



HAL
open science

La méditerranée entre amour et haine

Christian Bromberger

► **To cite this version:**

| Christian Bromberger. La méditerranée entre amour et haine. 2018. hal-01793151

HAL Id: hal-01793151

<https://amu.hal.science/hal-01793151>

Submitted on 16 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



La méditerranée entre amour et haine

Christian Bromberger

► **To cite this version:**

| Christian Bromberger. La méditerranée entre amour et haine. 2018. <hal-01793151>

HAL Id: hal-01793151

<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01793151>

Submitted on 16 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Comment penser la Méditerranée ? Un monde de parfums, de couleurs, d'échanges et de rencontres ? Un ensemble de sociétés qui présentent un air de famille ? Mais c'est aussi un univers de conflits et de haine. Comment passe-t-on de la coexistence bienveillante à l'affrontement sanglant ? Chaque groupe se définit ici dans un jeu de miroirs avec ses voisins. Et ce sont ce jeu et ces différences qui permettent de parler d'un « monde méditerranéen ». Aussi, rappeler les pratiques de mixité, les épisodes heureux de coexistence, les valeurs partagées d'une rive à l'autre, ne doit pas masquer la vigueur des antagonismes, car les deux forment un tout insécable.

Une voie pour les adoucir, peut-être les surmonter, est de prendre conscience de leur relativité. Ce voyage en Méditerranée, dans l'espace et dans le temps, invite à ce pas de côté...

Christian Bromberger

professeur émérite d'ethnologie à l'université d'Aix-Marseille, membre senior de l'Institut universitaire de France (chaire d'ethnologie générale), il a dirigé l'Institut français de recherche en Iran. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages.

EDITEUR
ENGAGE DÉCOUVRIR
PARTAGER

15 €



9 782815 1927093

Méditerranées
HARMONIA MUNDI
livre

 **l'aube**

Conception graphique : Isabelle Enocq.

 **l'aube**

Christian Bromberger **La Méditerranée entre amour et haine**

**CHRISTIAN
BROMBERGER**

La Méditerranée entre amour et haine



 **l'aube**

LA MÉDITERRANÉE ENTRE AMOUR ET HAINE

La collection *Méditerranées*
est dirigée par José Lenzini

Christian Bromberger

Dans la même collection :

Jean Viard, *Quand la Méditerranée nous submerge*,
2016 ; Mikrós, 2018

Daniel Herrero, *Mes Méditerranées*, 2016

Boris Cyrulnik, Boualem Sansal, *L'impossible paix en
Méditerranée*, 2017

Multiple et complexe, la Méditerranée est un territoire expansif et pluriel, un lieu de rencontre des civilisations et des cultures, un pôle de découvertes, de perspectives, d'exils et de commerce.

La collection *Méditerranées* aborde ces espaces par le biais de l'histoire, des réflexions, de la sociopolitique. Sous forme d'entretiens, de témoignages ou d'essais, la collection vise à mieux (dis)cerner ce centre névralgique de notre présent, de nos futurs.

© Éditions de l'Aube, 2018
www.editionsdelaube.com

ISBN 978-2-8159-2709-3

La Méditerranée entre amour et haine

éditions de l'aube

Du même auteur, seul ou en collaboration :

Provence, Encyclopédies régionales Christine Bonneton, 1989 (rééd. 2002)

Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin, Maison des Sciences de l'Homme, 1995 (rééd. 2012) (traduit en italien)

Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde, Bayard, 1998 (rééd. Pocket Agora, 2004) (traduit en grec et en portugais)

Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée, Bayard, 1998 (rééd. Hachette 2002)

L'anthropologie de la Méditerranée / Anthropology of the Mediterranean, Maisonneuve et Larose, 2001 (traduit en italien)

Germaine Tillion, une ethnologue dans le siècle, Actes Sud, 2002

Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils, Bayard, 2010 (réédité sous le titre *Les sens du poil*, Creaphis, 2015)

Un autre Iran. Un ethnologue au Gilân, Armand Colin, 2013

Gilân, IFRI et Encyclopaedia Iranica, 2013

*À la mémoire de Jack Goody
et de Germaine Tillion.*

Ce livre synthétise des réflexions, engagées depuis un quart de siècle, sur la Méditerranée et le monde méditerranéen. Certains développements, certaines idées ont déjà fait l'objet de publications, d'autres sont complètement inédits. Ces réflexions ont été interrompues, et parfois enrichies, par un long travail sur le football¹, par un long séjour en Iran², par une longue recherche sur les langages de la pilosité dans différentes sociétés³.

 Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin, *Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1995 (rééd. 2012)*.

2. Un autre Iran. Un ethnologue au Gilân, *Paris, Armand Colin, 2013*.

3. Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils, *Paris, Bayard, 2010 (réédité sous le titre Les Sens du poil, Grane, Creaphis, 2015)*.

Trois Méditerranée-s, chacune au profil bien tranché, se dessinent quand on examine discours et œuvres qui l'ont prise pour horizon : une Méditerranée faite de parfums, d'échanges et de rencontres ; une Méditerranée dont les sociétés qui la bordent présentent, au-delà des fractures qui les séparent, un air de famille, des connivences culturelles sous-jacentes ; une Méditerranée, enfin, des conflits et de la haine. Comment concilier ces trois Méditerranée-s ou, plus modestement, comment s'y retrouver ?

Chapitre premier Une Méditerranée de rencontres et d'échanges

Fernand Braudel déclarait: « J'ai passionnément aimé la Méditerranée. » (Braudel, 1966 : 50) Les raisons d'une telle passion ne manquent, en effet, pas : quel homme du Nord, quittant les Alpes et découvrant les collines, n'a partagé son

impression très vive, au printemps, d'arriver dans ces pays verdoyants, couronnés de fleurs, avec leurs champs cultivés où se marient la vigne, l'orme, l'olivier et les blanches villas ?

Qui n'a apprécié cette cuisine frugale rehaussée d'herbes aromatiques et d'épices, avec ses couleurs chatoyantes, ses textures craquantes, ses soupes froides d'été (soupe au pistou, gaspacho...), ses amuse-gueules

(*tapas, mezzze, kemia*) qui entretiennent la sociabilité ? Cette cuisine, associée pour beaucoup au *farniente* estival, semble, en plus, libérer de tous les tracas. Elle connaît, d'Australie en Angleterre comme aux États-Unis, un succès phénoménal ; le régime alimentaire du paysan crétois, représenté par une pyramide faite d'une large base de céréales, puis, par segments décroissants, de légumes et de fruits, de produits laitiers, de viandes et de poissons, enfin de matières grasses et de sucres, le tout complété par deux verres de vin, constitue « la diète méditerranéenne » idéale. En fait, loin de correspondre à un idéal diététique, la frugalité des populations rurales d'Europe du Sud était une conséquence de leur pauvreté et elle est vite oubliée dès qu'une certaine abondance permet de satisfaire l'envie d'une alimentation plus riche en hydrates de carbone et en lipides¹. « La pauvreté méditerranéenne est la seule, commentait naguère Georges Duby, qui fasse parfois envie aux riches. »

Mais l'amour pour la Méditerranée ne se limite pas aux plaisirs contemplatifs des paysages, aux goûts et aux saveurs ; chez

1. Voir F. Aubaile-Sallenave, 1996 : 183-185 ; A. Hubert, 1998 ; M. Padilla, 2000.

ses meilleurs chantres, il exalte un monde de rencontres, d'échanges, de coexistences, de polyphonies harmonieuses, de *convivenza*, de « métissage entre l'Orient et l'Occident » que symbolisent des lieux, des pratiques, des personnages, des objets emblématiques. Cette vision du monde méditerranéen trouve son ancrage et sa justification dans quelques épisodes mémorables, et fortement idéalisés, d'une histoire partagée : l'Andalousie, au temps du califat omeyyade de Cordoue, dont « nous portons en nous, disait Jacques Berque (1981 : 43), à la fois les décombres amoncelés et l'inlassable espérance », le carrefour culturel que fut Palerme sous le règne, au XII^e siècle, du Normand Roger II, puis, au XIII^e siècle, de son petit-fils, l'empereur germanique Frédéric II. Commentant la vie en Andalousie, Al 'Azafi, docteur de la Loi du XIII^e siècle, écrivait :

N'est-ce pas chose surprenante de voir les musulmans relever le comput des fêtes chrétiennes et se soucier du moment où elles auront lieu ? Ils se consultent plusieurs fois à propos de la nativité de Jésus, sur la fête de yannaïr, septième jour après le jour de sa naissance, et sur la 'ansara, jour de la naissance de Jean [...] Lors de ces fêtes, ils

se font les uns aux autres des cadeaux de haut prix. (Bolens, 1981 : 343)

À Palerme, Roger II commanda au grand géographe arabe Al-Idrisi, qui avait fait ses études à Cordoue, un planisphère représentant le monde, accompagné de quelque deux mille cinq cents noms, œuvre que l'on appela *Al-kitâb al-Rujâri* (« le livre de Roger ») ; quant à Frédéric II, il savait le grec, le latin, l'italien, le provençal, la langue d'oïl, l'arabe, et sans doute l'hébreu ; il composa des poèmes en italien et en provençal, et un traité de fauconnerie en latin (Kantorowicz, 2000). Aux quatre coins de la Méditerranée contemporaine, des pratiques coutumières témoignent de cette *convivenza*. Dans les communautés libanaises biconfessionnelles (musulmane chiite et maronite) (Kanafani-Zahar, 2001), les chiites participent à l'Assomption, aux fêtes de la Sainte-Barbe et de l'Épiphanie en préparant des confiseries, assistent à l'ordination des prêtres, tandis que les maronites participent au *fiṭr* (la fête de la fin du ramadan) et à la fête commémorant la nativité du Prophète. Plus significatif encore, les chrétiens, à l'occasion de la cérémonie inaugurant

le carême, délèguent aux chiites le soin d'égorger le mouton sacrificiel pour que ceux-ci puissent participer en toute quiétude au rite commensal sans le moindre doute sur la pureté de la viande consommée. Cette ouverture vers l'autre va parfois plus loin, jusqu'à la transgression temporaire d'un tabou : les Juifs séfarades au Maghreb, comme les Pomaks musulmans en Bulgarie, acceptent de manger du jambon quand ils sont reçus par des chrétiens ; entre eux, et non plus entre autres, ils respectent scrupuleusement l'interdit. Voici sans doute un des exemples les plus significatifs de cette tension si caractéristique du monde méditerranéen entre la valorisation de l'entre-soi à l'intérieur et des tendances au cosmopolitisme à l'extérieur. La *slava*, la célébration du saint patron local, était encore récemment l'occasion, chez les Serbes, de recevoir leurs voisins musulmans (Gossiaux, 2001). Ces traditions de civilité, de commensalité, d'échanges mutuels sont désignées, en Bosnie-Herzégovine, par le terme *komsbiluk* (dérivé du mot turc *komsbila*, « voisin »). L'architecture témoigne aussi, dans le temps long, de ces symbioses méditerranéennes : en Sicile, à Palerme, la Zisa, château construit

en 1165 à la demande du roi normand Guillaume I^{er}, combine des apports islamiques, byzantins et normands ; c'est une merveille de l'art dit « arabo-normand ». En Espagne, après l'Inquisition, l'art mudéjar manifeste l'influence durable de l'esthétique islamique. Ces apports techniques et architecturaux se conjuguent ou se succèdent dans le temps. Les villes méditerranéennes forment ainsi de véritables palimpsestes où se sont télescopées des œuvres de diverses origines. Que l'on pense, sans sombrer dans l'inventaire, aux villes siciliennes (Syracuse...) ou libanaises (Byblos...) qui témoignent de cette stratification singulière. Plus près de nous sociologiquement et historiquement, cette Méditerranée des confluences et des rencontres s'est incarnée dans ces villes-ports et ces cités-mondes cosmopolites que furent, dans la seconde moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e, avant le durcissement des nationalismes et des blocs, Istanbul, Smyrne, Salonique, Beyrouth, Alexandrie, Alger, Tanger, Trieste, Marseille, etc. Smyrne, où le cosmopolitisme est ancré depuis le XVII^e siècle, compte ainsi « en 1872, 155 000 habitants dont 75 000 Grecs ottomans, 45 000 Turcs, 15 000 juifs, 10 000 catholiques, 6 000 Arméniens et

4000 "étrangers" ». « C'est un terrain propice, commente Henk Driessen (2005 : 102-103), à l'émergence d'une société relativement ouverte. »

De cette Méditerranée des coexistences tolérantes, des rencontres, de l'interpénétration des œuvres culturelles, émergent quelques personnages emblématiques. On pense à Ibn Rushd, Averroès, cette lumière andalouse, traducteur et commentateur – « l'auteur du grand commentaire », disait Dante – de l'œuvre d'Aristote, qu'il transmet, selon Alain de Libera (1999 : 26), à l'Occident chrétien. Il faut aussi citer le philosophe majorcain des XIII^e et XIV^e siècles, Raymond Lulle, qui apprit l'arabe à trente-trois ans et présente, dans son *Livre du gentil et des trois sages*, trois professeurs, l'un juif, l'autre chrétien, le troisième musulman, qui exposent chacun à tour de rôle à un gentil les fondements de leur foi (Lulle, 1968 : 119). « À l'heure du congé », nous dit Lulle, alors que le gentil s'est converti à une des trois Lois sans le dire, « il y eut de nombreuses étreintes et des baisers, des larmes et des pleurs. »

À côté de ces phares intellectuels et à l'échelle du quotidien, il faudrait mentionner cette multitude de personnages

de l'entre-deux, ces passeurs, ces intermédiaires entre communautés dont le drogman (l'interprète, dans l'Empire ottoman) est une des figures les plus significatives. Dans *Vidal et les siens*, Edgar Morin (1989) campe ce personnage à multiples facettes à travers l'évocation de son grand-père, juif séfarade d'origine livournaise établi à Salonique, parlant l'italien, le français, le turc, le grec, et drogman pour les consulats de France et de Belgique. Cette Méditerranée des passages, des mixités, c'est aussi celle des pratiques interstitielles de dévotion religieuse. Sur le pourtour de la Méditerranée, et singulièrement sur le pourtour oriental, des lieux saints partagés grignotent les frontières confessionnelles. « Des religions sûres d'elles-mêmes et tendanciellement intransigeantes sont pourtant traversées par des pratiques transfrontalières », écrit Dionigi Albera (Albera & Couroucli, 2009). Ces dévotions marginales de musulmans pour de saintes figures chrétiennes (l'inverse est plus rare) s'adressent, par exemple, à la Vierge, reconnue par les deux traditions, ou à saint Antoine de Padoue (ainsi à Istanbul et au nord de l'Albanie) ; de même, existaient au Maroc des cultes judéo-musulmans, mais cette

mixité dévotionnelle marginale a complètement disparu avec le nationalisme et le départ de la plupart des juifs. Cette participation au culte de l'Autre vise à obtenir une grâce dans un moment difficile de la vie (mettre, pour ainsi dire, toutes les chances de son côté), procède de la curiosité ou de la perspective d'un moment de détente festif.

Mais ces rencontres ne sont pas seulement celles des idées, de la foi et de la bienveillance, ce sont aussi celles des choses qui circulent d'une rive à l'autre. C'est la diffusion des aliments et des techniques, dans un sens inverse, au Moyen Âge, de celui qui prévaut aujourd'hui. Jack Goody, dans deux livres majeurs (1999 ; 2004), a montré la densité et l'importance de ces emprunts : riz, agrumes, palmiers dattiers, sucre, café, sorbets, sirops, épices, techniques d'irrigation, cotonnades, techniques de production de la soie et soieries, tapis, fourchette, papier, alchimie, algèbre, cartographie, poésie lyrique, luth, hautbois, pharmacologie, pratiques hygiéniques, poudre à canon, etc., telles sont quelques-unes des innovations qui nous sont venues des pays musulmans, soit que ces innovations aient été le propre de ces pays, soit que ceux-ci aient été de

puissants et efficaces relais d'inventions chinoises, indiennes ou mongoles. Dans *L'Islam en Europe*, Goody reconstitue l'histoire de ces échanges et écrit :

La pénétration arabe en Afrique du Nord, en Espagne et sur le pourtour méditerranéen est sans doute la plus marquante. Elle a été d'autant plus significative qu'elle s'est produite à une époque où l'Europe accusait un immense retard intellectuel et économique par rapport aux Arabes.

Cette supériorité médiévale de l'Orient islamique se traduisait par l'activité des cités marchandes du Moyen-Orient, alors qu'« en l'an mille, poursuit Goody, les villes commerçantes étaient pratiquement inexistantes en Europe du Nord ». Les dynasties des Fatimides en Sicile, des Almohades en Andalousie, ont joué un rôle important dans ces processus de diffusion. Ces faits amènent Goody à mettre en cause le schéma traditionnel de la supériorité de l'Occident, schéma selon lequel les apports d'Athènes, de Rome, puis de la Renaissance, de la Réforme, des Lumières, de la révolution industrielle donneraient la réponse à la question que s'adressent à eux-mêmes des historiens

occidentaux : « Comment avons-nous été capables de devenir les hérauts de la société moderne ? »

S'il est indéniable [dit Goody] que l'Occident fit des pas en avant considérables dans le champ des savoirs après la Renaissance, en partie dus à des marchés florissants et à l'adaptation des caractères mobiles à une écriture alphabétique, bon nombre de conquêtes décisives dans l'économie, dans les sciences et dans les arts avaient déjà été enregistrées en Orient.

Ce monde d'échanges avait sa langue, au moins jusqu'au milieu du XIX^e siècle, une *lingua franca*, un pidgin composé essentiellement d'apports de langues romanes, par ordre d'importance : italien, espagnol, portugais, provençal, français, arabe, turc. Cette « langue du milieu du gué » (Dakhliya, 2008) permettait l'intercompréhension entre commerçants, parfois aussi jadis lors de visites diplomatiques. La pratique commune de la *lingua franca* ne signifiait pas pour autant des relations harmonieuses d'une rive à l'autre, d'un port à l'autre, et « n'aboutit pas, nous dit Jocelyne Dakhliya, à l'élimination des lignes de démarcation et de clivage ».

Elle « s'épanouit », poursuit-elle, « dans un contexte géopolitique éminemment conflictuel », au xvii^e siècle.

À travers cet inventaire à la Prévert se dessine une Méditerranée du mouvement, des *traveling cultures*, des réseaux réels et aujourd'hui virtuels, dont un des exemples les plus saillants est la créolisation des musiques méditerranéennes contemporaines. Cette circulation est accélérée par les moyens modernes de communication et de diffusion, par ce qu'Arjun Appadurai appelle les *mediascapes* (selon les pays, 40 à 70 % des Maghrébins reçoivent les programmes de chaînes satellitaires).

Les circulations, les échanges, les rencontres, ne sont pas toujours marqués du sceau de l'osmose, de la créativité ou de la bienveillance. Il existe bien aujourd'hui des mobilités radieuses, celles de ces retraités du Nord allant s'installer au Portugal ou au Maroc à la recherche du soleil, d'une vie plus abordable et d'une moindre imposition, ou encore les déplacements massifs des touristes ; on évaluait à 300 millions le nombre de ces *outsiders* dans les pays méditerranéens en 2012, représentant un tiers des touristes à l'échelle mondiale, et Jeremy Boissevain (2001) nous dit justement que négliger cette composante de la

vie sociale serait aussi grave que de mener une étude anthropologique sur les Nuer (une fameuse tribu d'éleveurs du Soudan) sans tenir compte de la place qu'occupe l'élevage bovin dans cette société. On vient du Nord contempler les vestiges de l'histoire et jouir de la chaleur estivale sur les rives de la mer, alors que les Méditerranéens, au cœur de la canicule, recherchent le frais par tous les moyens.

Mais la plupart des migrations ont été et sont laborieuses ou tragiques, parfois les deux à la fois. Faut-il rappeler les migrations de travail drainant des millions d'individus (Maghrébins surtout) du Sud vers le Nord, mais aussi les mobilités marchandes avec aujourd'hui leurs entrepreneurs de l'ombre déployant leurs activités dans des espaces transnationaux et réinventant des routes d'Alger à Istanbul, à Dubaï et à Hong Kong ? À côté d'anciennes diasporas marchandes, celle des Libanais par exemple, et parfois s'y confondant, existent tout autour de la Méditerranée des « diasporas de victimes » (Arméniens, Juifs, Palestiniens ayant vécu les drames de l'exil). Les guerres au Proche-Orient, en particulier en Syrie, les crises en Libye et en Afrique subsaharienne ont transformé la Méditerranée en

un obstacle à franchir, sa traversée périlleuse ayant amené en Europe un million d'individus en 2015, 350 000 en 2016 (sans compter les 4 700 qui ont disparu tragiquement dans la mer).

Ces contacts ne sont pas seulement dus aux exodes ou aux migrations à grande échelle. Dans le quotidien, la vie méditerranéenne est marquée par ce que Peregrine Horden et Nicholas Purcell (2000) appellent la *connectivity* entre des territoires fragmentés, différents les uns des autres et que l'on peut atteindre successivement par cabotage ou par de courts voyages terrestres. Au sein de cette mer intérieure, les repères proches et familiers ne manquent pas, contrairement à ce que l'on peut ressentir au sein d'autres espaces maritimes ou continentaux. C'est cette impression de proximité qu'éprouvait Albert Camus dans l'archipel grec. Ainsi écrit-il dans *La Chute* (1956 : 103-104) :

Sans cesse de nouvelles îles apparaissaient sur le cercle de l'horizon. Leur échine sans arbres traçait la limite du ciel, leur rivage rocheux tranchait nettement sur la mer. Aucune confusion ; dans la lumière précise tout était repère.

Et nombreux sont les auteurs à noter aujourd'hui la vivacité de ces contacts à petite échelle à travers l'histoire.

Cette Méditerranée des échanges, de la polyphonie et de la *convivenza* a eu ses théoriciens et ses thuriféraires.

Les saint-simoniens furent, au XIX^e siècle, les chantres de cette Méditerranée à la fois prometteuse sur le plan économique et harmonieuse sur le plan des valeurs. Dans *Le Système de la Méditerranée* (1832), Michel Chevalier écrit ainsi : « Désormais la Méditerranée doit être comme un vaste forum sur tous les points duquel communient les peuples jusqu'alors divisés »... Mais c'est dans les années 1930 que ce « rêve méditerranéen » prit sa forme la plus aboutie à travers les œuvres d'une brillante génération d'écrivains et d'hommes de lettres. Plusieurs revues de langue française, chacune ancrée dans une métropole riveraine de la mer, propagèrent cet idéal de « fraternité méditerranéenne ». À Marseille, ce furent les *Cahiers du Sud*, de Jean Ballard (avec ses deux fameux numéros « L'islam et l'Occident » et « Le génie d'oc et l'homme méditerranéen »).

Dans la tolérante Cordoue [écrit Ballard dans son introduction au numéro consacré à « L'Islam et l'Occident »], l'extrême liberté de glose ne s'appelait même plus hérésie et l'on y discutait de choses qui se fussent expiées sur le bûcher cinq siècles plus tard. Pendant plus de trois siècles, grâce à l'Islam, un climat unique de l'âme a régné dont il est difficile de ne pas avoir la nostalgie.

À Tunis, ce furent *Les Cahiers de la Barbarie*, d'Armand Guibert et de Jean Amrouche ; à Alger, *Rivages*, dont Albert Camus a été l'animateur ; à Rabat, *Aguedal*, d'Henri Bosco, ces œuvres exaltant une Méditerranée tout autant imaginaire que réelle, une Méditerranée, nous dit Albert Camus, en 1937, à l'occasion de l'inauguration d'une maison de la culture à Alger,

où l'Orient et l'Occident cohabitent. Et à ce confluent [poursuit-il] il n'y a pas de différence entre la façon dont vit un Espagnol ou un Italien des quais d'Alger et les Arabes qui les entourent [...] Nous sommes ici avec la Méditerranée contre Rome.

Rome qui symbolise, dans les débats polémiques des années 1930, une

Méditerranée ancrée dans l'Antiquité impériale, à prééminence occidentale, latine et classique, particulièrement affectonnée par les mouvements conservateurs et les régimes fascistes. C'est sans doute Gabriel Audisio, dans *Jeunesse de la Méditerranée* (1935) et *Sel de la mer* (1936) qui fut le chantre le plus exalté de cette commune « patrie méditerranéenne » :

Non [écrit-il], la Méditerranée n'a jamais séparé ses riverains. Même les grandes divisions de la Foi, et ce conflit spirituel de l'Orient et de l'Occident, la mer ne les a pas exaltés, au contraire adoucis en les réunissant au sommet sensible d'un flot de sagesse, au point suprême de l'équilibre.

Et à l'image d'une Méditerranée romaine (il veut « remettre Rome "à sa place" »), il oppose celle d'une « synthèse méditerranéenne » :

À cette latinité racornie, j'oppose tout ce qui a fait la civilisation méditerranéenne : la Grèce, l'Égypte, Judas, Carthage, le Christ, l'Islam.

Cette Méditerranée qui « vous mélange tout ça sans aucune espèce de pudeur », dit-il encore, se veut universelle et c'est

bien ce que revendiquent ces chantres du « rêve méditerranéen » : Ballard parle d'un « homme méditerranéen universaliste », Audisio d'une « patrie méditerranéenne portée par l'âme d'une Internationale des peuples de la mer, offerte en exemple au monde, à toutes les autres familles pour de plus vastes rassemblements ».

Sous le décor disparate des religions, des langues et des races [poursuit-il], les diverses populations qui vivent autour de la Méditerranée ont entre elles une certaine affinité de tempérament et de mœurs. Il y a une unité méditerranéenne, unité fondée sur la nature, d'autant plus réelle que l'on recule dans le temps... Car, en vérité, il n'y a ni Orient ni Occident, mais simplement des régions plus ou moins évoluées, disposées autour d'une mer intérieure qui est une entité plus forte que ces tendances et qui fit la synthèse de l'Orient et de l'Occident... Le Méditerranéen représente un type d'humanité éternelle.

« Utopie si l'on veut, conclut Audisio. Mais l'utopie du jour, c'est l'oxygène de l'avenir. »

L'évocation littéraire la plus saisissante de cette unité et de ce cosmopolitisme méditerranéens est sans doute celle qui

nous a été laissée par Lawrence Durrell dans son *Quatuor d'Alexandrie* dont les personnages principaux sont Nassim le prince copte, Justine l'élégante femme juive, Mélissa venue de Smyrne, Darley l'Irlandais, Cléa l'Italienne, Balthazar le médecin juif attiré par les gnostiques qui dirige un groupe d'études sur la Kabbale, et tous les musulmans qui les entourent.

Cinq races, cinq langues, une douzaine de religions, cinq flottes qui croisent devant les eaux grasses du port. Mais il y a aussi [poursuit Durrell] cinq sexes : seul le grec démotique semble pouvoir les distinguer.

Se définissant comme « la reine de la Méditerranée », Alexandrie était, à la veille de la Première Guerre mondiale, candidate à l'organisation des jeux Olympiques...

Lac intérieur, à ses meilleurs moments « lac de sens », disait Jacques Berque, la Méditerranée s'apparente plutôt aujourd'hui à une frontière de la peur qui sépare et est devenue, en outre, une sorte de cordon sanitaire, un barrage naturel inespéré pour refouler les pauvres – je reviendrai sur cette Méditerranée noire. Mais, avant cela, arrêtons-nous à une autre vision de la Méditerranée, celle des ethnologues.

Chapitre II D'une rive à l'autre, des valeurs partagées

Les ethnologues ont tardé à s'intéresser au monde méditerranéen, trop proche pour ces amateurs de lointain, trop lointain pour les folkloristes, et encombré par les classicistes et les archéologues. Ce n'est que dans les années 1960 que prend véritablement corps une anthropologie des sociétés méditerranéennes, sous l'égide principalement des universités britanniques. Le monde méditerranéen fut ainsi la dernière « aire culturelle » reconnue, et discutée, alors que l'américanisme, l'africanisme, l'indianisme..., sont institués depuis des lustres. Que perçoit-on et comprend-on de la Méditerranée « avec les lunettes de l'ethnologie si utiles à notre déniement » (la formule est de Germaine Tillion) ?

Comme le font remarquer deux spécialistes de l'Antiquité, la parenté, le mariage, l'héritage, la structure sociale, sont aux anthropologues ce que sont les poteries aux archéologues. On ajoutera à ces intérêts anthropologiques qui s'élargissent au fil du temps les valeurs sociales, les structures urbaines et politiques. Des travaux des uns et des autres émerge un monde méditerranéen composé de sociétés présentant « un air de famille ». S'il fallait proposer deux figures totémiques de cette Méditerranée des modes de vie et des valeurs sociales, ce sont celles de Julian Pitt-Rivers (1986 ; 1997) et de Germaine Tillion (1966) qui s'imposeraient pour appréhender cette *Mediterranean touch* formant une toile de fond de connivences permettant aux hommes de se connaître et de se reconnaître.

Avant les années 1960, ethnohistoriens et géographes humains avaient scruté les bases matérielles, les infrastructures des sociétés méditerranéennes. Charles Parain (1936) campe ainsi une Méditerranée proche de celle qu'évoquera quelque quinze ans après Fernand Braudel, celle des « ressources naturelles, des champs et des villages, de la variété des régimes de propriété, de la vie maritime,

de la vie pastorale et de la vie agricole, des métiers et des techniques ». Les phénomènes de complémentarité entre les différents gradins (plaines, revermonts et collines, montagnes) de l'amphithéâtre méditerranéen, la place des montagnes refuges, l'ankylose et la stratification des techniques de production, la minutie de la gestion de l'eau, l'hostilité entre le pasteur et le paysan, mais aussi l'importance des agrovilles ou des villages urbanisés sur la rive nord, les formes de sociabilité urbaine qui s'y épanouissent..., tous ces aspects sont pris en compte. Puis l'anthropologie, dès qu'elle s'est tournée vers le monde méditerranéen, s'est surtout intéressée aux comportements sociaux, soulignant des traits communs aux sociétés du Nord et du Sud. C'est la Méditerranée – l'a-t-on assez dit ? – de l'hospitalité ostentatoire, de l'honneur et de la honte attachés au sang et au nom, d'un honneur masculin dont sont dépositaires les femmes. Les textes littéraires témoignent de cette emprise en Méditerranée du sens de l'honneur ; pensons, entre autres, aux œuvres de Lope de Vega et de Calderón de la Barca. Dans la plupart des langues de cette région du monde, un terme spécifique se réfère à l'homme viril, que

l'on distingue de l'homme en général, ce dernier étant cependant toujours désigné par un mot masculin ; ainsi, en grec *anēr* s'oppose à *anthropos*, en latin *vir* à *homo*, en arabe *rajul* à *insân*. La virilité combine puissance sexuelle, capacité à défendre les siens et une parole politique ferme qui ne transige pas et ne supporte pas les petits arrangements. Les sociétés méditerranéennes sont des sociétés, nous montrent les analyses ethnologiques, où domine une vision endogamique du monde, où l'on prise le mariage dans un degré rapproché, mieux : la « république des cousins », où se marient préférentiellement le fils et la fille de deux frères (des cousins parallèles en ligne agnatique, disent les anthropologues), une formule surtout ancrée sur la rive sud et dans l'Antiquité préchrétienne ; Jocaste ne dit-elle pas à Polynice : « Un conjoint pris au-dehors porte malheur » ? Ce à quoi Ibn Khaldoun fait écho : « La noblesse, l'honneur, ne peuvent résulter que de l'absence de mélange », écrivait-il. Aux « républiques des beaux-frères » caractéristiques des sociétés primitives exogames étudiées par Claude Lévi-Strauss s'opposent ainsi les « républiques méditerranéennes des cousins » prohibant

l'échange et ancrées dans l'endogamie patrilinéaire. Alors que, dans les premières, « une solidarité usuelle unit le garçon avec les frères et les cousins de sa femme et avec les maris de ses sœurs », dans les secondes,

les hommes [...] considèrent leurs devoirs de solidarité avec tous leurs parents en ligne paternelle comme plus importants que leurs autres obligations – y compris, bien souvent, leurs obligations civiques et patriotiques (Tillion, 1966 : 10-11).

Règne ainsi, dans le monde méditerranéen traditionnel, la prédilection pour le « vivre-entre-soi » auquel s'ajoute une ségrégation marquée entre les sexes, « un certain idéal de brutalité virile, poursuit Germaine Tillion, dont le complément est une dramatisation de la vertu féminine ».

La Méditerranée, c'est aussi un monde de structures clientélares, avec ses patrons et ses obligés, dans de vieilles sociétés étatiques où des relais s'imposent, à tous les sens du terme, entre le peuple et les pouvoirs ; parallèlement, dans l'univers sacré, les intermédiaires, les saints, ne manquent pas entre les fidèles et la divinité ; ils sont

nombreux, y compris en islam où leur culte est controversé, au point qu'un anthropologue, Jeremy Boissevain, suggérait d'emprunter au gospel américain *Oh !When the saints go marching in* pour en faire l'hymne de la Méditerranée !

Ces sociétés sont aussi marquées par le factionnalisme, qu'il s'agisse de l'opposition, à l'occasion des courses de chars, entre les Bleus et les Verts dans les villes byzantines, de l'antagonisme, au Maghreb, entre moitiés sociales appelées *çoff-s* ou *leff-s*, des ligues opposées jadis dans les cités italiennes (entre les guelfes et les gibelins à l'époque médiévale et, quelques siècles plus tard, à Venise entre les Nicolotti et les Castellani), ou encore qu'il s'agisse aujourd'hui des derbies enflammés entre clubs de football de la même ville (Juventus-Torino à Turin, Genoa-Sampdoria à Gênes, Real-Atletico à Madrid, Olympiakos-Panathanaïkos à Athènes, Espérance-Club africain à Tunis...).

La violence, avec ses pratiques vindicatoires (*vendetta* corse, *disamistade* sarde, *gjak* albanais, *rekba* kabyle...), fait aussi partie du hit-parade anthropologique des caractéristiques méditerranéennes. À ce climat de violence dans les

sociétés pastorales et agricoles (peut-être ce schéma s'applique-t-il aussi au monde urbain), Jacob Black-Michaud (1975) apporte l'explication suivante. Pour lui, ce sont les situations de « rareté totale » qui fournissent un terrain favorable à la violence. Le propre de ces « sociétés d'hostilité » serait d'avoir une conscience vive de cette rareté, qu'il s'agisse de biens matériels (les ressources naturelles, l'eau, la terre...) ou de biens symboliques (la chance, la fécondité, l'honneur...). Par ailleurs, souligne Black-Michaud, de fortes traditions collectives dans la gestion des ressources, tout en resserrant les liens communautaires, fournissent un terrain favorable aux tensions et aux conflits : abus en matière de droit d'usage (*a fortiori* s'il s'agit d'une ressource rare), contestation dans la répartition des tâches et des responsabilités coopératives, etc. Comment sort-on, ici et là, de ces épisodes de violence ? Tantôt le cycle des vendettas est ininterrompu (ainsi en Albanie, comme le montre Ismail Kadaré dans *Avril brisé* [1980]), tantôt une médiation religieuse met un terme au conflit (ainsi dans le haut Atlas et dans le Rif marocain, ou encore en Kabylie, où l'assemblée villageoise peut aussi être l'instance médiatrice). Des

conciliateurs peuvent aussi intervenir, tels les *paceri* ou *parolanti* corses. Un mariage ou une promesse de mariage peut également sceller une trêve, toujours fragile cependant.

Faut-il voir dans les structures autoritaires du pouvoir qui ont dominé en Méditerranée un schème civilisationnel aux origines éloignées de la sphère du politique ? C'est sur cette voie que s'est engagé André-Georges Haudricourt dans un essai particulièrement stimulant ; Haudricourt oppose deux types de civilisations, symbolisées l'une par la culture mélanésienne de l'igname ou par le jardin chinois, symboles d'un traitement délicat et horticole de l'homme, l'autre par la bergerie méditerranéenne, type d'élevage qui suppose une action directe positive sur l'animal, des relations de domination et d'ordre, avec ses houlettes et ses chiens, qui, de proche en proche, rejaillit sur les relations sociales et les configurations symboliques.

Nulle part ailleurs que dans la Bible [écrit-il] la divinité n'a pris la forme d'un éleveur. Dans l'Inde, il y a bien Krishna l'avatar de Vishnu, mais il ne s'occupe pas de son troupeau, il passe son temps

à chiper les vêtements des demoiselles qui se baignent. Le développement de la société esclavagiste est une autre réalisation de cette mentalité de « pasteur » [...] Le Maître a des idées claires, il ordonne, l'esclave ne comprend pas, exécute mal.

Ces raccourcis ont, certes, de quoi faire frémir par leur hardiesse, mais constituent sans doute des pistes bonnes à penser pour saisir la spécificité des rapports hiérarchiques dans ce monde.

Parmi les attitudes voisines ou communes d'une rive à l'autre, les comportements à l'égard de la nature semblent aussi figurer en bonne place. Analysant la déforestation endémique des zones de montagne en Méditerranée, un spécialiste note justement que « les anges écologiques dont parlent les rapports sur l'Amérique précolombienne n'habitent pas les montagnes méditerranéennes » (Mac Neill, 1992).

Enfin, comment ne pas évoquer une communauté de comportements religieux, en particulier les lamentations funèbres, les dévotions doloristes autour des martyrs ? L'« inflation apologétique du martyr », selon l'expression d'André Mandouze, est un trait commun au christianisme et à l'islam chiite pratiqué au

Liban. Le Christ a sacrifié sa vie pour le rachat des péchés ; de même, Hossein, le troisième imâm des chiïtes, massacré avec les membres de sa famille à Kerbala en 680, est l'intercesseur par excellence des fidèles pour accéder au « jardin » (paradis). La commémoration de ces martyres fondateurs, dans le christianisme comme en islam chiïte, donne lieu à des rituels d'affliction de part et d'autre de la Méditerranée. C'est en terre chrétienne la semaine sainte, avec ses spectaculaires processions de pénitents en Andalousie, ou, en Calabre, ces cérémonies où les hommes se flagellent les mollets et les cuisses jusqu'au sang. Au Liban, les fidèles pratiquent, lors des processions et des prônes qui évoquent les tragiques événements fondateurs, des rituels douloureux : ils se flagellent avec des chaînes, se frappent la poitrine avec les paumes des mains, voire se lacèrent le cuir chevelu avec un sabre. Par ces gestes, ils réactualisent la passion du martyr et expient la culpabilité des hommes qui n'ont pas porté secours au Sauveur. Dans le monde chrétien comme en islam chiïte, des pièces de théâtre (mystères du Moyen Âge, *ta'zie*) ont été composées pour représenter le martyre du sauveur. Rituels

chiïtes et chrétiens présentent donc un air de famille. Cette sensibilité au martyr dans les traditions religieuses méditerranéennes est à l'arrière-plan des manifestations laïques qui célèbrent les héros locaux ou nationaux tombés pour la juste cause. C'est le cas en Algérie où l'on donne le chiffre mythique d'un million et demi de martyrs lors de la guerre de libération. Le martyrisme peut, dans ce contexte douloureux, avoir un puissant effet mobilisateur (allant jusqu'aux « attentats-suicides ») dans les conflits contemporains.

Toutes ces remarques peuvent paraître bien réductrices et caricaturales, éloignées des formes de la vie moderne et de la mondialisation qui l'enserme. Ne s'agit-il pas d'une Méditerranée perdue ? Les auteurs cependant nuancent leurs analyses et les insèrent dans le contexte spécifique où elles prennent sens. Dans leur généralité, elles offrent malgré tout une base de départ, un cadre comparatif et évolutif.

Chapitre III

Une Méditerranée noire, celle des conflits et de la haine

L'image d'un monde méditerranéen harmonieux partageant les mêmes valeurs bute sur les réalités d'une histoire conflictuelle, celle des croisades, des invasions, des colonisations, durcie au xx^e siècle par les nationalismes intransigeants et par les raidissements ethnoreligieux. De ce durcissement témoigne le recul du cosmopolitisme dans les villes portuaires et le repli vers l'intérieur des capitales politiques et culturelles : Ankara succède à Istanbul, Le Caire à Alexandrie... À la Méditerranée de l'*eros*, Jacques Berque oppose celle, plus familière et dramatique, de l'*eris* (la haine), cette Méditerranée des villes et des territoires brisés par les allégeances confessionnelles, comme aujourd'hui au Proche-Orient et dans les

Balkans, où la rivalité ostentatoire peut vite se transformer en « haine monumentale », où l'on s'acharne à souiller ou à détruire les édifices religieux et le patrimoine de l'autre, comme l'a montré François Chaslin (1997) pour l'ex-Yougoslavie. C'est la Méditerranée des murs dressés et des ponts détruits, tel celui de Mostar en Bosnie, le pont, qui peut relier mais dont l'anéantissement signe ostensiblement la séparation, étant précisément un thème fréquent dans la littérature des Balkans, d'Ivo Andrić (*Le Pont sur la Drina* [1956]) à Ismail Kadaré (*Le Pont aux trois arches* [1981]). Nul mieux qu'Ivo Andrić, dans sa *Lettre de 1920* de Sarajevo (1993), n'a traduit plus expressivement cette Méditerranée des tensions, voire de la haine.

Quand, à Sarajevo, on reste jusqu'au matin tout éveillé dans son lit, on entend tous les bruits de la nuit. Pesamment et implacablement, l'horloge de la cathédrale catholique sonne deux heures. Une minute plus tard (soixante-quinze secondes exactement, j'ai compté), sur un timbre un peu plus faible mais pénétrant, l'horloge de la cathédrale orthodoxe sonne « ses » deux heures. Un peu après, la tour de l'horloge de la mosquée du *bey* sonne à son tour sur un timbre

rauque et lointain, elle sonne onze heures, onze heures turques spectrales, conformément aux comptes étranges de pays situés à l'autre bout du monde. Les juifs n'ont pas d'horloge qui sonne, et seul le dieu cruel sait quelle heure il est pour eux à ce moment-là, une heure qui varie selon qu'ils sont séfarades ou ashkénazes. Ainsi, même la nuit quand tout dort, dans le décompte des heures creuses du sommeil, veille la différence qui divise les gens endormis. Ces gens qui, dès le réveil, se réjouissent et souffrent, mangent ou jeûnent conformément à quatre calendriers différents et opposés les uns aux autres, et qui adressent leurs prières au même ciel dans quatre langues d'Église différentes. Cette disparité, tantôt de façon visible et ouvertement, tantôt de manière invisible et sournoise, ressemble toujours à la haine et se confond parfois tout à fait avec elle.

C'est cette confrontation agressive, avivée par le conflit israélo-arabe, qui est l'horizon contemporain du monde méditerranéen. Sans doute cette conflictualité haineuse n'est-elle pas une constante dans l'histoire et dans le quotidien de la Méditerranée. Ce qui l'est, c'est un séparatisme entre communautés, masqué furtivement lors de quelques épisodes

remarquables. Et même ces épisodes, si l'on en croit de récents analystes (Fernandez-Morera, 2016), ne furent pas aussi harmonieux que le voulaient leurs chantres. En tout cas, s'il est un concept qui ne s'applique pas au monde méditerranéen, c'est bien celui de métissage. Le métissage, au sens propre, suppose une union des chairs et surtout une fusion ou, à tout le moins, une acceptation réciproque des croyances qui rendrait possible cette union sociale des corps. Or rien n'est plus étranger au monde méditerranéen, terre de monothéismes intransigeants, que cette fusion des croyances ou ces compromis sur les allégeances, qui demeurent rigoureusement exclusives. Le Dieu des uns et des autres est ici structuraliste et n'admet pas les mélanges. On est, en Méditerranée, à mille lieues de l'*umbanda* des Brésiliens, transformation de la *macumba* d'origine bantoue, rassemblant les *caboclos* (esprits des Indiens), les *orixas* (divinités africaines) du candomblé, les saints protecteurs du catholicisme, Bouddha, Gandhi, Ayrton Senna. On est aussi à mille lieues des conceptions japonaises où l'on naît shintoïste, où l'on se marie volontiers chrétien et où l'on meurt bouddhiste. La notion de métissage est,

en effet, incompatible avec la logique des religions du Livre, où la maîtrise de l'allégeance des enfants à naître n'est pas négociable et où les mariages interconfessionnels sont, dans plusieurs pays méditerranéens, impossibles (je pense en particulier au Liban) ou, à tout le moins, socialement inacceptables. Les hauts lieux du cosmopolitisme n'échappaient pas à cette loi d'airain. « Le cosmopolitisme alexandrin, nous dit Robert Ilbert (1992 : 28), ne fonctionne pas comme un creuset mais comme une contiguïté toujours renouvelée de groupes, constitués, reconnus et responsables. » Sans doute les Grecs préparaient-ils, à Alexandrie, les macaronis à l'italienne, les *fouls* (fèves) à l'arabe ; sans doute peignaient-ils les œufs, à Pâques, à la manière occidentale en utilisant toutes les couleurs et non seulement le rouge de la tradition comme en Grèce, mais, ajoutent Katerina Trimi et Ilios Yannakakis (*ibid.* : 85), « la seule borne ethnico-religieuse que les Grecs ne dépassaient pas était l'endogamie ». Faut-il aussi citer le cas de l'ex-Yougoslavie, où une politique, pourtant volontaire, d'effacement des barrières ethnico-religieuses a dramatiquement échoué ? Les unions mixtes, pourtant encouragées par

le régime socialiste, sont demeurées peu nombreuses, tout comme est demeurée faible l'adhésion à cette entité métisse qu'était la nationalité yougoslave, s'offrant comme une alternative aux appartenances ethnico-religieuses. « Les recensements, nous dit Jean-François Gossiaux (2001 : 238), permettaient de choisir entre les diverses appartenances nationales » (Croates, Serbes, Slovènes, etc.) – on retrouve là une trace du rêve austro-marxiste du choix de la nationalité –, mais ils permettaient aussi de s'affirmer comme yougoslaves. En 1981, seuls 5,4 % de la population avaient choisi de se déclarer yougoslaves.

Cette rigidité, cette réticence à la « mixogamie », se vérifient quand on examine les chiffres, qui marquent pourtant une nette évolution, des unions en France des jeunes gens et des jeunes filles issus de l'immigration du sud et de l'est de la Méditerranée. Selon les enquêtes de Michèle Tribalat (1995), il y a un très fort décalage entre les garçons et les filles. 50 % des garçons d'origine algérienne nés en France se marient avec une Française née de parents nés en France (un chiffre similaire à celui des jeunes garçons d'origine portugaise). En revanche, 24 % des

filles d'origine algérienne nées en France sont mariées avec un Français né de parents français, alors que 47 % des jeunes Portugaises sont unies à un Français né de parents français. Le *figh* – le droit canon musulman – interdit le mariage d'une musulmane avec un non-musulman : il en va de l'allégeance confessionnelle des enfants. Mais les transgressions de ces règles endogamiques sont de plus en plus nombreuses chez les jeunes filles et s'accompagnent de ruptures au moins temporaires avec les parents. Un stratagème pour concilier l'intransigeance paternelle et religieuse et les inclinations personnelles est d'accepter un mariage endogame puis de divorcer et d'engager une aventure plus personnelle (voir Boukhobza, 2001 : 45-56) ou encore de pratiquer l'union libre, compromis qui évite la publicité d'un mariage socialement désapprouvé et permet d'attendre un apaisement familial. Le célibat, qui met à l'abri des contraintes et des conflits, est surreprésenté chez les jeunes femmes d'origine maghrébine. « Ainsi, note Hervé Flanquart (1999), les jeunes filles d'origine algérienne âgées de 25 à 29 ans ne sont que 38 % à être mariées, contre 48 % de celles qui sont d'origine française. »

Les enquêtes les plus récentes (« Trajectoires et origines », réalisée par l'INED et par l'INSEE en 2008) font apparaître des compromis entre les règles imposées et les choix individuels, et une grande disparité selon l'origine nationale des conjoints. Trois cas peuvent être distingués si l'on suit les auteurs de *Couples d'ici, parents d'ailleurs* (Collet & Santelli, 2012a) : l'entre-soi peut être « déterminé », conforme aux appartenances héritées ; il peut être, en second lieu, « négocié » : « Les descendants d'immigrés sont confrontés à une double injonction : se conformer aux attentes normatives de leur univers familial et social, d'une part, et vivre selon les valeurs plus individualistes de leurs aspirations personnelles d'autre part ». L'entre-soi peut être enfin « individualisé », « émancipé », s'opposant à la volonté endogamique des parents et du groupe. Ce dernier type d'alliance est souvent le fait d'individus au statut élevé, « l'endogamie sociale l'emportant alors sur l'endogamie religieuse » (Weber : 2008), ou encore de militants soucieux d'abolir frontières et barrières. C'est le cas au Liban où « les mariages bireligieux se concluent le plus souvent dans les classes élevées » « ou dans les cercles gauchistes

ou sécularistes » (*ibid.*). Daniel Meier note, pour sa part, que dans les mariages mixtes au Liban « la différence [d'appartenance] est surmontée en raison de l'engagement politique panarabe, de la formation universitaire des parents et des enfants ». L'entre-soi « négocié », qui « combine le choix électif fondé sur le sentiment amoureux et la volonté de témoigner d'une appartenance identitaire », est la formule aujourd'hui la plus courante en France. C'est, selon l'expression de Beate Collet et d'Emmanuelle Santelli (2012b), « le mariage halal ». Les couples sont donc majoritairement endogames (de même origine et religion) – c'est le cas dans 61 % des mariages – et à 39 % mixtes. Le taux de mariages avec un individu de même origine demeure plus fort chez les femmes que chez les hommes (50 % pour les hommes immigrés ou descendants d'immigrés algériens, 68 % pour les femmes). Mais ce qui frappe surtout, c'est l'extraordinaire disparité des unions mixtes selon les pays d'origine : 84 % des mariages d'immigrés ou de descendants d'immigrés turcs sont endogames ; 50 % seulement chez les immigrés et descendants d'immigrés algériens (cela reflétant, entre autres, l'ancienneté de l'implantation).

Cette crispation endogamique résulte largement de préventions face aux modes de vie de l'Autre, qu'il s'agisse de nourriture, de socialisation, de sexualité féminine pré-nuptiale...

De ces brèves indications, retenons deux conclusions : de l'usage surabondant du terme métissage n'inférons pas que sens propre et sens figuré se confondent. Jugeons par quelques exemples de ces décalages. C'est au moment même où l'on réprimait avec violence les Arabes en Sicile que l'on construisait, en 1165, la Zisa, merveille de l'art dit « arabo-normand ». L'art mudéjar s'épanouit en Espagne chrétienne alors même que les musulmans sont persécutés puis expulsés (Grabar, 1994 : 589). Et si les Français placent aujourd'hui le couscous parmi leurs plats préférés, ce n'est pas un indice pour autant d'islamophilie.

Deuxième conclusion : ne confondons pas proximité, contiguïté d'une part et mixité de l'autre. Dans les meilleurs des cas, cette proximité est bienveillante. Dans l'exercice ordinaire des relations intercommunautaires en Méditerranée, une contiguïté compréhensive domine à peu près partout, marquée par les mêmes gestes de civilité, de bon voisinage, par de

petits échanges. De l'Andalousie médiévale aux Balkans, à l'Égypte, à la Jordanie, au Liban contemporains, on retrouve la même attention, plus ou moins intense, voire des attitudes volontaristes de participation aux rituels de l'autre. C'était le cas, on l'a dit, en Andalousie médiévale, c'est ce que systématise l'*al 'aych al muchtarak* (Clerck, 2008), le code coutumier de bon voisinage entre chrétiens et musulmans dans la montagne libanaise, ou encore, en Bosnie-Herzégovine, le *komsbiluk*. Mais, comme le note justement Xavier Bougarel (1994-1195 : 77), cette convivialité « est moins l'expression d'une tolérance séculaire qu'un mécanisme de réassurance quotidienne entre membres de communautés différentes ». On peut même dire que ces codes coutumiers de bon voisinage sont des dispositifs antimétis, visant au respect de l'intégrité du groupe, à la perpétuation des différences. Cette volonté de persister dans son être et dans ses traditions se vérifie quand on constate avec quelle rapidité le « bon voisin » d'hier se transforme en ennemi d'aujourd'hui, la coexistence bienveillante en affrontement sanglant. Le grand écrivain Jean Amrouche, qui était tout à la fois berbère, chrétien, algérien et français, avait

bien compris la dureté de cette récurrente leçon méditerranéenne qui ne badine pas avec les appartenances : « Les hybrides sont des monstres... des monstres sans avenir. »

Dans ce climat de relations tendues, les plus tolérants à l'échelle de l'histoire ne sont pas ceux que l'on pense. Cette dissonance avait déjà frappé Pierre Bayle en 1699 :

C'est une grande merveille de voir [écrivait-il] que nous [sous-entendu les chrétiens] qui suivons un personnage qui a toujours parlé de bonté, de justice et de mansuétude, nous sommes les plus intolérants des hommes, et que les Turcs, qui suivent un homme qui fut chef de guerre militaire et gouvernant politique strict, sont, eux, les plus tolérants des hommes. (Cité dans Rodinson, 1998 : 241)

Et, en effet, le statut de *dhimmi* accordé aux gens du Livre contre une capitation, dans le monde musulman classique, leur garantissait le libre exercice de leur religion, non sans quelques discriminations (obligation de vêtements spécifiques, interdiction de monter à cheval, d'habiter une maison qui surplombe celle d'un

musulman, d'épouser une femme musulmane...) (Heyberger, 2003 : 15).

Dans le monde contemporain, le poids des affiliations religieuses demeure plus important qu'on ne le pense généralement, y compris dans des sociétés où l'on se revendique volontiers athée. C'est que la religion n'est pas seulement un ensemble de dogmes et de croyances mais une manière d'être qui s'insinue dans tous les pores d'une société, à l'insu même de ceux qui dénie cet héritage. Les façons de manger, de se laver, d'aimer, d'élever ses enfants, de s'adresser aux autres..., en sont étroitement tributaires. Une amie algérienne, communiste, athée depuis des lustres, me confiait que, malgré tout, elle ne pouvait pas manger de porc.

L'intransigeance des monothéismes (les polythéismes sont, par définition, moins rigides) est le socle commun des relations avec autrui dans le monde méditerranéen. Et cette intransigeance est aggravée par la rigidité de la tradition écrite – l'oral est plus souple (Hagège, 2017). Textes et histoire des trois religions abrahamiques sont des illustrations de ce monisme intolérant. L'Ancien Testament inaugure brutalement ces millénaires tragiques. Le livre d'Ézéchiel (44, 9-23) en témoigne :

Ainsi parle le Seigneur Dieu : Aucun étranger, incirconcis de cœur et incirconcis de chair, n'entrera dans mon sanctuaire ; aucun étranger qui demeure au milieu des fils d'Israël.

Le livre de Néhémie (13, 27-30) rappelle l'impureté d'une union avec une étrangère :

Et pour vous aussi, doit-on apprendre que vous commettez cette faute si grave d'être infidèles à notre Dieu, en épousant des femmes étrangères ? [...] Souviens-toi d'eux, mon Dieu, parce qu'ils ont souillé le sacerdoce et l'alliance avec le sacerdoce [Néhémie désigne ainsi les règles concernant la pureté et la fidélité des prêtres] et les lévites. Je les purifiai de tout étranger.

C'est sans doute le livre des Jubilés (22, 16) qui exprime avec le plus de netteté cette exigence de séparation, condition de la pureté :

Sépare-toi d'entre les nations et ne mange pas avec elles. N'agis pas à la manière de leurs œuvres [...] car leurs œuvres sont impures et une abomination et une impureté.

Cette intransigeance se révèle encore lors des schismes par la violence des affrontements (jadis entre chrétiens romains et byzantins, aujourd'hui entre sunnites et chiïtes...). Et c'est aujourd'hui aux frontières religieuses que, du Kashmir à l'Irlande, en passant par la Tchétchénie, la Palestine, la Turquie, la Syrie, Chypre, les Balkans, se trouvent les principales zones de friction et de conflit où l'on nettoie, parque, exile et où se rejouent des drames interminables. On ne saurait, bien sûr, rendre compte de ces conflits par une simple géographie religieuse ; les stratégies géopolitiques, les nationalismes instrumentalisateurs, les revendications sociales y ont leur part, mais cette composante religieuse des conflits, qui pousse parfois au sacrifice de sa vie avec la certitude du salut, n'est pas réductible à des explications sociologiques ou géopolitiques. Ajoutons que cette intransigeance a été et est encore attisée, dans ces religions universalistes que sont le christianisme et l'islam, par le devoir de convertir les infidèles qui baignent dans l'erreur.

Voilà donc trois points de vue, campant une Méditerranée du côte-à-côte, une deuxième de connivences culturelles

sous-jacentes, la troisième du face-à-face. Ces points de vue contradictoires ou, si l'on veut être scientifiquement optimiste, complémentaires doivent être affinés, à vrai dire surtout les deux premiers, celui d'une Méditerranée des confluences, et le deuxième, celui d'une Méditerranée qui serait réductible à une aire culturelle dotée d'une massive homogénéité.

Ce que nous avons dit de la Méditerranée des conflits montre le caractère évanescent, souvent idéalisé, d'un monde méditerranéen polyphonique et harmonieux. Certes, les Andalousies perdues ont existé et les sociétés contemporaines en conservent des traces ; certes, les moyens modernes de communication favorisent les contacts, mais – l'a-t-on assez dit ? – les raidissements nationalistes et les crispations religieuses sont comme des murs qui se redressent dès la moindre crise. Jacques Berque a de très belles formules pour rendre compte de la fragilité du rêve méditerranéen : il parle de la Méditerranée comme d'une « nécessité rendue infirme », d'une « sorte de soleil toujours noyé ». On peut sans doute recenser les sanctuaires partagés entre différentes traditions religieuses, mais les ruptures massives reprennent rapidement le pas

sur les confluences minuscules, le grand supplante le petit. Le *hajj*, le pèlerinage à La Mecque, est interdit aux Juifs et aux chrétiens, et Lourdes n'est pas un point de convergence interreligieux. Pas de symbole sonore plus significatif de ces rigidités que la cacophonie des appels concurrents à la prière à Jérusalem où rivalisent les cloches, les muezzins et les *shoffar*-s.

La « Méditerranée des anthropologues », creuset de valeurs partagées, mérite aussi un réexamen, que n'ont d'ailleurs pas manqué d'entreprendre les spécialistes eux-mêmes. Les critiques ont porté sur deux points : l'espace et les thèmes de la comparaison.

Est-il légitime d'englober sous le même qualificatif les modes de vie de paysans italiens et marocains, les comportements à Rome et à La Mecque ? Plusieurs anthropologues ont mis radicalement en cause la pertinence du monde méditerranéen comme champ d'étude. Pour eux, la Méditerranée ethnologique serait un objet artificiel, créé par des anthropologues anglo-saxons pour exotiser une région trop proche et objectiver ainsi la distance nécessaire à l'exercice de leur discipline¹.

1. Voir notamment les critiques de M. Herzfeld (1980 ; 2005) et de J. de Pina-Cabral (1989).

Le monde méditerranéen, « ce personnage complexe, encombrant, hors série », selon les termes de Fernand Braudel, forme-t-il un ensemble cohérent ? Pour beaucoup, une coupure de bon sens s'impose entre les façades méridionale et orientale de la mer, qui relèvent de l'étude du monde arabo-musulman, du *Middle East*, et la façade septentrionale, qui s'intègre naturellement dans le champ de l'ethnologie européenne. Cette tendance au partage est encouragée par la vieille tradition orientaliste, à l'aise dans ses certitudes, et par la rhétorique européenne qui invite au repli sur le continent. Ce scepticisme récusant la pertinence d'une anthropologie de la Méditerranée peut encore trouver des arguments dans l'histoire des civilisations ou dans l'actualité. Contrairement à d'autres régions du monde – l'aire iranienne voisine, par exemple –, le monde méditerranéen ne forme une unité ni par ses langues ni par ses traditions religieuses. Faut-il rappeler que seul l'Empire romain l'a unifié pendant plusieurs siècles autour de la *mare nostrum* en favorisant l'épanouissement d'une culture gréco-latine à vocation universelle et en développant tout autour de la mer des institutions politiques sur le modèle de Rome ? Puis

l'histoire de la Méditerranée fut faite de partages, de schismes, de croisades, de guerres entre empires, de conquêtes coloniales, qui aboutirent, au terme de péripéties violentes, à la situation contemporaine où coexistent trois ensembles eux-mêmes fractionnés : une Méditerranée latine, catholique, largement laïcisée, partie intégrante de l'Europe occidentale, une Méditerranée balkanique orthodoxe avec ses poches islamiques, une Méditerranée arabo-musulmane. La greffe récente de l'État d'Israël a encore accru les divisions. Au total, la Méditerranée apparaît comme un monde de fractures par bien des aspects (démographique avec ses sociétés vieillissantes au nord et ses forts taux de croissance au sud, politique avec ses démocraties au nord et ses régimes autoritaires au sud et à l'est, économique – pour ne donner qu'un exemple, le PIB par habitant est en Italie huit fois supérieur à ce qu'il est en Tunisie, douze fois à ce qu'il est en Égypte... –, et faut-il encore évoquer les contrastes en matière de sexualité, permissive, tolérée, prohibée¹ ?). Si l'anthropologie doit se donner pour unité d'étude une aire dotée d'une forte homogénéité culturelle, c'est

1. Voir récemment L. Slimani, 2017.

sans doute vers un autre horizon que le monde méditerranéen qu'elle doit se tourner. Si l'on veut encore définir une civilisation par la conscience qu'ont les gens d'y appartenir, la Méditerranée ne semble pas plus taillée à la bonne échelle. On se proclame de nos jours volontiers « européen » ; la conscience d'être musulman ou juif est exacerbée par les guerres et les conflits au Proche-Orient. Dans ce tohu-bohu, qui donc se revendique « méditerranéen » ? Des rêveurs nostalgiques, un club de vacances, un régime diététique ! Au fond, la Méditerranée ne serait-elle qu'un concept, au sens que les spécialistes du marketing donnent à ce terme, une illusion anthropologique, un objet fantasmagorique ? De plus, il est bien difficile de tracer les frontières du monde méditerranéen ; faut-il s'arrêter aux arrière-pays des rives de la mer ou suivre les migrations méditerranéennes (en Amérique latine, dans les banlieues des métropoles septentrionales...) ?

Que dire aussi des traits communs repérés et analysés par les anthropologues sur différents terrains ? Ne s'agit-il pas de stéréotypes construisant une unité factice ? Et ces traits sont-ils vraiment propres au monde méditerranéen ? Un auteur argue

ainsi que les testicules, si fréquemment invoqués dans le folklore et les jurons méditerranéens, sont des métaphores du courage dans toute l'aire anglophone et que le cowboy texan exhibe ses qualités viriles tout autant qu'un « flamboyant mâle méditerranéen » (Pina-Cabral, 1989). Un autre souligne, à tout aussi juste titre, que « la raison clientélaire est universellement distribuée » (Lenclud, 2001), aussi bien dans les centres de recherche scientifique septentrionaux qu'au fin fond de l'Épire ou de la Cyrénaïque.

Ces critiques sont fondées, les thèmes répertoriés doivent être précisément contextualisés sur chaque terrain d'enquête, l'idée d'une « aire culturelle » homogène, un temps très en vogue dans l'anthropologie américaine, rejetée. Faut-il pour autant tirer un trait sur ces acquis, « jeter la Méditerranée avec l'eau du bain¹ » ?

À vrai dire, ces valeurs partagées (l'honneur et la honte, le clientélisme...) ne sont pas propres aux sociétés méditerranéennes, mais y connaissent une accentuation singulière et y font l'objet d'interminables débats. C'est en termes

1. C'est le titre de la conclusion d'*Anthropologie de la Méditerranée* (Bromberger & Durand, 2001).

d'intensité et de modulation, de reconnaissance institutionnelle¹, et non de présence ou d'absence, que l'on doit apprécier la prégnance spécifique de ces valeurs. Un bon baromètre de l'accentuation de ces valeurs nous est fourni par les œuvres littéraires, ces « miroirs que l'on promène le long d'un chemin », disait Stendhal, plus précisément encore : ces « fenêtres anthropologiques sur la culture », *a fortiori* les œuvres de ces auteurs devenus « quelque chose de l'ordre des totems nationaux », « dont les personnages, l'esthétique et la morale sont une des trames du discours et de l'idéologie populaires » (Shore, 1995). Et il y a beaucoup à apprendre à travers les œuvres de Leonardo Sciascia, de Carlo Levi, de Salvatore Satta, d'Ismail Kadaré, de Nikos Kazantzákis, de Lawrence Durrell (celui de *Bitter Lemons* plutôt que celui de *Quatuor d'Alexandrie*), de Naguib Mahfouz ou encore de Federico García Lorca et de Jean Giono (celui de *Regain* plutôt que celui d'*Un Hussard sur le toit*). S'agit-il pour autant de considérer

1. Julian Pitt-Rivers a, par exemple, montré dans plusieurs de ses travaux, que les insultes à l'honneur font – ou faisaient – l'objet de sanctions légales dans la plupart des États méditerranéens (voir notamment Pitt-Rivers, 1997).

ces romans, fussent-ils naturalistes, comme des documents ethnographiques ? À coup sûr, non. Si l'ethnographie vise une « vérité-adéquation », l'œuvre romanesque qui s'ancre dans un contexte local se singularise par sa capacité à restituer des ambiances, à « dévoiler »¹, à travers la fiction, les ressorts des actions, les valeurs qui orientent, çà et là, les conduites quotidiennes et les comportements extraordinaires. Peu importe, ici, la véracité des personnages et des anecdotes – avec laquelle l'ethnographie ne badine pas –, mais le « mensonge romanesque » cristallise, à la façon d'une caricature et sur le mode du sensible, problèmes, préoccupations, valeurs de la société où ils se manifestent. À ce titre, pas de meilleure propédeutique sensible à l'idéologie de la vengeance qu'*Avril brisé* de Kadaré, pas de meilleure introduction aux relations de pouvoir, aux distinctions hiérarchiques entre *cafoni* et *galantuomini* ou encore aux relations entre les hommes et les femmes dans la Basilicate que *Le Christ s'est arrêté à Eboli* de Carlo Levi (1948). La littérature, à travers ses romans et ses chroniques

1. Sur l'opposition entre « vérité-adéquation » et « vérité-dévoilement », voir T. Todorov, 1989.

prenant pour toile de fond la société locale, et l'ethnologie, avec ses monographies, ne doivent pas être conçues comme des entreprises radicalement opposées, mais comme des projets qui se croisent dans leur quête, chacune avec ses moyens et ses objectifs propres, d'un accès à la vérité. Il y a sans doute mieux à chercher dans les récits littéraires, voire dans les films, à caractère ethnographique que de simples stéréotypes dont on traquerait, avec soupçon, les conditions de production ; ceux-ci sont des voies, parmi d'autres et souvent lumineuses, pour « aller fureter dans le tour d'esprit d'un autre peuple », pour reprendre une expression de l'anthropologue Clifford Geertz.

Sans doute l'anthropologie de la Méditerranée doit-elle élargir son horizon. La mondialisation de techniques, d'objets, de programmes, de pratiques de sociabilité, de croyances, etc., crée une situation originale que l'on pourrait qualifier de « créolisation » *in absentia*. Aux processus, familiers à l'anthropologue, de confrontation, d'hybridation ou de rejet de modèles *in praesentia* se sont substituées des formes de circulation ou de mélange culturels où l'Autre – l'émetteur, l'innovateur – n'a plus de visage, la

créolisation s'opérant indépendamment d'espaces créoles réels. Mais l'analyse de ces nouveaux objets de la vie quotidienne et de l'anthropologie ne doit pas occulter des pans plus traditionnels des sociétés, sauf à tomber dans l'illusion d'un postmodernisme intégral. J'y reviendrai.

Chapitre IV

Le système méditerranéen, un système de différences complémentaires

Si la recherche d'un canevas culturel commun à ces sociétés voisines demeure une perspective légitime, on peut aussi se demander si ce qui donne sa cohérence à ce monde, ce ne sont pas tant des similarités repérables que des différences qui forment système. Et ce sont sans doute ces *différences complémentaires*, s'inscrivant dans un champ réciproque, qui nous permettent de parler d'un *système méditerranéen*. Chacun se définit, ici peut-être plus qu'ailleurs, dans un jeu de miroirs (de coutumes, de comportements, d'affiliations) avec son voisin. Ce voisin est un proche dont il partage les origines abrahamiques et ses comportements ne prennent sens que dans ce jeu relationnel. Ce processus est sans doute commun à la plupart des

sociétés voisines, comme nous le montre Claude Lévi-Strauss (1973) dans son étude comparée des traditions des Indiens Mandan et Hidatsa :

Si les coutumes de peuples voisins, conclut-il, manifestent des rapports de symétrie, il n'en faut pas seulement chercher la cause dans quelques lois mystérieuses de la nature ou de l'esprit. Cette perfection géométrique résume aussi, au mode présent, des efforts plus ou moins conscients mais innombrables, accumulés par l'histoire et qui visent tous le même but : atteindre un seuil, sans doute le plus profitable aux sociétés humaines, où s'instaure un juste équilibre entre leur unité et leur diversité ; et qui maintient la balance égale entre la communication, favorable aux illuminations réciproques, et l'absence de communication, elle aussi salutaire, puisque les fleurs fragiles de la différence ont besoin de pénombre pour subsister.

Ces rapports d'inversion symétrique connaissent une singulière densité dans le monde méditerranéen dont les populations se partagent un même Dieu. Cette prise en compte des différences complémentaires pourrait amener à repenser, de façon plus générale, la notion d'aire

culturelle, non plus comme l'agrégation de traits similaires, mais comme un espace dialogique au sein d'un même système. Le monde méditerranéen serait le – ou un – des paradigmes de ces espaces dialogiques tumultueux.

Comment comprendre, par exemple, *les comportements alimentaires* des uns et des autres sinon dans ce système relationnel d'oppositions réciproques ? Le judaïsme et l'islam distinguent nourritures excellentes et immondes ou à tenir en « abomination », tandis que le christianisme a aboli les interdits alimentaires ; Jésus déclare ainsi à ses disciples que « tous les aliments sont purs » (Marc, 7, 19) et cette rupture majeure est encore avérée par la vision de Pierre à Joppé (Actes, 10, 10-16) :

Mais la faim le prit et il voulut manger. On lui préparait le repas quand une extase le surprit. Il contemplait le ciel ouvert : il en descendait un objet indéfinissable, une sorte de toile immense, qui, par quatre points, venait se poser sur la terre. Et, à l'intérieur, il y avait tous les animaux quadrupèdes et ceux qui rampent sur la terre, et ceux qui volent dans le ciel. Une voix s'adressa à lui : « Allez, Pierre ! Tue et mange ».

Alcool (prohibé par l'islam) et porc (prohibé par le judaïsme et l'islam) demeurent la base du triangle de différenciation entre juifs, musulmans et chrétiens. Procédant du même fond sémitique, judaïsme et islam proscrivent la consommation du porc (Lévitique, 11, 7 et 17, 12 ; Coran, sourate VI, 145), mais alors que le judaïsme autorise sous certaines conditions les boissons fermentées, l'islam les interdit :

Ô vous qui croyez ! les boissons fermentées [...] sont seulement une souillure [procédant] de l'œuvre du démon. Évitez-la ! (Sourate V, 90)¹.

On est à l'opposé de la transformation, miraculeuse et valorisée, de l'eau en vin par Jésus lors des noces de Cana. Quant au volontarisme différenciateur du christianisme par rapport au judaïsme, il s'affiche dans les recommandations faites lors des premiers conciles. Alors que la population a du mal à se déprendre de ses tabous et dégoûts, le concile d'Antioche, au III^e siècle, proclame :

1. Sur l'écart, chez les élites, entre la prescription coranique et les pratiques dans l'islam pré-moderne, voir Matthee, 2017.

Les Chrétiens n'imiteront pas les Juifs au sujet de l'abstinence de certaines nourritures mais mangeront même du porc, car la synagogue des Juifs exècre le porc.

On peut donc parler, avec Maxime Rodinson, de « séparatisme alimentaire » entre les trois religions révélées.

Le statut symbolique du sang, qu'il s'agisse de sa consommation ou de son écoulement du corps humain, est aussi un puissant démarcateur relationnel entre les traditions qui coexistent sur les rives de la Méditerranée. Dans la tradition chrétienne, le sang, versé par le Christ pour la rémission des péchés, est considéré comme pur et valorisé. La transformation, lors de la Cène, du vin en sang, l'absorption rituelle de ce sang lors de l'eucharistie..., témoignent de ce statut singulier. Et parallèlement, on consomme une viande qui n'est pas vidée de son sang, comme, au contraire, l'enjoignent les prescriptions d'une nourriture *kacher* et *halâl*. Dans le judaïsme et dans l'islam, le sang, siège de la vie, est en effet conçu comme la substance prohibée par excellence que l'on doit expulser à tout prix et qu'il est impensable d'ingérer (la simple évocation d'un boudin sanguinolent peut

susciter des haut-le-cœur). Rappelons-nous les paroles du Lévitique (17, 10) :

Si un homme, faisant partie de la maison d'Israël ou des émigrés venus s'y installer, consomme du sang, je me retournerai contre celui-là qui aura consommé le sang, pour le retrancher du sein de son peuple.

Alors que, dans le judaïsme, le sang sacrificiel est destiné à Dieu, en islam seule l'intention de l'offrande lui est adressée, le sang ne pouvant être que la nourriture impie des génies maléfiques (les *junûn*). Même contraste entre les principes du christianisme (principes auxquels on peut cependant opposer la pratique des fidèles) et ceux du judaïsme et de l'islam s'agissant des écoulements sanguins. Dans le judaïsme comme dans l'islam les femmes menstruées sont réputées impures.

Quand une femme est atteinte d'un écoulement, que du sang s'écoule de ses organes, elle est pour sept jours dans son indisposition, et quiconque la touche est impur jusqu'au soir (Lévitique, 15, 19).

Tout contact doit être évité avec cette femme impure (*niddah*), avec les objets que celle-ci a touchés, et les relations

sexuelles sont prohibées jusqu'au soir du quatorzième jour, après que la femme se sera complètement immergée dans le bain rituel (*mikvè*). Dans le texte biblique, la transgression de cet interdit sexuel est une rupture de l'alliance :

Quand un homme couche avec une femme qui a ses règles, et qu'il découvre sa nudité, puisqu'il a mis à nu la source du sang qu'elle perd, et qu'elle-même a découvert cette source, ils seront tous les deux retranchés du sein de leur peuple (Lévitique, 18, 20).

Sur ce plan, l'islam ne se différencie pas du judaïsme, comme l'atteste le verset 222 de la sourate II (« La Génisse ») :

(Les croyants) t'interdissent d'approcher sur la menstruation. Réponds (à Allah) : « C'est un mal. Tenez-vous à l'écart des femmes durant la menstruation et ne vous approchez point d'elles avant qu'elles ne soient pures. »

Au demeurant, les femmes ne peuvent pas prier, entrer dans une mosquée, toucher un coran ni participer au pèlerinage à La Mecque pendant leur période menstruelle ; de nos jours, on leur prescrit de prendre une pilule contraceptive pour éviter d'avoir leurs règles en Terre sainte.

Quand on considère les interdits alimentaires et bien d'autres prescriptions, c'est de traditions judéo-musulmanes, et non de traditions judéo-chrétiennes, que l'on devrait parler. Rien ne s'oppose ainsi, selon la plupart des écoles juridiques musulmanes, à la consommation par les fidèles de viande *kacher* (un proverbe répandu dans le monde islamique recommande aux fidèles de « coucher dans le lit des chrétiens – réputés pour leur propreté – mais de manger la nourriture des juifs »), mais il n'est cependant pas licite pour un juif de consommer de la viande *halâl*. Il faut, en effet, que le corps de la bête soit intact et que la viande soit débarrassée de la totalité de son sang ; pour ce faire, on la trempe dans l'eau froide puis on l'enrobe de gros sel et on la rince trois fois. La consommation de certaines graisses et du nerf sciatique (qui évoque la blessure de Jacob lors de son combat avec l'ange, Genèse, 32, 33) est aussi prohibée.

Les différences et différends alimentaires n'opposent pas seulement les trois grandes religions. Écoles juridiques, courants religieux, qui pullulent en Méditerranée, se distinguent aussi par leurs prescriptions en matière de consommation. L'interdit du sang, correspondant

aux prescriptions et menaces du Lévitique (17, 10), est toujours respecté par plusieurs Églises chrétiennes (chaldéenne, grecque, adventiste du septième jour...). Quant aux camisards protestants, ils consommaient ostentatoirement de la viande le vendredi pour s'opposer aux « papistes ». Même jeu d'oppositions au sein de l'islam : les chiïtes proscrivent les poissons sans écailles dont, jusqu'à un proche passé, l'esturgeon¹, mais pas les sunnites ; chez les chiïtes, les duodécimains (qui reconnaissent douze imams) condamnent la consommation du lièvre, tandis que les ismaéliens ou septimains (qui ne reconnaissent que sept imams) la tolèrent...

L'apparence est un autre domaine où les différences complémentaires entre religions s'affichent. Le voile féminin était répandu dans toute la Méditerranée dans l'Antiquité (rappelons-nous le *De virginibus velandis*, « De l'obligation pour les filles de se voiler », de Tertullien), puis il est devenu, au fil des siècles et singulièrement aujourd'hui, le symbole de l'islam,

1. Sur la levée de l'interdit de consommation de l'esturgeon, et donc du caviar, en Iran islamique, voir Bromberger, 2015.

assumé ou imposé, alors même que l'obligation de le porter n'est pas mentionnée explicitement dans le Coran – mais était-il nécessaire, au temps de l'hégire, de rappeler une coutume que tout le monde respectait ? Le port du foulard, de la cagoule ou du voile intégral a pour but de protéger les femmes de la tentation des hommes en dissimulant cet élément majeur de la séduction qu'est la chevelure. Si la chevelure est dérobée aux regards en islam, elle est rasée et recouverte d'un foulard, d'un turban, puis d'une perruque à partir du XVIII^e siècle, chez les femmes mariées dans la tradition juive orthodoxe. Si les femmes en Europe chrétienne sortaient la tête couverte jusqu'à un proche passé, montrer sa chevelure n'était, en revanche, pas considéré comme un tabou : la Vierge est représentée dévoilée dès le XIV^e siècle. Ces différences, du corps caché au corps montré, renvoient à des schèmes de pensée qui façonnent aussi l'architecture domestique (entourée de murs aveugles ou s'offrant aux regards) ; ces contrastes sont encore vifs quand on examine les normes ou les usages dominants en matière de pilosité corporelle et de pilosité faciale masculine.

Un net contraste oppose les sociétés chrétiennes et musulmanes dans le

traitement de *la pilosité corporelle*. Le christianisme a prôné le respect de la nature créée par Dieu, les poils ayant en outre pour vertu de cacher les « parties honteuses », tandis que l'épilation du pubis et des aisselles est la norme, pour les deux sexes, dans les sociétés islamiques, les poils qui retiennent les sécrétions (le sang, l'urine, la sueur, les matières fécales) étant considérés comme impurs. On ne saurait, dans ces conditions, effectuer, en islam, ses obligations religieuses couvert de poils, tandis qu'à la fin du II^e siècle, un Père de l'Église comme Clément d'Alexandrie tonnait contre les hommes qui se faisaient épiler. Mais, hors l'épilation du pubis et des aisselles, les traditions se rejoignent à travers l'histoire, opposant le dru masculin au lisse féminin. En Europe, l'épilation masculine n'est qu'un phénomène très récent.

Ce jeu de différenciation a affecté aussi les parties visibles de la tête et du visage. « Distinguez-vous des mages » (c'est-à-dire des prêtres zoroastriens persans), « N'imites ni les juifs ni les chrétiens », aurait dit le Prophète. Le port de la barbe et de la moustache, étroitement codifié, figure au rang des démarcateurs forts, avec d'infinies nuances, de l'appartenance

à une même communauté. Bernard Lewis nous rappelle la vigueur médiévale de ce jeu d'oppositions qui n'a rien perdu de sa virulence de nos jours: Harun ibn Yahya, prisonnier à Rome au IX^e siècle, remarquait que les habitants de la ville, « jeunes et vieux, se rasent entièrement la barbe, n'épargnant pas le moindre poil. "La parure de l'homme, leur dis-je, c'est sa barbe!" » (Lewis, 1990 : 265). Cette volonté de démarcation communautaire est explicitée par un exégète contemporain, le shaykh ibâdite Bayyudh, ardent propagandiste de l'obligation religieuse du port de la barbe :

Il est demandé et même ordonné aux musulmans de se donner une personnalité spécifique, dans le but de se différencier de ceux qui n'ont pas la même confession que la leur, de se faire reconnaître d'autrui et entre eux-mêmes. Cette personnalité doit être leur blason et la marque qui les singularise. (Benkheira, 1997)

Quand la mode préconise aussi la barbe sur la rive septentrionale, comme c'est le cas aujourd'hui, les styles se différencient : la barbe longue, à la moustache rasée, des salafistes se distingue de

la barbe entretenue à la tondeuse à sabot du jeune cadre italien. La démarcation pileuse est manifeste quand on examine les normes régissant l'apparence des religieux. Pour les clercs latins, « la tonsure ecclésiastique, c'est-à-dire la barbe rasée et la couronne sur la tête », selon les mots du règlement conciliaire de Limoges en 1031, s'imposa au cours du Moyen Âge. Cette discipline franchit les siècles, avant de s'essouffler, jusqu'à une période récente : l'interdiction de porter la barbe, à laquelle échappaient les moines franciscains, n'est plus mentionnée dans le code de droit canonique de 1917 (les missionnaires ne la respectaient déjà plus depuis des années) et l'obligation de la tonsure, largement tombée en désuétude, est supprimée par la lettre *Motu proprio* du pape Paul VI en 1972. La norme, conforme à la *fitrah*, la saine et bonne nature, est l'inverse en islam où les religieux portent la barbe, parfois enduite de henné. Faut-il souligner la place originale qu'occupe le judaïsme dans ce système de différences pileuses complémentaires ? Les traits distinctifs des hommes pieux sont une barbe fournie, la tonsure et des papillotes (*pe'ot*) roulées en anglaises, conformes aux prescriptions du Lévitique (19, 27) : « Ne

taillez pas en rond le bord de votre chevelure et ne supprime pas ta barbe sur les côtés ».

Si chaque grande tradition religieuse a imposé ses normes, les schismes ou scissions au sein de chacune d'elles ont eu des expressions, voire des motifs pileux. Le poil a ainsi été un argument du schisme de 1054 au sein du christianisme entre l'Orient, avec ses clercs portant les cheveux longs, la barbe et la moustache, et l'Église romaine, avec ses clercs glabres à la chevelure tonsurée. De même, dans l'islam, des communautés hétérodoxes affichent leur singularité en s'écartant des normes qu'impose la *fitrah*. Ainsi chez les *ahl-e haqq* (« les gens de la vérité »), une importante communauté hétérodoxe dont les fidèles sont nombreux dans l'ouest de l'Iran et le nord-est de l'Irak, les hommes portent une moustache qui déborde sur la lèvre supérieure et n'est donc pas conforme à la norme qui veut qu'aucun aliment (qui doit être pur) ne touche un poil (qui a pu être en contact avec une substance impure : une excréation – de la morve, par exemple – ou une immondice flottant dans l'air). Cette prise de distance par rapport aux normes pileuses est encore plus frappante chez les Yazidi-s, une minorité dispersée aux

« confins turco-arabes », aujourd'hui persécutée par l'organisation État islamique et dont les croyances associent des éléments musulmans, chrétiens, juifs, zoroastriens, etc. Ils se singularisent par leur hirsutisme, si bien que les Turcs les surnommaient « gens aux huit moustaches ».

De communes attitudes illustrent ce balancement entre différences et proximités qui caractérisent les religions du Livre ; celles-ci se rejoignent dans leur défiance à l'égard de l'éremitisme, avec ses fous de Dieu errants et hirsutes. Dans le christianisme, à l'éremitisme des premiers siècles s'est substitué, sous l'impulsion de saint Pacôme, de saint Jérôme puis de saint Benoît, le cénobitisme (la vie en communauté), avec ses règles et sa codification de la pilosité, sous l'autorité d'un abbé. L'ordre (y compris capillaire) du monastère l'a emporté sur le désordre (y compris pileux) du désert et de la forêt. Ces deux types de monachisme correspondent à deux types de rapport au sacré : l'un est soumis à l'ordre et à l'institution, l'autre est fusionnel, s'exprimant à travers l'extase, voire la transe. L'islam connaît aussi ses mouvements mystiques et leurs expressions pileuses singulières (soit un

rasage intégral, soit l'échevèlement) : les *ghalandar-s*, les derviches de Turquie et du Moyen-Orient, les soufis, les *gnawa-s* du Maghreb..., se distinguent par une relation directe au divin et par une apparence pileuse singulière. Ces comportements « hétéropraxes » ont suscité à travers le temps, aussi bien chez les autorités sunnites que chiites, réprobation et condamnation.

De part et d'autre de la Méditerranée, des féministes se rejoignent pour défier les normes pileuses qu'on leur impose. Des féministes juives ont pris pour emblème de leur rébellion une figure de la mythologie biblique aux cheveux roux, flottants et dénoués, Lilith. Dans la tradition et le folklore juifs, Lilith apparaît comme une démons, une femme fatale, à la sexualité insatiable et illicite ; elle cherche à prendre la place de l'épouse légitime et provoque chez les hommes des pollutions nocturnes afin d'engendrer des enfants-démons. À la porte de la maison, et surtout aux murs de la pièce où une femme allait accoucher, il était de coutume d'accrocher une amulette où était écrit : « Adam et Ève, sauf Lilith ». Cette chevelure au vent, symbole de séduction, est devenue, pour les féministes, un emblème

de liberté, de rébellion face à l'ordre sexuel établi, tout particulièrement contre la tradition de la chevelure couverte. Dans les pays musulmans ou des quartiers urbains rigoristes, des mèches teintes en blond s'échappent ostentatoirement des plis des foulards, voire du carcan des cagoules.

Le statut des images a fait aussi l'objet d'un traitement différentiel. Dans ce domaine, judaïsme et islam partagent la même iconophobie. « Tu ne te feras pas d'idole ni toute image de ce qui est en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre ou dans les eaux sous terre », lit-on dans l'Ancien Testament (Exode, 20, 4). Quant à l'iconophobie de l'islam, qui s'est dès lors tourné vers la calligraphie et les arabesques, il est probable qu'elle ait été une réplique à l'iconophilie du christianisme, lui-même iconophobe à ses origines.

Les raisons de la prohibition du vin et de l'interdiction des images sont à chercher dans le conflit des pratiques au sein des deux communautés religieuses, chrétienne et musulmane, adossées l'une à l'autre,

commente Jean-Baptiste Humbert (2001) qui a suivi, à travers ses fouilles archéologiques dans le nord-est de la

Jordanie, ce processus de différenciation aux VII^e et VIII^e siècles. « Nous savons, poursuit-il, que les mosaïques et les fresques servaient de supports catéchétiques. L'iconoclasme avait donc un fondement doctrinal », et le même auteur note justement que les premières destructions d'images ont visé, outre les figures humaines, les représentations d'animaux à haute valeur symbolique dans le christianisme (l'agneau, le poisson, etc.). Jack Goody nous rappelle la vivacité contemporaine de cette opposition entre iconophiles et iconophobes quand il évoque ses souvenirs des Grecs et des Turcs à Chypre pendant la dernière guerre :

Les premiers, écrit-il, érigent d'innombrables images de saints et de la Sainte-Trinité, qu'ils adorent, même, en se courbant et en y déposant un baiser. Les autres (les Turcs) sont horrifiés par la barbarie de tels actes¹.

Cette querelle des images a aussi, doit-on le rappeler ? traversé le christianisme, les protestants affichant, contre ce qu'ils percevaient comme de l'idolâtrie, un

1. Extrait de Goody, 2004b. Sur le thème de l'iconophobie, voir aussi Goody, 2006.

iconoclasme rigoriste. Élisabeth I^{re} avait fait dire par son ambassadeur au sultan d'Istanbul que l'islam et le protestantisme se rejoignaient dans ce rejet de l'icône.

Bien sûr, ces oppositions massives et fondatrices ont été, dans les divers registres que nous venons d'évoquer, adaptées, parfois transgressées au gré des contextes et des périodes de l'histoire, et il serait réducteur d'y voir des invariants figés. Le prince, quel que fût le dogme, a rarement renoncé à sa visibilité, sauf récemment le mullah Omar, commandant des croyants de l'Émirat d'Afghanistan, iconoclaste rigoureux qui ne s'est jamais fait représenter (Centlivres, 2003 : 121). Si les talibans ont brûlé les images et détruit les statues, l'iconographie glorifiant Saddam Hussein fut particulièrement florissante. Un poster, qui comblerait d'aise les amateurs de *traveling cultures*, le représentait sur un cheval blanc portant un étendard où était inscrit « *Allahu akbar* ». Cette représentation s'inspire directement du tableau de David figurant Bonaparte à la tête de ses troupes franchissant le col du Grand-Saint-Bernard. Rappelons pour l'anecdote, et pour les amateurs, cette fois-ci, d'invention de la tradition, que Bonaparte gravit,

en fait, le col sur une mule, à l'arrière de ses troupes et guidé par un pâtre valaisan (*ibid.* : 124).

Terminons cet inventaire des différences en évoquant des oppositions qui, celles-ci, ne sont pas volontaires, dans le domaine de *l'urbanisme*. Sans doute la protection de la vie privée, avec ces maisons protégées par des murs aveugles et sa cour intérieure (patio), est-elle un trait commun dans l'espace et dans la longue durée entre les sociétés des deux rives de la Méditerranée : l'architecture domestique à Rome, en Andalousie, dans le monde musulman, présente, au-delà des variantes, un même schéma structurel. Mais ce qui différencie le Nord et le Sud, l'Ouest et l'Est, c'est la place réservée à l'espace public. L'opposition est tranchée et on attribue souvent à l'islam la disparition des agoras et des forums, lieux de réunion voués aux rassemblements civils. En fait, la transformation des schémas urbains antiques, avec leurs larges rues à colonnade se coupant à angle droit selon le schéma hippodamien et débouchant sur des places, est advenue dès le v^e siècle (Kennedy, 1985). Cette tendance s'est renforcée avec l'avènement de l'islam, aboutissant à une métamorphose des

villes de l'Antiquité classique, des ruelles sinueuses, des commerces de détail se substituant aux larges rues et aux places. Le rapport entre le public et le privé s'inverse ; les empiétements des maisons sur les voies, réprimés dans l'Antiquité et dans l'Occident médiéval par de puissantes organisations municipales, sont, au contraire, « favorisés par des mécanismes juridiques comme la rapidité de la prescription acquisitive » (Planhol, 1984 : 20). Des animaux de bât, et non plus attelés à des charrettes, transportent les denrées, ne nécessitant plus de larges voies. Mais, surtout, l'espace public prend, d'une rive à l'autre, deux formes différentes. En Méditerranée occidentale, à partir de la Renaissance, et de façon plus continue en Italie depuis l'Antiquité, la place publique, la *plaza mayor*, le *corso*, sont des lieux d'ostentation et de réunion, expressions d'une vie sociale laïque ; la cour qui ponctue l'espace enchevêtré de la ville musulmane est celle de la mosquée, lieu de rassemblement de la communauté. À la séparation des espaces voués à la vie civique et aux activités religieuses s'oppose donc leur conjonction de part et d'autre de la mer. À Alep, la principale mosquée a été construite sur l'ancienne agora.

Chapitre V

De la coexistence bienveillante à l'affrontement sanglant

Entre ces communautés séparées et proches, quelles sont les règles du jeu ? Et quels facteurs peuvent-ils transformer la curiosité sympathique, la coexistence bienveillante en affrontement sanglant ?

Les ethnologues, attentifs au quotidien, ont tendance à camper le portrait de braves gens coexistant et à expliquer par le haut ces explosions de violence. On invoque, à juste titre, les interactions stratégiques entre États-nations, les crises sociales, les visées impérialistes et économiques, les manipulations des politiciens populistes qui mettent le feu aux poudres. Mais, ce faisant, on ne rend guère compte des processus qui transforment le collègue de bureau ou de bistrot en tortionnaire violeur et tueur.

Le concept de « cascade » mis en œuvre par James Rosenau (1990) et utilisé par Arjun Appadurai (2001 : 209-213) permet d'avancer sur ce chemin. Les cascades, reliant micro- et macropolitiques, agrègent des disputes et des incidents locaux à des causes et à des intérêts plus larges, moins liés au contexte. Elles fournissent le matériel à l'imagination des acteurs pour trouver des significations générales dans des événements contingents et connectent ainsi la politique globale à la micropolitique des rues et des quartiers. Les sociétés méditerranéennes où s'imbriquent les appartenances et les oppositions constitutives et durcies par l'histoire fournissent sans doute un terrain de choix au déclenchement de ces turbulences. Mais c'est encore trop peu dire. Le souvenir des atrocités passées, la mémoire des crimes, les images qui les propagent, les rumeurs qui s'y abreuvent et s'amplifient de proche en proche contribuent à ce sentiment de peur qui fait basculer dans le crime sous prétexte de prévenir celui des autres. C'est que, sur les rives de la Méditerranée, est engagée une guerre des mémoires particulièrement vive. « Nous sommes environnés d'innombrables escadrons de victimes,

toutes meurtries par la vie ou l'histoire et qui toutes demandent des comptes », écrivait Emmanuel Terray (2005 ; 2006). Et il est vrai que l'histoire récente de la Méditerranée regorge d'épisodes dramatiques que les uns et les autres se jettent à la face pour justifier leur défiance, voire leur haine. Juifs victimes d'un génocide, Palestiniens spoliés de leur territoire, Maghrébins ayant souffert du colonialisme, martyrs des guerres du Proche-Orient et de l'ex-Yougoslavie, minorités ethniques et religieuses persécutées, tous confrontent leurs plaintes et se livrent, dans les pires des cas, à « une compétition acharnée pour obtenir la clause [...] du groupe le plus défavorisé » (Todorov, 2001 : 155). Une telle avalanche de malheurs, directement ou indirectement ressentis, offre un argumentaire disponible et une gamme fournie de sentiments hostiles pour légitimer l'agression. Celle-ci est d'autant plus vive que le sujet a la conviction de se mobiliser pour une cause qui dépasse son intérêt personnel. « La conscience de n'être que le représentant d'intérêts supra-individuels, de ne pas lutter pour soi, mais seulement pour la cause peut donner au combat un caractère radical et impitoyable », note très justement

Georg Simmel (1995 : 52) dans son étude sur le conflit. Il remarque tout aussi justement que « dans l'ensemble, on a l'impression que jamais les hommes se sont aimés pour des choses aussi minimes et dérisoires autant qu'ils se sont haïs pour elles ». Cette notation préfigure le concept de « narcissisme des petites différences » que Freud met en œuvre à trois reprises dans ses écrits : dans *Psychologie des masses et analyse du moi* (2010 : 40), dans *Le Tabou de la virginité* (2002 : 86) et dans *Malaise dans la culture* (2015 : 473-474). Dans ce dernier ouvrage, il écrit :

Il est toujours possible de lier les uns aux autres dans l'amour une assez grande foule d'hommes, si seulement il en reste d'autres à qui manifester de l'agression. Je me suis une fois occupé du phénomène selon lequel, précisément, des communautés voisines, et proches aussi les unes des autres par ailleurs, se combattent et se raillent réciproquement, tels les Espagnols et les Portugais, les Allemands du Nord et ceux du Sud, les Anglais et les Écossais, etc. J'ai donné à ce phénomène le nom de « narcissisme des petites différences » [...] On reconnaît là une satisfaction commode et relativement anodine du penchant à

l'agression par lequel la cohésion de la communauté est plus facilement assurée à ses membres.

Le monde méditerranéen, avec ses traditions qui se côtoient, est un observatoire privilégié de ce « narcissisme des petites différences ». Une vision simpliste amènerait à penser que plus les cultures sont proches ou se rapprochent, plus l'harmonie doit régner entre ceux qui s'en réclament. Si tel était le cas, l'harmonie devrait régner depuis des siècles entre juifs et musulmans. Comment penser religions plus proches ? Observer le shabbat, manger *kacher*, jeûner pour Kippour, être circoncis, distinguer le pur de l'impur, voilà qui présente pour un musulman un grand air de famille. Les commandements, le jurisme tatillon, sont aussi pesants dans les deux traditions. Mais doit-on souligner les apories d'un tel essentialisme ? En fait, s'il fallait chercher quelque règle générale, ce n'est pas tant la différence lointaine – spatialement et conceptuellement – que l'excès de proximité, « le fait de devenir trop proche », disait Simmel, qui perçu comme une atteinte insupportable à l'honneur de l'autre. « N'est-il

pas toujours vrai, même chez nous, renchérit Lévi-Strauss (1973 : 299), que le bon voisinage exige des partenaires qu'ils deviennent pareils jusqu'à un certain point en restant différents ? » Tantôt ce souci de maintien à bonne distance de l'autre proche prend la forme dérisoire de la blague ethnique et des manifestations campanilistes. Tantôt, celle de l'imposition d'un stigmatisme vestimentaire ou corporel, pour remettre l'autre à sa place, comme ce fut le cas pour les Juifs que rien, dans leur apparence, ne distinguait. Dans la Sicile de Frédéric II comme dans l'Espagne de la *Reconquista* (Horowitz, 1994), on les obligeait à porter la barbe pour que ne subsiste aucun doute sur leur appartenance. Tantôt, la différence mineure, surtout si elle est théologique, peut engendrer un conflit violent.

L'idée du consensus qui régnait auparavant est encore si forte que l'opposition présente est infiniment plus violente et plus dure que s'il n'y avait eu aucune relation avant cela. (Simmel, 1995 : 62)

Ces habitudes dissonantes, érigées en *casus belli* par des tribuns, ne suffisent cependant pas à rendre compte

de ces sursauts émotionnels et agressifs. Le même individu peut s'afficher cosmopolite, chantre de la mondialisation, connecté, laudateur de l'internet et des réseaux sociaux et, à d'autres moments, en cas de « cascades » précisément ou encore à des temps forts du calendrier rituel, en cas de crise personnelle ou sociale, se replier sur son identité catégorielle et proclamer en invoquant la tradition : « C'était donc vrai ! » Comment nommer ce dédoublement, qui n'a rien d'un double jeu, mais est vécu avec sincérité dans un cas comme dans l'autre ? Un double je ? « Un clivage du moi », en s'écartant du sens que les psychanalystes donnent à ce concept ? Un « habitus clivé », en suivant Pierre Bourdieu ? Une « fragmentation », comme Tzvetan Todorov (2002 : 298) désigne « cette capacité que nous avons de partager notre existence, voire notre conscience, en compartiments étanches, régis chacun par des lois particulières » ? Cette prédisposition au dédoublement sans duplicité n'est sans doute pas propre « aux nobles riverains de la Méditerranée », comme les appelait Marcel Griaule. Didier Eribon nous le rappelle quand il évoque, dans *Retour à Reims*,

les traces de ce que l'on a été dans l'enfance, de la manière dont on a été socialisé, perdurent même quand les conditions dans lesquelles on a désiré s'éloigner de ce passé, et, par conséquent, le retour dans le milieu d'où l'on vient – et dont on est sorti, dans tous les sens du terme – est toujours un retour sur soi, des retrouvailles avec un soi-même autant conservé que nié. Affleure alors à la conscience, en de telles circonstances, ce dont on aurait aimé se croire libéré, mais dont on n'ignore pas que cela structure notre personnalité, à savoir le malaise produit par l'appartenance à deux mondes différents, séparés l'un de l'autre par tant de distance qu'ils paraissent inconciliables, mais qui coexistent néanmoins dans tout ce que l'on est. (Eribon, 2009, 14-15)

Un exemple participant du même schéma sur un autre mode est fourni par Freud dans *Le Moi et son rapport avec l'inconscient* :

Le médecin qui doit assister à l'accouchement de la baronne déclare que le moment n'est pas encore venu et propose au baron une partie de cartes dans la chambre voisine. Quelque temps après, un appel de la baronne en français retentit à l'oreille des deux messieurs : « Ah ! mon Dieu que je

souffre ! » Le mari sursaute, mais le médecin demeure calme. « Ce n'est rien, jouons toujours ». Un peu plus tard, un gémissement, cette fois en allemand : « Dieu, Dieu, que je souffre » « Voulez-vous entrer, monsieur le professeur ? » dit le baron. « Ce n'est pas encore le moment. » Enfin, on entend dans la chambre voisine un cri inarticulé en yiddish « *Ai, ai, waih* » ; alors le médecin jette ses cartes et dit : « C'est le moment ! » (Freud, 1969 : 117-118)

Cette « hystérésis [maintien] de l'habitus », pour reprendre à nouveau un concept de Bourdieu, est sans doute plus vive dans des sociétés fortement marquées par les traditions et différenciations religieuses comme les sociétés méditerranéennes. Chez un même individu, les attitudes de tolérance ou de haine peuvent ainsi radicalement varier d'un jour à l'autre ou encore selon les âges de la vie, quand s'exaltent ou s'enfouissent les appartenances, les dogmes et les souvenirs, quand prédomine ou la communauté ou la société. Les manifestations de l'ethnicité ont été criantes lors des guerres de l'ex-Yougoslavie, là où régnaient auparavant les règles d'un voisinage tolérant. Voici ce que déclare une femme serbe originaire des environs de Sarajevo :

Je ne sais pas comment, quand exactement, mais je sais que j'ai commencé à me prendre la tête avec ses histoires de qui mange quoi... Parce que d'un coup on avait des amis musulmans qui en voyant un jambon disaient qu'ils avaient des problèmes d'estomac et qu'ils n'arrivaient plus à le digérer. Ah bon ? Pendant vingt ans ils n'avaient pas de problèmes, et là ils commençaient à en avoir et justement avec le jambon¹...

Un exemple vif, et aux fortes résonances, de ces métamorphoses subites nous est fourni par Rachid Benzine dans le dialogue, fictif, qu'il tient avec sa fille partie pour le *jihad* à Falloujah en Irak. « Une question lancinante [...] revient cogner en moi comme une migraine récurrente, familière » : *Pourquoi n'ai-je rien vu venir ?*, tel est le titre de son essai contant le changement brutal de comportement de sa fille, le clivage de sa personnalité : « Une partie de moi venait de s'en prendre à une autre partie de moi », écrit-il (Benzine, 2016 : 7, 8). Sur un mode moins dramatique, le tiraillement entre le modèle communautaire et les aspirations individuelles façonne le quotidien

1. Cité par L. Zeljkovic dans une thèse en cours sur la Bosnie.

des dernières générations. Le recours au psychologue, une tendance à l'introspection et à la réflexivité, la célébration ostentatoire des anniversaires consacrant l'identité personnelle des enfants, un âge au mariage différé laissant libre cours à l'émancipation juvénile..., témoignent de l'individualisation ; mais, en cas de crise, lors des temps forts du calendrier rituel, le repli identitaire avec ses certitudes s'offre comme un recours contre les vicissitudes de l'existence personnelle. « Le passé ne meurt jamais. Il n'est même pas passé », écrivait Faulkner. Les vies sont rythmées par ces balancements. Performance individuelle et fidélité aux origines peuvent cependant se conjoindre dans des démonstrations ostentatoires de militantisme ou, pour revenir au pire, dans des actions destructrices. Cette fidélité aux origines peut être d'autant plus intransigeante qu'elle est vécue comme la réparation d'une vie honteuse, faite de compromissions avec le siècle¹.

1. Voir, sur la radicalisation comme fruit de la culpabilité et forme de réparation, F. Benslama (2016).

Doit-on souligner que notre époque est marquée par la reviviscence des communautarismes, illustrant un paradoxe et, sans doute, une loi des sociétés : c'est au moment où les identités substantielles se dissolvent qu'elles s'affirment et s'affichent le plus ostentatoirement ? Quoi de plus semblable, au quotidien, que des adolescents des deux rives ? Et pourtant, que de pratiques, de signes et d'arrière-plans distinctifs ! Comprendre la genèse et les fonctions – précisément distinctives – de ces différences « complémentaires » n'est sans doute pas inutile pour en relativiser les significations et, par là même, les frictions, les agonismes et les antagonismes qui forment le bruit de fond de ces rives tumultueuses. Éviter d'afficher ces différences visibles, rapidement érigées en stigmates, est sans doute le biais le plus ingénieux pour éviter la montée des tensions dans ce monde fragile.

Quelles autres conclusions tirer de ce tour d'horizon ?

Pour l'anthropologie d'abord. Le monde méditerranéen est un ensemble « bon à penser » par les sciences sociales d'aujourd'hui ; il s'offre comme un laboratoire de recherche particulièrement stimulant pour appréhender toute la gamme des relations possibles avec l'Autre qui n'est ici ni trop proche ni trop lointain, ni trop petit ni trop grand. Les sociétés méditerranéennes apparaissent tiraillées entre la créolisation des usages et les crispations narcissiques (« ethniques », religieuses, nationales), une situation caractéristique, avec plus ou moins d'intensité, du monde contemporain.

Pour le monde méditerranéen ensuite. Les conflits qui ensanglantent aujourd'hui cette région n'ont pas pour origine l'intransigeance des monothéismes avec leur cortège de certitudes et leur hostilité consubstantielle à toute forme de mélange, ni les différences, petites ou grandes, entre les sociétés des deux rives, mais, à coup sûr, la conscience vive des appartenances contribue à durcir les oppositions et à gonfler les « cascades ». Rappeler les pratiques de mixité, les épisodes heureux de coexistence, les valeurs partagées d'une rive à l'autre ne doit pas masquer la vigueur vécue des antagonismes. Une

voie pour les surmonter est de prendre conscience de leur relativité, d'en récuser le caractère absolu. Sur ce chemin, la route est encore longue...

Bibliographie

- ABULAFIA, D. 2011. *The Great Sea. A Human History of the Mediterranean*. London: Allen Lane.
- ALBERA, D. 2005. « Pèlerinages mixtes et sanctuaires ambigus en Méditerranée ». In S. CHIFFOLEAU et A. MADCEUF (éd.). *Les pèlerinages dans le monde musulman*. Damas : IFPO.
- ALBERA, D., BLOK, A. 2001. « The Mediterranean as a Field of Ethnological Study. A Retrospective ». In D. ALBERA, A. BLOK et C. BROMBERGER (éd.). *L'anthropologie de la Méditerranée*. Paris : Maisonneuve et Larose, p. 15-37.
- ALBERA, D., BLOK, A., BROMBERGER, C. (éd.). 2001. *L'anthropologie de la Méditerranée*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- ALBERA, D., COUROUCLI, M. (éd.). 2009. *Religions traversées*. Arles : Actes Sud/MMSH.
- ANDRIĆ, I. 1956. *Le pont sur la Drina*. Paris : Plon [1945].
- I. 1993 (rééd.). « Lettera del 1920 » (Pizmo iz 1920). In D. BADNEJEVIC ORAZI

- (éd.). *Racconti di Sarajevo*. Roma : Tascabili Economici Newton.
- APPADURAI, A. 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la colonisation*. Paris : Payot.
- AUBAILE-SALLENAVE, F. 1996. « La Méditerranée, une cuisine, des cuisines ». *Informations sur les sciences sociales/Social Sciences Informations*, 35, 1, p. 183-185.
- AUDISIO, G. 1935. *Jeunesse de la Méditerranée*. Paris : Gallimard.
- . 1936. *Jeunesse de la Méditerranée*, t. II : *Sel de la mer*. Paris : Gallimard.
- BENKHEIRA, M.-H. 1997. *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en Islam*. Paris : PUF.
- BENSLAMA, F. 2016. *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*. Paris : Seuil.
- BENZINE, R. 2016. *Nour, pourquoi n'ai-je rien vu venir ?*. Paris : Seuil.
- BERQUE, J. 1981. *Andalousies. Leçon de clôture au Collège de France*. Paris : Sindbad.
- . 1997. « La Méditerranée, mémoire d'un avenir ». In J. BERQUE. *La Méditerranée et le Haut Atlas*. Aix-en-Provence : Presses de l'université de Provence, p. 9-17.
- BLACK-MICHAUD, J. 1975. *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*. Oxford : Blackwell.
- BLOK, A. 2001. « The Narcissism of Minor differences ». In A. BLOK. *Honour and Violence*. Cambridge : Polity Press, p. 115-135.
- BOISSEVAIN, J. 2001. « Insiders and Outsiders : Mass Tourism and the European South ». In D. ALBERA, A. BLOK et C. BROMBERGER

- (éd.). *L'anthropologie de la Méditerranée*. Paris : Maisonneuve et Larose, p. 685-709.
- BOLENS, L. 1981. « Les "petits échanges" font les grandes civilisations : l'Andalousie médiévale ». In *Rivages des origines (Archives des Cahiers du Sud)*. Marseille : Archives de la ville de Marseille.
- BOUGAREL, X. 1994-1995. « Voisinage et crime intime ». *Confluences*, 13, p. 75-87.
- BOUKHOBZA, N. 2001. « Dénouer les noces ». *Terrain*, 36, p. 45-56.
- BRAUDEL, F. 1966. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris : Armand Colin.
- BROMBERGER, C. 2001. « Aux trois sources de l'ethnologie du monde méditerranéen dans la tradition française ». In D. ALBERA, A. BLOK et C. BROMBERGER (éd.). *L'anthropologie de la Méditerranée*. Paris : Maisonneuve et Larose, p. 65-84.
- . 2002. « Une vision de la Méditerranée. Une manière ethnologique d'être au monde ». In C. BROMBERGER et T. TODOROV. *Germaine Tillon, une ethnologue dans le siècle*. Arles : Actes Sud.
- . 2010. *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*. Paris : Bayard (rééd. *Les sens du poil*. Grane : Creaphis, 2015).
- . 2015. « Et l'esturgeon devint halal en islam chiite duodécimain ». In F. BERGEAUD-BLACKLER (éd.). *Les sens du halal. Une norme dans un marché mondial*. Paris : CNRS, p. 25-30.
- BROMBERGER, C., DURAND, J.-Y. 2001. « Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain ? » In D. ALBERA, A. BLOK et

- C. BROMBERGER (éd.). *L'anthropologie de la Méditerranée*. Paris: Maisonneuve et Larose, p. 733-756.
- CAMUS, A. 1956. *La chute*, Paris: Gallimard.
- . 1965. « La culture indigène : la nouvelle culture méditerranéenne ». In A. CAMUS, *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard [1^{re} éd. 1937].
- CARPENTIER, J., LEBRUN, F. (éd.). 1998. *Histoire de la Méditerranée*. Paris: Seuil.
- CENTLIVRES, P. 2003. « Images populaires, motifs religieux et fonctions politiques dans le monde islamique contemporain ». In B. HEYBERGER et S. NAEF (éd.). *La multiplication des images en pays d'islam*. Würzburg. Würzburg : Ergon, p. 119-135.
- CESARI, J. (éd.). 2002. *La Méditerranée des réseaux*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- CHASLIN, F. 1997. *Une haine monumentale: Essai sur la destruction des villes en ex-Yougoslavie*. Paris: Descartes & Cie.
- CLAVERIE, E. 2004. « Techniques de la menace ». *Terrain*, 43, p. 15-30.
- CLERCK (de), D. 2008. « La montagne : un espace de partage et de ruptures ». *Cahiers de l'IFPO* (« Liban : espaces partagés et pratiques de rencontre »), p. 43-84.
- COLLET, B., SANTELLI, E. 2012a. *Couples d'ici, parents d'ailleurs*. Paris: PUF.
- . 2012b. « "Le mariage halal", réinterprétation des rites du mariage musulman dans le contexte post-migratoire français ». *Recherches familiales*, n° 9, p. 83-92.
- DAKHLIA, J. 2008. *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*. Arles : Actes Sud.

- DAKHLIA J., KAISER, W. (éd.). 2011. *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*. II. *Passages et contacts en Méditerranée*. Paris: Albin Michel.
- DRIESSEN, H. 2005. « Villes portuaires méditerranéennes : nouvelle perspective sur le cosmopolitisme ». In *Paix et guerre entre les cultures en Europe et en Méditerranée*. Arles : Actes Sud/MMSH, p. 95-114.
- ERIBON, D. 2009. *Retour à Reims*. Paris: Fayard.
- FABRE-VASSAS, C. 1994. *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*. Paris: Gallimard.
- FERNANDEZ-MORERA, D. 2016. *The Myth of the Andalusian Paradise : Muslims, Christians and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*. Wilmington : ISI Boooks.
- FLANQUART, H. 1999. « Un désert matrimonial. Le célibat des jeunes filles d'origine maghrébine en France ». *Terrain*, 33, p. 127-144.
- FREUD, S. 1969. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*. Paris: Gallimard.
- . 2002. *Œuvres complètes*. Paris: PUF, t. XV.
- . 2010. *Œuvres complètes*. Paris: PUF, t. XVI.
- . 2015. *Œuvres complètes*. Paris: PUF, t. XVIII.
- GOODY, J., 1999. *L'Orient en Occident*. Paris: Seuil.
- . 2004a. *L'islam en Europe. Histoire, échanges, conflits*. Paris: La Découverte.
- . 2004b. *Différences méditerranéennes : le statut des images et la place des villes*, texte rédigé pour la III^e Conférence Germaine Tillion, Aix-en-Provence, mars 2004, p. 5.
- . 2006. *La peur des représentations*. Paris: La Découverte/Poche.

- GOSSIAUX, J.-F. 2001. « Les logiques “antimétisses” de l’ethnicité : le paradigme multinational. In J.-L. BONNIOL (éd.). *Paradoxes du métissage*. Paris : CTHS, p. 233-240.
- GRABAR, O. 1994. « Two paradoxes in the Islamic art of the Spanish peninsula ». In S.K. JAYYUSI (éd.). *The Legacy of Muslim Spain*. Leyde : Brill, p. 583-591.
- HAGÈGE, C. 2017. *Les religions, la parole et la violence*. Paris : Odile Jacob.
- HARRIS, W. V. (éd.). 2005. *Rethinking the Mediterranean*. Oxford : Oxford University Press.
- HERZFELD, M. 1980. « Honour and Shame : Problems of the Comparative Analysis of Moral Systems ». *Man*, 15, p. 339-351.
- HEYBERGER, B. (éd.). 2003. *Chrétiens du monde arabe*. Paris : Autrement.
- HORDEN, P., PURCELL, N. 2000. *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*. Oxford : Blackwell.
- HOROWITZ, E. 1994. « Visages du judaïsme. De la barbe en monde juif et de l’élaboration de ses significations ». *Annales HSS*, sept.-oct., 5, p. 1065-1090.
- HUBERT, A. 1998. « Autour d’un concept : l’alimentation méditerranéenne ». *Techniques et culture*, 31-32.
- HUMBERT, J.-B. 2001. « Arguments chronologiques pour expliquer le déclin de Khitbet es-Samra et de Mafraq : des jarres, du vin et des images ». In *La céramique byzantine et proto-islamique (IV^e-VIII^e siècles apr. J.-C.)*. Beyrouth : Bibliothèque archéologique et historique, t. 159, p. 149-155.

- ILBERT, R. (éd.). 1992. *Alexandrie 1860-1890. Un modèle éphémère de convivialité : communautés et identité cosmopolite*. Paris : Autrement, Série Mémoires n° 20.
- . 1996. *Alexandrie 1830-1930, histoire d’une communauté citadine*. Le Caire : IFAO.
- KADARÉ, I. 1980. *Avril brisé*. Paris : Fayard, rééd. 2002.
- . 1981. *Le pont aux trois arches*. Paris : Fayard.
- KANAFANI-ZAHAR, A. 2001. « Une brèche dans le séparatisme confessionnel en Méditerranée : s’adapter aux contraintes rituelles d’une communauté. L’exemple de Hsoun (Liban) ». In D. ALBERA, A. BLOK et C. BROMBERGER (éd.). *L’anthropologie de la Méditerranée*. Paris : Maisonneuve et Larose, p. 423-443.
- KANTOROWICZ, E. 2000 (rééd.). « L’empereur Frédéric II ». In *Kantorowicz, Œuvres*. Paris : Gallimard (Quarto).
- KENNEDY, H. 1985. « From Polis to Medina : Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria ». *Past and Present*, 106, p. 3-27.
- LENCLUD, G. 2001. « Le patronage politique. Du contexte aux raisons ». In D. ALBERA, A. BLOK et C. BROMBERGER (éd.). *L’anthropologie de la Méditerranée*. Paris : Maisonneuve et Larose, p. 277-306.
- LEVI, C. 1945. *Le Christ s’est arrêté à Eboli*. Paris : Gallimard, 1948 [1945].
- LÉVI-STRAUSS, C. 1973. « Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins ». In C. LÉVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale Deux*. Paris : Plon, p. 281-300.

- LEWIS, B. 1990. *Comment l'islam a découvert l'Europe*. Paris: Gallimard.
- LIAUZU, C. 1998. « Du *mare nostrum* à la dérive des continents (de 1945 à nos jours) ». In J. CARPENTIER et F. LEBRUN (éd.). *Histoire de la Méditerranée*. Paris: Seuil, p. 431-511.
- LIBERA (de), A. 1999. « Passage des Lumières ». In T. FABRE (éd.). *Rencontres d'Averroès. La Méditerranée, frontières et passages*. Arles : Actes Sud, p. 19-61.
- LULLE, R. 1968. (rééd. et trad. par L. SALAMOLINS). *Arbre de philosophie d'amour...* Paris: Aubier-Montaigne.
- MAC NEILL, J.-R. 1992. *The Mountains of the Mediterranean World. An Environmental History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATTHEE, R. 2017. « Alcohol and Politics in Muslim Culture : Pre-text, text and context », conférence à la journée « Intoxicants and Politics ; Past and Present », London, Palace of Westminster, 30 mai 2017. *Intoxicants project.org* [En ligne]. URL : <<https://www.intoxicantsproject.org/wp-content/uploads/2017/05/6-Matthee-Alcohol-and-Politics-in-Muslim-Culture-AM-and-RM-ed.>>
- MORIN, E. 1989. *Vidal et les siens*. Paris: Seuil.
- PADILLA, M. 2000. « L'alimentation méditerranéenne : une et plurielle ». In M. PADILLA (éd.). *Alimentation et nourritures autour de la Méditerranée*. Paris: Karthala.
- PARAIN, C. 1936. *La Méditerranée, les hommes et les travaux*. Paris: Gallimard.

- PERALDI, M. (éd.). 2001. *Cabas et containers. Activités migrantes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- PINA-CABRAL (de), J. 1989. « The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View ». *Current Anthropology*, 3, p. 399-406.
- PITT-RIVERS, J. 1986. « Anthropologie méditerranéenne ». In B. KAYSER (éd.). *Les sociétés rurales de la Méditerranée*. Aix-en-Provence : Édisud, p. 5-22.
- . 1997. *Anthropologie de l'honneur*. Paris: Hachette.
- PLANHOL (de), X. 1984. « La cour, la place, le parvis : éléments pour une morphologie sociale comparée des villes islamiques et ouest-européennes ». In P. CLAVAL (éd.). *Géographie des villes d'Europe occidentale*. Paris : Publications du Département de Géographie de l'Université de Paris-Sorbonne, n° 12, p. 9-27.
- RAPPER (de), G. 2002. « Espace et religion : chrétiens et musulmans en Albanie du Sud ». *Études balkaniques*, 2, p. 17-39.
- RODINSON, M. 1998. *Entre Islam et Occident*. Paris : Les Belles Lettres.
- ROSENAU, J. 1990. *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Community*. Princeton: Princeton University Press.
- SHORE, C. 1995. « Anthropology, literature and the problem of Mediterranean identity ». *Journal of Mediterranean Studies*, 5,1, p. 1-13.
- SIMMEL, G. 1995. *Le conflit*. Paris: Circé/poche.
- SLIMANI, L. 2017. *Sexe et mensonges : la vie sexuelle au Maroc*. Paris: Les Arènes.

- TEMIME, E. 2002. *Un rêve méditerranéen. Des saint-simoniens aux intellectuels des années trente*. Arles : Actes Sud.
- TERRAY, E. 2005. « La pitié et la raison ». *Le Monde*, 20 mars.
- . 2006. *Face aux abus de mémoire*. Arles : Actes Sud.
- TILLION, G. 1966. *Le harem et les cousins*. Paris : Seuil.
- TODOROV, T. 1989. « Fictions et vérités ». *L'Homme*, 111-112, p. 7-33.
- . 2001. *Mémoire du mal, tentation du bien*. Paris : Robert Laffont.
- . 2002. *Devoirs et délices. Une vie de passeur. Entretiens avec Catherine Portevin*. Paris : Seuil.
- TRIBALAT, M. 1995. *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris : La Découverte.
- TRIMI, K., YANNAKANIS, I. 1992. « Les Grecs : la "parikia" d'Alexandrie ». In R. ILBERT (éd.). *Alexandrie 1860-1890. Un modèle éphémère de convivialité : communautés et identité cosmopolite*. Paris : Autrement, Série Mémoires n° 20, p. 81-87.
- WEBER, A.-F. 2008. « Briser et suivre les normes : les couples islamo-chrétiens au Liban ». *Cahiers de l'IFPO*, « Les métamorphoses du mariage au Moyen-Orient », p. 13-32.

Table des matières

Introduction	11
Chapitre I	
Une Méditerranée de rencontres et d'échanges	13
Chapitre II	
D'une rive à l'autre, des valeurs partagées.....	33
Chapitre III	
Une Méditerranée noire, celle des conflits et de la haine.....	45
Chapitre IV	
Le système méditerranéen, un système de différences complémentaires	71
Chapitre V	
De la coexistence bienveillante à l'affrontement sanglant	93
Conclusion	105
Bibliographie	109

**Chez le même éditeur
(extrait)**

Xavier Crettiez, Bilel Ainine, « *Soldats de Dieu* ».
Paroles de djihadistes incarcérés

Isabelle Albert, *Le trader et l'intellectuel. La fin
d'une exception française*

Jean Claude Ameisen, avec Nicolas Truong,
Les chants mêlés de la Terre et de l'Humanité.
Illustrations de Pascal Lemaître

Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Droit, État,
politique*

Laurent Bazin, Pierre-Henri Tavoillot, *Tous
paranos ? Pourquoi nous aimons tant les
complots...*

Guy Bedos, Albert Jacquard, *La rue éclabousse*

Guy Bedos, avec Gilles Vanderpooten, *J'ai fait
un rêve*

Tahar Ben Jelloun, *Un pays sur les nerfs*

Philippe J. Bernard, Thierry Gaudin, Susan
George, Stéphane Hessel, André Orléan, *Pour
une société meilleure !*

Lucien Bianco, *La révolution fourvoyée. Parcours
dans la Chine du XX^e siècle*

Laurent Bibard, *Terrorisme et féminisme*

Jean Blaise, Jean Viard, avec Stéphane Paoli,
Remettre le poireau à l'endroit
Isabelle Cassiers, Kevin Maréchal, Dominique Méda (dir.), *Vers une société post-croissance*
Laurent Chamontin, *L'empire sans limites. Pouvoir et société dans le monde russe*
Bernard Chevassus-au-Louis, *La biodiversité, c'est maintenant*
Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*
Daniel Cohn-Bendit, avec Jean Viard et Stéphane Paoli, *Forget 68*
Pierre Conesa, *Guide du paradis. Publicité comparée des Au-delà*
Ernst-Robert Curtius, *Essai sur la France*
Boris Cyrulnik, *La petite sirène de Copenhague*
Boris Cyrulnik, Edgar Morin, *Dialogue sur la nature humaine* (existe en version illustrée par Pascal Lemaître)
Boris Cyrulnik, Boualem Sansal, avec José Lenzini, *L'impossible paix en Méditerranée*
Boris Cyrulnik, Tzvetan Todorov, avec Nicolas Truong, *La tentation du Bien est beaucoup plus dangereuse que celle du Mal*
Caroline Dayer, *Sous les pavés, le genre*
Caroline Dayer, *Le pouvoir de l'injure*
Jean-Baptiste Decherf, *Le grand homme et son pouvoir*
Antoine Delestre, Clara Lévy, *L'esprit du totalitarisme*
Christine Delory-Momberger, François Durpaire, Béatrice Mabilon-Bonfils (dir.), *Lettre ouverte contre l'instrumentalisation politique de la laïcité*
Toumi Djäidja, avec Adil Jazouli, *La Marche pour l'Égalité*

François Durpaire, Béatrice Mabilon-Bonfils,
Fatima moins bien notée que Marianne... L'islam et l'école de la République
Victor Eock, avec Nicolas Balu, *La rage de survivre*
Yassine Essid, *La face cachée de l'islamisation. La banque islamique*
Bruno Étienne, *Une grenade entrouverte*
Thomas Flichy de La Neuville, *L'Iran au-delà de l'islamisme*
Thomas Flichy de La Neuville, Olivier Hanne, *L'endettement ou le crépuscule des peuples*
Thomas Flichy de La Neuville, *Les grandes migrations ne détruisent que les cités mortes*
Jérôme Fourquet, *Accueil ou submersion ? Regards européens sur la crise des migrants*
Jérôme Fourquet, *La nouvelle question corse. Nationalisme, clanisme, immigration*
Irène Frain, *Il me fallait de l'aventure*
Hervé Glevarec, *La culture à l'ère de la diversité. Essai critique, trente ans après La Distinction*
Martin Gray, avec Mélanie Loisel, *Ma vie en partage*
Félix Guattari, *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*
Claude Hagège, *Parler, c'est tricoter*
Malika Hamidi, *Un féminisme musulman, et pourquoi pas ?*
Françoise Héritier, avec Caroline Broué, *L'identique et le différent*
Daniel Herrero, avec José Lenzini, *Mes Méditerranées*
Stéphane Hessel, évocations avec Pascal Lemaître, *Dessine-moi un Homme*
Stéphane Hessel, avec Gilles Vanderpooten, *Engagez-vous !*

Stéphane Hessel, avec Edgar Morin et Nicolas Truong, *Ma philosophie*
 François Hollande, Edgar Morin, avec Nicolas Truong, *Dialogue sur la politique, la gauche et la crise*
 Nancy Huston, *Naissance d'une jungle*
 François Jost, *Pour une éthique des médias*
 Jean-François Kahn, avec Françoise Siri, *Réflexion sur mon échec*
 Dina Khapaeva, *Portrait critique de la Russie*
 Denis Lafay (dir.), *Pour une véritable communauté humaine*
 Denis Lafay (dir.), *Une époque formidable*
 Hervé Le Bras, *Le sol et le sang*
 Soazig Le Nevé, Bernard Toulemonde, *Et si on tuait le mammoth ?*
 Franck Lirzin, *Marseille. Itinéraire d'une rebelle*
 Mélanie Loisel, *Ils ont vécu le siècle*
 Béatrice Mabilon-Bonfils, Geneviève Zoïa, *La laïcité au risque de l'Autre*
 Noël Mamère, avec Stéphanie Bonnefille, *Les mots verts*
 Virginie Martin, *Ce monde qui nous échappe*
 Virginie Martin, Marie-Cécile Naves, *Talents gâchés. Le coût social et économique des discriminations liées à l'origine*
 Dominique Méda, *Travail: la révolution nécessaire*
 Éric Meyer, *Cent drôles d'oiseaux de la forêt chinoise*
 Éric Meyer, Laurent Zylberman, *Tibet, dernier cri*
 Danielle Mitterrand, avec Gilles Vanderpooten, *Ce que je n'accepte pas*
 Edgar Morin, *Le temps est venu de changer de civilisation*. Illustrations de Pascal Lemaître
 Edgar Morin, *L'esprit du temps*

Manuel Musallam, avec Jean Claude Petit, *Curé à Gaza*
 Thi Minh-Hoang Ngo, *Doit-on avoir peur de la Chine ?*
 Pascal Noblet, *Pourquoi les SDF restent dans la rue*
 Michel Onfray, *La parole au peuple*
 Yves Paccalet, avec Gilles Vanderpooten, *Partageons! L'utopie ou la guerre*
 Jérôme Pasteur, avec Gilles Vanderpooten, *La vie est un chemin qui a du cœur*
 Serge Paugam, *Vivre ensemble dans un monde incertain*
 Edgard Pisani, *Mes mots. Pistes à réflexion*
 Sandrine Prévot, *Inde. Comprendre la culture des castes*
 Pun Ngai, *Made in China. Vivre avec les ouvrières chinoises*
 Pierre Rabhi, *La part du colibri* (existe en version illustrée par Pascal Lemaître)
 Dominique de Rambures, *Chine: le grand écart. Modèle de développement chinois*
 Dominique de Rambures, *La Chine, une transition à haut risque*
 Hubert Ripoll, *Mémoire de « là-bas ». Une psychanalyse de l'exil*
 Laurence Roulleau-Berger, *Désoccidentaliser la sociologie*
 Laurence Roulleau-Berger, Yan Jun, *Travail et migration*
 Olivier Roy, avec Nicolas Truong, *La peur de l'islam*
 Marlène Schiappa, *Où sont les violeurs? Essai sur la culture du viol*
 Céline Schoen, *Parents de djihadiste*
 Youssef Seddik, *Le grand malentendu. L'Occident face au Coran*

Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran*
Youssef Seddik, avec Gilles Vanderpooten,
Tunisie. La révolution inachevée
Ioulia Shukan, *Génération Maïdan. Vivre la crise
ukrainienne*
Philippe Starck, avec Gilles Vanderpooten,
Impression d'Ailleurs
Benjamin Stora, avec Thierry Leclère, *La guerre
des mémoires. La France face à son passé colonial,
suivi de Algérie 1954*
Philippe Subra, *Zones À Défendre*
Pierre-Henri Tavoillot, *Faire ou ne pas faire son âge*
Nicolas Truong (dir.), *Résistances intellectuelles*
Nicolas Truong (dir.), *Penser le 11 janvier*
Nicolas Truong (dir.), *Résister à la terreur*
Nicolas Truong (dir.), *Le crépuscule des intellectuels
français*
Gilles Vanderpooten, Christiane Hessel (dir.),
Stéphane Hessel, irrésistible optimiste
Pierre Veltz, *Paris, France, monde*
Jean Viard, *Chronique française. De Mitterrand
à Macron*
Jean Viard, avec José Lenzini, *Quand la
Méditerranée nous submerge*
Jean Viard, *Le moment est venu de penser à l'avenir*
Jean Viard, *La France dans le monde qui vient.
La grande métamorphose*
Jean Viard, *Nouveau portrait de la France*
Patrick Weil, *Être français* (existe en version
illustrée par Pascal Lemaître)
Yves Wintrebert, Han Huaiyuan, *Chine. Une
certaine idée de l'histoire*
Emna Belhaj Yahia, *Tunisie. Questions à mon pays*
Mathieu Zagrodzki, *Que fait la police ? Le rôle du
policier dans la société*

Pour limiter l’empreinte environnementale
de leurs livres, les éditions de l’Aube
font le choix de papiers issus de forêts
durablement gérées et de sources contrôlées.

Achévé d’imprimer en décembre 2017
sur les presses de l’imprimerie New Print,
pour le compte des éditions de l’Aube
331, rue Amédée Giniès, F-84240 La Tour d’Aigues

Numéro d’édition : 2710
Dépôt légal : janvier 2018
N° d’impression :

Imprimé en Europe