

Autour d'Averroès] L'héritage andalou

Rencontres d'Averroès
I

/ — Autour d'Averroès, l'héritage andalou, 1^{res} rencontres d'Averroès / I SBN 2-86364-123-9

www.editionsparentheses.com

ÉDITIONS PARENTHÈSES

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

Les Rencontres d'Averroès offrent chaque année, au mois de novembre 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
Penser la Méditerranée des deux rives

Conçues par Thierry Fabre, elles sont produites et organisées par **espace culture**, avec le soutien de la Ville de Marseille, de la région Provence-Alpes-Côte d'Azur, du Conseil général des Bouches-du-Rhône, en partenariat avec France-Culture, la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, le Théâtre national de Marseille La Criée.

Cet ouvrage est le prolongement des premières Rencontres d'Averroès qui se sont déroulées au théâtre des Bernardines les 10 et 11 novembre 1994, animées par Thierry Fabre, Jean Lebrun et Jean-Luc Penthier, organisées par l'Institut du Monde arabe, la Ville de Marseille et l'Office de la culture de Marseille.

Une première version de ces textes avait été éditée en 1995 : *L'héritage andalou*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, collection « Penser la Méditerranée des deux rives ».

Couverture : Georges RENÉ.

AUTRES ÉDITIONS :

Rencontres d'Averroès, La Méditerranée entre la raison et la foi, sous la direction de Thierry Fabre, Actes Sud-Office de la Culture de Marseille, collection « Babel Bleu », 1998.

Rencontres d'Averroès, La Méditerranée, frontières et passages, sous la direction de Thierry Fabre, Actes Sud-Office de la Culture de Marseille, collection « Babel Bleu », 1999.

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

THIERRY FABRE

La pensée des deux rives

Averroès est au cœur de l'héritage andalou, c'est pourquoi les « Rencontres d'Averroès », dont ce livre est le prolongement, sont placées sous son signe¹. Personnage central pour les trois cultures — musulmane, juive et chrétienne —, Averroès, ce philosophe né à Cordoue en 1126 et mort à Marrakech en 1198, est une figure arabe de la rationalité européenne. Il incarne la profondeur du lien, la fertilité des confluences, et exprime la possibilité maintenue d'une ouverture alors que des mouvements de rejet, de replis identitaires, ne cessent de se renforcer d'une rive à l'autre.

Longtemps, il est vrai, la Méditerranée n'a été qu'une vision unilatérale, une représentation fabriquée par des idéologues pour qui sa seule réalité était grecque et latine. *Mare nostrum*, disait-on pour embrasser cet ensemble fondé sur une unité de civilisation antique où le christianisme trouvait à la fois son origine et l'horizon naturel de son déploiement. Cette Méditerranée-là, chère à Charles Maurras et à Louis Bertrand, autant qu'aux thuriféraires de l'Italie fasciste qui rêvaient d'un nouvel ordre romain, est celle d'une seule rive. Elle s'est imposée dans le temps colonial et a réussi à légitimer et à pérenniser la présence européenne sur les terres de l'autre rive. Elle s'est perpétuée dans l'histoire des mentalités et dans les imaginaires collectifs qui vivent au rythme de la mémoire où les blessures profondes affleurent toujours. Aussi l'idée de la Méditerranée est-elle encore suspecte sur la rive sud. Elle reste imprégnée par cette image faite d'hégémonie et d'étrangeté, de relégation et de dénégation.

Or la Méditerranée d'une seule rive est fondée sur un oubli substantiel, celui des mondes juif et musulman tenus en lisière du monde gréco-latin. Cette vision repose sur une fiction collective, qui n'est autre que la légende de l'Occident chrétien. L'Europe, en effet, n'a pu avoir accès aux grands textes grecs que par la transmission et l'apport des hommes de culture juifs et musulmans, à travers ces deux grands isthmes de civilisations qu'ont été, au Moyen Âge, la Sicile et l'Andalousie.

L'histoire de la Méditerranée est faite de rencontres et de passages, d'héritages croisés et de sources entremêlées sans que cela conduise pour autant à négliger la vigueur des confrontations et la pesanteur des incompréhensions.

Mais la rencontre a bien eu lieu entre les deux rives et elle a souvent été fertile. L'héritage andalou en est sa plus magistrale expression. La Méditerranée n'est pas un ensemble étanche qui sépare, c'est un continent liquide qui relie. Comme l'observe Jean Giono : « Ce n'est pas par-dessus cette mer que les échanges se sont faits, c'est à l'aide de cette mer. Mettez à la place un continent et rien de la Grèce n'aurait passé en Arabie, rien de l'Arabie n'aurait passé en Espagne, rien de l'Orient n'aurait passé en Provence, rien de Rome à Tunis. Mais sur cette eau, depuis des millénaires, les meurtres et l'amour s'échangent et un ordre spécifiquement méditerranéen s'établit². »

Cet ordre n'est pas figé, il est en perpétuel mouvement et procède du va-et-vient constant entre les deux rives, du sac et du ressac des hommes, des idées et des valeurs. C'est une synthèse vivante, un entrelacement fécond, un héritage partagé qui ouvre à la quête d'un sens commun que l'on nommera *pensée des deux rives*. Une telle approche de la Méditerranée s'inscrit dans une filiation intellectuelle, celle de Jean Ballard et des *Cahiers du Sud*, qui ont tenté de penser la Méditerranée à partir de Marseille.

Ballard, pour qui la Méditerranée était une « patrie spirituelle », avait clairement perçu, dès les années trente, les errements possibles de cette vision unilatérale et il condamnait « les rhéteurs à la façon de Maurras qui ont tiré des canons et des formules exclusives telles que le génie latin ». C'est sur une tout autre ligne de sens que reposait sa vision de la Méditerranée, qui ne cédaient en rien à cette appréhension unilatérale, bien au contraire. Elle se retrouve notamment dans une lettre à l'islamologue Émile Dermenghem où il s'interroge : « Peut-on rêver d'un néoclassicisme méditerranéen, à formule plus ample, où l'Islam interviendrait comme au Moyen Âge pour assouplir, affiner

- ¹ La première édition des « Rencontres d'Averroès » s'est tenue à Marseille, les 10 et 11 novembre 1994.
- ² GIONO, Jean, « La Méditerranée », in *Provence*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 251-252.
- ³ PAIRE, Alain, *Chronique des Cahiers du Sud, 1914-1966*, Paris, Jean-Michel Place, 1993, pp. 237-238.
- ⁴ P. HUNTINGTON, Samuel, « Le choc des civilisations ? », *Commentaire*, n° 66, été 1994.
- ⁵ LACOSTE, Yves, *L'Europe, la France et la Méditerranée : vers de nouveaux partenariats*, Paris, La Documentation française, 1993.
- ⁶ NAÏR, Sami, *Le Différend méditerranéen*, Paris, Kimé, 1992.

l'intelligence gréco-latine et aider à la création d'un nouveau syncrétisme dont notre mer serait le lieu et le véhicule magique³.»

L'héritage andalou dans la culture méditerranéenne est le moment fondateur de ce possible syncrétisme, l'occasion historique où les deux rives ont été réunies en un seul lieu, ce lieu inaugural où les incompatibilités de culture entre l'Europe et l'Islam, aujourd'hui supposées irréductibles, ont été dépassées.

Avec ses règles et ses limites, ses conflits et ses dominations, la convivance a bien eu lieu dans la civilisation d'al-Andalus, et cela est susceptible d'éclairer les débats de notre temps où tend à s'imposer le paradigme d'Huntington, selon lequel «les fractures de civilisation sont les lignes de front de l'avenir», notamment au cœur de la Méditerranée, car «le conflit entre l'Islam et l'Occident dure depuis mille trois cents ans. Il ne va pas cesser du jour au lendemain⁴.»

Cet entrechoquement de deux ensembles supposés faire bloc, avec d'un côté l'Islam et de l'autre l'Occident, fait disparaître, dans son globalisme simplificateur, la Méditerranée comme territoire de la médiation et nie la réalité historique des confluences et des passages tels qu'ils ont pu être observés à travers l'héritage andalou. C'est pour quoi, dans un tel contexte, l'approche préconisée par Yves Lacoste⁵, apparaît inutilement réductrice. La référence à l'Andalousie, dans la perspective du partenariat euro-méditerranéen, n'est pas «une erreur qu'il faut absolument éviter», c'est au contraire l'expression et la reconnaissance d'un héritage commun.

À travers «l'héritage andalou», il ne s'agit pas de bâtir de nouveaux châteaux en Espagne, pas plus que de fabriquer une «mythologie commune», fruit d'une légende sur l'harmonie retrouvée en Méditerranée. Le «différend méditerranéen⁶» est un fait dont il convient de prendre acte. Mais comment dépasser la confrontation qui s'annonce ?

Un des moyens, qui ne doit occulter ni la dimension politique, ni la dimension économique et sociale, c'est la culture. Elle est en effet

susceptible de favoriser les conditions de la confiance, d'ouvrir les chemins de la compréhension et de sortir d'un imaginaire de la peur qui encercle aujourd'hui le monde méditerranéen.

Douze contributions distribuées en trois parties — « Autour d'Averroès », « Les sources arabes de la culture européenne » et « Y a-t-il un modèle andalou ? » — nous donnent à connaître et à comprendre la civilisation d'al-Andalus, reconnaître son apport, confronter enfin ce modèle historique à un débat central pour notre temps : Comment vivre ensemble dans la diversité ?

Un livre qui se veut une tentative de réponse à l'appel lancé par Jacques Berque en 1981, lors de sa leçon de clôture au Collège de France : « J'appelle à des Andalousies toujours recommencées dont nous portons en nous à la fois les décombres amoncelés et l'inlassable espérance. »

THIERRY FABRE

Autour d'Averroès]

« Il écrivait avec une lente sécurité, de droite à gauche ; son application à former des syllogismes et à enchaîner de vastes paragraphes ne l'empêchait pas de sentir comme un bien-être la fraîche et profonde maison qui l'entourait. Au fond de ce repos, s'enrouaient d'amoureuses colombes ; de quelque patio invisible, montait le bruit d'une fontaine ; quelque chose dans la chair d'Averroès, dont les ancêtres venaient des déserts arabes, était reconnaissant à cette continuité de l'eau. En bas, se trouvaient les jardins, le potager ; en bas, le Guadalquivir absorbé par sa tâche ; plus loin, Cordoue, la ville chère à son cœur, aussi lumineuse que Bagdad et Le Caire, comme un instrument complexe et délicat, et, alentour (Averroès le percevait aussi), s'élargissait jusqu'à l'horizon la terre d'Espagne, où il y a peu de choses, mais où chaque chose paraît exister selon un mode substantif et éternel. »

Jorge Luis Borges, « La quête d'Averroès », *L'Aleph*.

ROBERT ILBERT

L'échange et le partage

La différence enrichit ou déchire. Selon les périodes ou les espaces, le même jeu des diversités suscite dynamique ou tension. Parfois, le, dialogue se noue au-delà des ignorances mutuelles.

Sans doute l'inventaire des diversités devrait-il aider à vivre ensemble en renforçant la capacité d'ouverture. Vivre avec l'autre, c'est déjà ne plus en avoir peur.

Il faut pourtant reconnaître que notre siècle redoute plutôt cette diversité. S'il la théorise, l'inventorie, s'en nourrit même, il fait son possible pour biaiser. Du musée de l'Homme aux conférences de Connaissance du Monde en passant par Ushuaia, il multiplie les dépaysements tout en construisant, de Bombay à San Francisco, les mêmes hôtels, les mêmes gares et les mêmes signalisations routières. Il affiche l'altérité pour mieux la nier. Car notre siècle ressent la différence sur le mode du drame, excluant au quotidien, quitte à protéger quelques réserves humaines au même titre que ses réserves naturelles. La fertilité des rencontres tient d'abord de la pétition de principe.

L'Andalousie rejoint alors Alexandrie et Byzance, figures emblématiques du métissage et de la création. Éléments d'un imaginaire musée ethnographique, ces cités cosmopolites nous parlent d'un temps où les groupes et les religions pouvaient cohabiter sans chercher à se détruire. Elles disent la fécondité des différences quand Beyrouth et Sarajevo meurent en direct. En même temps, vision spenglerienne du monde, les villes cosmopolites semblent aussi dessiner la trame d'une histoire qui a vu fleurir les cités plurielles quand s'écroulait leur civilisation. L'Andalousie chante l'effondrement de la grande civilisation arabe classique comme Byzance fut la mort de Rome et Alexandrie l'ultime joyau du monde hellénistique. Plus près de nous, Salonique, Smyrne, Trieste, Alexandrie — encore — semblent annoncer Beyrouth et l'effondrement de l'Occident.

Notre temps est à la fois celui des fermetures et des mythes pluriels.

Ces différentes époques ne forment cependant pas les figures d'une même histoire. Tandis que disparaissent les villes de la Méditerranée

coloniale, l'Occident est loin de s'éteindre. Si Byzance et New York ont quelques points communs, Byzance ignorait Alexandrie tandis que nous, nous connaissons Byzance. Rome est tombée sans qu'on le prévoit. Le christianisme s'est imposé quand on attendait le stoïcisme. Pour notre part, nous ne cessons de déchiffrer le passé pour tenter de cerner l'avenir. Comme si l'on pouvait transposer le temps.

Les grandes cités cosmopolites disent seulement l'originalité des mondes qui se sont succédé. On peut simplement penser que certaines de leurs valeurs sont aujourd'hui mobilisables. Le modèle n'existe pas.

Il faut éviter les amalgames. L'Alexandrie antique et celle de Durrell n'ont d'autre point commun qu'imaginaire. L'héritage andalou a traversé notre civilisation. Mais New York ou Paris ne seront jamais Grenade. Chaque temps construit sa propre forme sociale. Le nôtre est fondé sur la reconnaissance individuelle. Le cosmopolitisme de Londres se joue dans la rencontre des personnes ; le creuset américain, s'il a jamais existé, imposait l'abandon de l'identification d'origine, confinée à la sphère privée. Tout comme la laïcité républicaine française impose la distinction des domaines personnels et publics.

Les difficultés rencontrées par ces formations sociales expliquent l'importance de l'étude d'autres constructions historiques. L'existence de groupes constitués et reconnus comme tels amène à interroger des villes qui fonctionnaient en cellules distinctes, organisées par religion ou par ethnie. Pour des villes devenues mondes, l'histoire des cités-mondes ne peut pourtant que raconter la différence. Il nous appartient d'inventer le futur

Il faut surtout se souvenir d'une donnée fondamentale. Les traces du passé sont exceptionnellement celles des hommes et des femmes sans importance. Les perspectives sont faussées par ceux qui contiennent à nous parler au-delà des siècles. Nous ne connaissons probablement jamais les préoccupations quotidiennes des millions d'individus

qui aimaient et travaillaient lorsque le paganisme était mourant. Nous connaissons mieux les débats qui animaient alors, à Baïes, les philosophes. Nous savons que de formidables échanges ont permis de fertiliser l'Occident entre les murs de Grenade. Nous savons aussi que ces contacts ne concernaient que quelques-uns.

Au fond, on n'échange bien que si l'on partage quelque chose.

Les villes méditerranéennes de la fin du siècle dernier sont proches de nous. Leur souvenir reste présent, entretenu par la nostalgie et la violence des affrontements qui, depuis vingt ans, en détruisent les dernières traces. Leur agonie semble annoncer la crise prochaine de nos capitales. À tout le moins, on voudrait en protéger les derniers symboles, sur les bords de l'Adriatique.

De Casablanca à Trieste et d'Alger à Livourne, ces villes nous content cependant une même histoire : celle de la rencontre des empires finissants et du capitalisme triomphant. L'impérialisme colonial n'a guère été qu'une formation de transition où les nationalismes ont pu éclore. Il n'a pas entraîné l'effondrement immédiat des structures antérieures. Il s'est bien souvent appuyé sur elles, les sapant sans les abattre, multipliant les espaces autonomes dans les fissures d'un contrôle social devenu défaillant.

Les cités cosmopolites du XIX^e siècle sont le produit de ces rencontres, produit de cette surimposition des forces comme leur disparition sera produite par l'imposition d'une seule.

Précisons. Livourne, ville libre, fut le port des Toscans, mais aussi le lieu d'implantation de toute une bourgeoisie venue des différents horizons de la Méditerranée. Elle se survit tout au long du XIX^e siècle avant de connaître une mutation radicale avec l'unité italienne. Salonique a été privée de toute fonction lorsque la succession des guerres l'a coupée du monde qui était le sien : des Balkans à l'Égypte. Smyrne a perdu jusqu'à son nom

dans l'entreprise d'invention de la Turquie. Alexandrie, trente ans plus tard, devient un simple passage.

Du Nord au Sud et d'Est en Ouest, le XIX^e siècle a vu s'imposer les règles nouvelles des échanges dans le maintien apparent des règles anciennes. Smyrne ou Alexandrie se sont développées dans un système fortement ottoman, marqué par la faiblesse des allégeances nationales et des revendications identitaires. Ce qui pouvait entraver les mouvements (en hommes ou en capitaux) a été brisé par la poussée coloniale. Ce qui facilitait la pluralité des jeux a été conservé. Les Capitulations, vieil héritage du XVI^e siècle, ont été renforcées, quitte à organiser un semblant d'ordre comme, en Égypte, les Tribunaux mixtes. Les revendications nationales, même inspirées de l'Occident comme en Syrie ou en Turquie, ont été impitoyablement poursuivies.

Ce sont les villes, et plus particulièrement les villes-ports, qui ont profité de cette situation. Villes refuges en cas de tension, comme Beyrouth en 1860, villes far-west où l'argent s'accumule comme chez ces Alexandrins dont on disait que la bourse battait à la place du cœur. Mais aussi villes en surfusion. Elles n'ont de force que par la suspension accidentelle des énergies contraires. Moment incertain qui permet la fertilisation.

Cités au sens plein du mot, elles disposent d'un conseil municipal ou, à tout le moins, d'une autonomie telle que les pouvoirs officiels de l'État central ou de tutelle n'y sont que secondaires. En cas de tension internationale, la Grande-Bretagne peut rappeler sa position en Égypte mais, à Alexandrie, l'essentiel ne se joue pas au gouvernement. Et, dès les années 1860, le vice-roi n'y est présenté que comme un concurrent indélicat ou peu scrupuleux, « un marchand qui posséderait des canons ». À Istanbul même, le faubourg de Galata gagne alors son indépendance de fait, appuyé sur les puissances étrangères certes, mais dans une telle situation de concurrence qu'aucune d'entre elles ne parvient vraiment à s'imposer. Les marchands locaux, quelle que soit leur origine officielle, ont le champ libre.

La particularité nouvelle de ces villes, c'est leur rôle central dans l'ensemble du développement économique mais aussi culturel de leur région alors même qu'elles peuvent sembler étrangères au milieu. Les villes-échelles existent depuis le xvi^e siècle. Il s'agit le plus souvent de ports dans lesquels vivent, reconnues et isolées, des colonies européennes de marchands disposant d'un statut d'exterritorialité. Apparemment, les grandes cités méditerranéennes du xix^e siècle en sont les héritières.

Les différences sont toutefois telles qu'elles signalent un changement de nature. L'exterritorialité existe toujours, mais elle s'est tellement étendue que la ville tout entière semble en bénéficier. Dans les villes-échelles vivaient des minoritaires privilégiés mais isolés et surveillés. Dans les cités du xix^e siècle, la majorité autochtone semble réduite au statut de minorité. La majorité apparente est composée d'un rassemblement hétérogène de groupes constitués — au départ — de minoritaires religieux ou ethniques.

On a pu dire que Salonique était devenue une ville juive, Alexandrie une ville grecque ou Beyrouth une cité maronite. Galata a été présentée comme une ville internationale et Livourne un port franc. Dans chaque cas, on retrouve la double comptabilité des hommes : statistique qui signale qui est vraiment majoritaire, sociale qui fixe les contours du produit social qu'est la cité. La population d'Alexandrie est à 70 % musulmane et égyptienne ; les turcs ottomans sont majoritaires à Salonique comme presque partout en Asie mineure. Mais les signes urbains sont tout autres. L'ensemble mêlé et confus des anciens minoritaires impose à tous son image. Au point de sembler majoritaire.

Peu importent les chiffres. Si les villes-ports de Méditerranée au tournant des années 1880 sont dites cosmopolites, c'est parce qu'elles concentrent les hommes et les cultures, sécrétant dans le commerce et l'échange des formes particulières de sociabilité.

La diversité des origines et des cultures semble l'élément constitutif de la cité. La multiplicité des langues impose le plurilinguisme ; le foisonnement des religions impose la tolérance ; le simple voisinage impose le respect. Il est impossible de découper les espaces en un assemblage de ghettos pour minoritaires ou exclus. La ville est une mosaïque aux dessins mouvants.

Seuls certains espaces urbains concentrent ainsi les nouveaux signes de la Méditerranée impériale et impérialiste. Dans les zones rurales, les affrontements l'emportent, accélérant, par effet de fuite, la dynamique des zones refuges. Beyrouth se nourrit des violences intercommunautaires qui, de Deir al-Qamar à Damas, embrasent les années 1860. Plus tard, les migrations arméniennes viennent encore renforcer les communautés alexandrines ou cairotés. Le cosmopolitisme n'est pas un phénomène général. Mais il est au cœur des dynamiques.

Difficile cependant d'assimiler ce mouvement à celui qui anime la même Méditerranée au tournant des années soixante, lorsque la fin de la période coloniale entraîne une nouvelle et profonde vague migratoire. Ceux qui partent alors abandonnent leurs biens et leur passé. Ils rompent avec un monde qui fut le leur mais ne leur reconnaît plus de place. Les départs sont certes collectifs. Mais ils s'inscrivent dans des démarches individuelles. Si les Italiens d'Alexandrie, expulsés au début de la Seconde Guerre mondiale, rejoignent leur mère patrie, les Grecs des années soixante partent autant vers le Canada que vers le Péloponèse et les juifs de Salonique vont plus souvent en France qu'en Palestine. Fuyant vers l'Europe ou l'Amérique, ils abandonnent le système méditerranéen qui les avait jusqu'alors favorisés. Ils abandonnent aussi leur statut personnel pour devenir des migrants.

Migrants, ils l'avaient certes déjà été pour la plupart. Mais ils avaient retrouvé, de Smyrne à Beyrouth, leur groupe d'origine, officiel et reconnu. Un Arménien arrivant à Beyrouth ne perdait pas son statut d'Arménien. Un juif de Salonique installé à Alexandrie était pris en

charge par une communauté juive composée pour l'essentiel de juifs d'Orient. Et, surtout, aucun ne se trouvait soustrait aux règles fondamentales de sa communauté puisque le système juridique et social restait tout entier fondé sur l'appartenance communautaire. Les actes essentiels de la vie restaient rythmés par le fonctionnement immémorial non des individus, mais des communautés.

Le cosmopolitisme méditerranéen tient son originalité et sa force évocatrice de cette particularité. Au-delà des mixités apparentes, on retrouve les communautés, c'est-à-dire les groupes constitués et reconnus, dotés d'institutions représentatives qui définissent l'individu selon les termes des différents statuts personnels. Alexandrie ou Beyrouth ne sont fondamentalement pas New York.

C'est même très exactement ce qui rend le modèle méditerranéen particulièrement actuel. La ville apparaît comme un tout ; mais à la regarder de plus près, on y retrouve les différents éléments qui structurent l'ensemble du monde méditerranéen, à commencer par la reconnaissance des spécificités religieuses ou ethniques. La diversité et l'autonomie des différents groupes n'est pas ségrégation comme dans un ghetto d'Europe de l'Est ; elle n'est pas un simple élément transitoire permettant l'intégration individuelle comme, théoriquement, en Amérique. Elle est au contraire constitutive du tissu social et du système urbain.

Ce savoir-vivre ensemble dans la diversité est exceptionnel en ce qu'il ne s'est accompagné ni de la dissolution des appartenances ni d'une tension permanente. Chacun, certes, vivait étroitement lié à son groupe. Dans les quartiers apparemment mêlés, les familles grecques, juives ou arméniennes restaient d'abord grecques, juives ou arméniennes. Parfois, un quartier tout entier s'identifiait à un groupe comme celui d'Adana, à Alexandrie, que Stratis Tsirkas a fait totalement grec. Et l'historien peut reconstituer, sur la base des recensements, des

unités dominantes qui montrent que l'absence de ghetto ne signifiait pas absence de regroupement.

Mais, au-delà des écoles communautaires et des associations d'entraide, les contacts existaient, dans le travail comme les loisirs, lors des fêtes populaires comme dans les jeux des enfants. Et, plus profondément, les modes de vie imposaient un modèle, ostentatoire parfois, occidental toujours, porté par la langue, la mode ou le comportement.

C'est ainsi que ces cités cosmopolites, largement autonomes, purent devenir le premier banc d'essai démocratique du Moyen-Orient, laissant se multiplier journaux, mouvements puis partis politiques. Atteignant directement la majorité statistique, musulmans locaux devenus porteurs d'idéaux sociaux puis nationaux ; Beyrouth — dernière grande cité plurielle — devenant dès les années trente le laboratoire des nationalismes arabes.

L'espace des communautés est aussi celui des premières libertés publiques.

On ne peut pour autant parler d'un monde protégé des dissensions et des violences. Du jour au lendemain, et sans grondement annonciateur, les voisins peuvent s'affronter, parfois au couteau. Le Grec qui s'enrichit en négociant avec les Britanniques devient, dans un milieu populaire, un paria rejeté. Et l'exclusion frappe ceux ou celles qui semblent s'écarter des normes communes.

Malgré la généralisation d'une langue de référence, on continue à ne point se comprendre dès lors qu'il s'agit de dépasser les quelques dizaines de mots d'italien, d'arabe et de français qui permettent la communication quotidienne.

Quant aux clubs, aux associations ou aux hospices, ils restent étroitement gérés par les responsables communautaires, seuls maîtres de la répartition des subsides.

Par ailleurs, si certaines communautés restent peu sensibles aux propagandes extérieures, d'autres — en général des « colonies » (référence nationalo-ethnique plus que religieuse) — sont de véritables caisses de résonance. Les juifs d'Égypte ou de Syrie sont ainsi peu tentés par le sionisme, se reconnaissant d'abord plutôt dans un modèle arabe laïque. Mais les Grecs se déchirent — à Alexandrie ou Beyrouth — au rythme des conflits athéniens.

Ce qui domine donc, c'est la contiguïté des groupes plus que le métissage culturel. D'Alexandrie à Smyrne une nouvelle civilisation méditerranéenne n'a pas fleuri, pas même un nouveau syncrétisme. Nous avons seulement tendance à l'imaginer aujourd'hui devant la violence des déchirures et des conflits.

La faiblesse des revendications nationalistes, même au Moyen-Orient vers 1880, ne suffit à expliquer ni l'équilibre instable des communautés ni l'absence de grand mouvement contestataire ou créateur. Les villes-ports fonctionnent bien puisqu'elles assurent à la fois le calme nécessaire aux affaires et la reproduction des valeurs communautaires. Le contrôle social qui y est à l'œuvre — aujourd'hui bien connu — explique sans doute seul cette situation : réseau des notables et relais des représentants communautaires. Les premiers assurent par leurs dons l'évergétisme nécessaire à la reproduction des institutions, les seconds assurent le respect des règles. Ensemble ils se confondent souvent avec les quelques familles qui, au sommet de la hiérarchie du commerce local, contrôlent aussi les flux de migrants et les relations avec les autres groupes ainsi qu'avec le pouvoir central. Ces quelques familles s'appuient sur un réseau qui dépasse largement l'horizon local, voire régional. De Liverpool à Smyrne, Hermoupolis, Marseille et Alexandrie, les mêmes noms se retrouvent qui forment une chaîne de contacts, d'intérêts et de relations, parfaitement capable de neutraliser les contestations et d'assurer les communications.

Sans doute un tel système est-il éminemment fragile. Il ne connaît d'ailleurs sa plénitude que durant une vingtaine d'années à l'extrême fin du XIX^e siècle. La guerre mondiale, le renforcement des nationalismes totalitaires en Europe et — surtout — la fin de l'Empire ottoman l'ont, lentement, condamné à disparaître.

Mais, dans sa mise en place comme dans sa disparition, il épouse les rythmes de la Méditerranée et explique la brièveté du moment urbain et cosmopolite de la Méditerranée moderne : accroché à la poussée coloniale mais appuyé sur le système ottoman des communautés.

Le cosmopolitisme méditerranéen est étroitement lié aux notables. Hommes et femmes reconnus dans leur communauté ou leur groupe, les notables appartiennent eux-mêmes à plusieurs mondes : la cité qu'ils contrôlent, la région ottomane qu'ils parcourent et le monde colonial qui les enrichit. Tous, quelle que soit leur appartenance, ne peuvent que partager les mêmes intérêts et les mêmes références. Tous finissent, très vite, par partager la même formation intellectuelle. L'école des jésuites ou des frères, plus tard le lycée français ou un collège américain leur donnent une langue commune qui n'a rien de commun avec la « lingua franca » que la rue utilise. Ils parlent la même langue, disposent de la même culture, même si chacun sait par ailleurs n'en référer qu'à son appartenance d'origine.

D'où le drame des déchirements lorsque viendront les temps de l'appartenance unique. Les notables devront se résoudre à choisir leur camp, et la force que leur donnait le jeu sur les appartenances deviendra simple instrument de promotion individuelle. Si disposer de plusieurs langues était un outil essentiel à Alexandrie ou Beyrouth, la connaissance linguistique deviendra un bon atout lorsqu'il s'agira de trouver du travail dans un pays européen d'adoption. Mais la nature culturelle et sociale de cette qualité aura changé fondamentalement de sens.

Le jeu des échanges n'est pas un vague « melting-pot ». Si l'on vit ensemble, on échange finalement assez peu dans les villes de Méditerranée du XIX^e siècle. Chacun garde ses traditions, sa culture et sa langue. Et, paradoxalement, la seule grande invention viendra de la « majorité statistique » autochtone : le libéralisme des notables qui suscitera le nationalisme arabe. Ni le sionisme ni même le nationalisme turc n'ont été portés par les formations urbaines de l'empire ottoman finissant. Les cités cosmopolites n'ont pas créé de civilisation.

Elles ont cependant enrichi les notables et leur culture. Ceux qui avaient quelque chose à partager : intérêts matériels mais aussi loisirs ou culture. Si les associations étaient communautaires, les clubs étaient largement mixtes, admettant commerçants juifs ou musulmans, chrétiens d'Orient ou occidentaux, sur la seule sélection de l'argent et des modèles partagés. Si les métiers les plus populaires restaient liés à la spécialité d'un groupe national ou d'un autre, les Italiens étant maçons comme les juifs d'Orient tailleurs, il n'en n'allait pas de même des charges de courtiers ou du grand commerce, la surreprésentation de certains minoritaires chrétiens ou juifs étant tout à fait relative. À ce niveau social-là, l'échange était réel et le cosmopolitisme enrichissant ; au-delà de l'identification communautaire un dialogue permanent existait, animé par les notables.

On peut saisir ici l'essentiel des contradictions qui marquent les limites du système. Libérés par leur éducation, les notables ont partagé très tôt l'idéologie libérale et affirmé l'importance des valeurs individuelles de réussite et d'ouverture. Tenus par le système communautaire, ils n'ont pu qu'éviter l'explosion des tensions en maintenant leur système traditionnel de contrôle.

Un tel fonctionnement n'est pas transposable. Les données ont changé. Les villes cosmopolites le sont à l'échelle du monde et des individus. Reconstruire les appartenances serait aussi utopique et dangereux que

vouloir ressusciter l'Empire ottoman. Que les Serbes traitent les Bosniaques de « Turcs » ne signifie pas que l'histoire bégaie.

Inversement, l'Alexandrie de Durrell n'est pas andalouse. On ne saurait confondre ni les modes de fonctionnement ni les structures sociales et politiques.

Trois éléments peuvent toutefois être retenus, mobilisables pour une réflexion sur le cosmopolitisme :

1) Les sociétés communautaristes, celles qui affirment la suprématie du statut communautaire sur le statut individuel, n'interdisent ni ne facilitent le contact et l'échange. Ni panacée, ni pandémonium, elles ne sont que les figures de leur temps.

2) L'individualisation est le ressort du cosmopolitisme. Pour autant que celui-ci soit saisi dans ses valeurs (le contact et l'échange) plus que dans ses données statistiques. Une ville peut paraître cosmopolite et n'être constituée que d'entités autonomes et séparées, voire opposées.

3) Le jeu de l'échange impose un minimum de vocabulaire et d'intérêts communs. S'il existe d'abord un cosmopolitisme des élites, c'est tout simplement parce que celles-ci partagent le même langage, ce qui ne signifie pas qu'elles se comprennent toujours.

En tout état de cause il faut avoir à partager pour que l'échange puisse naître. Il ne suffit pas que les cultures se rencontrent pour qu'elles se fertilisent. Le pluriculturel peut être un mot vide de sens.

ROBERT ILBERT

ÉMILE TEMIME Marseille, ville une et multiple

Coexistence durable ou rejet, interpénétration ou non des groupes et des communautés, le dilemme n'est pas propre au monde méditerranéen ; mais il est particulièrement sensible dans cet espace privilégié où la diversité des populations et des cultures a provoqué, depuis des siècles, des rencontres parfois violentes (tournant même à l'épreuve de force et à l'exclusion), le plus souvent fécondes, dès lors que les hommes s'acceptent et se tolèrent. La cité, depuis ses origines, est le symbole de cette rencontre et de ce mélange des hommes et des idées. Mélange qui se lit encore dans la pierre, de Palerme à Istanbul, qui se traduit dans les accents du chant et de la musique arabo-andalouse, qui se parcourt dans les écrits de langue arabe ou française¹... Cosmopolitisme hérité et transmis par-delà la volonté de ceux qui s'acharnent à dresser des barrières ou à prononcer des interdits. Ce n'est pas aujourd'hui la première fois que l'on trace ici des frontières jusqu'à l'intérieur des villes (le ghetto n'est-il pas un phénomène méditerranéen²). Ce n'est pas la première fois que l'on condamne et que l'on exclut des communautés entières (le terme de communauté que je n'aime guère peut être employé dans ce cas) pour leur appartenance « raciale » ou religieuse. Mais il est vrai que la tentation du rejet, le refus d'admettre ce cosmopolitisme qui a fait la richesse des civilisations méditerranéennes, semblent gagner en puissance. D'une coexistence acceptée, on est passé depuis quelques décennies à des mesures de défiance ou de discrimination qui font de l'Andalousie du XIII^e siècle, comme de l'Alexandrie d'hier, des « paradis perdus ». L'Europe occidentale n'échappe pas à ce mouvement général de repli. Et Marseille, comme à tous les moments difficiles de son histoire, perçoit, comme d'autres villes, ces refus et ces rejets. Elle reste cependant, en dépit des dérives de tous ordres, un exemple toujours vivant du cosmopolitisme méditerranéen.

Cosmopolite, la cité phocéenne l'est à plusieurs titres. Elle l'est d'abord par nécessité. Ne s'identifiant à aucun moment à une véritable métropole régionale, quand les circonstances, qui ne dépendent

pas forcément de sa volonté, la contraignent à un isolement provisoire, elle perd pied et s'enfonce dans la crise. Les épisodes xénophobes qui accompagnent ces moments-là sont révélateurs d'une gêne liée à un arrêt ou à un ralentissement important du négoce. On ne citera ici que les exemples les mieux connus, le « massacre des mame-luks », dirigé en 1814 contre les réfugiés égyptiens protégés du Premier Empire, les « vêpres marseillaises », déclenchées contre les Italiens en 1881... Incidents brefs, mais violents, et qui marqueront la mémoire collective³.

Dès lors, au contraire, que se réveille l'activité portuaire, que s'ouvre ainsi une période de prospérité, cette ville redevient ce lien naturel avec l'ensemble du monde méditerranéen, ce relais essentiel entre l'Occident et l'Orient, dont ont rêvé des générations. Dès le XVIII^e siècle, les Échelles de Barbarie et du Levant ont reçu les représentants des grandes maisons de commerce installées à Marseille. Et, simultanément, le port, devenu tête de ligne de la grande navigation, accueille tout un monde bigarré de navigateurs génois, corses, catalans ou autres, d'intermédiaires de tout poil et de toutes origines, de négociants et de commis venus des pays limitrophes, mais aussi de l'Europe « du Nord », Suisses, Allemands, Hollandais, Britanniques ou Scandinaves... Bien que ces mouvements de populations concernent surtout des hommes (les résidents dans les Échelles n'ont, en principe, pas le droit d'y emmener leur femme, ni de s'y marier ; les commerçants et les marins qui fréquentent le port ont souvent laissé leur famille dans leur pays d'origine), une coexistence durable va s'établir avec les différents partenaires. Certains de ces étrangers — et doublement étrangers parce que protestants ou juifs dans une ville qui se veut absolument catholique — vont s'installer à Marseille, malgré les interdits de principe. Les liens anciens que la France avait établis avec la culture arabe se renouent quelque peu, ce qui se traduit, entre autres, par l'institution de cours de langue arabe. Les récits de voyages, que l'on parcourt, éveillent la curiosité et entretiennent un vieux rêve

¹ Nous insistons sur la culture française dans la mesure où cette culture a profondément inspiré une part des écrivains (notamment) aussi bien du Maghreb que du Proche-Orient.

² Le mot, en tout cas, quelle qu'en soit l'origine étymologique, est d'inspiration italienne.

³ Même si, parfois, on essaie de les oublier. Sur ces différents points et d'autres qui suivent, nous avons essayé de faire la synthèse dans *Migrances : histoire des migrations à Marseille*, vol. 1, 2, 3 et 4, Aix-en-Provence, Édisud, 1989-1992.

⁴ Voir notamment l'ouvrage de RONCAYOLO, Marcel, *L'Imaginaire de Marseille*, Chambre de commerce et d'industrie, Marseille, 1991. On parle alors couramment de « Marseille métropole », mais sans donner toujours un sens très clair à cette expression.

oriental. Les réseaux familiaux mis en place par les commerçants grecs ou levantins arrivés dans les premières années du XIX^e siècle (bien que la période ne soit guère favorable à l'activité portuaire) vont, à n'en pas douter, dans le même sens.

Avec le développement des échanges et la création des grandes compagnies de navigation dans le courant du XIX^e siècle, Marseille, même si le port a perdu les avantages de la « franchise » (qui lui avait été accordée par la monarchie), a l'impression de pouvoir réaliser un rêve hégémonique⁴. Elle voit s'accumuler les richesses venues du monde entier dans ses entrepôts, s'entrecroiser sur ses quais les hommes venus de tous les continents. Comment ne pas évoquer ici le rêve saint-simonien, exalté par Michel Chevalier dans le *Système de la Méditerranée*, publié en 1832 ? « Quel spectacle présentera l'humanité lorsqu'aux abords de la Méditerranée, où la civilisation s'est développée par le choc de tant de flottes et la lutte de tant de cités rivales réfléchies dans ses ondes, l'Europe, l'Afrique, l'Asie... communieront pacifiquement entre elles et offriront dans cet accord sublime le symbole de l'association universelle que nous venons de fonder... » Déclaration emphatique et qui, avec le recul, peut même paraître assez ridicule. Comme a pu sembler ridicule l'expédition de la petite équipe saint-simonienne, partant précisément de Marseille pour gagner Istanbul ou Alexandrie dans un voyage mystique destiné à réconcilier l'Orient et l'Occident.

Il peut sembler curieux de citer ces textes « prophétiques » et de s'attarder sur ces rêves à propos de Marseille, ville d'armateurs et de commerçants, fort préoccupés de leurs intérêts matériels. Pour les saint-simoniens en tout cas, il n'y a pas la moindre apparence de contradiction. Ainsi Émile Barrault évoque-t-il en 1862, dans un texte peu connu sur l'état de l'Espagne, les réalisations qui sont en train de se faire « en vertu des affinités mutuelles et de la multiplicité des intérêts ». En ouvrant le canal de Suez, en participant à la colonisation de l'Algérie, en aidant à la construction des voies nouvelles

de communication vers et à partir de la Méditerranée, les saint-simoniens contribuent à ce désenclavement nouveau, à ce mouvement général des marchandises et des hommes, dont Marseille devient un pivot essentiel. Car les hommes ici ne font le plus souvent que passer ; car le port est plus que jamais un relais. Les nationalités les plus diverses s'y rencontrent et s'y côtoient, quelquefois seulement le temps d'une escale, d'un navire à un autre, entre port et gare, rarement pour s'y installer (il faut évidemment mettre à part la grande migration italienne, faite elle-même pour l'essentiel de journaliers que ne fixe guère un emploi précaire). Si les solidarités naturelles facilitent certains regroupements, sur le port et dans les quartiers proches, on assiste à un brassage immense de populations, commissionnaires et négociants de toutes nationalités venant s'y rejoindre au hasard de leurs intérêts.

Rencontre des hommes, rencontre également des cultures. Il suffit de donner ici quelques noms, bien connus à Marseille, pour rappeler l'intérêt constamment porté à cet Orient qui, pour la France du XIX^e siècle, et contre toute évidence, commence au Maghreb et même à l'Andalousie, celui de Clot-Bey, lié à l'histoire de l'Égypte, ou celui de l'architecte Pascal Coste, dont les dessins font connaître un peu de cet Orient étrange et pourtant déjà présent dans la ville⁵. Même si les migrants, pour la plupart, ne font qu'y passer, même si l'empreinte coloniale y est encore très faible, le caractère cosmopolite de la cité est déjà visible, et pas seulement sur le port ; les bâtiments religieux qui se sont édifiés à cette époque sont là pour rappeler la diversité des pratiques, catholique, protestante, orthodoxe, juive... Il n'y a pas vraiment de ségrégation dans la ville, mais des solidarités agissantes qui unissent les nouveaux venus et qui resteront sans doute un trait caractéristique de Marseille.

Aujourd'hui, la ville a changé considérablement dans son architecture et dans ses composantes. Ses installations portuaires se sont déplacées, son activité économique s'est modifiée et ne réclame plus la

⁵ Voir : JACOBI, Dominique (sous la direction de), *Pascal Coste, toutes les Égypte*, Marseille, Parenthèses, 1998, avec l'article de KERTÉNIAN, Rémy, « L'œuvre de Clot-Bey, médecin marseillais », pp. 235-244.

⁶ Qui ont inspiré bien des fantômes (voir chez Albert Londres).

masse de main-d'œuvre immigrée qui affluait d'Italie dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Elle est toujours, avec des formes nouvelles, une cité cosmopolite et, sans doute plus que jamais, un miroir des migrations méditerranéennes. Le grand bouleversement des débuts du XX^e siècle provoque des fractures profondes, accompagnées de mouvements de populations considérables, dont Marseille ressentira le contrecoup. Russes (après la Révolution de 1917), Grecs et surtout Arméniens (après les traités qui consacrent l'effondrement de l'Empire ottoman) se retrouvent dans une diaspora qui passe notamment par le port phocéén. Par familles entières, ils viennent échouer ici, maintenant d'autant plus fortement leurs solidarités anciennes qu'ils se sentent peu désirés, et parfois mal accueillis. Si les Arméniens se regroupent parfois dans certains quartiers périphériques, beaucoup se maintiennent pendant des années dans le centre-ville, mêlés à une population déjà singulièrement mélangée d'Italiens, d'Espagnols... à laquelle il conviendrait d'ajouter des personnages plus pittoresques, venus d'Extrême-Orient ou d'Afrique noire⁶ ainsi que les premiers travailleurs algériens, main-d'œuvre singulièrement fragile, devenue relativement abondante depuis la guerre de 1914.

Chacun occupe ici sa place, chaque groupe a ses rues, son quartier dont il prend possession, ses lieux de fête ou de dévotion (processions italiennes ou corses, chapelles arméniennes), ses points de rencontre, parfois les cafés bien entendu, mais aussi les boutiques du cordonnier, de l'épicier ou du coiffeur. Toutefois, il n'existe guère entre eux de barrière étanche, même si l'on parle couramment des Napolitains de Saint-Jean ou si l'on évoque déjà l'existence d'un « quartier arabe » autour de la porte d'Aix. La rue appartient à tous, et les enfants de toutes origines se retrouvent aussi bien à l'école de la rue des Présentines, dans le centre-ville, que dans celles de l'Estaque ou de la Capelette. Le maintien des solidarités et des traditions, très fort dans la première génération, et qui renforce encore l'aspect cosmopolite de la cité, n'empêche pas le brassage progressif, l'intégration, parfois

surprenante par sa rapidité, des nouveaux venus. Le refuge politique, il est vrai, entend garder son originalité ; mais il vient quelquefois se perdre dans la grande masse des travailleurs étrangers installés dans la ville parfois depuis de nombreuses années. Et il trouve abri dans les rues, souvent dans les mêmes meublés qui servent de logis à ces immigrés sans fortune.

Le vaste mouvement, né à la fois des besoins économiques de l'Europe industrialisée, de la décolonisation et de la pression démographique croissante dans les pays du Sud de la Méditerranée n'est sans doute pas particulier aux villes de la Méditerranée « latine ». Peut-être est-il plus visible en certains endroits et, tout particulièrement, à Marseille. La dominante italienne s'y efface lentement⁷ au profit de nouveaux venus, Espagnols, Portugais même (bien que la vague portugaise des années soixante, soixante-dix soit ici tout à fait marginale). Les travailleurs algériens y précèdent Marocains et surtout Tunisiens ; au fil des années, certains ont pu s'établir dans la cité avec leur famille (les regroupements familiaux sont ici particulièrement précoces). Marseille, qui n'est plus aujourd'hui pour des raisons évidentes la porte d'entrée unique et nécessaire de l'immigration méditerranéenne, est restée un point de passage majeur dans le vaste trafic qui s'est mis en place depuis quelques décennies entre Europe et Maghreb, et dont l'importance a été particulièrement visible dans les années quatre-vingt, au moment où les boutiques « arabes » du centre-ville accueillent par dizaines de milliers les immigrés en transit et les « touristes » en provenance d'Afrique du Nord⁸. Que ce trafic ait perdu de son importance ou qu'il s'établisse par la suite selon des procédés différents ne change pas fondamentalement une situation, qui a permis l'installation durable dans un même périmètre de magasins tenus par des musulmans, des juifs et des chrétiens (souvent, eux aussi, d'origine méditerranéenne, Arméniens ou Libanais)... Mélange intime, que l'observateur étranger à la ville ne saisit pas toujours au premier coup d'œil, et qui reproduit une autre culture, celle qui s'est développée au

⁷ Tout en se modifiant sérieusement, la part de l'Italie méridionale et insulaire devenant, dans ces dernières années, prépondérante.

⁸ Nous avons insisté sur ce point dans notre ouvrage *Marseille transit : les passagers de Belsunce*, Paris, Autrement, 1995.

Sud de la Méditerranée, et dont les traces persistent après la décolonisation, en dépit des départs, des anathèmes et des exclusions.

Marseille n'a-t-elle pas justement hérité, par le jeu même de la décolonisation, de cette culture de rencontre, héritage d'une histoire singulièrement ancienne, remontant bien en deçà de la période coloniale, et que les replis et les violences actuelles semblent vouloir remettre en cause ? Il est difficile de mesurer par des chiffres les différentes « communautés religieuses » installées dans la ville, ne serait-ce que parce qu'il n'existe pas de véritable instrument de mesure en ce domaine, sinon la pratique « héritée » ou l'assistance aux grandes fêtes (les Pâques, Kippour, la prière musulmane au moment de l'Aïd), phénomènes éminemment variables, dans le temps comme d'une génération à l'autre. Il en deviendrait presque choquant de vouloir identifier tel groupe de population par une pratique religieuse que beaucoup ont abandonnée. Reste que l'existence visible de lieux de culte ou la construction d'édifices religieux sont significatives d'influences réelles et de la diversité croissante des cultures. Alors, comment ne pas noter, malgré l'absence d'une grande mosquée dans Marseille, la présence croissante et multiforme de lieux de prière islamiques, l'établissement depuis quelques années de nouvelles synagogues ? Signes évidents, dans un cas comme dans l'autre, de ce transfert de populations venues du Sud et qui « se reconnaissent » encore dans cette diversité culturelle à dominante religieuse. Cette pratique est-elle tellement différente des processions qui marquaient encore les populations italiennes du quartier du Panier ? De l'affluence, dans les églises orthodoxes, au moment des grandes cérémonies religieuses, de Grecs et de Russes, qui ne constituent pourtant aujourd'hui que de très modestes minorités « nationales » ?

Au-delà des manifestations culturelles ou culturenelles (indéniable recherche d'identité qui se renforce incontestablement depuis quelques années), au-delà des solidarités naturelles qui ont toujours fonctionné dans cette cité d'accueil et qui expliquent aisément les

regroupements dans certains quartiers et certaines « cités » de migrants récemment arrivés et qui ne s'identifient pas nécessairement à une « catégorie » religieuse, migrants venant aussi bien de l'Asie du Sud-Est que d'Afrique noire, Marseille garde toujours une étonnante capacité d'intégration, au sens premier et le plus simple du terme. Entendons bien qu'il ne s'agit pas de donner une vision idyllique de cette ville : tolérance ne signifie pas toujours compréhension. Les rejets persistent, souvent irrationnels et toujours déplaisants. Mais la ville sait bien qu'une partie essentielle de son activité dépend des communications établies ou maintenues avec le reste du monde méditerranéen, qu'elle ne peut se développer qu'en renouant avec ces « au-delà » (en Méditerranée et au-delà de la Méditerranée) dont rêvaient, avec beaucoup plus de réalisme qu'on ne le pense généralement, les utopistes saint-simoniens. Et que ce n'est pas un hasard si Marseille inspire, à intervalles réguliers (nous pensons en particulier à Audisio et aux *Cahiers du Sud*), l'idée d'une « Méditerranée retrouvée », c'est-à-dire de la confrontation féconde des hommes et des cultures de l'Orient et de l'Occident.

ÉMILE TEMIME

LES AUTEURS

MOHAMMED ABED AL-JABIRI

Philosophe, professeur à la faculté de Rabat. Auteur de nombreux livres en arabe et auteur de *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, la Découverte, 1994.

MIKEL DE EPALZA

Professeur d'études arabes et islamiques à l'université d'Alicante, spécialiste de l'Andalousie. A publié « Pluralisme et tolérance, un modèle tolédan », in *Tolède, XII^e-XIII^e siècles. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991.

THIERRY FABRE

Rédacteur en chef de la revue *La Pensée de midi* et directeur de la collection « Bleu », chez Actes Sud, il a notamment publié *Traversées* (Arles, Actes Sud, 2001), *Les représentations de la Méditerranée* (Paris, Maisonneuve et Larose, 2000) et *Le Noir et le Bleu* (Paris, Librio, 1998). Il a initié et anime depuis 1994 Les Rencontres d'Averroès.

MAURICE-RUBEN HAYOUN

Spécialiste de philosophie médiévale juive et de la pensée judéo-allemande moderne, est directeur du Centre de recherches et d'études hébraïques de l'université de Strasbourg. Il est l'auteur de *Maimonide ou l'Autre Moïse*, Paris, J.-C. Lattès, 1994 ; *Maimonide et la Pensée juive*, Paris, Presses universitaires de France, 1997 ; *L'exégèse juive : exégèse et philosophie dans le judaïsme*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.

ROBERT ILBERT

Historien spécialiste de l'Égypte moderne et contemporaine, professeur d'histoire contemporaine et dirige depuis sa création la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, à Aix en Provence. Il a notamment publié *Alexandrie 1830-1930*, Le Caire, IFAO, 1996 et a dirigé avec Thierry Fabre les dix volumes de *Représentations de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.

ALAIN DE LIBERA

Philosophe, médiéviste, directeur de recherche à l'École pratique des hautes études, professeur à l'université de Genève. Il est l'auteur de *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996; *Contre Averroès*, de saint Thomas d'Aquin, traduction et présentation d'Alain de Libéra, Paris, Garnier-Flammarion, 1997; *La Philosophie médiévale*, Paris, Presses universitaires de France, 2001; il a participé au *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

FRANÇOISE MICHEAU

Historienne, médiéviste, maître de conférences à l'université de Paris I, spécialiste de l'histoire des sciences et de la médecine arabe. Elle a notamment publié *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.

JEAN REYNAL

Historien, conservateur du prieuré de Serrabona, spécialiste de l'art roman.

ELIAS SANBAR

Historien, directeur de la *Revue des études palestiniennes*. Il a publié *Les Palestiniens dans le siècle*, Paris, Gallimard, 1994; *Palestine, le pays à venir*, Paris, Éditions de l'Olivier, 1996; il a traduit plusieurs recueils de poèmes de Mahmoud Darwich.

MOHAMED TALBI

Historien et philosophe, spécialiste de l'histoire musulmane médiévale, ancien recteur de l'université de Tunis. Il a publié de nombreux livres en langue arabe. Voir en français *Plaidoyer pour un islam moderne* [1992], Paris, Desclée de Brouwer, 1998; *Penseur libre en islam*, Paris, Albin Michel, 2002.

ÉMILE TEMIME

Historien, directeur de recherche à l'École des hautes études en Sciences sociales, spécialiste de l'histoire des migrations. A notamment publié *Migrance : histoire des migrations à Marseille*, Aix-en-Provence, Édisud, 1989-1992.

HAÏM ZAFRANI

Historien, professeur de langue hébraïque et de civilisation juive à l'université de Paris-VIII. Il a publié *Éthique et Mystique, judaïsme en terre d'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1991; *Le monde de la légende : littérature de prédication juive en Occident musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003.

RODRIGO DE ZAYAS.

Écrivain espagnol, spécialiste d'al-Andalus, de sa pensée, de sa littérature et de sa musique. Il a publié notamment *Les Morisques et le racisme d'État*, Paris, La Différence, 1992.

Table

THIERRY FABRE La pensée des deux rives	5
Autour d'Averroès	9
ALAIN DE LIBERA Une figure emblématique de l'héritage oublié	11
MAURICE-RUBEN HAYOUN La tradition philosophique juive : des lumières de Cordoue aux lumières de Berlin	25
MOHAMMED ABED AL-JABIRI Ibn Rushd et le dialogue des cultures	33
MOHAMED TALBI Des ruptures nécessaires pour l'islam contemporain	43
Les sources arabes de la culture européenne	49
FRANÇOISE MICHEAU Science et médecine, l'indispensable transmission	51
JEAN REYNAL Al-Andalus et l'art roman : le fil d'une histoire	59
RODRIGO DE ZAYAS Andalousie, les arcanes d'une tradition musicale	67
ELIAS SANBAR Renouer avec ses sources, renoncer à la nostalgie	81

Y a-t-il un modèle andalou, ou comment vivre ensemble dans la diversité ?	87
HAÏM ZAFRANI Les territoires de la rencontre judéo-musulmane	89
MIKEL DE EPALZA Le modèle andalou : une tolérance intolérable ?	103
ROBERT ILBERT L'échange et le partage	109
ÉMILE TEMIME Marseille, ville une et multiple	121
Les auteurs	131