

## La « cité assiégée », racine de la peur de l'autre

*Gilles BIBEAU* \*

---

**Résumé :** Cet essai est construit autour de l'idée que la peur de voir disparaître le monde dans lequel l'Occident occupait une position hégémonique crée une anxiété culturelle qui tend à amplifier les menaces représentées par l'étranger, notamment par le musulman. Des perceptions fondées sur la peur s'infiltrèrent dans les esprits et engendrent des dispositifs psychiques qui amènent les populations à croire que leur société est assiégée. Les sociétés doivent promouvoir, par des politiques ouvertes à la diversité, un universalisme fondé sur les éléments communs aux diverses formes d'humanité si elles veulent pouvoir apporter les correctifs qui s'imposent.

**Mots-clés :** anxiété culturelle, universalisme métissé, *convivencia*, féminin, islamophobie savante

---

Pendant des siècles, les pays occidentaux se sont demandé, en concertation avec toute la chrétienté missionnaire, comment ils pouvaient transformer le reste du monde. Aujourd'hui, l'Occident se demande si le reste du monde n'est pas en train de le transformer. L'éternelle question « Qui sommes-nous ? » à l'origine de tous les débats identitaires et dont la réponse fournit la matière à la formation des romans nationaux s'est reformulée en « Que sommes-nous en train de devenir ? » L'anxiété culturelle qui surgit de la disparition du monde tel qu'il a été pourrait bien être une nouveauté de notre époque qui affecte aussi bien la pensée de personnes fortement scolarisées que celle des classes sociales moins instruites, les premières tout comme les secondes peinant à reconnaître le nouveau monde dans lequel elles vivent. L'affrontement entre les valeurs

---

\* Gilles Bibeau est anthropologue et professeur émérite du département d'anthropologie de l'Université Laval.

issues de différentes civilisations tend à engendrer, en obscurcissant l'horizon commun, une crise collective de l'identité qui s'accompagne d'angoisses diffuses et de postures de repli qui font le lit des politiques ultranationalistes, populistes et ségrégationnistes, dans de nombreux pays.

La peur de voir disparaître le monde dans lequel l'Occident dictait les règles conduit souvent des personnes plutôt ouvertes d'esprit – toutes ne sont pas en effet racistes et xénophobes – à basculer dans l'intolérance à l'égard de certaines formes d'altérité qui viennent déstabiliser leur vie quotidienne. De nos jours, on assiste en effet au triomphe d'un état d'esprit caractérisé par l'incertitude, voire par le catastrophisme, qui provoque une panique tendant à enfermer les citoyens dans l'idée que leur société est assiégée. Une mentalité héritée des empires coloniaux est encore présente dans notre inconscient, de sorte que nous continuons à vouloir étendre les bienfaits de notre civilisation aux autres populations, que nous nous représentons volontiers comme enfermées dans des pratiques d'un autre âge. Ainsi, sentiment de supériorité et méfiance à l'égard des autres civilisations, cultures et religions se conjuguent pour dresser des barrières entre des sociétés qui sont pourtant faites pour se comprendre.

Le musulman devient, dans un tel contexte, une cible d'autant plus facile, en Europe, mais aussi ici au Québec, que des images irréelles, fondées sur l'exagération des menaces circulent librement. Ces menaces étant amplifiées et dramatisées par les grands médias de communication, de dangereux spectres prennent vie et s'imposent sans être soumis à une évaluation sérieuse : les femmes voilées font reculer les conquêtes féministes ; la laïcité des États modernes est mise en péril par l'islam ; la montée du radicalisme islamiste menace le vivre-ensemble ; des mosquées sont en train de remplacer les églises ; la *charia* s'impose un peu partout, etc. Comment autant d'exagérations, voire de fabulations construites autour de l'annonce d'un envahissement des pays occidentaux par l'altérité, notamment celui relié à l'islam, s'installent-elles dans la tête de gens ordinaires qui se disent, par ailleurs, ouverts à l'altérité ?

Lorsqu'on essaie d'opposer les faits tels qu'ils sont – l'islam de voisins pacifiques qui ne dérangent personne ; la demande normale de musulmans voulant posséder un cimetière pour enterrer leurs morts ; l'intégration de nombreuses jeunes femmes musulmanes

dans les institutions publiques – aux perceptions nettement exagérées des dangers, beaucoup de gens répondent, en dépit des résultats de recherches proposant une lecture dédramatisante de la réalité, qu'on est aveugle face aux insidieuses menaces que l'islam représente pour nos sociétés démocratiques, notamment pour ce qui touche aux relations entre les hommes et les femmes. Ces peurs semblent être si profondément enfouies au cœur de la psyché de certaines personnes qu'il n'est pas facile de les en extraire. Les raisons de ce trouble, qui est autant cognitif qu'émotif, sont certes nombreuses : traumas consécutifs aux attentats à répétition ; sensation de terreur devant les guerres du Proche-Orient ; dramatisation des débats autour du foulard en France et ailleurs ; slogans au sujet du caractère antidémocratique du Coran, etc.

### **Un universalisme pluriel est-il possible ?**

Pour lutter contre l'uniforme, il faut faire l'éloge du multiforme ; pour dépasser l'imposition d'une seule civilisation à l'ensemble de la planète, il faut s'ouvrir à la pluralité des versions de l'humain. Je reconnais que la politique du multiculturalisme a trop cédé à une sorte d'exotisme culturel et religieux, voire à la fétichisation des variations dans l'humanité, sans vraiment s'appuyer sur ce qui relie les différentes cultures dans un universel qui nous est commun. Je ne suis pas, pour autant, d'un « universalisme absolu », qui me ferait croire qu'il existe un possible horizon commun où toutes nos particularités – ethniques, religieuses, sociales, idéologiques – peuvent se réconcilier dans une parfaite convergence. L'universalisme qu'il nous faut promouvoir se doit de retrouver, à l'intérieur de la diversité des identités, la présence de ce quelque chose qui nous relie tous en tant qu'êtres humains.

Or, cet universalisme ne peut être que métissé dans la mesure où les éléments communs aux diverses formes d'humanité sont retravaillés par chacune des civilisations, cultures et religions, de manière à faire sens dans des lieux particuliers et des temps précis. Ainsi, l'universel renvoie à des modes d'être et à des valeurs qui sont présents à travers toute l'humanité, bien qu'ils s'y présentent sous des visages légèrement modifiés. Le rêve hégémonique d'imposition d'une même forme d'humanité à l'échelle de la planète – hier, le Grand Soir de la fraternité universelle et aujourd'hui, le dogme du

néolibéralisme dans un monde globalisé – et la promesse d’une réconciliation complète des différences – tous frères en Christ ou en Allah – témoignent d’une grande naïveté. Il faut par-dessus tout s’inquiéter des difficultés que nous rencontrons aujourd’hui à penser les liaisons entre la nécessaire affirmation de la pluralité des identités collectives et la pulsion universaliste d’ouverture à la part du commun qu’on retrouve, sous différentes formes, dans toutes les versions de l’humanité.

Dans un monde de plus en plus interconnecté, toutes les sociétés se sont transformées *nolens volens* suite à la colossale migration d’idées, de représentations, de symboles qui traversent les frontières au point de faire coexister des différences au cœur même de chacune des sociétés. Une telle situation a fait surgir un double mouvement : d’un côté, le cercle de la conversation qui était hier dominé par les seules voix des Européens et des Nord-Américains tend à s’élargir pour inclure un nombre croissant de versions de l’humanité ; par contre, d’un autre côté, les identités nationales tendent un peu partout à se protéger à travers des pratiques de repli qui peuvent aller jusqu’à la construction de murs de séparation des voisins.

Les droits de l’Homme dont nous faisons la promotion en sont venus à fournir une sorte de justification morale, non seulement quand il s’agit d’édicter des règles pour le vivre-ensemble, y compris celles de l’habillement des femmes, mais aussi celles des interventions militaires menées dans les pays non occidentaux pour qu’ils se conforment aux valeurs promues par la mondialisation néolibérale. C’est bien là l’hypocrisie d’un discours politique et éthique à géométrie variable. Grâce aux études postcoloniales, aux *gender studies* et aux réflexions critiques sur la mondialisation, nous savons pourtant que tout outil d’émancipation peut se transformer en un instrument de domination. Ainsi, par exemple, dans le cas de la place des femmes voilées dans l’espace public, la génération des féministes occidentales qui voulaient libérer leurs sœurs musulmanes du patriarcat se retrouve accusée, parfois avec raison, de transformer ses projets de libération en des outils de domination.

L’état d’esprit qui prévaut de nos jours dans les pays occidentaux continue, en dépit d’incontestables ouvertures à l’altérité, à être traversé par un insidieux paradoxe : tout en se déclarant curieux de l’Autre, on n’attend pas vraiment une expression de la différence dont les autres sont porteurs, mais bien plutôt une similitude

rassurante. Des siècles de colonisation ont fini par produire une espèce de doxa qui fait croire que les valeurs brandies par l'Occident sont nécessairement universelles et qu'il ne peut pas y avoir de salut pour un non-occidental en dehors de son assimilation à l'Occident et à ses manières d'être et de penser.

### **La *djinnia* Dunia, figure énigmatique du féminin**

Le récent roman de Salman Rushdie *Deux ans, huit mois et vingt-huit nuits* (2016), qui se présente comme un conte oriental mélangeant histoire, philosophie, religion et mythologie, fournit des leçons pour penser le féminin. Cette fable littéraire de Rushdie tient à la fois de la satire face à la folie de notre monde, de l'allégorie fantaisiste et du roman d'amour. Au départ de cette fiction, il y a la rencontre entre Ibn Rushd ou Averroès (1126–1198), philosophe, théologien, juriste et médecin du XII<sup>e</sup> siècle, et la *djinnia* Dunia, une princesse de la tribu des djinns lumineux, qui vient mêler son immortalité à la finitude d'un homme. Ibn Rushd, le penseur andalou qui passa sa vie à lutter pour que la raison triomphe de toutes les fausses croyances, n'a pas pu résister, toujours selon Rushdie, à l'amour fou de cette créature fantastique qu'était Dunia, une *djinnia* de la Foudre, dont le nom signifie « le monde » en arabe. Le grand défenseur de la raison aurait donc succombé à une illusion, à l'irrationalité, peut-on dire.

Neuf siècles après sa rencontre amoureuse avec Ibn Rushd, Dunia revient à nouveau sur terre, cette fois pour tenter de sauver New York avec l'aide des descendants hybrides nés de ses anciens amours avec Ibn Rushd. Lors de ce second voyage chez les humains, Dunia trouve les djinns maléfiques qui tentent d'injecter dans le monde violence, catastrophes, fanatisme, exploitation, tyrannie. Ces djinns obscurs qui sont les adeptes en plein XXI<sup>e</sup> siècle du vieux radicalisme religieux mènent une guerre à finir entre raison et déraison, entre les défenseurs des forces d'amour et de vie, et les destructeurs de ces forces. Pour assurer la victoire des djinns de lumière sur les djinns des ténèbres qui veulent asservir la terre une fois pour toutes, Dunia s'allie à quatre de ses descendants et réactive en eux – ils ne savent pas que leur ancêtre maternel était une princesse *djinnia* – leurs pouvoirs magiques. Ainsi, pendant mille et une nuits, ils aideront leur mère Dunia à mettre en déroute les ennemis qui répandent le fléau

des fanatismes et terrorismes de toutes sortes, religieux autant que politiques : c'est de ce combat eschatologique – de la fin des temps – que devrait sortir un monde meilleur, un monde que Salman Rushdie pense comme une énigme et une utopie.

Le mariage entre le philosophe Ibn Rushd et la princesse Dunia venue du monde des djinns sert de métaphore pour dessiner les contours d'une politique de la raison dans le monde d'aujourd'hui. Salman Rushdie fait voyager ses lecteurs entre l'Andalousie du XII<sup>e</sup> siècle où se sont affrontés Ibn Rushd, le penseur de la raison, et Al-Ghazâlî, le théologien mystique de la foi, l'Inde mythique, où les dieux et les djinns vivent en compagnie des hommes, et le New York d'aujourd'hui, où un vieux jardinier, Geronimo Menezes, un homme né à Bombay, est possédé par un djinn. Soudainement, Geronimo s'est mis à flotter dans l'air sans que ses pieds touchent le sol, ce qui est une bien fâcheuse position pour un jardinier. Les lectrices et lecteurs du roman apprendront peu à peu que beaucoup d'autres hommes et femmes se sont mis à léviter un peu partout à la manière de Geronimo. C'est là la façon qu'a choisie Rushdie pour traduire l'idée que le bizarre et l'irrationnel peuvent prendre le pouvoir dans une société.

Dans son roman, Salman Rushdie propose un éclairage qui permet de comprendre le monde d'aujourd'hui, le nécessaire lien de la raison à la fantaisie, à travers une relecture des relations entre le féminin et le masculin. Rushdie introduit en effet, au cœur même de sa fiction, le principe féminin représenté par Dunia, qui intervient dans l'histoire en tant qu'élément libérateur : il appartient en effet à cette femme-*djinnia*, qui est la mère des humains hybrides faits à la fois d'argile et de feu, d'entreprendre le combat contre les forces des ténèbres qui menacent de détruire le monde. Les descendants de Dunia, la *djinnia* maîtresse de la foudre et la reine des djinns de lumière, sauvent le monde en restaurant le règne de la raison et de la paix par le biais d'un repositionnement du principe féminin vis-à-vis du masculin. Dans ce roman luxuriant, exubérant, Rushdie transpose, dans l'aujourd'hui de l'histoire, l'antique lutte entre foi et raison, entre croyance et science, en les reformulant au sein de l'éternel défi opposant le pouvoir politique des hommes à l'imagination créatrice des femmes. Rushdie, qui s'inspire à la fois du cycle de Shéhérazade des *Mille et une nuits* et de l'épopée du *Mahâbhârata*, dans laquelle les Pandavas se battent contre leurs cousins Kauravas, laisse entendre que le monde d'aujourd'hui est engagé dans une véritable

guerre cosmique où s'opposent les forces des lumières aux djinns des ténèbres et à leurs alliés humains.

Voyons l'histoire de Dunia d'un peu plus près. Salman Rushdie situe la rencontre entre Ibn Rushd et Dunia à l'époque où le philosophe s'est installé, après avoir été exclu de la cour du calife de Cordoue, comme réfugié dans le village de Lucena. Le médecin-philosophe survit alors à la limite de la pauvreté en pratiquant la médecine. Au crépuscule d'une journée occupée à soigner des malades, une étrange jeune femme d'une grande beauté vient le consulter, faisant savoir au médecin qu'elle est orpheline, que son nom est Dunia et qu'elle veut en apprendre davantage au sujet des humains. En réalité, c'est au philosophe plus qu'au médecin qu'elle semble vouloir s'adresser, tout en lui cachant cependant le fait qu'elle est une *djinnia* déguisée en femme humaine. Ibn Rushd accueille l'étrange demande de cette femme.

Durant les « deux ans, huit mois et vingt-huit jours » – cela fait 1001 jours – que Ibn Rushd et Dunia vivent ensemble, le médecin-philosophe lui raconte des histoires à contenu philosophique ; il cherche aussi à apaiser, nuit après nuit, le désir sexuel de sa jeune amante. Une nuit, le philosophe interroge Dunia au sujet du sens de son nom : « Pourquoi vous appelez-vous “le monde” » ? Elle lui répond en le regardant droit dans les yeux : « Parce que le monde qui sortira de mon sein se répandra à travers toute la terre » (2016 : 17). Dans sa réponse, Dunia relie son désir de descendance à un élément constitutif de son identité de djinn féminin. Ibn Rushd devint ainsi l'amant de Dunia, qui se met à concevoir un grand nombre d'enfants, des êtres hybrides mi-djinns et mi-humains, qui ont à leur tour une innombrable descendance au fil des générations.

Dans son roman, Rushdie transforme en quelque sorte Ibn Rushd en une version masculine de la conteuse Schéhérazade. Avec une différence majeure : alors que les histoires de Schéhérazade lui sauvaient la vie face au meurtrier de femmes qu'était le roi Shahryar – ne prenait-il pas une nouvelle épouse chaque matin pour l'exécuter avant qu'un nouveau jour ne vienne ? –, les histoires philosophiques que raconte Ibn Rushd à Dunia parlent des débats sur la foi et la raison, et de ses disputes avec Al-Ghazâlî. La princesse *djinnia* est véritablement séduite par les contes philosophiques de Ibn Rushd, qui lui en apprennent beaucoup sur le monde mystérieux des humains sans qu'ils puissent cependant faire taire en Dunia son

insatiable désir d'enfantement. Désir de savoir et désir de fécondité semblent s'être mutuellement alimentés.

Il en est ainsi jusqu'au jour où l'exil d'Ibn Rushd prend fin et qu'il réintègre sa fonction de médecin à la cour du calife. Ibn Rushd part pour Cordoue sans même dire un « au revoir » à Dunia, qu'il abandonne, la laissant seule dans la petite maison de Lucena. Elle n'y reste que peu de temps. Rushdie écrit :

Personne ne s'aperçut qu'un jour Dunia se tourna sur le côté et se coula dans une fente du monde pour retourner au Peristan, l'autre réalité, le monde des rêves d'où il arrive aux djinns de surgir pour apporter aux humains les ennuis ou la joie. Les villageois de Lucena pensèrent qu'elle s'était évaporée, sous la forme, peut-être, d'une fumée sans feu. (2016 : 26.)

L'écrivain ajoute que les visites sur terre de ces voyageurs non humains venus du monde des djinns se sont faites, après le départ de Dunia, de moins en moins fréquentes sans toutefois complètement disparaître. La raison se trouve sans doute dans le fait que notre surplus de raison a fini par désenchanter le monde à un point tel que nous avons colmaté, avec la pensée rationaliste issue de philosophes comme Ibn Rushd, toutes les fissures et fentes à travers lesquelles ces êtres faits d'un « feu sans fumée » pouvaient se glisser pour arriver jusqu'à nous. Ils se sont alors cachés à la vue des humains tout en vivant néanmoins à proximité de ceux-ci, mais dans une autre dimension de la réalité. Dans l'islam, les djinns sont en effet des créatures dotées de pouvoirs surnaturels puisqu'ils ont été créés d'un tissage de lumière d'une flamme subtile, d'un feu sans fumée. Par contre, les humains l'ont été à partir de l'argile. Contrairement aux anges de la théologie chrétienne, les djinns ont reçu le don de la « volonté libre » : ainsi, certains sont bons – c'est le cas de Dunia –, d'autres neutres quant aux affaires humaines, alors qu'on en trouve de méchants à l'égard des hommes. Ils sont appelés à croire comme les humains et ils subiront le Jugement dernier.

Cette fable de Rushdie semble viser à illustrer la nécessité pour le monde de la raison et de la science de tomber amoureux du monde de l'imagination, des rêves et de la fantaisie. Et la relation entre la femme et l'homme en est l'illustration. Dans l'esprit même de la célèbre gravure de Goya *Le sommeil de la raison engendre des monstres*, Rushdie énonce deux règles dans son roman : la fantaisie



abandonnée par la raison produit des monstres inquiétants ; en s'unissant, raison et fantaisie, pensée et rêve enfantent le vrai savoir sur l'homme, les techniques et les arts. Quand il évoque les forces maléfiques qui s'acharnent à mettre le monde sens dessus dessous, Rushdie ne pense pas seulement à l'obscurantisme religieux dont il a été personnellement victime – la fatwa. Il pense aussi aux maux d'une Amérique – il y vit depuis 16 ans – en proie à la cupidité, à la soif de pouvoir et au mensonge. Il a répondu à un journaliste qui lui demandait s'il fallait voir les combattants de l'État islamique derrière les fanatiques irrationnels menaçant de détruire notre monde :

Les forces les plus dangereuses à l'œuvre aux États-Unis actuellement, ce sont les mensonges éhontés qui permettent à la droite de construire un discours sans aucun lien avec la réalité. (2016 : 37.)

C'est aussi une métaphore des forces obscures et lumineuses qui se livrent une bataille à l'intérieur de chacun de nous. Nous avons tous, à l'intérieur de nous, une part de « djinn », de cette créature fantasque, déraisonnable, indescriptible, mystérieuse et dotée d'une libido illimitée. Ce « djinn intérieur » est en dialogue perpétuel avec notre part plus sage. À la fin du livre, les forces de la raison l'emportent contre celles de la déraison, et s'ensuit un apaisement. Il n'y a pas de doute qu'on peut aussi voir dans ce roman une parabole inspirée par la tradition musulmane des relations entre la femme et l'homme.

### **Quel est le creuset de l'islamophobie ?**

Les historiens ont cru repérer, dès l'Al-Andalus, la mise en place d'une des grandes « formations discursives » déjà bien installée, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, pour penser les relations entre chrétiens et musulmans. Bien sûr, l'Al-Andalus ne constitue qu'un rouage dans une chaîne complexe qui a contribué à modeler les rapports entre chrétiens et musulmans sur le mode binaire de l'attirance et de la répulsion, de la reconnaissance et du déni, de l'accueil et du rejet, de l'alliance et de la séparation, de la ressemblance et de la distinction. Cette matrice épistémologique continue jusqu'à ce jour, selon de nombreux experts, à se déployer en alimentant passions et oppressions, au milieu de relations parfois heureuses entre chrétiens et musulmans, mais plus souvent tragiques, chacune des deux entités

constituant pour l'autre l'épreuve de vérité par excellence face au statut à accorder à l'altérité.

La longue coprésence en Espagne de l'islam et du judaïsme a représenté un sérieux défi pour le christianisme espagnol, défi qui a fini par se formuler autrement que dans les représentations qui se sont mises en place dans les pays situés au-delà des Pyrénées. En Espagne, on trouve le souvenir obscur et refoulé d'un véritable traumatisme originel, celui de la conquête arabe. Du même coup, l'Espagne s'est mise à masquer tout ce qu'elle devait à cette conquête dans les domaines scientifique, intellectuel et moral. Ni la politique de la « pureté de sang » (*limpieza de sangre*) des Rois Catholiques, ni l'intrication de la *convivencia* (coexistence) et du rejet de l'autre n'ont cependant réussi à effacer les traces laissées par l'immense héritage artistique, culturel et religieux transmis par l'Al-Andalus (Bibeau, 2017).

Pour l'Espagne chrétienne qui trouva l'islam installé dans ses frontières dès la fin du VII<sup>e</sup> siècle, la question de la différence religieuse se transforma en un difficile problème politique. Avec l'émergence, après 1453, de l'Empire ottoman, les stéréotypes antimusulmans se sont transposés sur les Turcs qui furent vus comme la source et l'origine d'un mal plus terrible encore que celui apporté, plusieurs siècles plus tôt, par l'Al-Andalus. Au fil des siècles, les représentations négatives de l'islam n'ont cessé de s'amplifier dans une Europe qui s'est trouvée entourée, à l'ouest – côté Espagne – par la présence musulmane ancrée dans les traditions arabes et berbères, et à l'est – côté Italie – par ce qui allait devenir le puissant Empire ottoman, lui aussi musulman.

Il est vrai que ce qui restait de l'Al-Andalus après la conquête de Grenade s'en est allé se fondre ailleurs à travers l'exil des musulmans et des juifs vers les terres de l'Empire ottoman et vers les pays du nord des Pyrénées, là où les ancêtres de Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592), de Baruch Spinoza (1632–1677) et de tant d'autres se sont exilés. Il est légitime de nous demander ce qu'auraient été nos représentations du musulman et du juif si les choix faits par les Rois Catholiques d'Espagne avaient été différents. Sans doute, non seulement l'Espagne, mais aussi l'ensemble des pays chrétiens d'Europe souffriraient-ils, aujourd'hui, beaucoup moins d'islamophobie.

L'année 1492 marqua en quelque sorte la rupture définitive d'un

modèle multiséculaire de « coopération conflictuelle » entre les communautés chrétienne, musulmane et juive, qui avait réussi à produire des philosophes, des théologiens et des artistes qui provoquèrent le renouveau de la pensée européenne. Aux penseurs qui misent sur l'europanisation de l'islam (Sloterdijk, 2012) ou sur la naissance d'un « islam des Lumières » (Chebel, 2004), les pays européens tendent, aujourd'hui encore, à répondre, comme l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle l'a fait, par la défense des valeurs chrétiennes qui seraient mises en danger par l'« ensauvagement » représenté par l'islam.

Dans le milieu intellectuel français, la charge la plus directe s'est produite en 2008, avec pour cible la thèse de la transmission du savoir grec aux Latins par l'intermédiaire de l'Andalousie arabe. L'historien Sylvain Gouguenheim, auteur du contesté *Aristote au mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne* (2008), s'est opposé à la majorité des médiévistes contemporains en mettant en doute le rôle joué par les Arabes et les Perses musulmans dans la transmission de la pensée grecque à l'Occident. Dans l'ouvrage collectif *Les Grecs, les Arabes et nous* (2009), des historiens et des philosophes spécialistes du Moyen-Âge – Philippe Bütgen, Marwan Rashed et Irène Rosier-Catach regroupés autour d'Alain de Libéra – se sont attaqués au livre de Gouguenheim en le considérant comme étant le symptôme direct de l'existence, dans les milieux académiques, d'une « islamophobie savante », qui distille des propos hostiles à l'islam sous le couvert de la science. Ils dénoncent aussi les dangers des écrits d'intellectuels comme Gouguenheim (2008 : 81), qui « fournissent de puissants arguments aux tenants d'une histoire purement occidentale de la raison ».

Dans les faits, cette islamophobie savante pourrait bien avoir commencé dès le XIII<sup>e</sup> siècle à travers le refus des philosophes et théologiens de considérer que l'Al-Andalus a constitué une des étapes majeures sur la « route de la rationalité » qui assura la transmission à l'Europe chrétienne d'une importante distinction, celle entre raison et foi religieuse. Les philosophes de l'Al-Andalus n'étaient pas, il est vrai, des libres penseurs, mais ils n'en étaient pas moins des esprits libres qui ont contribué à développer, en langue arabe, une philosophie rationaliste en faisant écho aux philosophes de la Grèce antique. Dans son ouvrage *De l'unité de l'intellect contre les averroïstes* (1270), Thomas d'Aquin a dénoncé, avec violence et sans aucune nuance, la pensée d'Ibn Rushd – Averroès – qui lui

apparaissait constituer un grave danger pour la théologie chrétienne puisqu'elle soumettait, disait-il, la foi à la raison. Dans les faits, Ibn Rushd défendait exactement la thèse contraire de celle que lui prêtait Thomas d'Aquin.

Selon les spécialistes contemporains de la philosophie arabe, l'erreur de Thomas d'Aquin s'explique par sa méconnaissance des œuvres écrites en arabe par Ibn Rushd. Thomas d'Aquin n'a pas eu accès au *Discours décisif* de Ibn Rushd (1186), dans lequel le philosophe andalou tentait précisément de désamorcer le conflit entre la raison et la foi en répondant clairement à la question de savoir quelle place l'acte de philosopher occupe dans le cadre de l'islam et des religions en général. Philosophie et religion sont vues, chez Ibn Rushd, comme deux voies menant à la découverte d'une seule et même vérité, le philosophe y accédant par le concept et la démonstration et le croyant par la conviction et la métaphore. Raison et Révélation sont ainsi présentées comme étant autonomes l'une par rapport à l'autre tout en formant des espaces interreliés dans une sorte de « conjonction disjonctive » (voir la traduction française du *Discours décisif* de Ibn Rushd [1998]).

Sous l'instigation de Thomas d'Aquin, qui organisa une véritable croisade contre la pensée d'Ibn Rushd, une grande partie de la philosophie scolastique s'est transformée en une vaste réfutation de la pensée d'un des plus grands philosophes que le Moyen-Âge ait produits. En 1270 et à nouveau en 1277, les thèses d'Ibn Rushd-Averroès et de ses disciples – les averroïstes – furent condamnées par l'Église qui se rallia à la critique caricaturale faite par Thomas d'Aquin. Le philosophe médiéviste Jean-Baptiste Brenet (2015 : 141) écrit : « Averroès repoussé est, pour l'Europe, comme une terre étrangère interne ».

L'*Aristote au mont Saint-Michel* de l'historien Sylvain Gouguenheim a reçu, en dépit de ses falsifications, un très bon accueil dans la presse et par le public en général. Gouguenheim concluait pourtant sa démonstration en affirmant que la langue arabe était peu propice au développement de la pensée rationaliste. Dans *Les Grecs, les Arabes et nous*, les historiens, linguistes, philosophes et théologiens spécialistes du Moyen-Âge s'étaient pourtant opposés à l'essai tendancieux, mal informé sur le plan des sources, de Gouguenheim. Il faut espérer qu'une synthèse équilibrée permettra un jour de sortir de la stérile opposition binaire : « les penseurs

arabes ne nous ont rien légué » ou « les Arabes nous ont tout apporté » en matière de philosophie.

Les arguments exposés dans la *Summa contra Gentiles* (1259–1264) de Thomas d'Aquin ont servi à justifier, à partir de la théologie, le projet politique d'homogénéisation religieuse et culturelle mis de l'avant tout au long de la Reconquista. Le système mis en place par les Rois Catholiques au temps de la conquête de Grenade fut bâti sur la règle de l'unicité – une seule religion, une seule langue, une seule culture – qui ne laissait aucune place à une quelconque différence de religion, de langue et de culture au sein de la nouvelle Espagne. L'héritage musulman et juif de l'Espagne fut ainsi mutilé par l'absolutisme royal et l'Inquisition, et par les deux principes sur lesquels cet absolutisme s'appuyait, à savoir la foi chrétienne et la pureté du sang.

Le projet politique et militaire de la Reconquista se doublait, chez Isabelle et Ferdinand, d'un projet d'homogénéisation religieuse, ce qu'indique nettement le fait que c'est précisément en cette année de la conquête de Grenade que l'Édit du 31 mars 1492 exigea que les quelque quatre cent mille Juifs – ce nombre est débattu – alors établis en Espagne se convertissent à la foi chrétienne ou à défaut de le faire, qu'ils quittent dans les trois mois le royaume. Quant aux Maures, ils se replièrent vers l'Afrique du Nord, pleurant leur exil loin des jardins de l'Alhambra. Le modèle politique mis en place par l'Espagne qui formait aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles la puissance dominante du monde occidental a été repris, plus ou moins intégralement, par les autres nations européennes, de Paris à Amsterdam et à Londres.

Une certaine Idée de l'Europe – au sens kantien d'idée – est bel et bien née dans l'Espagne conquérante de l'âge d'or : dans ce modèle, les référents culturels, linguistiques et religieux du groupe majoritaire servent à fournir le moule auquel les groupes minoritaires devaient se conformer. Même s'il est vrai que les califes et les émirs islamiques furent considérablement plus tolérants que leurs homologues chrétiens en accordant le statut de la *dhimmi* aux croyants des deux autres religions du livre, il n'en reste pas moins que musulmans, chrétiens et juifs ne jouissaient pas exactement des mêmes droits dans l'Al-Andalus.

La « propreté de sang » fondant le racisme d'État de l'Espagne catholique fut d'abord envisagée du seul point de vue de la religion

avant de se transformer, un peu plus tard, en un critère plus large qui assimilait les morisques et les marranes à de « véritables races ». Dans les projets d'élimination de ces deux « races », qui étaient considérées comme des menaces pour l'identité nationale de l'Espagne, les débats entre les grands du royaume oscillèrent entre trois positions : le génocide pur et simple des « races » marrane et morisque ; leur déportation en masse ; leur assimilation forcée. Les discussions qui s'étendirent sur près d'un demi-siècle s'achevèrent avec l'adoption d'une loi interdisant toute présence de ces deux « races » sur le territoire espagnol. Les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ont ainsi fait naître, en racialisant les musulmans et les juifs, et en recherchant les hérétiques sous les convertis marranes et morisques, un État espagnol monolithique qui était libéré de la présence de tout groupe porteur d'une différence. C'est ce modèle qui s'est étendu, bien sûr à travers des modifications, dans l'ensemble des pays chrétiens d'Europe.

### **Les Lumières éliminent-elles forcément les religions ?**

Les Lumières nous ont laissé penser que les hommes allaient croire de moins en moins sous l'effet de la pensée critique et de la diffusion du savoir. Le problème est que cette idée d'un processus fatal de sécularisation du monde ne se vérifie pas dans les faits. Les hommes ont en effet toujours cru et ils continueront sans doute encore longtemps de croire toutes sortes de choses. Nos sociétés laïques ont développé une vraie phobie, pour le moins une sévère aversion, des religions que l'on perçoit comme proposant des réalités étranges, irrationnelles, qui menacent la pensée elle-même, plus encore peut-être que l'espace politique et l'organisation de la cité. Ce qui est nouveau avec l'avancée de la sécularisation, c'est que le religieux est de moins en moins référé à une culture et à des conditions particulières de vie. On tend aujourd'hui à oublier que l'on peut à la fois refuser de croire en se situant totalement hors religion tout en étant cependant ouvert aux croyances – parfois faites d'absurdités – que l'on respecte et essaie de comprendre.

Les débats autour de la place de la religion dans nos sociétés postreligieuses continuent à être centrés, en Europe, au Québec et ailleurs, sur la critique de l'islamisme, oubliant la puissante réforme interne à l'islam qui est en cours. Bien sûr, il y a le terrorisme –

islamiste radical – dont la presse sensationnaliste ne cesse de parler, le plus souvent sans resituer le radicalisme islamiste dans le contexte de toutes les guerres qu'un Occident hégémonique mène, bien sûr au nom de la paix, un peu partout sur la planète. Il ne s'agit pas ici de minimiser les peurs que provoquent les dérives du terrorisme islamiste. Je crois cependant que l'islam fait peur, d'abord et avant tout, parce qu'il réinstalle au beau milieu de nos sociétés sécularisées exactement ce à quoi nous avons renoncé, à savoir une communauté de foi religieuse et l'idée d'une *oumma* transnationale.

Cette communauté de foi dont on craint la présence chez nous souffre, dans les faits, d'une pathologie inverse de la nôtre. En effet, si le commun et la norme religieuse se sont dilués chez nous jusqu'à perdre consistance, ce collectif et cette hypernormativité pourraient bien s'être figés dans certains espaces musulmans au point de se transformer en traditionalismes et en néoconservatismes. Les pays occidentaux ont été construits sur l'évidence d'une communauté politique établie sur la base de l'État-nation et sur la mise en place de démocraties libérales qui ont achevé, selon les travaux de Marcel Gauchet (1998), le processus de sortie de la religion en chassant celle-ci de l'espace de la cité pour la faire entrer dans le domaine intime, celui de l'espace domestique. La religion, qui a été, jusque dans les années 1960, au centre de la collectivité, et qui est faite pour créer des liens entre les citoyens, est devenue la chose individuelle, intérieure, par excellence. « Cette sortie définitive de la religion comme société s'est jouée dans la décennie qui a suivi le concile de Vatican II. En 1975, le christianisme a cessé d'être une force politique » (Gauchet, 1998 : 102).

Au Québec, on s'en tient à la position laïque de type libéral qui confine la religion dans la sphère privée, sans aller plus loin dans l'interprétation, par exemple, de la théologie et de la praxis que les musulmans essaient d'inventer pour s'insérer dans des sociétés sécularisées. En d'autres termes, notre approche laïque se désintéresse de l'essentiel et risque, sur cette lancée, de devenir le nouveau nom de code du racisme antimusulman. Il est certain que les sentiments de méfiance et d'hostilité envers les musulmans ont été exacerbés depuis le projet de loi 60, maladroitement intitulé Charte des valeurs québécoises (Assemblée nationale du Québec, 2013) mis de l'avant par le gouvernement péquiste de Pauline Marois. Les débats autour de ce projet ont engendré une

multiplication des propos ouvertement xénophobes, que ce soit dans les commentaires du public circulant dans les médias ou sur des sites Internet spécialisés dans la « vigilance » face à l'islam.

### **Peut-on changer le monde par la raison ?**

Pourquoi l'islam tend-il à être connoté, dans nos débats sur le vivre-ensemble, d'une valence nettement négative ? La réponse brève est que la présence de l'islam agit – c'est là une hypothèse – comme le principal révélateur d'une profonde crise d'identité au cœur des nations occidentales, qui manquent de repères quand il s'agit d'ouvrir le « nous » à la diversité apportée par les migrations. Du côté des nouveaux arrivants, on trouve souvent, de manière parallèle, la difficulté de se rassembler au-delà des frontières de la communauté d'origine. Dans les pays de forte immigration, le « nous » perçu comme menacé doit être soumis à la critique ; chez les migrants, le « nous » peinant à s'insérer dans des sociétés postmodernes gagne à se réformer. Le grand vent des influences culturelles et religieuses venant du dehors ne peut que contribuer à rebrasser les cartes mentales des uns et des autres.

Un tel contexte engendre chez les citoyens des pays de forte immigration une sorte d'anxiété culturelle que les discours fondés sur une dramatisation des menaces ne cessent d'alimenter. La société qu'on a connue serait en train de mourir sans qu'on précise cependant les signes permettant de reconnaître son agonie. Cette peur constitue le symptôme principal d'une pathologie de nos démocraties, symptôme qui empoisonne de nombreux discours publics. La prise de conscience de cette situation doit servir de déclencheur à une réflexion critique visant à défaire ce nœud monstrueux qui empêche de penser d'une manière sensée et pondérée. De vraies questions métaphysiques se posent de nos jours, aussi bien à nos gouvernements qu'aux populations, questions qui nous interpellent dans toutes les dimensions de notre vie, dans nos relations quotidiennes avec nos voisins, dans la place à faire dans nos cimetières aux fidèles d'autres religions, et plus largement en matière de politique et de droits.

Tout au long de mes réflexions, j'ai insisté sur le fait que la valeur qui s'impose aujourd'hui avec le plus d'urgence est sans doute celle de l'ouverture à l'altérité, valeur qui constitue, me semble-t-il, le seul



véritable contrepoids à tous les fantasmes actuels sur les menaces représentées par les conduites, pratiques et idées venant d'ailleurs. Une fois que nos cartes mentales auront été redessinées par une vraie ouverture à l'Autre, elles imprégneront sans doute, petit à petit, les discours politiques, la pensée philosophique, l'univers médiatique, la littérature et l'éducation. C'est alors que nous pourrons peut-être échapper aux stéréotypes hérités du passé. L'altérité n'est cependant pas, il est vrai, à sens unique : ce n'est pas seulement l'Occident qui doit réfléchir sur la différence dont l'Autre est porteur, mais cet Autre doit aussi s'interroger sur lui-même.

Pour pouvoir infuser du sens dans la construction du vivre-ensemble, les sciences sociales, l'histoire et la philosophie doivent nécessairement revenir sur le devant de la scène, car elles sont les seules à pouvoir nous dire « pourquoi les choses sont ainsi » et « pourquoi nous en sommes là aujourd'hui ». La politique doit elle aussi s'ouvrir à l'interrogation métaphysique et philosophique, notamment en matière de discours sur le statut des religions dans la vie publique. Le climat d'inquiétude face au danger islamiste – auquel on associe l'immigration musulmane – favorise l'émergence des partis populistes qui promettent aux gens d'arrêter le temps, de créer un avenir comme on le souhaite ou de contrer l'apparition de l'avenir que l'on craint. Quant aux mouvements nationalistes, ils tendent à se redéfinir à travers la défense d'une identité collective se démarquant clairement face à l'islam politique et réclamant des mesures strictes quant aux limites à imposer à l'accueil des différences culturelles et religieuses.

Le fait de connecter le temps de l'Al-Andalus à notre présent peut nous aider, en nous fournissant quelques outils conceptuels pour analyser nos débats d'aujourd'hui sur l'origine et le pourquoi du racisme, du suprématisme blanc et des conflits interreligieux et ethniques. En essayant de penser l'islamophobie à long terme, l'objectif est de mettre en évidence les racines historiques pouvant expliquer notre « longue surdité » et notre « méfiance culturelle » à l'égard de l'altérité de manière à surmonter éventuellement les préjugés en mettant au jour les racines de nos comportements.

## Bibliographie

- ASSEMBLÉE NATIONALE DU QUÉBEC. 2013. *Projet de loi no 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Québec : Assemblée Nationale, première session, quatrième législature.
- BIBEAU, Gilles. 2017. *Andalucia. L'histoire à rebours*. Montréal : Mémoire d'encrier.
- BRENET, Jean-Baptiste. 2015. *Averroès l'inquiétant*. Paris : Les Belles-Lettres.
- BÜTTGEN, Philippe *et al.* (dir.). 2009. *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*. Paris : Fayard.
- CHEBEL, Malek. 2004. *Manifeste pour un islam des Lumières. 27 propositions pour réformer l'islam*. Paris : Hachette.
- D'AQUIN, Thomas. 1997 [1270]. *Contre Averroès (De unitate intellectus contra Averroistas – De l'unité de l'intellect contre les averroïstes)*. Trad. du latin par Alain de Libera. Paris : Garnier-Flammarion.
- GAUCHET, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris : Gallimard.
- GOUGUENHEIM, Sylvain. 2008. *Aristote au Mont-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Paris : Seuil.
- IBN RUSHD. 1998 [1186]. *L'intelligence et la pensée : sur le De anima*. Trad. du *Sharh kitâb al-nafs* par Alain de Libera. Paris : Flammarion.
- . 1999 [1179]. *Discours décisif*. Trad. par Marc Geoffroy, préface d'Alain de Libera. Paris : Flammarion.
- RUSHDIE, Salman. 2016. *Deux ans, huit mois et vingt-huit nuits*. Paris : Actes Sud.
- SLOTERDIJK, Peter. 2012. *La Folie de Dieu*. Paris : Pluriel.

---

**Abstract :** This essay revolves around the idea that the fear of seeing the world in which the West occupied an hegemonic position disappear creates a cultural anxiety that tends to amplify the threats foreigners, namely the Muslims, represent. Perceptions based on that fear infiltrate the minds and create psychological features that lead people to believe that their society is besieged. Societies need to promote, with diversity inclusive policies, a universalism based on the common elements of various forms of humanity, if they are to propose the necessary solutions.

**Keywords :** cultural anxiety, cross-breed universalism, *convivencia*, feminine, scholarly islamophobia

---