

LES MUSULMANS DANS L'HISTOIRE LONGUE DE L'EUROPE

ENTRETIEN AVEC **JOCELYNE DAKHLIA***

PAR **CAROLINE DOUKI****

À PROPOS DE

Collectif, *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. 1: *Une intégration invisible*, sous la direction de **Jocelyne**

Dakhliya et Bernard Vincent, t. 2: *Passages et contacts en Méditerranée*, sous la direction de **Jocelyne Dakhliya et**

Wolfgang Kaiser, Paris, Albin Michel, 2011 et 2013, 646 p. et 647 p., 29 € chaque volume.

Dans une vaste enquête qui mène du Moyen Âge aux débats contemporains sur les contours de l'Europe ou les frontières en Méditerranée, une trentaine d'historiens réunis par dissipent une illusion: celle, trop longtemps prégnante, d'une Europe - et plus globalement d'un Occident - étrangers à l'Islam. Comme le montrait dès 2011 le premier volet de cette étude, bien avant le XIX^e siècle et la période coloniale, un grand nombre de musulmans ont vécu, circulé, travaillé en Europe et s'y sont intégrés. Au-delà des migrations, le second volume paru cette année restitue toute la densité des relations, des passages et des transmissions réciproques entre l'Europe et les sociétés d'Islam et à travers la Méditerranée, dans la guerre comme dans la paix. D'une ampleur et d'une précision remarquables, cette étude élargit et redessine les contours historiques d'une Méditerranée, à la fois commune et partagée, tout en proposant une réinterprétation des outils conceptuels les plus utilisés pour penser le contact, le passage ou l'altérité.

Entre présence et transparence: une intégration invisible

Comment avez-vous défini le cadre de cette vaste étude?

Il y a *grosso modo* deux lignes structurantes dans ce projet. La première est chronologique. Cette enquête collective s'est construite de manière implicite en réponse ou en réaction à cette idée reçue que la présence de musulmans en Europe occidentale commencerait avec le contact colonial, et ne serait donc pas antérieure au XIX^e siècle. Notre rapport aux musulmans, en France tout particulièrement, est fortement obéré par cette idée de la colonisation comme point d'origine, et la référence au rapport colonial est toujours plus ou moins sous-jacente à la question de l'Islam dans le débat civique. Une autre conséquence de cette idée reçue est évidemment que l'on pense la présence de musulmans sur le territoire français comme récente et par là même comme un « problème », dans l'idée d'une confrontation inédite. Or ce qui est récent, c'est la réalité de citoyens

français qui s'affirment et se revendiquent clairement comme musulmans. Concrètement, nous avons donc souhaité observer des situations en amont du rapport colonial, c'est-à-dire antérieures à l'Expédition d'Égypte de 1798, ou à la Conquête de l'Algérie en 1830. Cette perspective régressive partant du verrou colonial nous conduit à privilégier des enquêtes portant sur les périodes de l'âge moderne, moins bien connues au demeurant, sur ces questions, que les périodes médiévales.

Le second axe structurant notre projet découle d'un principe de réciprocité de plus en plus prégnant et reconnu aujourd'hui dans l'historiographie. Les nouvelles échelles de l'histoire, tout comme les problématiques de « l'histoire connectée », vident de sens toute perspective par trop unilatérale, et *a fortiori* trop eurocentrée de l'histoire. Ainsi, on connaissait bien l'histoire des « renégats », par exemple, ces gens d'Europe passés à l'Islam et convertis à la religion musulmane, banalement nommés ainsi dans la terminologie du temps et du point de vue, à l'évidence, de l'Europe. L'étude qui leur avait été consacrée par Bartolomé et Lucile Bennassar a fait date. Mais

***Jocelyne Dakhliya** est historienne, directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, spécialiste de l'histoire du Maghreb. Elle est notamment l'auteure de *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam* Paris Aubier, (1998); *L'Empire des passions. L'arbitraire politique en Islam* Aubier, Paris, (2005); *Islamicités*, Presses universitaires de France Paris (2005); *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée* Arles, Actes Sud (2008).

****Caroline Douki** est historienne, spécialiste des politiques migratoires en Méditerranée aux XIX^e et XX^e siècles, et maître de conférences à l'université Paris 8.



qu'une histoire réciproque soit possible n'était pas vraiment envisagé. C'est sur un mode quasi anecdotique, à l'échelle de quelques individus atypiques, que l'historiographie avait pris en compte la conversion de musulmans au christianisme en Europe occidentale. C'est donc sur la base d'une logique de réciprocity du mouvement et des dynamiques que nous nous sommes mis en quête de ces phénomènes et de leurs traces, en fonction d'une intuition logique et non pas d'une évidence flagrante. L'Europe centrale et orientale sous domination ottomane connaissait à un degré important ces phénomènes de conversions croisées, bien étudiés par ailleurs, mais il s'agissait là d'une histoire interne à l'empire ottoman, s'interrogeant sur une problématique d'empire, et non du questionnement défini dans le premier volume de notre enquête qui s'intéresse à l'ensemble de l'Europe occidentale.

Votre premier volume insiste sur le contraste entre la présence multiséculaire et multiforme des musulmans dans l'Europe médiévale et moderne et ce que vous désignez comme une relative « invisibilité » dans ces sociétés, qui se traduit notamment par une discrétion documentaire.

Comment expliquer ce qui peut presque nous sembler un paradoxe ?

Schématiquement, on peut distinguer deux modes de présence des musulmans dans l'Europe occidentale. La première est relativement encadrée par les autorités étatiques, locales, ou les Églises : elle est pour ainsi dire « officielle », donc documentée. C'est une présence communautaire, à certains égards, comme dans le cas des galériens en Italie, en France, ou encore en Espagne. Mais le poids et les conséquences de cette réalité sont longtemps demeurés sous-évalués. La seconde modalité est celle d'une dissémination, avec la présence impalpable et diffuse de musulmans isolés : il s'agit d'une question plus mal connue encore et que nous sommes heureux d'avoir contribué à mettre au jour. Nous avons en effet observé une forte capillarité de cette présence, avec des traces d'individus originaires de sociétés islamiques jusque dans des régions rurales, très loin des villes côtières et des ports, où l'on s'attend davantage à les trouver nombreux. Dans un cas comme dans l'autre, l'enjeu historiographique d'une présence musulmane, et mieux encore d'un apport de musulmans à la société française ou à d'autres sociétés

d'Europe occidentale n'avait pas été formulé en tant que tel. On continuait d'illustrer cette question pour l'époque moderne par quelques ambassades turques ou marocaines en France, dans l'idée d'une présence transitoire et exotique.

L'invisibilité durable de cet enjeu s'explique par une conjonction de facteurs. En premier lieu, il faut prendre en compte une forme d'impensé ou plutôt d'impensable historiographique. On ne voyait pas cette histoire parce que les historiens ne la concevaient pas comme possible, alors qu'en s'ouvrant intellectuellement à ce possible aujourd'hui, on en découvre des traces sinon abondantes, du moins convaincantes. À cet égard le rapport colonial a certainement joué un rôle dans l'éviction de toute notion d'intrication *réiproque* des populations. Ainsi, l'aventure des « renégats » européens en terre d'Islam était vue unilatéralement comme un facteur de transmission technologique, d'impulsion de modernité. Elle se trouvait même revendiquée comme un courant précurseur de la colonisation dans certains contextes. J'aurais personnellement tendance à penser, mais cette analyse n'est pas nécessairement partagée par tous les contributeurs du livre, que cet impensé historiographique relève aussi d'une résistance quasi théologique, d'une impossibilité pour l'Europe chrétienne de penser une histoire de musulmans comme une modalité *interne* d'elle-même. C'est à mon sens le noyau dur aujourd'hui encore de toutes les représentations de l'Islam et des musulmans comme un problème social et politique « importé », comme une réalité proprement inassimilable.

En second lieu, et cela nuance le premier constat, l'invisibilité de cette histoire s'explique aussi par des difficultés documentaires. Celles-ci varient selon les époques et les lieux. Par exemple, pour une période comme le XVI^e siècle, où l'intensité de la course et les guerres multiplient les phénomènes de captivité, la circulation de transfuges et d'exilés en tout genre, l'onomastique ne permet pas toujours de déceler la présence de musulmans derrière des noms chrétiens. Quand bien même ces derniers ne seraient pas

baptisés, ils peuvent porter communément un nom chrétien. Mais, paradoxalement, les registres de baptême ou de mariage sont une source importante pour relever la présence de musulmans, dans le moment où ils aspirent à la conversion.

Cela renvoie, en troisième lieu, à une éventuelle stratégie d'invisibilisation de ces individus, pour autant qu'ils aient été en mesure de déployer librement des stratégies. Cette question fait sens dans une Europe moderne placée sous le signe plus général d'une certaine labilité des appartenances: on pouvait y porter plusieurs noms d'usage au cours d'une vie, tout comme on pouvait y changer une ou plusieurs fois de religion. Le constat de cette labilité ne s'accompagne, dans notre enquête, d'aucune perspective irénique.

Mais l'efficacité, pour le cas des musulmans, d'une possible stratégie de « profil bas », de silence sur leur identité religieuse, ne peut se concevoir, et c'est un quatrième point, sans un certain consensus aussi de la société dans son ensemble pour ne pas voir. On constate notamment en France que les « pogroms » de musulmans sont un phénomène rare, et que le racisme généralisé à leur égard n'est documenté que pour des périodes tardives, voire contemporaines. Cela ne veut pas dire que les rapports sociaux étaient toujours harmonieux, loin s'en faut, mais sur un plan local, ces hostilités ou dissensions n'étaient pas nécessairement montées en « affaires », ni ne devenaient des causes communautaires. On peut penser que la réciprocité des phénomènes de captivité, notamment, de part et d'autre de la Méditerranée, a joué un rôle dans une forme de tolérance réiproque envers des individus « déroutés », loin de leurs bases, captifs en fuite, convertis à la foi incertaine, aventuriers de tous bords...

L'une des principales questions que pose toute étude sur les migrations de populations définies par une appartenance identitaire (ici au monde de l'Islam) est celle des repères retenus pour délimiter les groupes et suivre les individus dans les archives. Au-delà des enjeux de méthode, la

EXTRAIT / « LE CONFLIT N'EST JAMAIS EXCLUSIVEMENT LE CONFLIT »

Une réhabilitation irénique de l'histoire méditerranéenne n'est pas notre propos, même s'il est important d'avoir à l'esprit que le conflit n'est jamais exclusivement le conflit, surtout lorsqu'il s'inscrit dans de longues périodes, et que la paix, en sens inverse, n'est jamais absolue non plus. Or, cette réhabilitation du conflit au cœur de l'histoire méditerranéenne, non pas comme fracture absolue, révélation d'une « frontière oubliée »,

mais comme ligne de front et d'alliance, fluctuante et fonctionnelle, permet de relativiser la spécificité des phénomènes de passages d'une rive à l'autre. Si, modifiant l'échelle de la visée, on prend en compte, outre les circulations libres, la masse effective de ces phénomènes, soit la multitude des hommes, femmes ou enfants ballottés par l'esclavage, mais aussi mis en mouvement par les aléas politiques, ou même par les famines,

et appelés à vivre un jour « de l'autre côté », dans une société adverse, sinon toujours inconnue, on est conduit à reconsidérer l'exceptionnalité de ces destins.

Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe, tome 2: Passages et contacts en Méditerranée, sous la direction de Jocelyne Dakhlia et Wolfgang Kaiser, Paris, Albin Michel, 2013, p. 28.

question engage les interprétations mêmes que l'on peut donner des fondements et des dynamiques des sociétés. Elle renvoie également, comme vous le soulignez, à un enjeu de déontologie historique et quasi politique: on court toujours le risque de projeter sur le social des catégories identificatoires rigides et d'imposer *a posteriori* des identités, à base culturelle ou religieuse, à des individus dont les situations étaient souvent bien plus complexes ou souples. Comment alors avez-vous travaillé ?

La principale difficulté est en effet de définir rétrospectivement comme musulmans des individus et des groupes qui n'ont aucunement constitué un ensemble, et qui peut-être, dans leur majorité, ne pratiquaient même pas ouvertement l'islam. Les galériens musulmans, notamment, avaient un droit de culte en principe garanti par des traités diplomatiques, avec un principe de réciprocité, mais même dans leur cas, il demeure peu de traces archéologiques de leurs mosquées ou plus modestement de petites salles de prières; moins encore de leurs cimetières. Comment les définir comme musulmans lorsqu'on en sait si peu sur les lieux de culte ? Il y a là un chantier historique et archéologique appelé à se développer fortement. Les lettres que les captifs, hommes ou femmes, écrivaient, en langue arabe, ou turque, à leurs proches, constituent une source précieuse, mais il s'agit aussi d'un chantier de recherche encore sous-exploité aujourd'hui, y compris dans notre ouvrage. Quant à cette présence disséminée de musulmans que nous mettons en lumière, il est plus arbitraire encore de la penser sous le vocable d'une pratique au grand jour de l'islam.

Notre choix méthodologique a donc été de porter notre intérêt sur des hommes et des femmes non seulement originaires du monde islamique mais nés dans l'islam, sans préjuger du maintien de leur foi et d'une identité musulmane constante et souvent illusoire dès lors qu'ils prenaient pied dans une société chrétienne. Outre les baptêmes plus ou moins contraints et forcés, réalité particulièrement manifeste dans le cas des femmes, peu nombreuses au demeurant, on observe effectivement des pratiques religieuses et culturelles sous le signe d'une grande mixité, voire des syncrétismes idiosyncrasiques. Cette fluidité n'est cependant pas nécessairement le fruit d'une transplantation ou d'un processus d'intégration. Il faut par exemple se rappeler que dans le monde islamique de l'âge moderne, la consommation de vin ou d'alcool était une réalité souvent banale, même si elle varie selon les contextes et les périodes. Les sociabilités de taverne qui sont attestées en Europe et auxquelles ils participaient n'étaient pas nécessairement une découverte pour ces musulmans.

Au terme de cette étude, qu'est-ce qui définit la condition des musulmans dans l'Europe médiévale et moderne ?

Nos méthodes et approches personnelles sont variables, mais il nous apparaît que le point commun de tous ces individus est de disparaître très vite, tout d'abord, de la documentation. Il est rare que l'on puisse identifier leurs enfants et plus encore la suite de leur descendance. Ce n'est pas nécessairement le signe d'une intégration heureuse, mais c'est au moins celui d'un consensus pour la neutralisation de tout enjeu social sur cette base de l'Islam. D'où le caractère douloureux des prises de conscience contemporaines et l'illusion d'une confrontation récente. Pour dire les choses de manière brutale, on peut penser qu'un « islam des caves » a constitué une règle tacite durant plusieurs siècles.

Le second point commun est qu'à quelques rares exceptions près, ces hommes ou ces femmes n'ont pas eu la possibilité d'ascensions sociales importantes en Europe occidentale, ce qui marque un fort contraste avec les dynamiques sociales propres, en sens inverse, à la Méditerranée islamique.

La Méditerranée : un monde commun et partagé

Au-delà des migrations proprement dites, l'un des apports majeurs de cette étude est de montrer combien les contacts, les passages et les croisements entre Europe chrétienne et monde de l'Islam ont toujours tissé l'histoire de toutes ces sociétés. Mais à rebours d'un « méditerranéisme » de principe et a-historique, vous tenez à montrer l'historicité, la diversité des phases et la variabilité des milieux où prend corps cette réalité.

En effet, il n'est pas de « société méditerranéenne », de culture intrinsèque de la Méditerranée. Cette Méditerranée historique que nous observons, et qu'un nombre croissant d'études prend en compte aujourd'hui, est un espace qui déborde largement les frontières physiques du bassin méditerranéen. L'Europe du Nord, avec la Grande-Bretagne, les Pays-Bas ou la Scandinavie, en est partie prenante, et au Sud, cette Méditerranée est dans un rapport presque continu avec l'Afrique subsaharienne. D'où l'étude d'Antonio Almeida Mendes, notamment, qui montre que le départ de *lançados* vers la Guinée fait écho aux migrations portugaises vers le Maroc, mais aussi vers l'Atlantique, et entre aussi en résonance avec la migration inverse, libre ou forcée, de Marocains et autres « Maures » vers le Portugal. La question centrale est celle des modalités du contact et de l'interaction, d'une société à l'autre : s'agit-il

d'articuler l'un à l'autre des ensembles foncièrement différents ou d'observer des continuités ?

Vous proposez même d'employer la notion de *continuum* pour analyser ces rapports réciproques qui n'impliquent pas seulement certains groupes minoritaires, ou plus mobiles, mais bien l'ensemble de chaque société concernée par ces transmissions.

Nos analyses peuvent différer à cet égard, au sein du livre, mais nous avons tous tenté de dépasser l'idée de mondes chrétiens et musulmans disjoints et sans familiarité l'un pour l'autre. C'est au contraire une interconnaissance banale qui se dessine. J'irai pour ma part jusqu'à défendre l'idée d'une consubstantialité ou d'un véritable *continuum*, à certains égards au moins, ce qui n'est nullement incompatible avec des antagonismes violents ou de fortes conflictualités. Les rapprochements naissent même souvent de la guerre et de ses tumultes.

Or, depuis le 11 septembre 2001, et peut-être même avant cette date symbolique, l'accroissement des tensions politiques entre le monde occidental et l'Islam, et la consécration d'une lecture « huntingtonienne » de leurs relations a encouragé, par contrecoup, de la part de plusieurs courants d'historiens, un intérêt marqué pour la Méditerranée en tant que laboratoire de relations normalisées et banales entre chrétiens et musulmans. Mais cette historiographie tend souvent à mettre l'accent sur des médiateurs, des intermédiaires en tant que « traducteurs culturels », opérateurs privilégiés de contacts. Il s'agira selon le cas d'individus d'exception, les fameux renégats par exemple, ou de minorités confessionnelles spécialisées dans le courtage ou le truchement, juifs ou chrétiens d'Orient. Cette perspective entérine donc aussi, d'une certaine façon, le principe de sociétés distinctes, par la culture ou la religion, et entre lesquelles il faudrait constamment « traduire ». Et plus l'on met l'accent sur la dynamique d'un entre-deux et les individus ou

groupes qui l'investissent, plus l'on postule, au fond, une forme d'immobilisme du cœur des sociétés. Or les dynamiques sont globales, quand bien même on ne saurait nier le rôle et même la spécialisation, la professionnalisation de certains truchements culturels. Cette aptitude dynamique globale apparaît bien lorsqu'on prend conscience de la fréquence et de la banalité des passages de l'autre côté, ainsi que de la réversibilité souvent possible des situations : passages définitifs ou temporaires, séquences d'une vie, pour des marchands, des captifs, des fugitifs, des aventuriers, des candidats spontanés à la conversion, des esclaves de statut ou de fait... Il faut donc aller au delà de la simple perspective du métissage, me semble-t-il, et prendre en considération le poids d'une histoire d'emblée commune.

En décrivant une histoire profondément imbriquée de ces sociétés, vous renouvez l'histoire de la Méditerranée en la restituant comme un monde partagé, aux deux sens du terme : à la fois un monde commun à l'ensemble de ces sociétés et un monde que marquent toujours des lignes de partage, des rapports de force ou d'altérité.

Ces formes de partage ou de réciprocité n'impliquent aucunement un monde indifférencié. De fortes asymétries sont même à prendre en compte, telles les logiques de sang, de noblesse, très marquées en Europe, lorsqu'à la même époque le monde islamique fait plus de place à un principe d'ascension sociale par le mérite. Mais une étude comparative, comme celle de Thomas Glesener sur les mercenaires ou étrangers dans les armées, invite de toute façon à éviter tout schématisme.

En quoi les formes d'interrelation mises au jour par votre enquête de longue durée, du Moyen Âge au XIX^e siècle, vous semblent-elles éclairer les nouveaux types de rapports qui vont ensuite structurer l'histoire des deux rives de la Méditerranée et l'histoire contemporaine de l'Islam en Europe ?

EXTRAIT / AU-DELÀ DES MODÈLES CULTURALISTES

Ce postulat de s'enquérir d'individus ou de groupes physiquement présents en Europe de l'Ouest fait sens en réaction à une historiographie qui s'est beaucoup intéressée à des « influences » artistiques et culturelles de l'Orient sur l'Europe, à des transferts esthétiques ou à des importations de pratiques culturelles en provenance du monde islamique – la consommation de thé ou de café, notamment –, mais de manière passablement désincarnée. Le problème de

la plupart des études illustrant ce courant est qu'elles se focalisent sur des éléments de la culture matérielle ou de la culture tout court, mais sans guère concevoir, au fond, que des hommes et des femmes les aient portés ; l'absence de documentation se référant à ces phénomènes précis tend ainsi à les décontextualiser et donc à les essentialiser. La vogue de la turquerie et le goût de l'Orient sont soit étudiés comme des phénomènes de regard, de représentation de l'autre, soit

explicités par le voyage en Orient de passeurs européens, ramenant au mieux dans leurs bagages quelques érudits maronites ou arméniens.

Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe, tome 1 : Une intégration invisible, sous la direction de Jocelyne Dakhlija et Bernard Vincent, Paris, Albin Michel, 2011, p. 21.



Nous souhaitons par ce travail apporter une contribution au débat, contribuer à reformuler la question de l'Islam et des musulmans dans une société telle que la société française. L'enjeu est tout d'abord de se démarquer historiquement du seul rapport colonial, foncièrement inégalitaire et qui renvoie à une posture de l'Islam soumis (quelles que soient les nuances que l'on puisse apporter à ce statut colonial de l'Islam). Il est en second lieu d'inscrire toute cette histoire dans une dynamique constitutive de la nation et de la société, une dynamique inclusive, et pacifier par là toute problématique d'« intégration » qui opposerait de manière trompeuse une société déjà constituée à une réalité nouvelle et intrusive. L'Europe occidentale s'est constituée en partie contre l'Islam mais aussi avec lui et avec les musulmans.

Cette étude des musulmans dans l'histoire de l'Europe met en discussion un certain nombre de notions souvent mobilisées, parfois indistinctement, comme des catégories descriptives et politiques, pour rendre compte des mutations à l'œuvre dans notre monde contemporain.

L'observation des périodes que nous avons étudiées permet aussi de relativiser tout postulat communautariste car on voit bien, à travers des exemples, souvent il faut le dire très pittoresques ou saisissants, à quel point la clôture communautaire ou même la cohésion communautaire pouvait être peu constituées dans l'histoire. Il s'agit souvent, comme le montrent plusieurs de nos auteurs, d'une projection historiographique rétrospective. D'où l'inanité d'une invocation multicommunautariste et culturaliste, sur cette base en tout cas. Alors que l'on tend aujourd'hui à interpréter les tensions communautaires entre juifs et musulmans comme constitutives de l'Islam lui-même et des sociétés islamiques, on observe à l'inverse que ces cohabitations, dans l'Europe moderne, d'acteurs venus du monde islamique s'effectuaient sous le signe soit d'un rapprochement, soit d'un brouillage, effectif ou tactique, des appartenances. Au XIX^e siècle, ces appartenances sont d'ailleurs souvent mêlées dans la catégorie générique de l'« oriental », appliquée à la fois aux chrétiens d'Orient, aux juifs et aux musulmans. La communauté n'est donc pas une réalité première et incontournable, loin s'en faut.