

A livre ouvert : une tension des écritures et des écrits entre Europe et Islam à l'âge moderne

Jocelyne Dakhlia

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/siecles/1290>

ISSN : 2275-2129

Éditeur

Centre d'Histoire "Espaces et Cultures"

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

Pagination : 21-42

ISBN : 978-2-84516-380-5

ISSN : 1266-6726

Référence électronique

Jocelyne Dakhlia, « A livre ouvert : une tension des écritures et des écrits entre Europe et Islam à l'âge moderne », *Siècles* [En ligne], 26 | 2007, mis en ligne le 12 décembre 2013, consulté le 22 mars 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/siecles/1290>

Jocelyne DAKHLIA

Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

À LIVRE OUVERT : UNE TENSION DES ÉCRITURES ET DES ÉCRITS ENTRE EUROPE ET ISLAM À L'ÂGE MODERNE

Connaître son ennemi pour mieux le combattre... Les tensions géopolitiques actuelles autour de l'islam et l'inflation éditoriale qui les accompagne ont remis au premier plan de ce débat la question d'un « repli » historique du monde islamique. Un repli comme cause et conséquence de son déclin... Les musulmans, affirme notamment Bernard Lewis dans ce contexte polémique, confiants dans la supériorité de leurs valeurs et de leurs acquis, n'auraient pas eu une attitude d'ouverture à l'égard de l'Europe, se refusant notamment à apprendre les langues européennes, et ils auraient ainsi peu à peu entériné leur propre déclin¹.

Ces schèmes historiographiques sont discutables, tant pour celui du déclin, activement remis en cause à l'heure actuelle par la recherche ottomaniste, que pour la question du « repli », notion dont la dimension psychologique elle-même fait problème. Il n'en demeure pas moins qu'il faut prendre acte d'une forte dissymétrie, entre l'Europe et le monde islamique, qui paraît justifier ce motif. L'Europe, en effet, à l'époque

1. Voir notamment Bernard LEWIS, *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité*, Paris, 2002, p. 13-14.

2. Sur cet emploi d'« occidentalisme », voir James G. CARRIER (dir.), *Occidentalism. Images of the West*, Oxford, 1995.

3. *Ibid.*

4. C'est ce que je me propose de montrer dans un ouvrage à paraître sur la *lingua franca* et le système des langues en Méditerranée (Paris, 2008).

5. Il en est ainsi pour le turc jusqu'à la réforme kémaliste, qui adopte l'alphabet latin.

moderne, s'intéresse de manière constamment affirmée aux langues orientales et elle confirme cet intérêt par la création d'enseignements savants et par un rapport de fascination littéraire à l'Orient. Il n'est pas de réciproque à cet orientalisme naissant ; il n'est pas, à l'époque moderne, d'« occidentalisme » islamique². Mieux encore, l'investissement savant de l'Europe en Orient se double d'une passion pour ses vestiges antiques, à laquelle les gens d'Islam demeurent totalement étrangers, justifiant d'autant mieux l'image d'un monde de repli et d'inaptitude scientifique, d'ignorance.

Certes, une telle dissymétrie peut se voir réduite. On peut rappeler tout d'abord que l'exception est européenne, et non pas islamique : c'est la conquête scientifique de l'autre, telle que la met en œuvre l'Europe, qui fait exception dans l'histoire du monde moderne³. Il est par ailleurs possible de démontrer que l'« accusation » dont les sociétés islamiques font l'objet, d'avoir ignoré les langues européennes, doit être fortement reconsidérée, car elles en avaient, au contraire, une forte pratique orale, pour leurs contacts avec les Européens⁴. À lui seul, le nombre considérable d'anciens captifs musulmans en Europe, de retour chez eux après plusieurs années d'immersion dans une société européenne, inviterait à remettre en question ce postulat d'ignorance. Ce qui est en cause serait donc l'absence, en Islam, d'un rapport savant, érudit, scripturaire, aux cultures européennes, et non pas une simple familiarité linguistique.

Or, cette résistance à acquérir à l'écrit, ou sur un mode savant, la culture de l'autre est communément mise sur le compte de la sacralité de l'écrit arabe, de la lettre du Coran. L'argument renverrait ainsi à un verrou structurel et transhistorique, à l'échelle de l'Islam tout entier, et c'est la pertinence historique de cette limite que l'on souhaite ici interroger. Une telle résistance sacrale, en effet, ferait d'autant plus sens que d'autres langues de l'Islam que l'arabe, soit le persan, l'ottoman ou le turc, l'ourdou, s'écrivent aussi en caractères arabes⁵. Cette interprétation insiste d'autant mieux sur le verrou de l'Islam qu'elle met l'accent, par corollaire, sur le rôle des minorités chrétiennes et juives dans le rapport à l'Europe, sur les rôles de truchements culturels qu'ils endosseraient instamment entre Européens et musulmans.

La plus grande proximité avec l'Europe des minoritaires de l'Islam est avérée, mais y eut-il effectivement une ligne infranchissable dans le rapport des musulmans à une culture savante européenne ? Quelles en auraient été les causes mais aussi les contours ou les inflexions ? Le caractère sacrilège du rapport à des alphabets non arabes était-il avéré comme l'envers de la sacralité de l'arabe, et l'argument de sacralité fait-il toujours sens ? Dans ce moment de l'époque moderne qui, au XVII^e siècle notamment, est un moment fort de conflictualité avec le développement de la course, les échanges et les interactions s'accroissent dans les mêmes proportions et ils renforcent progressivement le schéma dissymétrique d'une Europe acquérant avec frénésie manuscrits orientaux et médailles antiques, d'une part, et d'un monde islamique, d'autre part et par contraste, protégeant ses trésors, présents et passés, et indifférent, selon toutes les apparences, à la culture de l'autre. N'y a-t-il donc jamais dans ces contextes de mutualisation réciproque des connaissances, d'invention d'un même rapport à une culture savante, voire à la notion d'un héritage commun, l'héritage antique ? Comment les musulmans en Méditerranée perçoivent-ils la culture savante de l'Europe ?

6. Aboubakr CHRAÏBI (dir.), *Les Mille et une nuits en partage*, Paris, 2004.

Un rôle de résistance

Ce qui est en cause dans une interrogation sur une possible mise en commun de connaissances savantes, entre gens d'Islam et Européens, n'est pas le simple enjeu des sociabilités partagées et des amitiés. Vivre avec l'ennemi, quelle que soit la force des antagonismes et des adversités déclarées, n'a jamais entravé les alliances, les amitiés, et les amours... Il est bon néanmoins de le rappeler car l'étude de la littérature orientaliste, notamment, a longtemps pâti d'une forme d'abstraction quant à ce tissu relationnel, humain, qui, du côté islamique, sous-tendait les transmissions et les apprentissages. Lorsqu'Antoine Galland, par exemple, introduit *Les Mille et une nuits* en France, en produit une traduction, l'histoire de la réception de son texte prime longtemps sur l'histoire même de sa composition et sur l'intervention en amont de ses « informateurs »⁶. Cette

perspective est heureusement corrigée et l'on redonne plus de visibilité, dans la recherche récente, à ces « informateurs » islamiques de Galland, le lettré ottoman Husayn Effendi notamment, ou à l'interprète maronite syrien Hanna Diab, dont le rôle fut essentiel dans l'histoire de ces transmissions intellectuelles.

De manière programmatique, on peut considérer que c'est aussi par une recherche plus fine et assidue sur l'histoire de ces réseaux interpersonnels que le mystère d'un désintérêt de l'Islam pour l'Europe savante peut partiellement se dissiper. Mais un élément d'explication fort est aussi que ces deux ensembles de sociétés font preuve d'un égal intérêt l'un pour l'autre tout en l'exprimant de manière radicalement différente. Cela a sans doute à voir avec la place de l'étranger de part et d'autre et la manière dont on conçoit sa présence. Schématiquement, l'Europe magnifie la haute culture orientale, l'érige en culture « au loin », exotique, mais elle ne concède aucune visibilité légitime aux musulmans qu'elle draine sur ces propres territoires, ne leur autorise en tant que tels aucune forme de dynamique sociale, les maintenant de toute façon dans l'ombre ou au bas de l'échelle sociale. L'Islam, à l'inverse, ne reconnaît aucun prestige aux cultures européennes, n'éprouve pour elles aucune fascination, mais il institutionnalise la conversion de transfuges ou même l'assimilation comme tels de chrétiens et de juifs d'Europe, en les accueillant jusqu'au sommet de l'État, jusqu'à de hautes fonctions politiques. Sa familiarité, son intérêt pour les sociétés européennes sont bien réels, mais ne s'expriment pas comme une science.

On peut donc admettre qu'il est une présence presque osmotique des Européens dans les sociétés musulmanes, qui crée un savoir capillaire, par imprégnation, et non pas un savoir d'élite. C'est une présence ancillaire, domestique, et qui produit une connaissance « par le bas », intime à certains égards. C'est ce qui ressort par exemple du témoignage du Flamand Emmanuel d'Aranda, captif à Alger de 1640 à 1642 et auteur d'une célèbre relation de captivité ; il décrit un intérêt pour l'Europe de l'un de ses patrons, Mahomet Celebi Oiga, bien plus précis et sûr qu'on le l'imaginerait :

« Il était fort dévot en sa religion. Il était curieux de savoir et d'entendre des nouvelles des pays lointains. Il me demandait les façons de vivre des Espagnols et des Flamands, et si les Flamands étaient chrétiens papistes, voulant par ce mot signifier catholiques, à cause que les catholiques dépendaient du pape. Il connaissait quelque peu la cosmographie. Il me demandait pourquoi le roi d'Espagne était si puissant, et ne pouvait avec les forces de Dunkerque, c'est-à-dire avec les Provinces des Pays-Bas soumettre les Flamands ; par les Flamands ils entendent les Hollandais. Je lui disais que ces terres avaient été autrefois à la couronne d'Espagne, mais qu'elles s'étaient révoltées »⁷.

Ces exemples, et on pourrait les multiplier, démentent l'idée d'un désintéret des musulmans pour les sociétés européennes. Mais pourquoi cette curiosité avérée ne s'exprime-t-elle pas sous une forme livresque ? Captifs, renégats, marchands et diplomates européens sont autant de livres « vivants » en un sens ; mais leur présence n'induit-elle pas le désir de maîtriser plus avant un savoir érudit sur l'Europe ? Un lieu commun occidental de l'époque transpose l'absence apparente de ce désir en un schème d'ignorance plus global, en un désintéret pour les livres en général. C'est ce qu'exprime par exemple ce personnage, d'Ergaste, vêtu en Turc, dans une pièce de théâtre de Jean de Rotrou, *La Sœur*, suggérant d'ailleurs un lien immédiat entre la « connaissance » de la vraie foi et la connaissance tout court :

« Nous venons de Turquie, et dans cette contrée
Des plus religieux, l'Eglise est ignorée ;
C'est un climat de maux, dépourvu de tous biens
(Car les Turcs, comme on sçait, sont fort mauvais chrétiens)
Les livres en ce lieu n'entrent point en commerce,
En aucun art illustre, aucun d'eux ne s'exerce »⁸.

Ce schème d'ignorance est très communément répandu au point que même Peiresc, l'illustre savant provençal, raille par exemple la manière qu'ont les Tunisiens de se croire « si doctes », démarche paradoxale si l'on considère qu'il s'enquiert dans le même temps de manuscrits arabes ou dans d'autres langues orientales à faire venir en France⁹. Ces imputations d'ignorance, des plus banales donc, s'enracinent souvent dans la résistance

7. Emmanuel D'ARANDA, *Les Captifs d'Alger*, texte édité par Latifa Zrari, Paris, 1997, p. 53.

8. Jean DE ROTROU, *La Sœur*, Paris, 1647, p. 30.

9. Lettre de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc à Thomas d'Arcos datée du 13 mai 1631, dans *Lettres de Peiresc à divers*, éd. Philippe Tamizey de Larroque, Paris, 1898, p. 98.

10. Corneille LE BRUN,
Voyage au Levant, Delft,
1700, page II de la préface.

11. Paul LUCAS, *Voyage du
sieur Paul Lucas au Levant*,
Paris, 1704, vol. 1, p. 88.

12. Edmond DOUTTÉ,
Missions au Maroc. En tribu,
Paris, 1914, p. 419.

13. Henri BASSET, *Essai sur
la littérature des berbères*,
Alger, 1920, p. 253.

même qu’opposent les musulmans à l’achat de leurs manuscrits, ou à leur simple consultation. Mais ils s’opposent aussi à la levée de croquis de leurs monuments, et à tout dessin, *a fortiori*, de scènes du quotidien, représentant les femmes notamment. Le Flamand Corneille Le Brun, voyageant au Levant, affirme n’avoir établi, sur les lieux mêmes, des dessins « des villes, des places et des bâtiments » qu’il a rencontrés en voyageant qu’« au péril de sa vie même »¹⁰. Mieux encore, ces musulmans peuvent opposer une résistance farouche à la collecte des médailles antiques, pour lesquelles ils n’ont pourtant en apparence aucune curiosité et qui seraient si contraires à leur foi, puisqu’elles comportent des représentations figurées, démentant par là d’ailleurs qu’elles n’aient à leurs yeux aucune valeur.

C’est l’expérience que décrit par exemple le voyageur Paul Lucas dans la ville égyptienne de Manfalut :

« Comme je m’étois arrêté avec mon Drogueman à quelques boutiques pour y demander des monnoyes anciennes, je fus regardé comme un Magicien. Je m’entendais appeler par les gens du Pays, *Afrit* ; ce qui me fit demander à mon Drogueman pourquoy l’on me traitoit ainsi. Il me dit, Monsieur, il est dangereux de continuer notre Voyage, on vous prend pour un Magicien, et le peuple croit que vous venez ici pour enlever des tresors. J’ay beau leur persuader que vous n’êtes qu’un voyageur, qui cherche à voir les antiquitez, mais disent-ils, c’est-là où sont les trésors »¹¹.

C’est un *topos* islamique que cette accusation qu’on lui lance, très présente dans les légendes notamment : celui des Européens chercheurs de trésors et qui ne hantent les ruines que pour les en excaver¹². Mais on leur reconnaît aussi, ce faisant, une forme de droit de filiation, puisque les Romains, en particulier, sont vus comme leurs ancêtres naturels et que ces « archéologues » ne feraient au fond que faire valoir ce droit de filiation en fouillant les ruines. Au Maroc, par exemple, les vestiges romains sont attribués de manière générique aux « Portugais »¹³. Le droit des musulmans serait par contraste le droit de l’occupant, un droit de possession et non d’ancestralité. La question est donc sur le fond hautement conflictuelle et sensible. La culture antique, « sur site » tout au

moins, ne saurait être *a priori* le lieu d'un savoir consensuel et partagé, neutre moins encore.

Mais la présence des Européens n'est pas illégitime pour autant. Paul Lucas décide ainsi de se faire passer pour médecin, quitte à administrer de faux remèdes à qui viendrait le consulter, car il s'aperçoit que le savoir médical est perçu comme une compétence naturelle des Européens, écho d'une spécialisation séculaire¹⁴.

Le célèbre médecin français Tournefort se voit opposer, quant à lui, un autre argument, lorsqu'il entend visiter une caverne dotée d'une inscription antique, à Melidoni, en Grèce, alors sous domination ottomane :

« Nous fûmes bien mortifiés par le procédé d'un Turc qui exigeait la dixme dans ce quartier, & que nous n'avions pas osé prier à souper, parce que nous n'avions que du cochon à manger : ce Turc ayant appris notre dessein, vint chez le papas [leur hôte, pope grec], et lui deffendit de nous mener dans la caverne, disant que nous étions des espions : que nous faisons des remarques sur tout, qu'on l'avait averti que nous dessinions même jusqu'aux plantes, & qu'il ne souffrirait pas que nous allussions consulter ces vieux marbres remplis de prophéties, qui regardaient le grand Seigneur¹⁵. J'eus beau lui faire dire que nous étions médecins ; que nous ne cherchions qu'à faire plaisir aux gens du pays en leur distribuant gratuitement des remèdes ; que si nous dessinions les plantes, c'était pour notre propre instruction, & que cela ne pouvait nuire à personne. Il n'eut aucun égard à nos raisons et menaça de la bastonnade le Papas et tous les autres Grecs du village »¹⁶.

Ce témoignage confirme que ce sont bien les Turcs qui s'opposent à ce que les Européens s'accaparent l'héritage culturel antique ; les minoritaires juifs ou chrétiens joueraient, à l'inverse, un rôle de médiation dans l'accès à ces ressources. La peur qui s'exprime dans ce dernier exemple est toutefois plus probante que la crainte d'être dépouillés par des étrangers : les écritures antiques sont investies d'une valeur prophétique, renvoient à une vérité inscrite dans le marbre. Loin de constituer un savoir paisible ou neutre autour d'une histoire révolue, cette archéologie réactive la tension même du sens de l'histoire, soit l'assomption de l'Islam et de son empire,

14. Tout au long de l'histoire de l'Islam et jusqu'au début du XX^e siècle, la profession de médecin ou de chirurgien a été pour une large part une spécialité confiée aux juifs et aux chrétiens, peut-être en partie pour des raisons liées au tabou de la nudité.

15. Sur les grandes prophéties impériales de l'âge moderne un ouvrage de Cornell Fleischer est à paraître.

16. Joseph PITTON DE TOURNEFORT, *Relation d'un Voyage du Levant*, Paris, 1717, vol. 1, p. 71-72.

17. Gulru NECİPOĞLU, *Architecture, Ceremonial and Power. The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Cambridge, 1991.

18. Johann Ernst HEBENSTREIT, « Voyage à Alger, Tunis et Tripoli », *Nouvelles Annales des Voyages*, avril-juin 1830, p. 5-128.

et l'on peut supposer que sur les sites bibliques ou « prophétiques », cette résistance est particulièrement active. On pourrait ici songer à la manière dont des trophées antiques et de diverses provenances jonchent la première esplanade du palais de Topkapi, manifestant la victoire de l'islam sur les civilisations antérieures¹⁷.

Tout accaparement, fût-il graphique, de ces trophées, renvoie donc à cette agonistique et à la peur des espions, notamment. On pourrait alors rapprocher le témoignage de Paul Lucas et celui de Tournefort, au XVII^e siècle, d'un récit de voyage dans les Régences de Tunis et d'Alger, rédigé par un autre médecin, un siècle plus tard, le naturaliste prussien Johann Ernst Hebenstreit, pour le compte du roi de Prusse. Les sociétés maghrébines, qui ne connaissent plus de christianisme autochtone, accentuent plus encore, en effet, l'identification de l'Européen au chrétien et du chrétien à l'ennemi. Parcourant la Régence d'Alger, il voit venir à lui les gens du pays, alors qu'il herborise en pleine campagne, et il est ainsi spontanément identifié comme médecin et sollicité comme tel. Nulle méfiance dans ce registre de l'échange, alors que l'accusation d'espionnage ou celle de nuire aux autochtones par l'administration délibérée de mauvais remèdes pourrait être si facile. La situation est de surcroît celle d'un conflit larvé, puis ouvert, entre les Algériens et l'Espagne, soupçonnée, à juste titre, de programmer une offensive armée sur le pays. Or, il suffit que Hebenstreit sorte son carnet de croquis et entreprenne de lever des plans pour que la situation dégénère, parfois fort gravement, comme ce fut le cas lors de son passage à Constantine :

« Nous nous mîmes en devoir de dessiner la ville, le pont, l'arc de triomphe et les aqueducs. Nous avions avec nous deux cavaliers pour nous protéger. Nous avions déjà été insultés plusieurs fois par le peuple. Comme nous étions en assez grand nombre et que nous examinions la ville avec attention, on nous prenait pour des espions espagnols »¹⁸.

Le voyageur prussien et ses compagnons suscitent une véritable émeute et manquent de subir un mauvais sort, leurs gardes tirant sur la foule. Quelque temps plus tard, en visite à Béja, Hebenstreit se voit refuser par le bey de Tunis « la permission d'aller visiter quelques antiquités ». Le

bey, en revanche, l'autorise à voir quelques inscriptions romaines dans la ville même, mais à nouveau il suscite, avec ses compagnons, l'hostilité de la foule lorsqu'ils entendent transcrire ces inscriptions¹⁹.

Ainsi la présence de l'Européen apparaît-elle naturelle s'il vient comme médecin – et c'est bien là l'une des spécialisations des minoritaires en terre d'Islam depuis le Moyen Âge – mais elle devient hautement problématique dès lors qu'il s'avise d'emporter avec lui une image, un reflet, une écriture. « Innocentes occupations » pour les uns, actes d'une extrême gravité pour les autres, ces malentendus et ces tensions ont de la sorte pour enjeu constant la question des écritures, manuscrits orientaux ou inscriptions graphiques de l'histoire locale (médailles, gravures antiques...) ou celle de la fixation des réalités locales, écrites ou dessinées, que les musulmans ne sauraient concevoir comme un savoir anodin.

Mais que valent ces résistances, si consensuellement déplorées par les observateurs européens, et sont-elles si absolues ?

L'empreinte de soi

Trois arguments se profilent pour expliquer ces multiples actes d'opposition à l'inquisition des Européens et à leurs collectes scientifiques. Le premier est la crainte des espions, particulièrement aiguë dans les moments de plus grande conflictualité en Méditerranée, et qui justifie notamment l'opposition à toutes les levées de plans et de croquis. Mais cette crainte est par nature fluctuante. Antoine Galland, dans son *Journal*, rapporte que le saint des saints, c'est-à-dire le sérail, inaccessible pour partie, même aux musulmans, lui a été présenté sous forme de dessin par un Turc : « Je vis entre les mains d'un Turc un dessein du serrail de sa façon qui n'estoit point mal tracé ou tout au moins aussy bien que l'on pouvait attendre d'un homme qui n'a point d'autre aide que celle de son génie et de son industrie naturelle »²⁰. Le marchand lyonnais Jean-Claude Flachet, un siècle plus tard, lorsqu'il obtient par privilège et en soudoyant un eunuque, d'être introduit au sérail pour le visiter, se voit en revanche fermement interdire le moindre dessin²¹.

19. J. E. HEBENSTREIT , « Voyage à Alger [...] », p. 71.

20. Antoine GALLAND, *Voyage à Constantinople (1672-1673)*, éd. Charles Schefer, rééd. Paris, 2002, p. 34.

21. Jean-Claude FLACHAT, *Observations sur le commerce et sur les arts*, Lyon, 1766, vol. 2, p. 223-224.

22. On peut ainsi songer à Grelot qui soudoie les gardiens de Sainte-Sophie et y passe plusieurs heures à lever des dessins, déguisé en Turc. Guillaume-Joseph GRELOT, *Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople*, Paris, 1680, p. 214.

23. Jacob SPON, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, Lyon, 1678, p. 263.

24. Christian WINDLER, *La Diplomatie comme expérience de l'autre : Consuls français au Maghreb (1700-1840)*, Genève, 2002.

25. J. SPON, *Voyage d'Italie [...]*, p. 314.

26. N.-C. FABRI DE PEIRESC, *Lettres de Peiresc [...]*, p. 97.

Les tolérances à l'égard du dessin apparaissent donc très variables et labiles. Elles se négocient par ailleurs bien plus aisément dans un cadre interne, privé, voire en secret, qu'elles ne peuvent l'être dans un cadre public, au vu et au su de tous²². Et encore... le marquis de Nointel, ambassadeur de France à Constantinople, disposerait, selon Jacob Spon,

« de quatre cent desseins de bas-reliefs, édifices et paysages, qu'il a fait faire dans tous ses voyages de Grèce et de Turquie. Il y a peu de personnes au monde qui eussent pu avoir ce crédit dans un pays si ennemi de la peinture ; mais il y avait toujours deux Janissaires à côté de son Peintre, lorsqu'il tirait quelque chose »²³.

Un élément d'explication apparaît donc. La présence de ces janissaires, qui est avérée aussi aux côtés de Hebenstreit, atteste la tension qui accompagne ce tourisme historique ou scientifique mais révèle en même temps une possible tension interne à la société locale. Les janissaires, en effet, rémunérés par les voyageurs et les consulats pour cette protection, relèvent de l'autorité publique et la tolérance officielle pourrait aller souvent à l'encontre des sensibilités du petit peuple urbain ou rural, plus hostile aux étrangers. Le second argument par lequel on pourrait expliquer ces phénomènes de résistance à la curiosité des Européens peut alors s'énoncer comme le refus de voir piller, par ces étrangers, des ressources « patrimoniales » locales, sur les sites mêmes. La valeur non seulement symbolique, mais pécuniaire de cet héritage est bien identifiée. Ce qui est récusé est alors une captation indue de ressources par les Européens, d'autant plus mal ressentie qu'elle réactive leur possible légitimité à s'en réclamer. Le commerce des médailles, au XVII^e siècle déjà, est florissant, bien avant ce XIX^e siècle où il préfigure un lien possible entre la grandeur de Rome et la colonisation française²⁴. Le Flamand Jacob Spon explique sans vergogne qu'il en fait commerce, payant ainsi notamment une partie des frais de son voyage²⁵. Mais une valeur symbolique, voire magique, de ces écrits indéchiffrables est aussi avérée parmi les populations locales. Peiresc raconte aussi à son correspondant à Tunis, Thomas d'Arcos, sans plus d'embaras, qu'il peut faire échanger des pièces de peu de prix, mais à valeur talismanique pour les musulmans, contre des pierres ou intailles bien plus précieuses²⁶.

Marchés de dupes, le cas échéant, et de part et d'autre, résistance éventuelle des gens du lieu à se voir déposséder d'un bien dont la valeur ne s'exprime pas toujours pour eux dans les mêmes termes que pour les étrangers, mais qui s'avère d'autant mieux qu'ils le convoitent. Il est vrai aussi que ces investigations nécessitent, de la part des visiteurs européens sur les sites antiques, des manipulations mystérieuses, dont les musulmans peuvent penser qu'elles altèrent les inscriptions, et qui accréditent la crainte d'opérations magiques ou impies. Pour relever les inscriptions, en effet, on peut employer de la cire, à chaud, cire noire, précise Jacob Spon, ou encore les enduire d'huile avant d'y jeter du plâtre²⁷. On emploie encore un moulage de papier trempé, comme le commande Peiresc afin de déchiffrer, notamment, des épitaphes puniques²⁸.

Ces opérations mystérieuses, faisant craindre une altération des graphies antiques, paraissent donc aussi renforcer le troisième argument expliquant une résistance des musulmans à ce désir de connaissance des Européens, et qui est celui d'une résistance religieuse, ligne supposée infranchissable : les écritures antiques, quelles qu'elles soient, peuvent laisser craindre un usage de nature religieuse de la part des Européens, pour qu'ils leur attachent un si grand prix. C'est d'ailleurs sur la question de leur accès aux écritures orientales en général, et non pas seulement au texte coranique, que la relation achoppe. Les traditions scripturaires renverraient ainsi à des mondes de la foi voués à un rapport étanche, sans porosité possible. Jacob Spon, par exemple, en donne un témoignage tant direct qu'indirect :

« Nous sceûmes de Monsieur Vatz [Écossais ayant appris l'arabe et le turc] qu'à Constantinople il y a un *Bazar*, ou marché de Livres manuscrits de différentes Sciences, en Turc, en Arabe & en Persan, & qu'il y a du danger pour les chrétiens d'y aller, parce qu'ils croiraient profaner leurs livres de nous les vendre. C'est ce que j'appris moi-même, lorsque passant depuis à Prusa [Brousse] devant une boutique où il y avait quelques livres Arabes et les voulant marchander, on me renvoya honteusement avec l'injure de *Giaour* qu'ils donnent ordinairement aux chrétiens, ayant reconnu que je l'étais. Je me retiray promptement sans rien répartir, de peur qu'il ne m'arrivât pire que l'injure »²⁹.

27. *Ibid.*, p. 133-136.

28. *Ibid.*, p. 104.

29. J. SPON, *Voyage d'Italie* [...], p. 254.

30. Il écrit par exemple le 17 janvier 1673 : « On m'apporta trois livres du Bezestein... », p. 9.

31. Aubry DE LA MOTRAYE, *Voyages du Sr A. de La Motraye en Europe, Asie et Afrique*, La Haye, 1717, vol. 1, p. 398.

Et néanmoins ce commerce est bien réel. La collecte des manuscrits orientaux prend alors des proportions considérables et peut être ressentie à juste titre par certains musulmans comme une saignée symbolique. On observe à cet égard une liberté de négociation en privé, qui n'a pas d'exact équivalent dans l'espace public. De la lecture du *Journal* d'Antoine Galland, il ressort en effet que ces livres étaient communément proposés aux Européens avec une certaine discrétion ; on venait les leur porter, ou ils les consultaient dans un cadre privé, et Galland mentionne quantité d'ouvrages dont il prend ainsi connaissance, et non pas seulement ceux qu'il achète³⁰. Nul n'était dupe sans doute au bazar et cette tolérance était probablement variable selon les époques ou les contextes, un peu comme la vente de vin aux musulmans, par réciproque, qui était dans la main de minoritaires chrétiens ou juifs ou d'Européens.

Quant aux médailles et autres antiquités, il est vrai qu'elles comportent fréquemment des représentations figurées, ce qui pourrait être un argument des musulmans pour s'en débarrasser ou fermer les yeux sur leur trafic. Il y a là de fait un paradoxe que le sieur de la Motraye met finement en lumière, à propos des monnaies qui ont cours dans l'Empire ottoman :

« La monnoye Turque est sans aucunes figures selon leur Loi qui les deffend comme on sait, & elle n'a d'autre marque que le nom de l'Empereur. La monnoye estrangère est la seule chose sur laquelle ils souffrent des figures des choses vivantes, ce qui paroît être une contravention à cette Loi. Je communiquais un jour mes scrupules là-dessus à un *Turc*, avec qui j'étais assez familier, & que je connaissais scrupuleux observateur de la Loi. Il me répondit qu'on le tolérait dans le Commerce pour les attirer dans le Païs, où on les refrappait au coin musulman, et il me fit remarquer que la Porte, ni les Mosquées ne donnoient jamais d'or, ni d'argent marqué au coin étranger »³¹.

À nouveau, il apparaît que ces tolérances se déclinent par degrés et souffrent plusieurs accommodements ou révèlent des tensions internes. La référence des observateurs européens à une position dogmatique une et unique sur ces questions est donc l'effet d'une maximisation littérale du dogme. On peut d'ailleurs concevoir que les monnaies antiques ou les

médailles ne soient jamais collectionnées par des musulmans, pour cette raison foncièrement théologique, mais le problème, comme nous le savons, apparaît plus complexe si l'on se souvient que dans les ateliers de Topkapi œuvrent chaque jour des miniaturistes, travaillant pour le Sultan. Pour des raisons complexes, ces représentations figurées des miniatures ottomanes ou perses ne soulèvent pas l'ire des théologiens, alors que l'on connaît cet épisode de révolte populaire contre le grand vizir Ibrahim Basha, sous le règne de Soliman, lorsqu'il érige sur la place de l'Hippodrome, en guise de trophées, des statues antiques rapportées de Hongrie, après la victoire de Buda³².

Il s'avère donc impossible de raisonner sur la base d'un simple clivage religieux entre musulmans aniconiques et chrétiens. Les réactions des musulmans à l'égard des images, comme de la question de la sacralité de la lettre arabe, ne varient pas même en fonction des groupes sociaux, une élite urbaine éclairée et ouverte à l'Occident s'opposant à un petit peuple conservateur et rétif aux pénétrations européennes. L'assimilation de renégats européens, par exemple, concerne ce petit peuple lui-même, et l'élite urbaine n'est pas homogène ; des lettrés musulmans comptent parmi les plus grands amis des orientalistes européens, comme parmi leurs plus grands adversaires. Une notation d'Antoine Galland donne ainsi une idée de cette complexité, lorsqu'il décrit l'un de ses interlocuteurs s'intéressant aux « images gravées » :

« Je vis un Turc qui faisait profession de faire des cartes, et je luy proposay d'en faire une de la mer Noire, du Canal et de la mer de Marmara, luy faisant espérer de la faire agréer à S. E. [l'Ambassadeur de France] s'il y prenait de la peine. Pour un Turc, il avait le goût assés fin et bien loin de mespriser nos images gravées, il estimait mesme jusques à celles qui n'estaient d'un ouvrage extraordinairement exquis »³³.

Ces mentions de musulmans « ordinaires » (hors du huis clos des palais)³⁴, s'intéressant à des images occidentales, sont certes rares et demanderaient une investigation plus complète mais ce témoignage sur la notion d'une culture partagée, d'un bien ou d'un héritage commun, en partage, n'est pas non plus isolé. On peut se souvenir que dans un autre registre, un certain Hassan al-Wazzân, qui n'était pas encore Léon

32. J. DAKHLIA, *L'Empire des passions*, Paris, 2005, p. 163 et suiv.

33. A. GALLAND, *Voyage à Constantinople [...]*, p. 168.

34. Les portraits de sultans ottomans commandés à des peintres italiens n'étaient pas destinés à une exposition au public, cf. G. NECIPOGLU, *Architecture [...]*.

35. LÉON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, Paris, rééd. 1980, t. 2, p. 409.

36. En raison d'une sécheresse prolongée, par exemple, le Sultan Mawlay Ismail fait détruire les images des petits oratoires que les chrétiens installent dans les bagnes, cf. Germain MOÛETTE, *Histoire des Conquêtes de Mouley Archy*, Paris, 1683, p. 280.

37. Houari TOUATI, *L'Armoire à sagesse. Bibliothèques et collections en Islam*, Paris, 2003 et Bernard HEYBERGER, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine)*, Rome, 1995.

38. B. LEWIS, « From Babel to Dragomans », *Proceedings of the British Academy*, n°101, 1999, p. 37-54 et Gilles VEINSTEIN, « L'administration ottomane et le problème des interprètes » dans Brigitte MARINO (dir.), *Études*

34 *sur les villes du Proche-Orient, XVI^e-XIX^e siècles*, Damas, 2001, p. 65-79.

l'Africain et ignorait alors le latin, visitait dans les premières années du XVI^e siècle les ruines romaines de Zaghouan, en Ifriqiya, et se faisait traduire leurs inscriptions : « Parmi ces vestiges antiques très abondants on trouve beaucoup d'inscriptions en langue latine. Je les ai vues moi-même et un certain nombre m'ont été lues et traduites par un renégat sicilien »³⁵.

Ces interdits liés aux images ou à de possibles mises en cause de la foi par les écritures souffrent donc des accommodements divers, ou s'abolissent parfois, alors que les Européens tendent à y voir une règle intemporelle et unique, rigide, voire fanatique. Les moments de crise, les cristallisations de haine collective autour des signes graphiques ou iconiques de l'impiété, au sens fort, au sens de la gentilité, sont réels³⁶, mais ne résument en rien la substance de rapports négociés autrement plus fluides. Demeure-t-il pour autant une limite absolue à l'universalisation du savoir et à l'appropriation des écritures de l'autre ? La ruée des Européens sur les manuscrits orientaux, notamment, induit-elle un flux réciproque minimal, un intérêt avéré pour la culture livresque européenne ?

Des réciprocités tangibles ?

Des livres rédigés dans des langues européennes figurent-ils dans les bibliothèques islamiques ? Sauf erreur, ils n'apparaissent pas dans les inventaires ou les descriptions des grandes bibliothèques musulmanes, figurant avec plus de certitude dans les bibliothèques de religieux maronites, par exemple, ou dans d'autres contextes chrétiens ou juifs³⁷. N'y avait-il donc pas de musulmans aptes à lire les langues de l'Europe ? La proportion des renégats parmi les élites dirigeantes ottomanes ou encore marocaines invite à relativiser d'emblée une telle assertion. Leur compétence dans les langues européennes était même ce qui leur valait d'être promus interprètes ou encore diplomates³⁸. Au bout du compte, c'est peut-être le faible prestige culturel de l'Europe qui explique le mieux l'absence de références à ces ouvrages dans

les descriptions de bibliothèques et leurs évocations. Par nature, les sources documentaires passeraient sous silence ce pan de la vie sociale et intellectuelle³⁹. Problème de visibilité et non pas absence ? Bernard Lewis affirme que jusqu'à la fin du XVIII^e siècle il n'existait qu'un seul livre de médecine traduit dans une des langues du Moyen-Orient, « un traité du XVI^e siècle sur la syphilis présenté en turc au sultan Mehmet IV en 1655 ». « Aussi bien le choix de l'ouvrage que la date sont révélateurs », explique l'historien, car la syphilis, arrivant *via* l'Europe est perçue comme « le mal franc »⁴⁰.

Pourtant, de simples indices donnent à penser que, dans ce seul domaine de la médecine, la présence d'ouvrages européens et de langue latine était plus largement avérée que cet unique traité sur la syphilis. Jacob Spon évoque par exemple sa rencontre avec un certain Mahomet Bacha, chirurgien à l'Armeidan : « Il a de l'employ au Serrail, et possède quelques livres Latins, Anglais & Italiens, de Chirurgie et de Médecine qu'il entend fort bien, car il était Anglais, et fut pris jeune par les Turcs qui l'ont élevé jeune dans la Religion Mahométhane »⁴¹.

On pourrait supposer qu'un jeune homme élevé parmi les Turcs, puisque « pris jeune », se serait coupé de sa langue maternelle, mais à l'inverse il aurait même acquis la maîtrise de l'italien. À moins que ces différents ouvrages ne lui aient servi que par leurs illustrations, mais c'est en soi une forme d'appropriation non négligeable et certainement essentielle du savoir médical. D'autres témoignages attestent que les morisques, également, se voient reconnaître un recours légitime à leur langue native, y compris à l'écrit⁴².

Un Français, le sieur de La Motraye, fait état à cet égard d'un manuscrit rédigé en langue espagnole, défendant et explicitant la foi musulmane⁴³. En 1687, cet ouvrage est vendu à un gentilhomme français par un morisque, lequel s'en sépare non pour des raisons vénales mais bien par prosélytisme et conviction : « Il me le vendit à un prix assez raisonnable, d'autant plus volontiers qu'il le sçavait par coeur, et en avait une copie en *Arabe* »⁴⁴.

Outre la médecine, il y a donc au moins un usage possible ou toléré des langues européennes, à l'écrit, pour la propagation de la foi

39. Sur la manière dont les sources arabes médiévales passent sous silence les contacts avec les marchands européens, voir Tahar MANSOURI, « Les milieux marchands européens et la langue arabe au Maghreb médiéval » dans J. DAKHLIA (dir.), *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris, 2004, p. 281-292.

40. B. LEWIS, *Que s'est-il passé [...]*, p. 13-14.

41. J. SPON, *Voyage d'Italie [...]*, p. 259-260.

42. N.-C. FABRI DE PEIRESC, *Lettres de Peiresc [...]*, p. 117.

43. L'ouvrage est « écrit en Espagnol par Mahomet El Pizça, natif de Valence, habitant de Seville », A. DE LA MOTRAYE, *Voyages [...]*, appendice n°1 (trad. française).

44. *Idem*, p. 94.

45. Marcel ÉMERIT, « Les aventures de Thédénat, esclave et ministre d'un Bey d'Afrique (XVIII^e siècle), (Mémoires de Thédénat) », *Revue africaine*, n°92, 1948, p. 143-183 et 331-362.

46. Il remplace à la cour du bey d'Oran un intendant espagnol qui tenait ses comptes en espagnol. Sa captivité dure trois ans et sept mois.

musulmane, lequel contredit l'argument d'une sacralité impeccable de la langue de la révélation. Thomas d'Arcos, d'ailleurs, après sa conversion à l'islam, se fait expédier de France, en 1633, une traduction du Coran en latin, avec toute une série d'autres ouvrages. On ne sait si les renégats furent nombreux à user de telles traductions pour se familiariser rapidement avec l'islam. Mais il est plus que probable que la présence d'ouvrages profanes dans des langues européennes a dû être aussi tolérée dans les milieux de captifs, voire de renégats.

Des livres écrits et publiés dans les langues européennes circulent en Méditerranée ; les prises de course les apportent, sinon le flux des échanges, et ils ont leurs lecteurs. Le languedocien Thédénat dans la Régence d'Alger, certes en une période où le Français ne figure plus l'ennemi, autour de 1780, se fait expédier quantité de livres à Mascara, par le canal d'un horloger français, son ami, et le volume de sa bibliothèque suscite l'étonnement de son entourage qui le prend dès lors pour un grand savant. On vient lui demander de rédiger des talismans, tant pour de petites gens que « pour des gens très comme il faut et occupant de grands emplois », ce qui met au jour de forts paradoxes⁴⁵. Thédénat, en effet, est demeuré chrétien durant sa captivité, même s'il s'est vu enseigner à lire et écrire la langue arabe⁴⁶. De quelle nature sont alors les talismans qu'on lui réclame et dans quelle langue les rédige-t-il ? Soit il faut supposer qu'un chrétien pouvait rédiger en langue arabe de tels talismans et recourir de manière licite à des formules religieuses ou magiques musulmanes ; soit il faut envisager qu'il ait écrit ces talismans dans sa propre langue, puisqu'il est reconnu savant pour sa bibliothèque française ou latine, et que la graphie latine n'ait pas entravé, ou ait même augmenté, la valeur talismanique de l'écrit. Dans les deux cas, la question d'une écriture sacrée dans l'Islam, intouchable et impeccable, doit être envisagée de manière bien plus complexe qu'on ne le considère communément.

Et jusqu'où va la tolérance ? Va-t-elle jusqu'à autoriser l'acquisition à l'écrit des langues européennes par des musulmans qui n'en auraient aucune notion native, à la différence des morisques ou des renégats ? Selon divers témoignages, s'il est une limite absolue, un interdit avéré lié à la sacralité du Coran, il est bien là. On sait par exemple que

le bey de Tunis, Hammouda Bacha, au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, parlait fort bien l'italien et la langue franque mais que lorsqu'il avait voulu apprendre à lire et à écrire « l'italien pur-toscan », les ulémas de son entourage l'en avaient empêché⁴⁷. Or ce motif de la transgression religieuse par l'écriture est bien plus ancien. Au milieu du XVI^e siècle, au témoignage de Diego de Torres, un captif espagnol au royaume du Maroc devient l'ami d'un prince 'Abd al-Mûmin, qui est gouverneur de Marrakech en l'absence de son père, et leur relation passe par un tendre apprentissage de l'écriture latine, vite dénoncé par l'entourage du prince⁴⁸.

Il est vrai que ces deux exemples concernent des princes ou gouvernants, lesquels justifient certainement d'attentions et de surveillances particulières (quelle que soit, rappelons-le, leur pratique éventuelle des langues latines à l'oral). Dans des situations, sinon ordinaires, du moins plus communes, est-il prouvé que des musulmans aient pu semblablement s'initier par plaisir ou intérêt à la maîtrise de l'alphabet latin et à sa lecture ? Et des connotations prosélytes ou apologétiques sont-elles toujours inhérentes à l'échange intellectuel entre musulmans et chrétiens à cette époque, lorsqu'il concerne les écrits ?

On ne saurait ici proposer que quelques indices et quelques pistes de réflexion, car cette question mériterait une plus longue enquête. Un premier élément de réponse pourrait être cette longue collaboration que mettent en œuvre Germain Moüette, captif français au Maroc, et ce « talbe Bougiman » (Bu Jama'a ?) au service duquel il est employé à gâcher du plâtre et broyer des couleurs. À ses côtés il est formé à l'art du stuc mais surtout, écrit-il, « Ce talbe, nommé Bougiman, m'apprit plusieurs choses des meurs et de la religion du pays que j'ai décrites ailleurs »⁴⁹. Avec ce lettré, anciennement secrétaire au service des Alaouites, Germain Moüette noue une relation d'amitié qui n'est pas en soi si exceptionnelle mais qui se traduit, de manière plus rarement attestée, par une véritable relation intellectuelle. Loin d'avoir été un simple « informateur indigène », Bougiman initie Moüette à un savoir sur le Maroc, peut-être sous forme immédiatement scripturaire, qui paraît presque relever de la dictée. *L'Histoire des Conquêtes de Moulay Archy*, publiée par Moüette, lui serait ainsi fortement redevable mais surtout l'une des cartes du Maroc

47. « Les chefs de la religion l'ont détourné de cette étude, qu'ils prétendent indigne d'un prince musulman », Louis FRANK, *Histoire et description de la Régence de Tunis*, Tunis, 1979 (1^{re} éd. 1850), p. 70.

48. Diego DE TORRES, Luis DEL MARMOL CARVAJAL, *Histoire des Chérifs dans l'Afrique*, vol. 3, Paris, 1667, p. 147-148.

49. Germain MOÛETTE, *Relation de captivité dans les royaumes de Fez et de Maroc*, Paris, 2002, p. 58 (1^{re} éd. 1683). « Talbe » est la transcription française ici de *tâlib*, dans le sens de « lettré ».

50. Pour la période médiévale, cf. T. MANSOURI, « Les milieux marchands [...] ».

51. IBN ABI DINAR, *Histoire de l'Afrique*, traduction française d'Eugène Pellissier, Paris, 1845, p. 353 (*Mu'nis fi akhbâr Ifrîqîya wa Tûnis*, Tunis, 1967) et Jelloul AZZOUNA, « Sta M'Rad, Dey de Tunis, Moujahid Corsaire » dans Alia BACCAR-BOURNAZ (dir.), *Tunis, Cité de la Mer*, Tunis, 1999, p. 225-232.

que comporte le livre est intitulée dans le cartouche « Carte générale des Etats du Roi de Fez qui règne aujourd'hui composée par Talbe-Bougiman docteur de l'Alcoran », une autre carte étant « dessinée sur les lieux par le sieur G. Moüette ».

« Il me dressa luy-mesme, écrit Moüette, une Carte de tous les Païs où il avait esté avec Mouley Archy, avec une description, et les noms des Provinces, des villes, des Fleuves et des Rivières, des animaux, des fruits, et des marchandises qui se pouvaient tirer de chaque Païs. C'est de ces instructions familières que j'ay tiré la matière de cet Ouvrage et plusieurs chrétiens qui ont accompagné Mouley Archy dans la conduite de son artillerie m'ont confirmé la vérité de ce qu'il m'a dit ».

Nulla crainte dans ce cas de la moindre collusion chrétienne, ou d'une entreprise d'espionnage. La quête du savoir est entendue à la lettre. Ainsi, quand bien même n'est pas avérée une initiation du lettré marocain aux langues latines, une forme d'autorat lui est au moins reconnue dans ce registre, fruit d'un échange soutenu avec le jeune captif français sous ses ordres et sa protection. Cette carte du Maroc, si elle n'est signée de sa main, l'est de son nom.

Or, ces collaborations ne sont peut-être pas si exceptionnelles et, quoique rarement attestées, elles peuvent même être mentionnées dans des sources islamiques⁵⁰. Le chroniqueur tunisien Ibn Abi Dinar, par exemple, au XVII^e siècle, dans son *Kitâb al Munis*, loue les gouvernants qui pratiquent avec gloire la course contre les chrétiens, qui remportent sur eux des victoires, comme il loue Sta Murâd lorsqu'il interdit « l'exportation du blé pour le pays des chrétiens »⁵¹. Ce pays est donc bien, sans ambiguïté possible, celui de l'ennemi. Et pourtant le même Ibn Abi Dinar, lorsqu'il s'interroge sur l'histoire de Tunis et sur les origines de la ville, fait état d'une sociabilité savante entre lui-même et des « historiens chrétiens » :

« J'ai demandé à des chrétiens versés dans l'étude de l'histoire, quel était le nom primitif de Tunis. Ils m'ont répondu, Tunis, et m'ont dit que ce nom était d'origine grecque. Ils m'ont fait voir un livre d'histoire enrichi des plans de Carthage et de Tunis ; le Hania et la rivière de la Medjerda s'y trouvent aussi. J'ai remarqué que Tunis occupe moins

de place que Carthage. J'ai interrogé ces chrétiens sur l'époque de la fondation de ces deux villes, et ils m'ont dit qu'elle remontait à plus de deux mille ans. Les chrétiens ont, en général, de la passion pour ces sortes d'études. Le pays dont je parle leur appartenait et il est à croire que les propriétaires connaissent mieux les localités que les locataires »⁵².

Ce cas est bien celui d'une mise en commun du savoir, d'un savoir réciproque, et il éclaire aussi le rapport que ces musulmans de l'âge moderne peuvent avoir à l'Antiquité : ils peuvent à juste titre redouter que les « Européens » ou les « chrétiens » (ces termes sont ici synonymes) n'exercent une forme de droit de préemption sur le pays, en raison de leur ancestralité romaine⁵³. Mais la scène que décrit Ibn Abi Dinar évoque plutôt une collaboration pacifique, voire amicale, dans l'élucidation d'un point d'histoire, et la reconnaissance, qui plus est, d'une compétence particulière, d'une spécialisation des chrétiens dans ce domaine.

Un autre indice découlerait des éléments d'informations que nous fournit Antoine Galland au sujet de Husayn Effendi, ce savant ottoman avec lequel il engage un échange assidu. Husayn Effendi compose dans ce moment plusieurs ouvrages d'histoire qu'il offre à l'ambassadeur de France, lequel l'honore à son tour de présents. Pour la rédaction de l'un de ces ouvrages, il affirme avoir consulté les auteurs grecs et latins. En a-t-il pris connaissance par des traductions ? Lui en a-t-on résumé la teneur⁵⁴ ? Faute de pouvoir élucider ce point, on se reportera à la mention d'un autre Husayn Effendi, par un voyageur français du XVIII^e siècle, Jean-André Peyssonnel, qui dit de ce personnage qu'il fréquente les « jeunes de langues » (formés à la nouvelle École d'interprètes français, qui deviendra l'École des Langues orientales), et qu'il entend « connaître toujours mieux le génie des Français⁵⁵ ; il veut même apprendre notre langue, poursuit Peyssonnel, pour voyager quelque jour en France avec plus d'utilité »⁵⁶.

Les témoignages relatifs à un intérêt des musulmans pour les sciences européennes se font aussi plus nombreux à ce moment-là. Le marchand français Jean-Claude Flachet, par exemple, évoque le cas de son ami Ali Effendi, premier architecte du Sérail, qui avait « un ample recueil de plans et d'estampes. Il s'était fait traduire les meilleurs traités

52. IBN ABI DINAR, *Histoire de l'Afrique*, p. 16.

53. D'où l'ambivalence et l'instabilité des relations qui s'établissent autour de la possession des ruines ou des médailles antiques. Voir par exemple ce qu'en perçoit J.-C. FLACHAT, au XVIII^e siècle, *Observations [...]*, p. 226.

54. A. GALLAND, *Voyage à Constantinople [...]*, p. 150-151.

55. Frédéric HITZEL, *Istanbul et les autres langues orientales*, Istanbul, 1995.

56. « Lettre de Peyssonnel à Mr de Caumont, président du parlement d'Aix, 12 juin 1739 » dans A. GALLAND, *Voyage à Constantinople [...]*, p. 279.

57. J.-C. FLACHAT, *Observations [...]*, p. 225.

58. Jean POTOCKI, *Voyage dans l'empire du Maroc fait en l'année 1791*, Paris, 1997, p. 61.

59. Mary MONTAGU, *L'Islam au péril des femmes*, Paris, 1991, p. 128.

d'architecture. Il s'appliquait avec ardeur à l'étude des mathématiques. Il se plaisait à dissenter sur toutes les parties de cette science, qu'il goûtait infiniment »⁵⁷. Cet intérêt pour les mathématiques notamment, référé de surcroît à la mathématique grecque, et donnant lieu aussi à des échanges passionnés, est mentionné à la même époque par le comte Potocki à la fin du XVIII^e siècle, au Maroc, même s'il souligne immédiatement certains traits de crédulité de ses interlocuteurs⁵⁸. Y a-t-il là la marque d'une autre époque, d'un rapport plus détendu, plus anodin à la culture de l'autre ? Le nouveau rapport des forces politiques et la détente diplomatique, voire le prestige croissant de l'Europe, et non pas seulement de la France, opèrent-ils une possible communalisation de la haute culture, du savoir livresque ? On serait tenté de le penser à lire la relation empreinte de plaisir et d'allégresse que Lady Montagu, épouse de l'ambassadeur d'Angleterre, donne de ses soirées avec un grand dignitaire turc en poste à Belgrade – plaisirs de salon, plaisirs courtois où nul élément d'altérité ne semble véritablement faire obstacle. Elle date leur relation de l'hiver 1717 et Belgrade est alors « un village » :

« Ma seule distraction est la conversation de notre hôte Ahmet Bey, un titre quelque chose comme comte en Allemagne. Son père était un grand pacha et il a reçu l'éducation orientale la plus raffinée ; il possède l'arabe et le persan à la perfection et c'est un scribe extraordinaire, ce qu'ils appellent un efendi. [...] Il soupe avec nous tous les soirs et boit du vin très librement. Vous ne pouvez imaginer combien il goûte la conversation avec moi. Il m'a expliqué de nombreux morceaux de poésie arabe ; j'ai observé que leur métrique ressemble assez à la nôtre ; ce sont en général des vers alternés, aux sonorités très musicales. Ils expriment l'amour avec beaucoup de passion et de vivacité. J'en suis si charmée que je crois, vraiment, que je devrais apprendre à lire l'arabe, si je devais rester ici quelques mois. Il a une très bonne bibliothèque avec toutes sortes de livres et, à ce qu'il me dit, il y passe la plus grande partie de sa vie. J'ai auprès de lui la réputation d'un grand savant parce que je lui raconte des contes persans, ce qui me donne à penser qu'ils sont authentiques »⁵⁹.

Ainsi ce rapport de plain-pied s'établit-il entre un vrai lettré du monde islamique et une femme, femme savante, certes. Or, leur échange

intellectuel ne s'instaure pas seulement sur la base d'une célébration de la culture orientale ; un vrai processus de réciprocité paraît au moins s'esquisser : « Je me suis beaucoup distraite avec lui. Il a eu la curiosité de se faire dresser un alphabet de nos lettres par un de nos serviteurs, et il a déjà la main pour former les caractères latins »⁶⁰. Peut-être ce témoignage est-il le plus à même de bousculer l'idée reçue d'un monde musulman imperméable à la culture de l'autre et enfermé dans ses dogmes. À la question de savoir si les lettrés d'Istanbul ou de Meknès lisaient Molière ou Corneille, avaient une idée de la culture classique de la France et de l'Europe, il est difficile de répondre sans hasardements excessifs. Mais la question n'est pas au fond si absurde. S'ils ne lisaient pas ces auteurs (et après tout qu'en savons nous ?) ils pouvaient en avoir une vague ou moins vague notion, et sans traverser la Méditerranée. Galland note dans son *Journal* que l'on joue à l'Ambassade de France à Constantinople, en 1673, plusieurs représentations du *Dépit amoureux* et du *Cocu imaginaire*, pièces de Molière. Aux représentations sont conviés les membres du corps diplomatiques et des marchands de toutes nations ainsi que des Grecs de Péra et de Galata. On joue également, pour le même public, *Le Cid* et *l'École des Maris*. Lors de la représentation du *Nicomède* de Corneille, en 1657, il est avéré que même des femmes turques étaient venues voir jouer la pièce⁶¹.

Il n'est donc pas de cloison étanche entre les productions culturelles des uns ou des autres. La culture « classique » française, dont on aurait pu penser qu'elle ne s'exportait pas vers ces régions, mais en importait simplement un exotisme de bon aloi (avec quelques médailles), peut être vue ou connue en terre d'Islam de manière quasi instantanée, même si cet intérêt ne revêt jamais la forme d'une investigation savante, qui pousserait notamment des lettrés à venir s'en enquérir en Europe : cette démarche caractérisera en revanche le XIX^e siècle. Il faut attendre les nationalismes territoriaux du XX^e siècle pour qu'une relation de « filiation » avec le passé antique soit assumée et même mise en exergue. On peut se demander, de manière hypothétique, si la diffusion croissante des Européens en Méditerranée musulmane à l'époque moderne, voire dès la fin du Moyen Âge, actualisant l'idée de leur rapport d'ancestralité

60. *Ibid.*

61. A. GALLAND, *Voyage à Constantinople [...]*.

62. La question complexe du tarissement des courants de traduction du grec ou du syriaque vers l'arabe est également à considérer.

à Rome ou à la Grèce, et non pas de simple filiation intellectuelle, n'a pas contribué à instaurer une distance intellectuelle et culturelle entre le monde antique et l'Islam à l'époque moderne⁶².

Où se situe alors la ligne de résistance qui, sinon, autoriserait une plus grande visibilité de ces circulations et de ces échanges, et dissuaderait le schème d'un monde islamique vivant dans le repli ? Pourquoi cette familiarité avec la culture européenne n'est-elle pas plus apparente dans les sources documentaires islamiques ? On bute là, assurément, sur le problème du statut de la culture européenne dans le monde musulman et sur la question de la nature des sources écrites qu'il pouvait produire en rapport avec ce registre de la vie sociale et intellectuelle ou culturelle. La connaissance de l'Europe et des Européens apparaît bien s'effectuer par capillarité, par imprégnation, y compris par des séjours, libres ou forcés, de musulmans en Europe, et non pas dans un cadre formalisé ni institutionnalisé. Les arguments religieux, théologiques, pèsent sans doute dans la manière dont les sources islamiques tendent en général à occulter les relations avec les Européens, dès lors qu'elles ont pour cadre le monde musulman. Les dictionnaires biographiques de notables ou de savants, notamment, « oublient » systématiquement cette réalité ou la mentionnent de manière très allusive. Faire état d'un savoir livresque sur l'Europe serait illégitime ou, dans tous les cas, peu valorisant. Mais les amitiés ou même les simples relations de partenariat entre Européens et musulmans sont légion et permettent, à livre ouvert, toutes formes de connaissance mutuelle.