 2000 en Syrie). Et, malgré des événements électoraux récurrents, nul pays arabe n'avait connu d'élections libres et justes du pouvoir exécutif, à l'exception de l'Algérie, où le résultat des élections de 1991-1992 avait été annulé par un coup d'État, et du Yémen de la première moitié de la décennie 90, sans compter l'élection palestinienne remportée par le Hamas, mais méprisée par la communauté internationale. La liberté des médias demeurait restreinte dans de nombreux pays même si, en Égypte, au Qatar et au Liban, les journalistes étaient autorisés à une plus grande marge de manœuvre (mais dans des limites clairement définies).

Il serait sûrement possible d'imputer l'absence d'amélioration de la situation à la résilience et à la flexibilité des autocraties arabes « modernes », ainsi qu'au manque de théories causales non falsifiables sur la promotion de la démocratie conduisant les acteurs internationaux à suivre des hypothèses de « corrélation » plutôt que de « causalité ». Mais cela est également dû à l'inconstance des acteurs internationaux engagés dans une promotion de la démocratie⁵.

5. « L'intérêt étranger dans la défense de la démocratie au sein du Moyen-Orient s'est avéré trop faible, et en contradiction avec d'autres politiques, jusqu'à perdre le soutien des pays occidentaux », écrit en 2007 Mustapha Sayyid dans son article « International Dimensions of Middle Eastern Authoritarianism: The G8 and External Efforts at Political Reform » in SCHLUMBERGER, Oliver, *Debating Arab Authoritarianism, Dynamics and Durability of Nondemocratic Regimes*, Stanford, Stanford University Press, 2007.

MICHEL FOUCHER

Le monde arabe en mouvement : réflexions sur notre sens de leur histoire

Les révolutions, évolutions et contre-révolutions en cours dans cette vaste mosaïque que constitue le monde arabe contemporain ont dérouté les Européens dès l'origine. Et il était sans doute souhaitable qu'il en fût ainsi.

UNE INTERACTION COMPLEXE

Enfin quelque chose nous a échappé, à nous, au Nord, qui n'avions cessé, de Barcelone à Paris et Bruxelles, d'échafauder de charitables politiques de voisinage, de forcer des économies moins développées au libre-échange et de soutenir les régimes en place garants de stabilité contre le péril théocratique ; à nous qui, dans des pays comme la France, l'Espagne et l'Italie, traitons les questions sociopolitiques du Maghreb comme des sujets de politique intérieure. La renaissance tunisienne a marqué le début de la fin d'une exception politique du monde arabe au sein d'un contexte mondial marqué par le renversement des dictatures et des régimes autoritaires (en Amérique latine, en Europe centrale et orientale, et partiellement en Afrique où le coup d'État n'est plus la voie privilégiée d'accès au pouvoir). Cette mise en mouvement exige une révision des certitudes occidentales, une remise à plat des politiques extérieures et des alliances. Ce qui ne va pas de soi.

Témoigne de ce désarroi occidental le constat d'un déficit d'anticipation dans les chancelleries. Si ce déficit était avéré, il était largement partagé, de Washington à Moscou, de Jérusalem à Bruxelles. Et pourtant, des rapports approfondis avaient signalé les craquements à l'œuvre. Ainsi les travaux du groupe de réflexion Avicenne pour une politique volontariste de la France (avril 2007), associant chercheurs et diplomates, recommandaient-ils de manifester le souci de la France de voir émerger des systèmes démocratiques dans la région Afrique du Nord et Moyen-Orient en développant une politique d'influence auprès des « forces vives » — en particulier auprès des sociétés civiles

et des mouvements islamistes intégrés dans la vie politique locale et s'engageant à renoncer à la violence. Des notes diplomatiques avaient pointé les impasses politiques de plusieurs régimes autoritaires. Il n'était pas impossible de prévoir que le prolongement de mandats présidentiels au prix de révisions forcées de la Constitution (Tunisie) ou la volonté d'imposer un successeur dynastique civil (Égypte) aux dépens de l'élite des forces armées créeraient des tensions internes. Mais que faire si le lecteur final, le décideur en dernier ressort, a d'autres vues ? « Nous n'avons pas été au rendez-vous de l'Histoire », a noté Yves Aubin de La Messuzière, ancien ambassadeur de France en Tunisie¹, à propos des positions officielles françaises, succession de messages de prudence et de vigilance.

À la cécité initiale a succédé le romantisme interprétatif d'un nouveau Printemps des peuples fondé sur l'inéluctable diffusion d'un idéal-type démocratique occidental, accélérée par la technologie américaine des réseaux sociaux et la chambre d'écho d'*Al Jazeera*, qui renvoyait à une interprétation univoque de l'histoire. D'où la comparaison fréquente avec la bifurcation politique de 1989-1991 en Europe centrale et orientale, faisant fi de la différence des contextes géopolitiques. Malgré l'unité du monde arabe en termes de références culturelles, religieuses et linguistiques, malgré la critique commune d'une Europe coloniale et d'une Amérique interventionniste à mauvais escient (Irak) et à la politique unilatérale (Israël), bref malgré tout ce qui en fait une caisse de résonance propice à l'effet de démonstration (la Tunisie comme épicerie, l'Égypte comme chambre d'écho, Bahreïn comme contre-exemple, la Libye comme avatar, la Syrie comme scène tragique), la diversité des trajectoires politiques et des espérances s'impose. Ce monde arabe présente bien des variations régionales, durables. Nul Gorbatchev pour décréter un retrait d'empire. Nulle perspective de retrouver un empire bienveillant (la double adhésion à l'Union européenne et à l'Otan). Plutôt du chacun pour soi, avec le retour des questions domestiques (Berbères, Touaregs et Toubous ; sunnites et chiites ; Arabes et non-Arabes ; minorités chrétiennes ; laïcs et religieux ; pays rentiers et pays dépendants).

Cette lecture d'un alignement inéluctable sur le modèle démocratique occidental semblait redonner *a posteriori* une légitimité aux

1. Cf. magazine *Jeune Afrique* du 23 avril 2012.

tentatives néoconservatrices de changement de régime imposé par la force (Irak avant-hier, Libye hier, Syrie demain ?). Elle a cessé de s'imposer lorsque sont tombés les résultats des premières élections libres en Tunisie et en Égypte, ainsi que les premières déclarations du Conseil national de transition en Libye. La tentation de l'intervention extérieure pour changer un régime est toutefois présente dans le cas syrien.

Il est d'ailleurs assez curieux de relever qu'en longue durée les puissances occidentales avaient le plus souvent choisi de sauvegarder leurs intérêts stratégiques et énergétiques en combattant les régimes laïcs arabes, parce qu'ils étaient soit nationalistes (depuis Nasser en 1956 jusqu'à l'OLP et les partis Baas), soit autoritaires et répressifs (depuis 2003 jusqu'à aujourd'hui). Nos grandes alliées sont les monarchies de la péninsule Arabique qui exportent un sunnisme conservateur, du Maghreb à l'Afghanistan et au Pakistan. Et le résultat des interventions extérieures ou de la rupture des alliances a été de favoriser l'arrivée au pouvoir de mouvements et de courants à ambition théocratique. Ceci vaut d'ailleurs pour l'Iran, de 1953 à 1979.

Mais désormais, la dynamique politique interne nous échappe. Il convient donc de prendre acte des choix politiques des peuples arabes et d'espérer que la confrontation au réel conduise les vainqueurs des élections à répondre aux attentes de leur société et aux défis du développement économique et d'un jeu démocratique plus ouvert.

Enfin, les mutations politiques dans le monde arabe confrontent les Européens au risque d'un néo-orientalisme. Après tout, comme l'indique Henry Laurens² à propos de la disparition de l'antagonisme entre Orient et Occident : « Il a existé une configuration historique dans laquelle s'est construite une opposition Orient/Occident [...]. Nous sommes en train d'en voir l'effacement. Ce qui faisait sa spécificité, c'était l'élément référentiel à l'Autre. L'Occident, pour se penser en tant qu'Occident, avait besoin de définir un Autre, l'Orient, à titre de comparaison, et éventuellement pour nourrir un sentiment de supériorité. Et les Orientaux se sont construits dans la référence à l'Occident et à sa modernité. Après l'impérialisme établi à partir de la fin du XVIII^e siècle et la mondialisation, nous sommes devant un troisième état historique, l'universalisation. Qui produit des tensions

2. LAURENS, Henry, « Comment continuer à opposer Orient et Occident ? », entretien, *Le Monde*, 13 octobre 2011.

FETHI BENSLAMA Arabes ?

« Les Arabes sont en voie d'extinction », c'est ce que le poète Adonis a déclaré lors d'une émission de télévision en 2009¹. Le journaliste, éberlué, lui demande : « Nous sommes en voie d'extinction ou éteints ? » Comme si sa langue avait trébuché, Adonis rectifie très vite : « éteints ».

Que l'un des grands poètes du monde arabe en soit venu à cette déclaration ne peut être mis seulement au compte de la provocation. C'est une parole significative du sentiment d'effacement dans la représentation d'eux-mêmes que les Arabes ont atteint.

Dans la suite de l'entretien, Adonis précise : « Un peuple s'éteint lorsqu'il n'a plus l'énergie créatrice, la capacité d'améliorer son monde, de le changer... Ce n'est pas la question du nombre d'individus... les grands Sumériens, les grands Grecs, de même que les Pharaons se sont éteints. Le signe le plus clair de cette situation est que, nous, intellectuels, nous ne cessons de penser à l'intérieur de cette extinction ».

Le journaliste sidéré laisse échapper : « C'est très dangereux cela ! »

Ces propos d'Adonis ont suscité une vague de réprobation dans les médias arabes, souvent aux ordres des dictatures ou des nababs du Golfe. Certains d'entre eux n'ont pas hésité à titrer : « Adonis déclare la mort des Arabes ». Ils voulaient accréditer auprès du public l'idée d'un vœu de mort jeté par un intellectuel à l'égard de sa communauté. Encore un intellectuel traître !

Un an plus tard, dès le début du soulèvement de décembre 2010 en Tunisie, les manifestants scandaient les vers du poète tunisien Chabbi (1909-1934), qui allaient devenir le cri de tous les révoltés arabes :

*Quand le peuple veut vivre
Le destin ne peut que répondre
La nuit se dissoudra
Et les chaînes se briseront*

À première vue, les soulèvements dans le monde arabe ont apporté un démenti à Adonis et donné raison à Chabbi. Néanmoins, il faut

remarquer que le vers « Quand le peuple veut vivre... » suppose un temps où le peuple n'eut pas un tel vouloir, ce qui peut le conduire à sa propre disparition. Ainsi, la parole mélancolique de l'un n'est que le revers épique de l'autre. Il y a là un mouvement d'alternance qui signifie que le peuple doit chaque fois témoigner de sa survie.

Entre « un peuple s'éteint » et « le peuple veut vivre », se situe la puissance imprévisible des soulèvements. Celle dont le surgissement a échappé à tous : aux observateurs les plus avertis de la politique dans la région, aux experts du renseignement et des crises, à tous les « géostratèges » qui confondent état et devenir, explication et prévision, à travers une algèbre enfermant les existences dans la captivité du probable.

Il n'y a pas de savoir qui anticipe le désir de survivre d'un sujet individuel ou collectif. Voilà pourquoi ils n'ont rien vu venir. Voilà comment « nous n'avons vu que du feu », selon la fameuse expression qui s'est subitement incarnée à travers l'immolation de Bouazizi. Comment ne pas relever ici que c'est une scène d'« agonie pour la justice² » qui a déclenché la révolte collective et l'affirmation du droit de vivre dignement ? C'est parce que les Tunisiens, s'identifiant à Bouazizi, ont saisi qu'ils étaient menés à leur perte qu'ils se sont dégagés de leur impuissance par un sursaut fulgurant. L'acte désespéré d'en finir avec éclat par « un homme quelconque » a donné au peuple une vue sur le bord de l'abîme auquel il était conduit par ses gouvernants. La disparition a donné lieu à un élan de réapparition.

Voici qui rappelle étrangement la notion de « sujet de l'inconscient », tel qu'on la pense en psychanalyse. Elle désigne un x qui s'évanouit à lui-même et surgit à nouveau, ou bien qui ne ressurgit qu'en s'évanouissant.

Les autres peuples arabes qui ont emboîté le pas aux Tunisiens, ou plutôt qui ont désiré ressurgir, et pour certains le désirent encore, ne l'ont fait ni par imitation, ni par « contamination », comme on a pu le dire, mais parce qu'ils étaient sur la même ligne de bord de disparition et de réapparition.

1. Entretien diffusé par une chaîne arabe le 15 octobre 2009, à écouter sur Youtube : <http://mlouizi.unblog.fr/2009/10/15/adonis-declare-la-mort-des-arabes/>

2. L'expression est empruntée à Ernst Kantorowicz in *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, Fayard, 2004.

Il est vrai qu'à l'instar d'Adonis, de nombreux intellectuels pensaient que l'arabisme, en réalité autant qu'en idée, s'était décomposé et qu'il était parvenu au bout de ses possibilités historiques. Si des chercheurs extérieurs en étaient arrivés au point d'écrire, après les soulèvements : « La crise montre qu'il y a bien un monde arabe³ » ou bien « les Arabes existent⁴ », c'est que l'entité en question est passée par un temps où son existence était devenue « inévidente ».

Après un demi-siècle d'expéditions militaires et d'occupations, de guerres civiles et de génocides, de crimes et de dilapidations, de pompage de pétrole et de sang répandu, rendus possibles ou organisés par des gouvernants parmi les plus malfaisants de la planète, la chose ou la cause arabe était entrée dans un état d'épuisement d'âme. Cette exténuation est en étroite corrélation avec la venue vengeresse de la promesse religieuse, là même où l'idéal national-arabe s'est désagrégé.

Peut-on déduire pour autant que les soulèvements ont ressuscité la cause arabe ? Le fait que les mêmes mots de liberté et de justice scandés en Tunisie soient repris dans les autres pays, est-ce la preuve qu'un corps politique commun, parlant la même langue et vibrant aux mêmes aspirations, revient glorieusement par-delà son extinction ?

Pour ma part, au mythe de la résurrection, je préfère la pensée de la métamorphose et de la survie par altération et transfiguration, en passant peut-être par des éclipses.

Notons que dans l'ordre du discours quotidien, progressivement, la référence à la « nation arabe » a cédé la place à celle d'un « monde arabe ». À l'idée d'une unité originaire (*natio*) s'est substituée celle d'un ensemble où prévaut le sens d'une pluralité de peuples en résonance. Ce qui a pris fin dans l'ordre de la substance est réapparu dans le registre de la coexistence. Telle est la portée de ces soulèvements successifs tunisien, égyptien, yéménite, libyen, syrien, etc., qu'aucun parti, chef d'orchestre, union étatique ou idéologie unitaire n'a animé, comme ce fut le cas auparavant dans les projets pan-nationalistes ou avec la communauté théologico-politique (*Ouma*). Chaque peuple s'est présenté, ou a voulu apparaître en tant que tel, avec ses forces et ses faiblesses, sa configuration historique propre et ses multiplicités

3. ROY, Olivier, « Révolution postislamiste », *Le Monde.fr*, 12 février 2011.

4. BOZARSLAN, Hamit, « Révolutions dans le monde, révolutions dans le monde musulman : une approche typologique », <http://jamiatalhurriyat.org/blog/>

ALAA EL ASWANY

Pourquoi Mohamed Morsi a-t-il gagné ?

Cher lecteur, combien de fois as-tu dit ou bien entendu dire que le peuple égyptien n'était pas fait pour la démocratie ? Combien de fois as-tu dit ou entendu dire que le peuple égyptien avait besoin qu'on l'éduque pour qu'il exerce ses droits politiques ?

J'ai entendu des dizaines de fois ce point de vue à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Égypte. Chaque fois, j'expliquais à ceux qui l'exprimaient que l'histoire de l'Égypte contemporaine montrait que le peuple égyptien avait toujours fait preuve d'une véritable conscience politique. Je leur disais : « Vous parlez du peuple comme d'une idée ou d'une formule théorique alors que le peuple est une réalité vivante. » Le « peuple », cela veut dire des millions de personnes qui peuvent avoir un environnement social et culturel différent, mais qui, à un moment donné, possèdent tous ensemble un même sentiment et un même esprit leur permettant d'adopter une position commune, qui se trouve, généralement, être la position juste. C'est le peuple qui a fait toutes les révolutions égyptiennes. Je me souviens encore de ce 25 janvier, lorsque des milliers de manifestants sont arrivés d'Imbaba¹ pour rejoindre la place Tahrir. Ce sont ces gens simples et pauvres qui ont défendu les manifestants contre les agressions des hommes des forces de sécurité. Sans eux, la révolution n'aurait pas réussi.

Le peuple est le véritable héros de ce qui s'est passé le dimanche 24 juin dernier², date qui constitue une ligne de fracture dans l'histoire de l'Égypte et dans celle du monde arabe tout entier. Pendant seize mois, le Conseil militaire a mis en application un plan élaboré avec soin pour faire avorter la révolution égyptienne : relâchement de la sécurité, incidents entre communautés, terreur semée parmi les Égyptiens coptes ou musulmans, pénuries fabriquées de toutes pièces, sans compter l'organisation de campagnes visant à attenter à l'image de la révolution, et les massacres continuels de révolutionnaires lors desquels de nombreux martyrs ont trouvé la mort et de nombreuses jeunes filles ont été agressées sexuellement par des éléments de l'armée et de la police. Le plan avait pour objectif de faire pression

sur les citoyens égyptiens au point qu'ils soient prêts à se raccrocher à n'importe qui capable de ramener la sécurité.

C'est ainsi qu'Ahmed Chafik fut mis en avant et protégé contre trente-cinq accusations solides de corruption, et contre la loi visant à écarter de la politique les personnalités de l'ancien régime. Lorsque les résultats révélèrent que Chafik et Morsi seraient présents au second tour, tous les indicateurs donnaient Chafik vainqueur. Les Frères avaient perdu la sympathie de la plupart des révolutionnaires pour avoir abandonné le soutien de la révolution au profit de leurs intérêts propres. D'autre part un grand nombre de coptes effrayés par les Frères étaient décidés à voter pour Chafik, tandis que les suppôts de l'ancien régime faisaient pleuvoir sur lui les millions qu'ils avaient pillés parce qu'il était leur dernière chance de revenir au pouvoir. Ajoutons à cela l'appareil d'État dans sa totalité qui avait mis toutes ses forces à contribution pour soutenir ce candidat, à commencer par les officiers supérieurs du ministère de l'Intérieur et de la sécurité d'État. Ce fut le cas des ministères, des établissements publics ainsi que des moyens d'information gouvernementaux, reprenant leurs anciennes pratiques de désinformation et de mensonge, et des moyens d'information privés, possédés par des hommes d'affaires dont la plupart se mobilisèrent pour faire la promotion de Chafik par souci de leurs énormes intérêts.

Nombreux furent ceux — et j'en fais partie — qui décidèrent de boycotter les élections pour protester contre la présence de Chafik qui aurait dû en être empêché et être jugé. Dans ces conditions, la victoire de Chafik était inévitable. Mais survint une grande surprise.

La force électorale des Frères musulmans ne dépassait pas cinq millions d'électeurs (ceux qui avaient voté pour Morsi au premier tour). Mais au second tour sortirent huit millions d'Égyptiens décidés à voter pour Morsi non pas parce qu'ils faisaient partie des Frères musulmans, mais parce qu'ils savaient que si l'ancien régime — représenté par Chafik, le fidèle disciple de Moubarak — revenait au pouvoir, ce serait la fin de la révolution égyptienne. Le vote de ces millions de personnes pour le candidat des Frères musulmans

1. Imbaba est un quartier populaire du Caire où cohabitent musulmans et chrétiens [NDT].

2. L'auteur fait référence au 24 juin 2012, date à laquelle Mohamed Morsi a été déclaré vainqueur de l'élection présidentielle en Égypte [NDT].

LES AUTEURS

FARIDA BELKACEM

Chercheuse à l'Iris, Institut de relations internationales et stratégiques, Farida Belkacem a intégré Sciences Po Paris après une maîtrise de lettres modernes et une année d'études en Angleterre (Royal Holloway University of London). Sortie de Sciences Po avec un master Recherche en relations internationales, spécialité « Sciences politiques », elle devient chercheuse et enseignante à l'Iris Sup' et rejoint l'Iris en septembre 2010. Ses travaux portent essentiellement sur l'islam en Europe, le Maghreb et les acteurs transnationaux.

Elle a notamment publié : « Une politique extérieure de la France à la peine... mais réactive » (avec BILLION, Didier) in *La Revue internationale et stratégique*, n°83, septembre 2011 ; « Diaspora, identité et culture : le cas berbère », *The Paris Globalist*, vol. III, n°1, janvier 2009.

FETHI BENSLAMA

Psychanalyste tunisien de langue française, Fethi Benslama est professeur de psychopathologie et directeur de l'UFR Sciences humaines cliniques à l'université Paris-Diderot. Son engagement politique pour la défense de la laïcité, de la démocratie et du droit des femmes dans le monde arabe et musulman l'a conduit en 2004 à la création du Manifeste des libertés avec d'autres intellectuels. Il a publié : *Soudain la révolution ! De la Tunisie au monde arabe : la signification d'un soulèvement*, Paris, Denoël, 2011 ; *Déclaration d'insoumission à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, Paris, Flammarion, 2005 (Champs Flammarion, 2011) ; *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009 ; *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, coll. « La Psychanalyse prise au mot », Aubier, 2002 (Champs Flammarion, 2004).

RASMUS ALENIUS BOSERUP

Docteur en histoire et civilisation (EHESS, Paris) et docteur en langue arabe (université de Copenhague), le danois Rasmus Alenius Boserup a dirigé l'Institut du dialogue dano-égyptien au Caire de 2008 à 2010. Spécialiste de la politique contemporaine du monde arabe, il est aujourd'hui chercheur au département Moyen-Orient de l'Institut danois pour les études internationales. Particulièrement intéressé par les mouvements activistes, il concentre ses recherches sur la mobilisation politique et sociale de l'Afrique du Nord (Égypte, Algérie, Maroc).

LEYLA DAKHLI

Docteure et agrégée d'histoire, spécialiste de l'histoire des intellectuels et des médias arabes contemporains, Leyla Dakhli est chercheuse associée à la Chaire d'histoire du monde arabe contemporain au Collège de France. Elle a enseigné à l'université d'Aix-Marseille, à Paris I-Sorbonne et a animé un séminaire sur l'histoire des journalistes à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), et enseigne actuellement à la Boston University à Paris. Membre du secrétariat de rédaction de la revue d'histoire *Le Mouvement social* et du comité de rédaction de la revue en ligne *La Vie des idées*, elle met aujourd'hui ses compétences au service de la Société européenne des auteurs afin de promouvoir la traduction littéraire en Europe et dans le monde. Leyla Dakhli est également chargée des événements publics pour *La République des idées* et chroniqueuse aux « Matins » de *France Culture*.

ALAA EL ASWANY

Né en 1957, Alaa El Aswany a fait ses études en Égypte et aux États-Unis. Écrivain renommé, il collabore régulièrement avec des journaux d'opposition égyptiens. Bien que se proclamant « indépendant des partis politiques », il a été l'un des membres fondateurs du mouvement d'opposition Kifaya (« Ça suffit ! ») qui revendiquait des élections présidentielles réellement libres. Son roman *L'Immeuble Yacoubian*, paru en 2006, a connu un succès retentissant. Traduit dans une vingtaine de langues, il a fait l'objet d'adaptations cinématographique et télévisuelle. Son deuxième roman, *Chicago* (2007), qui dépeint la vie d'émigrés égyptiens aux États-Unis au lendemain du 11-Septembre 2001, a également rencontré un énorme succès. En 2010 et 2011 c'était au tour de ses articles de presse d'être publiés par l'éditeur Dar El Shorouk (trois volumes en langue arabe relatant les trois années qui précédèrent la révolution). Activement impliqué dans la révolution égyptienne, Alaa El Aswany a participé en 2011 aux manifestations de la place Tahrir et s'est notamment illustré, le 2 mars 2011, dans un débat télévisé contre Ahmed Chafik, le Premier ministre par intérim désigné par Moubarak. Il n'a pour autant jamais cessé de pratiquer sa profession de dentiste.

Il est l'auteur de : *Chroniques de la révolution égyptienne*, Arles, Actes Sud, 2011 ; *J'aurais voulu être égyptien*, Arles, Actes Sud, 2009 ; *Chicago* (trad. Gilles Gauthier), Arles, Actes Sud, 2007 ; *L'Immeuble Yacoubian*, Arles, Actes Sud, 2006.

AMR EL SHOBAKI

Président de l'Arab Forum for Alternatives, Amr El Shobaki, élu député en Égypte en 2012, est également membre du comité de pilotage du réseau EuroMeSCo (réseau d'Instituts de politique étrangère) et du Conseil national égyptien des droits de l'homme. Il écrit dans le quotidien égyptien indépendant *Al-Masry Al-Youm*. Il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages et d'articles en arabe, français et anglais sur les systèmes politiques arabes, le système politique européen, l'Europe et l'Islam.

Il a notamment publié : *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Paris, Karthala, 2009 ; *Citizenship Versus Sectarism in Egypt*, Le Caire, Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies, 2009 ; *The Crisis of the Muslim Brotherhood*, Le Caire, Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies, 2008 ; *The Crisis of Egyptian Political Parties: the Experience of the Al-Amal Party*, Le Caire, Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies, 2005 ; *Islamists and Democrats: The Problems of Building a Democratic Islamic Movement*, Le Caire, Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies, 2004.

THIERRY FABRE

Créateur et concepteur des Rencontres d'Averroès, Thierry Fabre est essayiste. Il est membre du comité de rédaction de la revue *Esprit* et responsable de la programmation et des relations internationales au Mucem (musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée) à Marseille.

Il est notamment l'auteur de : *Éloge de la pensée de midi*, Actes Sud, 2007 ; *Traversées*, Actes Sud, 2001. Il a également dirigé : *Les défis et les peurs, entre Europe et Méditerranée* (avec Paul Sant Cassia), Actes Sud, 2005 ; *Paix et guerres entre les cultures, entre Europe et Méditerranée* (avec Emilio La Parra), Actes Sud, 2005 ; *Les Représentations de la Méditerranée* (avec Robert Ilbert), Maisonneuve et Larose, 2000.

MICHEL FOUCHER

Directeur de la formation, des études et de la recherche de l'Institut des hautes études de défense nationale (IHEDN), géographe et diplomate, Michel Foucher a été ambassadeur de France en Lettonie, conseiller du ministre des Affaires étrangères, envoyé spécial dans les Balkans et le Caucase, directeur du Centre d'analyse et de prévision du ministère des Affaires étrangères et ambassadeur en mission sur les questions européennes. Il est professeur des universités depuis 1989, en poste à l'École normale supérieure de Paris depuis 2007. Il est également : membre du conseil scientifique de la Fondation Robert-Schumann depuis 2006 ; codirecteur du Rapport annuel sur l'état de l'Union (éd. Lignes de Repères, 5^e édition en 2011) depuis 2007 ; expert du programme « Frontières » de l'Union africaine auprès de la Division « paix et prévention des conflits » de la Commission de l'Union africaine (Addis Abeba). Enfin, Michel Foucher est commandeur de l'ordre des Trois Étoiles (Lettonie).

Il a publié : *La Bataille des cartes, Analyse critique des visions du monde*, Paris, François Bourin éditeur, 2010 (rééd.) ; *L'Obsession des frontières* [2007], Paris, Perrin, 2011 ; *L'Europe et l'avenir du monde*, Paris, Odile Jacob, 2009 ; *L'Europe entre géopolitiques et géographies*, Paris, Armand Colin, 2009.

105

GABRIEL MARTINEZ-GROS

Né en 1950, Gabriel Martinez-Gros, agrégé d'histoire, est historien spécialiste de l'histoire politique et culturelle d'Al-Andalus. Après avoir enseigné aux universités de Rouen et Paris VIII, il est aujourd'hui professeur d'histoire du monde islamique médiéval à l'université de Paris-X Nanterre. Jusq'en 2002, il codirigeait l'Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (ISMM) avec Lucette Valensi.

On compte parmi ses publications : *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2007 ; *Islam en dissidence : genèse d'un affrontement* (avec Lucette Valensi), Paris, Le Seuil, 2004 ; *Pays d'Islam et monde latin* (dir.), Paris, Atlande, 2001 ; *L'Historiographie des minorités (Morisques, Mudéjars, Mozarabes) dans l'Espagne du milieu du XIX^e siècle*, Ibérica, 2000 ; *Identité andalouse*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 1997 ; *L'Idéologie omeyyade, La Construction de la légitimité du califat de Cordoue*, Madrid, Casa de Velazquez, 1992.

GÉRAUD POUMARÈDE

Ancien élève de l'École normale supérieure et ancien membre de l'École française de Rome, Géraud Poumarède est actuellement professeur d'histoire moderne à l'université de Bordeaux III, où il exerce les fonctions de directeur du Département d'histoire. Ses recherches s'orientent principalement sur l'histoire des mondes méditerranéens et celle des relations internationales et de la diplomatie à l'époque moderne. Spécialiste des rapports entre l'Europe et le monde ottoman du XV^e au XVIII^e siècle, il a publié de nombreux articles sur le sujet.

Auteur de *Pour en finir avec la croisade, Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Puf, Paris, 2010, il prépare actuellement une « Histoire des relations franco-ottomanes de la fin du Moyen Âge à l'expédition d'Égypte de Napoléon Bonaparte ».

MARGARETE SPOHN

Sociologue et spécialiste en communication interculturelle, Margarete Spohn (Allemagne) a suivi ses études à Oldenburg, Montpellier, Fribourg et Kassel où elle a obtenu en 2001 un doctorat en sociologie des migrations. D'abord enseignante-chercheuse auprès de grandes écoles et d'organisations internationales à Genève, Essen, Fribourg, Ankara et Christchurch en Nouvelle-Zélande, elle occupe aujourd'hui un poste de collaboratrice scientifique à l'Office des affaires interculturelles de la ville de Munich où elle est responsable du domaine interculturel, du dialogue interreligieux, du suivi de la loi sur l'immigration, de l'étude des modes de vie des clandestins et des relations médias/migrations. Elle évalue en outre, depuis les années quatre-vingt-dix, les projets européens relatifs à la migration et au marché du travail.

Elle a notamment publié : « The First Generation of Turkish Male Migrants: A "Secondhandimage" or a "Firsthandimage" ? » in *Identity and Integration, Migrants in Western Europae*, Asghate, Aldershot, SA, 2003 ; « Les Parlementaires allemands issus de la migration » (avec GEIGER, Klaus) in *Migrations Société*, Paris, vol. 13, 2001 ; *Alles getürkt ! 500 Jahre (Vor)Urteile der Deutschen über die Türken* [Alles getürkt ! 500 ans de préjugés des Allemands envers les Turcs], Oldenburg, BIS-Verlag, 1999.

Table

L'Europe et l'Islam, la liberté ou la peur ?	5
THIERRY FABRE	
L'Europe et l'Islam, la liberté ou la peur ?	7
I	
Entre l'Europe et l'Islam : histoires de conquêtes ou passé commun ?	13
GABRIEL MARTINEZ-GROS	
L'Islam et l'Occident, le danger des illusions d'optique : des croisades aux révolutions arabes	15
GÉRAUD POUMARÈDE	
Méditerranée, mer des paradoxes	25
LEYLA DAKHLI	
Communs contemporains et malentendus présents : itinéraires de compréhensions aux XIX ^e et XX ^e siècles	33
AMR EL SHOBAKI	
L'islamisme politique moderne dans le processus démocratique : le cas des Frères musulmans en Égypte	41
II	
Islams d'Europe : montée des tensions ou reconnaissance mutuelle ?	45
FARIDA BELKACEM	
« Musulmans d'Europe » : une réalité humaine bien difficile à appréhender	47
MARGARETE SPOHN	
Islams d'Europe : le cas particulier de l'Allemagne	57
RASMUS ALENIUS BOSERUP	
Danemark, dialogue et défi islamiste	71

III
Le « rendez-vous des civilisations » :
utopie sans lendemain ou promesse d'avenir ? 81

MICHEL FOUCHER
Le monde arabe en mouvement :
réflexions sur notre sens de leur histoire 83

FETHI BENSLAMA
Arabes ? 91

ALAA EL ASWANY
Pourquoi Mohamed Morsi a-t-il gagné ? 95

Les Rencontres d'Averroès

Atour d'Averroès, l'héritage andalou

1^{res} Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 144 p., bibliographies, 2003.

Textes de Mohammed Abed al-Jabiri, Mikel De Epalza, Thierry Fabre, Maurice-Ruben Hayoun, Robert Ilbert, Alain de Libéra, Françoise Micheau, Jean Reynal, Elias Sanbar, Mohamed Talbi, Émile Temime, Haïm Zafrani, Rodrigo De Zayas.

ISBN 2-86364-123-9

Comprendre la violence et surmonter la haine en Méditerranée

9^e Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 144 p., bibliographies, 2003.

Textes de Yadh Benachour, Thierry Fabre, Jean Flori, Ilan Greilsammer, Alain Joxe, Rashid Khalidi, Théo Klein, Olivier Mongin, Stéphane Mosès, Abderhaman Moussaoui, Myriam Revault d'Allonnes, Abraham Ségal, Benjamin Stora.

ISBN 2-86364-118-2

Colonialisme et postcolonialisme en Méditerranée

10^e Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 192 p., bibliographies, 2004.

Textes de Sophie Bessis, Omar Carlier, Jocelyne Dakhli, Dominique David, Daho Djerbal, Thierry Fabre, Hassan Hanafi Hanassien, Robert Ilbert, Jean-Jacques Jordi, Mohamed Kenbib, Gérard Khoury, Gilles Manceron, Kalypso Nicolaidis, Joaquim Païs de Brito, Daniel Rivet, Sylvie Thenault, Ahmed Youssef.

ISBN 2-86364-128-X

Dieu. Les monothéismes et le désenchantement du monde

11^e Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 144 p., bibliographies, 2005.

Textes de Esther Benbassa, Dominique Bourel, Abdelmajid Charfi, Gilles Dorival, Jean-Claude Eslin, Thierry Fabre, Michel Guérin, Mireille Hadas Lebel, Samir Khalil Samir, Joseph Maïla, Youssef Sedik, Dariush Shayegan.

ISBN 2-86364-136-0

De la richesse et de la pauvreté entre Europe et Méditerranée

12^e Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 160 p., 2006.

Textes de Gilbert Benhayoun, Ali Bensaâd, Alain Bresson, Abdesselam Cheddadi, Georges Corm, Colette Establet, Thierry Fabre, Giovanni Levi, Jacques Marseille, Majid Rahnema, Jean-Louis Reiffers, Biagio Salvemini, Patrick Viverot.

ISBN 978-2-86364-171-2

Liberté, Libertés, entre Europe et Méditerranée

13^e rencontres d'averroès

16,5 × 23 cm, 128 p., 2007.

Textes de Hassan Abbas, Jean Bauberot Joseph Bahout, Jean Bauberot, Sana Ben Achour, Rony Brauman, François Burgat, Driss El Yazami, Thierry Fabre, Altan Gokalp, Henry Laurens, Mohamed Mouaqit, Gemma Martin Munoz.

ISBN 978-2-86364-184-2 / 12€

La Méditerranée au temps du monde

14^e Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 128 p., 2008.

Textes de : Aïcha Ben Abed, Dominique Eddé, Thierry Fabre, Moris Farhi, Smail Goumeziane, Bahgat Korany, Zaki Laïdi, Michel Peraldi, Didier Pralon, Maurice Sartre, Georges Tolias, Jean-Claude Tourret.

ISBN 978-2-86364-190-3

Entre Islam et Occident, la Méditerranée ?

15^e Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 128 p., 2009.

Textes de : Cengiz Aktar, Ali Benmakhlouf, Abdennour Bidar, Mustapha Cherif, Jocelyne Dakhli, Mathias Enard, Thierry Fabre, Franck Frégosi, Marwan Rashed, Mohamed Tozy, Nadia Yassine.

ISBN 978-2-86364-195-8

La Méditerranée : Figures du tragique

16^e Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 96 p., 2010.

Textes de : Jean-Christophe Attias, Stéphane Audoin-Rouzeau, Barbara Cassin, Thierry Fabre, Michel Guérin, Mahmoud Hussein, Farhad Khosrokhavar, Takis Théodoropoulos.

ISBN 978-2-86364-251-1

Méditerranée : un monde fragile

17^e Rencontres d'Averroès

16,5 × 23 cm, 128 p., 2011.

Textes de : Abdeslam Dahman Saïdi, Mohamed El Faïz, Thierry Fabre, Andrea Ferrante, Abderrahmen Gannoun, Titouan Lamazou, Henri-Luc Thibault, Nicole Petit-Maire, Michel Petit, Pierre Rabhi, Piero Sardo, Jean-Christophe Victor.

ISBN 978-2-86364-256-6