

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 50.**

**La mondialisation et le pari de
l'interculturel.**

Mondialisation, mobilités transnationales et perceptions identitaires.
Alain Roussillon

Mondialisation, mobilités transnationales et perceptions identitaires

*Alain Roussillon

Pour autant qu'elles puissent être construites de manière univoque, les deux catégories de "mondialisation" et d'"interculturel" constituent en elles-mêmes deux saisies à la fois opposées et complémentaires des dynamiques identitaires à l'oeuvre aux quatre coins de la planète, à des degrés d'intensité variables mais avec pour enjeu récurrent l'appropriation –au double sens de "faire sien" et d' "adapter à un usage"– ce qu'il est convenu de désigner comme la "modernité" qui, pour l'historien marocain Abdallah Laroui de façon que l'on peut s'accorder à qualifier de "minimaliste", "ne signifie rien d'autre que [le fait que] des groupes humains veulent à travers le temps et l'espace généraliser une séquence événementielle qui s'est déroulée à un certain moment et en un certain lieu"¹. Plus précisément, leur rapprochement constitue en lui-même –et plus encore à l'enseigne du "pari" ou du "défi"– une hypothèse implicite quant à la nature même du problème posé, hypothèse implicite qu'il importe de mettre à plat d'entrée de jeu si l'on entend –ce qui est la position de l'auteur de ces lignes– éviter les écueils du "culturalisme", en l'occurrence toute posture qui, d'une manière ou d'une autre, prend les mots pour les choses mêmes et les identités ou les cultures pour des essences ou des substances se déployant dans l'Histoire.

D'une part, "mondialisation" fait référence à deux ordres de réalités: hypothèse basse, constat d'un nouvel état des lieux de la planète induit par la fin de la guerre froide, les recompositions de la finance mondiale et la révolution de la communication –pour

faire bref— et qui elles-mêmes induisent —également pour faire bref, que l’on s’en félicite ou qu’on le déplore— une globalisation des flux de marchandises et d’informations, une densification et une diversification des mobilités humaines dans un environnement mondial, à quelques exceptions près, de plus en plus hostile et inhospitalier à ces mobilités, en même temps qu’une uniformisation des normes, des valeurs, des représentations, des façons de consommer, des modes vestimentaires ou autres... produites par les sociétés occidentales dominantes et qui s’imposent à au moins certains secteurs des PVM (pays en voie de mondialisation). Hypothèse haute, *mondialisation* rimerait avec *universalisation*: il y aurait quelque chose, dans l’expérience historique et les trajectoires des sociétés d’Occident qui, dès lors qu’il serait advenu, serait de l’ordre de la nécessité, susceptible de s’imposer sinon à l’ensemble des sociétés humaines, du moins à celles qui se veulent historiques et “modernes” —une rationalité économique qui ne pourrait être concurrencée qu’avec ses propres armes; un système politique, la démocratie, et son corollaire, les droits de l’homme, qui s’affirment seuls à même d’établir un équilibre entre les droits *naturels* des individus et ceux des collectivités, “le pire système politique connu, après tous les autres”, pour paraphraser Churchill; une représentation des relations entre les États fondée comme ce qui se présente comme un “droit international” dont les États occidentaux ont montré depuis le début de la décennie —de façon, il est vrai, sélective: dans le Golfe ou au Kosovo, mais pas au Tibet ou en Palestine, et moins encore au Kurdistan— leur résolution à le faire appliquer, y compris par la force.

D’autre part, *interculturel* désigne une série d’options quant à la façon de gérer, aux différents niveaux et dans les différents registres où elles se nouent, les interactions entre les collectivités humaines prises dans la tourmente de la mondialisation. Options qui, au-delà de la diversité des institutions qui les mettent en oeuvre et des positions politiques, idéologiques, philosophiques, morales... qu’elles recouvrent, ont en commun de s’articuler autour de deux pôles, quelle que soit, par ailleurs, la façon de les nommer: ce que l’on pourrait désigner comme le pôle de l’identité, de l’authenticité, de la différence, de la spécificité, du droit imprescriptible des collectivités humaines à persévérer dans leur être, c’est-à-dire, quoi qu’on mette derrière ce terme, à maintenir vivante leur culture; ce que l’on s’était habitué à désigner comme la modernité, sans savoir toujours très bien comment la définir, avant que le surgissement de la “post-modernité”, intimement liée au processus de mondialisation ou de globalisation, ne vienne brouiller les cartes, mais que l’on pourrait caractériser, pour les besoins du présent propos, en disant qu’elle désigne le droit, également imprescriptible, de chaque individu et de chaque collectivité humaine, à bénéficier de toutes les avancées —scientifiques, techniques, morales...— qui constituent le patrimoine collectif de l’humanité, en en récusant les aspects *négatifs*, c’est-à-dire incompatibles avec l’exigence d’authenticité. Au-delà du caractère pour le moins relatif des notions qui s’attachent à chacun de ces pôles, les visées qui s’articulent à l’enseigne de l’interculturel ont en commun de

s'inscrire dans une même historicité à trois moments qui n'est pas sans apparemment avec la problématique récurrente du réformisme²:

1. Une option sur l'interprétation du cours des choses et de l'Histoire, en l'occurrence la consolidation de la sujétion coloniale comme vecteur de la modernisation forcée de sociétés incapables de trouver en elles-mêmes –à l'instar du Japon de Meiji, de la Turquie kémaliste ou des sociétés créoles des Amériques³– le ressort de leur résistance à la mainmise européenne. La question est ici celle de la "colonisabilité" des sociétés colonisées, susceptible de lectures à la fois opposées et structurellement homologues: lecture "externaliste", l'intervention européenne serait venue avorter des processus de renaissance endogènes, impulsés par des élites en contact avec les "idées nouvelles" et visant au réarmement indissolublement moral, économique, militaire... de leurs sociétés face à l'expansionnisme européen, comme dans l'Égypte de Muhammad 'Ali; plus rares sont les lectures qui admettent, à l'instar d'A. Laroui déjà évoqué⁴, de considérer l'intervention coloniale comme une "ruse de la raison", effet d'universalité ou d'universalisation de la modernité en marche rendu nécessaire par l'épuisement des modèles sociétaux hérités et les résistances que ceux-ci continuaient néanmoins à opposer au changement. De l'un et l'autre point de vue, ce *qui ne devrait pas être mais qui advient pourtant* a trait à la division de la société d'avec elle-même, à la mise en contradiction de l'endogène et de l'exogène qui tend à opposer deux *secteurs* de la société –un secteur *moderne* versus un secteur *traditionnel*– de plus en plus déconnectés eu égard aux espaces-temps dans lesquels ils s'inscrivent, mais dont l'autonomisation ne peut jamais être poussée jusqu'à son terme compte tenu de la structure "identitariste" de la légitimité et des modes de légitimation qui prévaut généralement dans les sociétés exposées à l'acculturation coloniale.

2. Une phénoménologie du présent fondée sur le diagnostic des différentes manifestations de ce que Burhan Ghalioun⁵ désigne comme "une crise généralisée d'identité" qui remonte à la période coloniale, dévoile ses enjeux durant la période des modernisations autoritaires et explose avec la "globalisation", en particulier culturelle, continuation de la guerre froide par d'autres moyens et avec d'autres cibles. D'une part, il s'agit de rendre compte des formes inépuisables et des enjeux de l'entropie identitaire: perte d'efficacité des régulations sociales dans les registres les plus cruciaux des appartenances et des identifications collectives –langue, religion, sentiment d'une histoire partagée et à faire– dans le mouvement même par lequel ceux-ci entreprennent de se réaffirmer, par exemple à travers ce qu'il est convenu de désigner comme l'"islamisme" ou les politiques d'arabisation, au risque de devoir en conclure à l'incapacité des structures endogènes à prendre en charge adéquatement la modernité dont ces sociétés ne retiendraient que les aspects les plus superficiels ou les plus triviaux, voire ce que l'on pourrait désigner comme ses "effets pervers". D'autre part et symétriquement, il s'agit d'inventorier les formes également inépuisables de surinvestissement du registre identitaire: traditions inventées et réinventées qui tentent de donner un sens à l'inté-

gration de fait, de plus en plus poussée et inéluctable à “Macworld”, des sociétés ex-colonisées et toujours dominées, malgré les formes et les avancées plus ou moins abouties du nationalisme; reconfigurations identitaires des figures de la légitimité qui tendent à radicaliser les termes et les enjeux de la confrontation entre Nous et les Autres.

3. Une option sur le futur désignant les options ouvertes pour la réduction de la fracture identitaire ouverte par la colonisation/occidentalisation du monde et approfondie par la “globalisation” contre lesquelles sont convoquées de nouvelles “dynamiques identitaires”, selon l’expression de Georges Corm, opérant de nouveaux partages entre “universalité” et “spécificité” et en identifiant les modes et les registres nécessaires des manifestations de l’identité ou des identités: identités légitimantes, à l’appui du projet social-historique proposé ou imposé aux sociétés en voie de mondialisation par des élites qui tendent à construire leurs positions de dominance à l’interface entre les logiques de globalisation et les “idiosyncrasies” locales; identités de résistance, par quoi les secteurs dominés des sociétés, le cas échéant majoritaires, tentent de contester ces systèmes de domination au nom des exigences de fidélité au pacte fondateur de la collectivité; identités-projets qui font de la refondation du Soi la voie et la méthode de toute renaissance possible⁶.

Au confluent de ces trois articulations de la visée identitaire se noue l’aporie proprement constitutive de la raison identitaire, ce qui m’apparaît comme la “ contradiction principale “ de la pensée culturaliste, et partant “interculturaliste”, aporie qui n’est pas sans évoquer l’insoluble problème de la poule et de l’oeuf: qu’est-ce, en effet, qui peut être déclaré premier de la crise identitaire ou des gestions identitaires de la crise? La conviction profonde de l’auteur de ces lignes est ici que l’identité en elle-même –et partant les “crises” qu’elle traverse– n’est pas (n’est plus?) un objet possible pour les sciences sociales en ce sens qu’elles se révèlent, à l’usage, incapables de la construire comme objet et comme leur objet sans commettre ce *péché capital* des sciences sociales qui consiste à croire les acteurs sur parole et à prendre les mots pour les choses mêmes. Tout au plus - mais c’est déjà beaucoup - les sciences sociales sont-elles convoquées à interroger la façon dont les différents registres identitaires de production du sens peuvent être mobilisés, de façon plus ou moins hégémonique selon les contextes, par les acteurs des scènes sociales-historiques pour dire le sens du lien social et énoncer les objectifs et les enjeux de leurs actions. Non pas dire ce que sont les identités, le cas échéant qualifiées de collectives, mais se demander comment elles s’inscrivent dans l’espace-temps planétaire partagé (inégalement), ce qui constitue peut-être la définition la plus neutre que l’on puisse proposer de l’interculturel, pour ne pas parler ici de globalisation ou de mondialisation.

Les remarques qui précèdent vont me permettre de préciser la façon dont je me propose de contribuer à notre réflexion collective à propos de la mondialisation et des perspectives de l’interculturel:

–D’une part, en prenant pour point de départ la littérature de voyage (*adab al-rihla*), il s’agira, dans un premier temps, d’examiner comment se mettent en place, dans la logi-

que de ce que l'on pourrait désigner comme la "refondation coloniale du monde" –et des résistances que celle-ci suscite– les cadres mêmes d'une expérience: à un premier niveau, le voyage peut être considéré comme l'une des formes les plus élémentaires du "croisement des cultures"; de ce point de vue, la présence du soi chez l'autre n'est pas symétrique de celle de l'autre chez soi: dans le contexte des sociétés arabo-musulmanes de la fin du XIXe et du début du XXe siècles, cette dernière doit être justifiée en regard de ce qui peut apparaître comme son illégitimité "théorique" fondée sur une division axiologique du monde entre *Dâr al-islâm* et *Dâr al-harb/al-kufr*. À l'inverse, la *rihla* –le voyage et sa relation– comporte en elle-même sa signification et sa justification, qui se résument dans le *hadîth* prophétique "*Utlub al-'ilm hatta fil-Sîn*" –curiosité personnelle, mission diplomatique, activité savante, commerce...– tout à la fois un mode d'affirmation individuelle socialement sanctionnée et une configuration du regard. En tant que démarche cognitive, la *rihla* vise, implicitement ou explicitement à objectiver –au double sens de constituer comme son objet et de saisir objectivement– l'altérité: dans le contexte du début de la période, rétablir la perspective entre ce que celui-ci donne à voir de lui-même au contact du Soi –à travers ses marins, ses marchands, ses émissaires et ses armées, et plus tard ses colons– et ce qu'il est tel qu'en lui-même, dans sa réalité domestique pourrait-on dire. Plus loin, au-delà des grandes certitudes identitaires qui s'expriment avec le plus de force à travers les systèmes de dénominations en miroir –croyants/impies, arabes/*Rûm-Ifranj*...– ce que manifestent les textes des premiers voyageurs, c'est d'abord la difficulté croissante à inscrire l'Autre européen dans ses propres catégories d'identification. D'une part parce que celles-ci rendent de moins en moins efficacement compte de sa complexité et de ses performances, d'autre part, parce que ces catégories tendent elles-mêmes à devenir de plus en plus incertaines. C'est ce trouble des identifications qu'il m'importe, dans un premier temps, de tenter de saisir.

–Il s'agira, dans un deuxième temps, d'examiner dans une perspective problématique la façon dont ce dont nous parlons ici en termes de "mondialisation" ou de "globalisation" recompose tout à la fois les termes et les enjeux des mobilités humaines –mobilités des personnes, des biens, des idées... – en même temps que les modalités de gestion, matérielle et symbolique, de ces flux par les différents acteurs parties prenantes à leur inscription dans l'espace-temps mondialisé. Pour ce qui est de notre région du monde, il s'agit d'une part de prendre en compte la diversification et les recompositions de ces mobilités et de manifester les enjeux de leur mise en représentations et en perspective historique, du point de vue de l'expertise comme de celui du sens commun: aux "sujets musulmans" des empires coloniaux, mobilisés dans les usines, les mines ou les campagnes des "métropoles" ou convoqués à verser leur sang pour la défense de celles-ci ou de ces empires eux-mêmes, succèdent les "travailleurs immigrés", que l'on découvre marocains, algériens, tunisiens ou sénégalais et dont le travail contribue, pour une large part, à la prospérité que répandent les Trente Glorieuses au nord de la

Méditerranée; à ces “travailleurs émigrés” succèdent les “immigrés” tout court, constitués comme tels et comme “problème” la fermeture (relative) des frontières européennes à l’immigration de travail et la mise en oeuvre de politiques de regroupement familial, dès lors qu’il est devenu clair que les travailleurs installés ne repartiront pas, ouvrant la voie à la constitution de ce qui est présenté comme des “communautés immigrées”; en termes de *mobilités*, c’est aujourd’hui la diversité et la complexité des situations engendrées par les interactions historiques entre le nord et le sud de la Méditerranée et qui fait qu’on ne peut plus se contenter de rendre compte de ces trajectoires en termes de “migrations” mais que nous sommes au défi de penser. D’autre part et simultanément, ce qu’il s’agit de tenter de penser, ce sont les recompositions mêmes des espaces dans lesquelles prennent place ces mobilités, du double point de vue des logiques internationales et régionales qui les travaillent: libération des flux de marchandises, de capitaux, d’informations versus restriction des mobilités humaines; construction/fermeture de l’espace européen –la “forteresse Schengen”– versus mise en oeuvre d’accords de partenariat euro-méditerranéens; résurgences “souverainistes” versus émergence de pôles régionaux de plus en plus transfrontaliers... Penser, dans le même mouvement, des espaces et les trajectoires qui les parcourent et les structurent.

L’UNIVERS EN PARTAGES:

VOYAGES ET REFONDATIONS DU MONDE

"Pour que les représentants d'un univers de civilisation aient l'idée de jeter un regard attentif sur des manières étrangères de vivre en société et de penser le monde, il faut qu'ils aient *déjà fait* retour sur eux-mêmes et constitué en problème leur propre vécu"⁷. La première "phase" de cette prise de conscience voit l'émergence d'une(de) *pensée(s) de cette différence*, qui est tout autant, même si en proportions variables, une réflexion sur l'Autre, créditée d'une positivité en quelque manière, que sur le Soi en tant que sujet d'un manque, depuis la fin du XIXe, celui de la “modernité”. Ce qui se joue à ce premier moment c'est la transposition de cette différence en norme universalisable et l'instauration d'une double mise à distance, par quoi s'effectue le travail de deuil rendu nécessaire par le fait que ce soit l'Autre et non Soi qui impose le constat de la “supériorité” de sa civilisation: distance entre cet Autre et la nouvelle norme, même s'il est entendu que c'est lui qui l'a produite et que force est de constater qu'il s'emploie activement à l'universaliser au nom de sa “mission civilisatrice”, à grand renfort de canonnières; distance entre cet Autre et le Soi, par quoi s'opère un marquage

des différences qui se veut définitif, axiologique, et qui commande la relation que le Soi admet d'entretenir à l'altérité. La deuxième "phase" apparaît comme la plus problématique: d'aucuns y voient le moment de la rupture effective, par quoi une société entre véritablement dans *la* modernité en s'en appropriant le principe. Le paradoxe est qu'on est, encore une fois, en présence d'un effet de mise à distance: celle de *la* modernité d'avec elle-même, ligne de fuite qui désigne la modalité de son auto-dépassement en même temps que la possibilité de sa reproduction endogène; celle de l'"universel" et du "spécifique", ce dernier conçu comme réalisation –l'une des réalisations possibles– de *la* modernité conçue dans la logique même du décalage qu'elle instaure avec elle-même ce qui fait qu'une histoire de la modernité elle-même est possible, même si c'est pour aboutir, comme d'aucuns, à un constat de "fin de l'Histoire".

Plus qu'aucun autre genre littéraire⁸, la *rihla*, la relation de voyage, constitue un terrain privilégié pour l'analyse tout à la fois des acteurs, des modalités et de l'évolution de ce processus de capture de la modernité. D'une part, la *rihla* apparaît comme la forme la plus élémentaire, la plus immédiate, du "croisement des cultures", prise de contact physique qui constitue la modalité en même temps que le premier effet direct de la prise de conscience de cette différence entre Soi et l'Autre: mis à part quelques marins et marchands, les premiers voyageurs sont des diplomates (*rihlât safariya*) venus négocier avec des puissances européennes de plus en plus arrogantes, et dont une part de la mission est de tenter de percer le secret même de cette puissance, ou des étudiants (*bi'thât*), dont le séjour en Europe est explicitement motivé par l'apprentissage des "recettes" de celle-ci sur le mode d'une "accumulation primitive" des savoirs et des techniques au fondement de la modernité. De l'autre, en tant que démarche cognitive, elle vise à objectiver –au double sens de constituer comme son objet et de saisir objectivement– le regard sur l'Autre: rétablir la perspective entre ce que celui-ci donne à voir de lui-même au contact du Soi –à travers ses marins, ses marchands, ses émissaires et ses armées, puis ses colons– et ce qu'il est tel qu'en lui-même, dans sa réalité domestique pourrait-on dire. Surtout, dans sa texture même et les rhétoriques qu'elle met en oeuvre, la *rihla* témoigne de et effectue une double remise en cause, voire une rupture du même ordre que celle qui s'est opérée à travers les grandes découvertes donnant son sens proprement philosophique à la Renaissance européenne, quand "l'exploration du globe, ayant contredit quelques unes des données sur lesquelles reposait la philosophie ancienne, (devait) provoquer une nouvelle conception des choses". En terre d'Islam, cela signifiait le constat, réitéré par de très nombreux voyageurs, dans ces termes mêmes, au point de devenir un véritable "poncif", selon lequel l'ici-bas serait devenu "l'enfer des croyants et le paradis des incroyants", représentation que l'on retrouve au fondement de l'anthropologie en acte que constituent le voyage et sa relation, auxquels il fournit ce que G. Lenclud propose de désigner comme un "schème conceptuel anticipatif": une certaine configuration du regard qui organise l'expérience "sen-

sorielle” du voyageur et fournit le cadre indissolublement conceptuel et symbolique dans lequel le sens de ladite expérience peut être énoncé et communiqué à un lecteur. Remise en cause ou rupture dans l'ordre de l'anthropologie religieuse, c'est-à-dire du regard que l'homme porte sur lui-même à travers sa relation avec Dieu: la question est ici celle de la qualification religieuse “en miroir”, pourrait-on dire, du Soi et de l'altérité dans un univers où les termes mêmes de la promesse faite par Dieu aux hommes semblent en passe d'être inversés, ce qui ne peut manquer d'entraîner une révision des classements. Remise en cause ou rupture dans l'ordre de l'anthropologie philosophique, c'est-à-dire dans la représentation qu'a l'homme de son rapport à lui-même et à sa propre société, dans lequel vient en quelque sorte s'immiscer la figure de l'altérité: par l'exhibition de ses performances¹⁰, puis de plus en plus directement, jusqu'à prendre le contrôle de sociétés qui se découvrent “colonisables”. Ce qu'une part d'elles-mêmes refusent avec la dernière énergie, au prix du sang, mais qu'une autre part accepte, au moins provisoirement, honteusement ou de façon avouée, au bénéfice de l'accélération du changement induite par la colonisation, dont on escompte bien qu'il sera un jour possible de la retourner contre le colonisateur¹¹. Très concrètement, pour ce qui est de nos voyageurs, la question posée est ici celle-ci: quelles relations puis-je admettre d'entretenir avec cet autre sans prendre le risque de remettre en cause ce que je me dois à moi-même? Quels sont les termes du “tri” qu'il convient d'opérer au sein de ce que l'Autre a à m'apprendre et quel est le prix à payer pour cet apprentissage? Ou encore: que peut-il y avoir entre nous en commun?

L'identité comme passeport

Plutôt que de considérer l'identité comme un donné, on peut s'accorder avec J.-N. Ferrié pour y voir non pas “le constat d'une différence mais la mise en avant (et en scène) d'une différenciation”, ce qui justifie de privilégier son caractère “performatif” en même temps que son caractère “extraverti”: “L'identité se définit toujours par rapport à autrui; elle est de l'ordre de la différence partagée, c'est-à-dire de la communication”¹². D'où ces questions: comment dit-on “je” (nous) dans les relations de voyage? Comment dit-on “il”(s)? Et selon quelles logiques et quelles causalités ces façons de dire “je” et “il” évoluent et se différencient-elles? Schématiquement, deux types de lectures peuvent être mobilisées pour répondre à cette dernière question:

—une hypothèse que l'on pourrait qualifier de sociologique, qui prend en compte l'identité sociale des auteurs de *rihlât* laquelle apparaît en définitive, au moins au début, assez peu différenciée. Nombreux et divers sont ceux qui voyagent, mais ceux qui prennent la peine ou se font un devoir de coucher par écrit le récit et les enseignements de leur périple sont assez clairement identifiables: diplomates ou émissaires officiels, d'abord, étudiants en mission; *intellectuels*, pour qui la publication de leur expérience

constitue une démarche significative de prise de position dans un champ en voie de structuration, notamment à travers la presse et l'édition;

–une hypothèse que l'on pourrait qualifier d'historienne, fondée sur l'évolution des relations entre les deux rives de la Méditerranée, avec le début de l'ère coloniale, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, comme principale démarcation. Saïd Bensaïd al-'Aalawi distingue ainsi trois périodes dans la relation de voyage marocaine –“le moment de la puissance et de la confiance en soi” (*lahza al-quwa wal-thiqa fil-nafs*), “le moment de la défaite et de la découverte” (*lahza al-hazîma wal-iktishâf*), “le moment de la surprise et du réveil de la conscience” (*lahza al-dahsha wa isti'âda al-wa'y*) – qui désignent trois configurations successives du regard porté sur l'autre –du “je”– elles-mêmes fonctions de l'état du rapport de force entre la société dont est issu le voyageur et les puissances européennes. C'est la même logique qu'on retrouve à l'œuvre dans l'ouvrage de Nâzik Sâbâ Yârid¹³ consacré à “la lutte intellectuelle et civilisationnelle (entre l'homme arabe et l'Occident) s'exprimant à travers la relation de voyage”, qui opère –difficilement– une périodisation se voulant “régionale”, prenant en compte l'ensemble du “monde arabe”: une première période allant du séjour de Tahtâwi en France à l'occupation française de la Tunisie (1881) et anglaise de l'Égypte (1882), qui correspond à la période de “confiance en soi” de S. B. al-'Alawi; une deuxième période va de ces occupations à la fin de la première guerre mondiale: c'est le temps qu'il faut aux voyageurs et aux élites arabes pour prendre l'exacte mesure de la différence occidentale, y compris dans ses dysfonctionnements révélés par la guerre; enfin, l'entre-deux guerres est la période du “retour de la conscience” et de l'assimilation des leçons, positives et négatives, de la civilisation occidentale.

Sans contester la pertinence proprement politique, psycho-sociale de ces périodisations, on peut en regretter le caractère par trop mécaniquement dialectique, qui tend à faire échapper à l'analyse la façon dont s'opèrent les partages entre le soi et l'altérité - la façon dont précisément on dit “je” (*nous*) ou “il(s)” aux différentes périodes distinguées par ces analyses. Plus précisément, en prenant en quelque sorte “au pied de la lettre” les identités posées par les rédacteurs de *rihlât* –la leur/celle de l'Autre– ce qui tend à échapper à l'analyse, ce sont les mécanismes mêmes de production des différences et de l'altérité elle-même, tels qu'ils jouent dans la littéralité du discours, dans son rapport à la réalité des expériences et des interactions vécues par le voyageur, dont la vérité même s'énonce dans l'ordre du récit, c'est-à-dire du discours, et du discours normé. Plus loin, ce qui échappe peut-être à l'analyse, c'est *la permanence même de ces modes de production de la différence*, discursifs et vécus, aux différentes périodes considérées - ce qui justifie, à mon sens, de lire “en continu” les relations de voyages du XIXe et du XXe siècles et jusqu'aux textes les plus contemporains, au point d'apparaître peut-être comme un trait constitutif du “genre” lui-même: non pas tant la permanence de deux identités prises dans un jeu de miroirs déformants, engagées dans des rapports de

forces inégaux plus ou moins occultés ou sublimés, ou à l'inverse exacerbés, que la récurrence de l'institution par ces textes et les pratiques qu'ils désignent du registre identitaire comme horizon et comme terrain quasi exclusifs de la production du sens de ces interactions et de ces interactions elle-mêmes. Et ce alors même qu'on peut faire l'hypothèse que celles-ci se produisent dans une culture de plus en plus "partagée". Au-delà des différents "je" (ou nous) qu'il est possible d'identifier et de typologiser à un niveau que l'on pourrait qualifier de niveau de surface, c'est-à-dire à partir de l'énoncé (de la construction) explicite de leur identité par les auteurs de *rihlât* –l'émissaire du sultan, l'étudiant en mission, le musulman en terre d'impiété...– au-delà également de l'identité explicite attribuée à l'Autre –le *kâfir*, le chrétien, l'homme d'ordre et de science... – il semble possible, au bénéfice d'inventaires, de dégager ce qui pourrait apparaître comme *la formule constante de composition de la relation à l'altérité*.

L'hypothèse porte ici tout à la fois sur le *mode de présence du voyageur à son voyage* et sur *les effets dans l'ordre discursif de la narration* du type de commande sociale à laquelle répondent la rédaction et la publication de sa relation. De ce double point de vue, on peut identifier deux positions extrêmes entre lesquelles s'établit un continuum de réalisations possibles du sujet/narrateur du voyage et qui marque une sorte de ligne de fuite du genre littéraire lui-même. À un pôle, et plus particulièrement au début de notre période de référence, la dépersonnalisation extrême du voyageur/narrateur apparaît comme la contrepartie du caractère rigide et formel de la commande sociale qui préside au voyage lui-même et à la consignation de sa relation¹⁴. On est ici, comme le souligne S. B. al-'Alawi¹⁵, en présence de la figure de l'émissaire, dont la précision de l'identification et de celle de ses compagnons a valeur de marquage de notabilité, non d'individuation. Le voyageur parle au nom d'un "Nous" qui s'incarne en la personne du commanditaire du voyage, le Sultan lui-même dont l'ombre portée les accompagne à chaque pas de leur mission; Muhammad 'Ali qui fait de Tahtâwi le *Mufî* du groupe d'étudiants qu'il envoie à Paris, qualité dont il ne se départit jamais, sinon dans son vécu, du moins dans la relation qu'il livre de son expérience; Sidi Muhammad qui envoie Idrîs al-'Amrâwi en ambassade auprès de Napoléon Ier, et qui se montre méticuleusement attentif aux égards dus à son rang d'envoyé du Sultan... On est ici au pôle de plus forte identitarisation, qui se traduit par un marquage maximum des codes et des normes constitutifs du "Nous", et dont la contrepartie réside dans une très faible personnalisation/individualisation de l'Autre. C'est seulement à Dijon, plusieurs jours après son débarquement à Marseille, écrit I. al-'Amrâwi, qu'il voit "le premier beau visage depuis que nous avons posé le pied au pays des chrétiens" –encore a-t-il l'air d'un Arabe, précise-t-il¹⁶. De la même façon, on constate à ce pôle une stéréotypisation sinon des expériences vécues, du moins de celles qui valent la peine d'être rapportées, une théâtralisation des postures saisies du strict point de vue des codes de comportement endogènes (étiquette), une très faible prise en compte du quotidien si ce n'est pour ce qu'il a de significatif du point de vue des cen-

tres d'intérêt et des jugements de valeur du "Nous". Le même I. al-'Amrâwi explique à son lecteur que "nous –la délégation marocaine– étions un objet d'étonnement pour les gens qui nous recevaient car ils nous voyaient demeurer chez nous la plupart du temps alors que les voitures étaient tenues à notre disposition devant le portail de notre résidence à toute heure du jour et de la nuit¹⁷". Comme s'il ne voyait rien et ne voulait rien voir d'inutile à sa mission, déplorant le temps et la fatigue dépensés à visiter Versailles et manifestant son incompréhension et sa réprobation à propos du théâtre ou de cette manie française de collectionner toutes espèces de choses inutiles, par exemple les animaux, vivants ou morts, ou les objets anciens. Ajoutons qu'à cette stéréotypisation des situations tend à correspondre celle des formes d'encodage du récit: on retrouve ainsi, dans de nombreux textes, les marqueurs de la forme classique de la *rihla: madîh* du protecteur, usage copieux de la citation et de références littéraires, voire une composition versifiée ou le recours au *saj'*.

Le point crucial, dans la perspective de l'hypothèse discutée ici, est que l'on peut identifier d'autres formes bien plus tardives de dépersonnalisation du mode de présence du voyageur à son voyage, répondant à une commande sociale forte même si moins formalisée, et dont on peut montrer qu'elles produisent les mêmes effets de stéréotypisation et de globalisation du "Soi" et de l'altérité: voyage militant, voyage missionnaire, où le voyageur se sent comme investi de la représentation de sa propre société. On peut évoquer, pour conclure sur ce point, une figure paradoxale qui confirme cette formule de la dépersonnalisation du mode de présence du voyageur à son voyage tout en inversant significativement les termes et les enjeux: celle du "touriste professionnel", auteur de relations de voyage à vocation pédagogique, *vademecum* pour ceux qui se risqueraient sur leurs traces ou substitut au voyage effectif pour ceux dont la curiosité pour le vaste monde se satisfait du "tourisme en chambre", un genre dont il faut souligner la très grande vogue dans l'Égypte des dernières années du XIXe et dans le premier tiers du XXe siècles. Une figure paradoxale, dans la mesure où la vocation de ces voyages est explicitement d'élargir le champ d'expérience du voyageur et où les auteurs de ces *rihlât* y multiplient à l'envie les anecdotes et l'expression de jugements personnels sur les choses et les gens. Mais ce que montrent ces textes, c'est à quel point l'institution du "je" (du nous) est au premier chef un effet d'écriture et d'encodage, en même temps que les voies et les registres selon lesquels progresse la "culture partagée". D'une part, leur caractère pédagogique, la fiabilité des renseignements qu'ils fournissent et leur crédibilité même dépendent en quelque sorte de l'effacement du voyageur lui-même, ou mieux, de sa "standardisation": l'auteur est ici, pour les avoirs pratiqués, celui qui sait ce qu'est un bon hôtel ou un bon restaurant, ce qu'est un moyen de transport commode ou un paysage qui vaut le détour. Les hôtels de Tiflis sont convenables, note Rashshâd Bey, président en retraite d'un tribunal du Caire¹⁸, "mais le meilleur d'entre eux est l'Hôtel de l'Orient, en face du palais du gouverneur, qui ne le cède en

rien aux plus grands palaces d'Europe par la propreté, l'organisation ou la qualité de son restaurant". Qu'est-ce à dire, si ce n'est que l'auteur a les mêmes exigences et les mêmes critères d'appréciation qu'un touriste européen et que les itinéraires qu'il suggère ou les étapes qu'il recommande seront sans "surprise", propres à satisfaire des exigences proprement *universelles*, indépendantes de l'identité propre du voyageur dont on peut considérer que, quelle que soit son origine, il appréciera de voyager dans les meilleures conditions et d'en avoir pour son argent. D'autre part, la contrepartie de cet effacement ou de cette universalisation du voyageur est le plein déploiement de la spécificité de l'autre, qui semble dès lors devoir occuper tout l'espace de la relation: "Chaque nation a ses coutumes nationales, ses coutumes religieuses, ses procédures officielles et ses règlements administratifs, que l'étranger se doit de respecter, même s'ils divergent des coutumes et des traditions de son propre peuple. De la même façon, chaque individu a son caractère et son tempérament qu'autrui (*al-ghayr*) doit éviter de heurter, même si ceux-ci ne correspondent pas à son propre caractère et à son propre tempérament"¹⁹. A l'universalisation de la figure du voyageur correspond, dans cette formulation, la relativisation absolue de l'altérité: d'une part, on est toujours le gharîb de quelqu'un d'autre, identité universelle négative, pourrait-on dire, qui est le lot de chaque touriste dès lors qu'il s'éloigne de sa patrie d'origine; de l'autre, le *modus vivendi* proposé pour les relations entre les cultures peut être assimilé à celui qui devrait régir les relations entre les individus (*al-ghayr*), respect des différences et évitement des conflits. Une fois ceci posé, l'étrangéité du monde et des sociétés pourra être déployée dans l'ordre du récit comme mise en scène de l'infinie diversité des réalisations de l'altérité, par quoi le récit retrouve, de façon plus ou moins stéréotypée, l'inépuisable rhétorique des *'ajâ'ib* et *gharâ'ib*: mise en comparaison systématique des échelles; maximisation des écarts entre universalité des besoins et diversité des manières de les satisfaire; maximisation des effets de contrastes... Mais aussi, ce dont nous fait témoins le déploiement de cette rhétorique, à travers les stéréotypes mêmes qu'elle égrène et les notations les plus convenues du point de vue de la tradition même de littérature de voyage "arabo-musulmane" qu'elle multiplie, c'est aussi de la progression de ce que l'on pourrait désigner comme la standardisation des normes mêmes du voyage et de leur alignement progressif sur la "qualité européenne"²⁰ qui fournit, implicitement ou explicitement, les normes d'étalonnage, qu'il s'agisse de la qualité des hôtels, de l'agrément du voyage lui-même ou des "standards" de développement.

Le voyage comme épreuve: norme et transgression

À un deuxième pôle, qui tend à se renforcer qualitativement et quantitativement au fur et à mesure qu'on se rapproche de la période contemporaine, le voyageur tend à s'affirmer de plus en plus vigoureusement comme le sujet de son voyage et, plus encore,

de la relation qu'il en livre. Le paradigme est ici le voyage d'études, sans doute la variété la plus représentée, qu'il s'agisse de parcours réels ou romancés, dès le premier tiers de ce siècle, après le précédent magistral que l'on doit à Rifâ'a Râfi' al-Tahtâwi. Sans abuser du modèle de la "quête initiatique", force est de constater que bon nombre d'auteurs y ont eux-mêmes recours pour énoncer les enjeux de leur propre parcours: le voyageur se découvre lui-même à travers son voyage, et c'est le récit de cette expérience, parfois présentée comme une véritable rupture dans l'histoire individuelle de son héros, qui justifie le passage à l'écriture. Au risque même de se perdre *Adib*, sorte de double négatif de Taha Husayn lui-même²¹, entame son périple par une double transgression: il ment en se présentant comme célibataire pour obtenir la bourse universitaire qui rendra possible son départ, et il est conduit par la logique de ce mensonge à répudier l'amour de jeunesse qui constitue la marque et le lien de son appartenance. Il sera dès lors libre de comprendre dans sa vérité même la civilisation et la culture de l'Occident: la musique, la littérature, l'art, la pensée délivrée de toute contrainte. Il devient un romantique. Mais c'est cette fusion même qui constitue sa perte morale et identitaire: il ne pourra plus revenir en arrière et se perdra dans la folie et la dépravation faute d'avoir pu se raccrocher à son identité d'emblée sacrifiée au mirage de "l'aventure occidentale"²².

Plus loin, ce qui justifie le recours au modèle de la quête initiatique, c'est la façon dont la présence insistante du voyageur à son voyage et au récit qu'il en fait tend à mettre à l'épreuve le système de normes et la "culture" dont celui-ci est porteur en même temps que la relation qu'il entretient avec sa propre société. Mise à l'épreuve "négative", d'une part: la découverte de l'Occident révèle pour ce qu'elle est l'amère réalité des contemporains "natifs" du voyageur. Mise à l'épreuve positive, d'autre part: le voyage met au défi le voyageur d'intégrer à sa propre vision du monde le fait qu'autrui –quelle que soit par ailleurs la façon de le nommer et la position du voyageur par rapport à cette réalité– existe comme producteur du sens de son histoire propre, voire de plus en plus irrésistiblement, comme producteur du sens de l'histoire planétaire, y compris celle du Soi. Ce réinvestissement de son voyage par le voyageur autorise un considérable élargissement tout à la fois de son vécu en tant qu'enjeu de narration et de la *représentabilité* de l'altérité elle-même. La contrepartie de la présence du voyageur à son voyage est la valorisation de l'anecdote, parfois jusqu'au trivial, et la personnalisation/individualisation de l'Autre, parfois jusqu'à la caricature. Elle est aussi que la *rihla* cesse d'être ce parcours manichéen où le héros va d'affirmation de soi en affirmation de soi, prenant toujours le pas sur l'adversité et imposant à l'autre le respect, pour s'ouvrir à la prise en compte des vicissitudes du voyage et aux affres de l'exil, non plus sur le mode convenu de la "nostalgie pour le pays natal" (*al-hanîn ila al-awtân*), mais avec la conscience que cette angoisse peut constituer un effet "objectif" de la mise en présence de l'Autre et du constat de sa "supériorité". On peut faire ici l'hypothèse que ce qui constitue tout à la fois la "formule" et le principal enjeu de cette réinsertion du

voyageur dans son voyage, *c'est la relation même qu'il admet d'entretenir avec l'autre*, interactions qui, par leurs contenus et leurs modalités, donnent sens et valeur au voyage lui-même et permettent d'en tirer les enseignements. En d'autres termes, plus la personnalisation du voyage est grande, plus la présence de l'altérité se fait insistante en même temps que la perception de sa diversité, plus la question des normes est posée avec acuité, mettant en quelque sorte le voyageur devant ses responsabilités identitaires. La gestion du voyage –et de son écriture– engage ici la personne même du voyageur dans ses différents aspects, et en particulier moraux et politiques.

Au bénéfice d'inventaire, on peut ici identifier deux cas de figure inverses, entre lesquels toutes les transitions –toutes les transactions– sont possibles, mais qui se présentent comme structurellement homologues pour ce qui est du rapport à l'expérience vécue: ce que l'on pourrait désigner schématiquement comme la levée –au moins provisoire ou partielle– des interdits, d'une part, comme le refuge dans l'ascétisme des normes, d'autre part. Dans les deux cas, la mise à l'épreuve du voyageur passe par la proximité à la transgression, qui établit en sa personne même une sorte de ligne de démarcation entre identité et altérité: accepter les occasions ou les prétextes de transgression que vous offre l'autre, c'est en quelque manière lui rendre les armes et s'assimiler, ne serait-ce que provisoirement à lui, accepter son empreinte.

Il va sans dire que les remarques qui précèdent n'avaient pas pour objet un propos définitif sur la littérature de voyage en langue arabe, et moins encore de livrer quelque clé que se soit pour son interprétation. Tout au plus s'agissait-il de présenter sommairement les hypothèses de travail d'une recherche en cours, eu égard à la façon dont cette littérature permet de "baliser", de manière en quelque sorte rétrospective, la problématique de l'interculturel. Manière de représenter la scène sur laquelle la mondialisation produit ses effets et de manifester les enjeux des défis qui s'y attachent, dont il sera question dans ce qui suit en termes de *mobilités*.

MOBILITÉS TRANSNATIONALES EN MÉDITERRANÉE OCCIDENTALE

Pas plus qu'il ne s'est agi, dans ce qui précède, de livrer les résultats d'un travail achevé, ce qui suit se proposera-t-il de livrer des réponses à des questions dont il n'est pas sûr que nous sachions encore très bien les poser. À l'inverse, ce dont il s'agira dans ce qui suit c'est de présenter les grandes lignes d'un programme de recherche en cours de montage qui se propose, entre autres objectifs, de tracer un cadre heuristique dans

lequel seraient susceptibles de prendre place des gestions des mobilités humaines en prise sur les exigences et les défis de l'interculturel.

Les mobilités transnationales ne sont pas un phénomène nouveau ou récent, en Méditerranée occidentale moins qu'ailleurs. Si l'on considère les relations entre le Maghreb et l'Europe sous leur forme actuelle –mobilités (relativement) “pacifiées” de circulation, existence de règles de passage des frontières et de séjour... – on peut en situer le point de départ, grosso modo, à la deuxième moitié ou au dernier tiers du XIXe siècle. On peut identifier plusieurs “seuils” dans l'évolution des flux –et reflux– de populations du Maghreb vers l'Europe, et en particulier la France: la saignée de la première guerre mondiale qui “aspire” une première vague d'immigration; les Trente Glorieuses, qui consolident la présence économique, sinon sociale, de fortes communautés maghrébines, algériennes d'abord, ensuite marocaines et tunisiennes sur le sol français; la politique de regroupement familial, qui amorce en fait, en France, la mise en oeuvre de politiques restrictives face à l'immigration ; les diverses opérations de régularisation des clandestins... Si l'on se place du point de vue d'un “état des lieux” actuel des mobilités transnationales dans cette région du monde –qui reste largement à documenter, au moins qualitativement sinon quantitativement– on peut identifier un certain nombre de lignes de fuite dont le jeu tend à transformer significativement les conditions de la gestion de ces flux par les différents pouvoirs publics concernés en même temps que l'éventail des “possibles” ouverts aux candidats à la mobilité: une considérable diversification des figures de la mobilité elle-même, qui ne se limitent plus au “travailleur immigré” dont il s'agirait de limiter l'entrée en fonction des besoins du marché du travail²³ mais qui impliquent la prise en compte de trajectoires et de modes d'insertion infiniment diversifiés. Du fait même de cette diversification, la gestion de ces mobilités ne peut plus se limiter à une “politique des frontières”, rendues plus ou moins étanches par décret administratif, et moins encore à une “politique des charters” contre des clandestins dont la présence est un effet *normal* du fonctionnement du système lui-même, comme en atteste, en France, les péripéties récentes du dossier des “sans-papiers”, alors que l'entrée en vigueur des accords de Schengen “globalise” l'espace européen et exige la mise en oeuvre de politiques elles-mêmes “globalisées”. *Last but not least*, les irrésistibles avancées de la globalisation néo-libérale tendent à rendre de plus en plus difficile à gérer la contradiction entre la libération de plus en plus “inconditionnelle” de la circulation des marchandises et des images et les contrôles de plus en plus restrictifs imposés à la circulation des hommes.

Dans ce contexte, le choix du terme de “mobilités transnationales” pour tout à la fois identifier les acteurs et rendre compte des politiques, des pratiques et des enjeux qui s'engagent dans le franchissement des frontières correspond à un double constat qui pose les termes d'un double défi heuristique:

–*La reconfiguration des espaces de mobilité*: les avancées de la construction européenne, avec l'effacement des frontières intérieures de la Communauté (accords de

Schengen) et la montée en puissance des régions, d'une part, la construction d'un espace euro-méditerranéen avec la signature d'accords de partenariat entre la Communauté et les États du Maghreb et la création prochaine d'une zone de libre-échange, d'autre part, ont et auront de plus en plus pour effet de reconfigurer les espaces ouverts aux mobilités humaines, mettant la recherche au défi d'identifier de nouvelles échelles pour la prise en charge cognitive de ces phénomènes. Le paradoxe auquel on est ici confronté est celui de la "contradiction" entre une ouverture des frontières euro-méditerranéennes aux flux de marchandises et de capitaux, redoublés par les flux d'idées et d'images eux-mêmes "mondialisés", et la fermeture qui se veut de plus en plus étanche des frontières européennes –la "forteresse Schengen"– qui ne s'ouvriraient plus que pour quelques privilégiés soigneusement sélectionnés et conçues pour faire obstacle au déferlement sur l'Europe de "toute la misère du monde". Paradoxe aussi de mobilités humaines valorisées et favorisées ou, à l'inverse défavorisées et qu'il s'agirait de tarir, selon qu'elles se dirigent du Nord vers le Sud ou du Sud vers le Nord, comme si le tourisme, par exemple, était le privilège exclusif des ressortissants des pays industrialisés et de quelques privilégiés triés sur le volet dans les pays du Sud.

–*La diversification des formes et des enjeux de la mobilité*, qui incite à sortir du paradigme de l'émigration/immigration pour tenter de saisir *d'un même mouvement* l'ensemble de ses formes et surtout ce que l'on pourrait désigner comme leur "transitivité", c'est-à-dire le fait, pour les enjeux qui s'y engagent, d'être déclinés dans le sens de l'"aller" comme dans celui du "retour": alors même que les mobilités humaines se déclinent en termes de plus en plus diversifiés –migration, sans doute, mais aussi tourisme, déplacements d'hommes d'affaires ou de commerçants (y compris *informels*), séjours d'étudiants, d'anciens combattants, mais aussi trafics et contrebandes de toutes sortes, dans un sens comme dans l'autre... – la gestion de ces flux par la Communauté et les États européens tend de plus en plus à se totaliser en termes de limitation des opportunités d'immigration. Et ce alors même que certaines formes de mobilité sont données pour nécessaires –mobilité des hommes d'affaires, de l'expertise, étudiants... – et que par ailleurs le travail clandestin est partie prenante des procès de production dans de nombreux secteurs –bâtiment, textile, agriculture, restauration... – des économies européennes; des experts de plus en plus nombreux considèrent que la faible reproduction démographique des États de la Communauté y rend inéluctable une nouvelle vague d'immigration dans un délai de 15 à 25 ans.

Au confluent de ces deux constats et de ces deux défis, l'hypothèse de travail que nous voudrions, sinon discuter, du moins exposer ici est que les différents registres collectifs de mise en représentation (voir *infra*) des mobilités humaines sont parties prenantes de la gestion de ces flux par les différents acteurs en présence –y compris les personnes et les groupes en mobilité– et "balisent" le champ des possibles ouverts à ces mobilités. En d'autres termes, dans une perspective historique –du début de l'ère colo-

niale à nos jours, si l'on veut— les recompositions des mobilités humaines en Méditerranée Occidentale pourraient être saisies dans l'intervalle entre les différents discours tenus pour en énoncer le sens et les enjeux, dont il s'agirait de dresser le système, et l'infinie diversité des pratiques par quoi elles s'effectuent et sont inscrites dans les stratégies de vie des individus et des groupes, de part et d'autre de la *Mer blanche du milieu*.

A titre opératoire, on peut identifier quatre registres de mise en représentation des mobilités humaines:

a) *le registre juridique ou réglementaire*: il s'agirait ici de répertorier et de documenter l'ensemble des lois, règlements, directives, traités et conventions européens ou internationaux... qui régissent —ou prétendent régir— à leurs différents moments et sous leurs différents aspects, la mise en oeuvre des mobilités humaines, des textes qu'il pourrait s'agir de saisir du double point de vue de leur *accumulation* et de leur *succession* pour tenter de rendre compte de la façon dont ils composent et recomposent le champ des possibles ouverts à ces mobilités en même temps qu'ils délimitent le hors-champ de la clandestinité: façons de nommer l'altérité en face de l'identité; façons de marquer les partages entre les droits et les devoirs afférant à l'une et à l'autre; façons de différencier et de mettre en perspective gestionnelle les différentes formes de mobilités, en particulier par rapport aux mobilités migratoires;

b) *le registre cognitif ou scientifique*: les différents types identifiés de mobilités ont fait l'objet de multiples formes d'exploration cognitive, répondant le plus souvent à une commande de type gestionnaire, mais parfois aussi “désintéressée” ou portant ailleurs leur intérêt. Réalisés à l'enseignement de l'objectivité scientifique, mobilisant des conceptualisations socialement constituées par des “villages” de spécialistes, susceptibles de vérifications empiriques et/ou de quantification, les travaux dont ont fait l'objet les différentes formes de mobilités —et en particulier les migrations, secondairement, le tourisme— peuvent être rangés, du point de vue qui nous occupe, en deux catégories principales (non exclusives l'une de l'autre):

- des travaux qui constituent directement comme leur objet les différentes formes de mobilités sous tel ou tel de leurs aspects: enregistrements statistiques de tous ordres, enquêtes sur les “populations” émigrées/immigrées, sur les réseaux qui les parcourent et les structurent, analyses de comportements économiques, enquêtes d'intégration... ;

- des travaux pour lesquels les mobilités dans tous leurs états ne sont que le “prétexte” ou le terrain à partir duquel se prononcer sur telle ou telle “grande question” d'ordre théorique ou paradigmatique, voire politique ou philosophique: migrations et développement, migrations et modernité, identités culturelles, communautés et États-Nations...

On nous objectera que la plupart des travaux relèvent peu ou prou des deux catégories, n'était que cette distinction, pour artificielle qu'elle puisse paraître, permet de cibler ce que pourrait être l'intentionnalité d'une reprise critique de la littérature consacrée aux différentes formes de mobilités, et en particulier, encore une fois, les mobi-

lités migratoires: envisager cette littérature du double point de vue de la construction des objets de savoirs et des recompositions de la commande sociale “élargie” qui préside à leur production;

c) *le registre sociétal ou registre des opinions*: dans une relation qu’il devrait s’agir d’interroger aux constructions cognitives ou scientifiques et aux constructions juridiques, les mobilités humaines –et encore une fois, au premier chef, les mobilités migratoires– sont prises dans des “débat de société” d’inégale intensité selon les périodes, qui tendent à “baliser” la(es) scène(s) sociale(s) où viennent s’actualiser les enjeux de ces mobilités: celle(s) précisément, où les façons de les nommer, de les construire comme objets de savoir, de les encadrer juridiquement –y compris pour en désigner les mobilités illicites ou informelles– font sens au quotidien, dans le vécu des acteurs parties prenantes (ou non) à ces processus. Symétriquement, les débats d’opinion dont ces mobilités font l’objet, dans lesquels s’engagent différentes catégories d’acteurs collectifs –partis, syndicats, médias, organisations de la “société civile”– peuvent apparaître comme les révélateurs des recompositions de l’environnement sociétal dans lequel elles se produisent...

d) *le registre des auto-représentations ou registre existentiel*: on entend ici toutes les formes de discours produits par les acteurs mêmes des mobilités humaines: discours suscités, par exemple par les questions d’un journaliste ou d’un sociologue, ou discours spontanés ou auto-motivés –romans, mémoires, films, récits de voyage, correspondances–; discours par lesquels ces acteurs entreprennent de livrer –ou de masquer, y compris à leurs propres yeux– le sens et les enjeux de leurs trajectoires et de justifier les décisions qui les mettent en mouvement; discours que l’on peut tenter de constituer en corpus en se plaçant du point de vue des témoignages qu’ils livrent sur des expériences dont le vécu même est ce qui les met au défi de la verbalisation.

Tenter de saisir les enjeux des mobilités humaines du point de vue des avancées –ou des échecs– de l’interculturel, comme horizon des interactions entre individus et groupes exposés aux turbulences de la mobilisation, place l’analyse devant un double défi. Nonobstant les différences de statuts et de fonctionnalités des productions discursives évoquées dans ce qui précède et la façon dont ils peuvent être recueillis et traités analytiquement, ces représentations sont susceptibles d’être soumises à une double interrogation qui permettrait de cibler la façon dont se structure un champ de possibles ouverts à la mobilité:

- D’une part, il pourrait s’agir d’interroger les modalités de transposition de ces systèmes de représentations en systèmes d’actions, pratiques, options, stratégies qui traduisent la façon dont un “principe de réalité” s’impose aux différents acteurs de ces mobilités: choix ou non de se mettre en mouvement, sélection de destinations, de moyens de transport, identification de relais possibles..., du point de vue du voyageur; mise en oeuvre de “correctifs” visant à prendre en compte les écarts entre dispositions légales, politiques annoncées, états présumés de l’opinion..., d’une part, et, d’autre part, la réalité des pratiques et les gestions effectives, de la part des autorités concernées.

- Il pourrait s'agir ensuite d'interroger les interactions entre ces différents systèmes de représentation/gestion en se demandant en quels termes et selon quelles modalités les recompositions du champ des possibles déterminent les pratiques de mobilité et sont susceptibles d'en infléchir le cours. En d'autres termes, il pourrait s'agir ici de *croiser* un certain nombre d'*images* pour tenter de comprendre comment elles se combinent ou s'opposent dans la gestion par le voyageur des enjeux et des destinations de son parcours: celle que le voyageur se fait du pays d'accueil et de la place qui lui y sera faite; celle qu'il se fait d'autres destinations possibles et des termes de la concurrence entre ces différentes destinations; celle que sa propre société ou son environnement se fait des enjeux et des risques de son départ ; la façon dont il anticipe les conditions de son retour.

C'est sur cette *image* qu'il pourrait s'agir de tenter de peser, pour les "militants de l'interculturel" si l'enjeu de ce type de débats est bien de restaurer la libre circulation des hommes –et des femmes– comme droit humain fondamental.

Notas

1. Laroui, A. (1997) *Islamisme, modernisme, libéralisme*. Casablanca-Beyrouth: Centre culturel arabe, p. 25.
2. Sur cette problématique, je me permets de renvoyer le lecteur à Roussillon, A. (1999) «Temps de la réforme, temps du réformisme: quête de l'authenticité et apories de la visée identitaire», à paraître, Rabat, IURS, septembre.
3. Sur ce point, voir Anderson, B. (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso.
4. Laroui, A., op. cit., p. 22.
5. *Revista d'Afers Internacionals*, 43-44, "Dinámicas Identitarias", 1999.
6. Rodrigo Alsina, M. (1999) *Revista d'Afers Internacionals*, 43-44: 172.
7. Lenclud, G (1995). "Quand voir, c'est reconnaître: les récits de voyage et le regard anthropologique", *Enquête*, 1, premier semestre: 118.
8. A l'exception peut-être du roman, mais celui-ci se constitue lui-même à ses débuts, par exemple en Egypte, comme récit de voyage: que l'on songe à *Adîb*, de Taha Husayn, '*Usfûr min al-Sharq* de Tawfiq al-Hakîm, *Qindîl Umm Hâshim* de Yahya Haqqi...
9. Hazard, P. (1935) *La crise de la conscience européenne*, Paris: cité par G. Lenclud, op. cit., p. 115.
10. La visite des expositions universelles, y compris coloniales, est un thème récurrent de la littérature de voyage. Sur ce thème, voir Timothy Mitchell, T (1998). *Colonizing Egypt*, Cambridge University Press, en particulier le premier chapitre intitulé: "Egypt at the exhibition", pp. 6-33.
11. Sur l'émergence d'une pensée que l'on pourrait qualifier d'"anationaliste" en Egypte, Roussillon, A. (1995) "Réforme sociale et production des classes moyennes: Muhammad 'Umar et l'arrié-

- ration des Egyptiens”, in A. Roussillon (Ed.), *Entre réforme sociale et Mouvement national: identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, Le Caire: CEDEJ.
12. J.-N. Ferrié, *art. cit.*, pp. 2-3.
 13. *Al_rahâla al-Arab wa hadâra al-gharb fi al-nahda al-'arabiya al-hadîtha*, Beyrouth, Dâr Nawfal, 1992.
 14. Même à cette période on peut identifier des relations de voyage beaucoup plus “personnalisées” (voir *infra*), où le voyageur/auteur reprend en quelque sorte ses droits, en particulier celui à la critique sociale, mais il n’est pas indifférent à mon propos de noter qu’il s’agit de relations de voyages “romancées” ; qu’on pense au ‘*Alam al-Dîn* de ‘Ali Mubârak (1824-1893), le *Hadîth 'Isa ibn Hishâm* de Muhammad al-Muwaylihi (1858-1930), ou la *Rihla Marakshiya* d’Al-Mu’aqqt. (...).
 15. *Op. cit.*, p. 38 y ss.
 16. Traduction empruntée à Barbulesco, L. (1992) *Le paradis des femmes et l’enfer des chevaux*, Paris: Ed. de l’Aube, p. 24. Zaki Moubarak. omet ce passage dans sa traduction française du même texte.
 17. *Ibid.*, p. 37. On retrouve la même notation dans la *rihla* d’Al-Saffâr à Paris, alors même que, souligne Susan Miller, celui-ci aurait eu, à Paris, une vie sociale plutôt agitée après la conclusion de sa mission officielle. Il n’est pas interdit de penser qu’il pourrait en avoir été de même d’al-’Amrâwi.
 18. Rashshâ Bey, *Siyâsa fi al_Rûsya*, Le Caire, Matba’a al-Taqaddum, n. d. Texte publié en feuilleton dans *Al-Mu’ayyid* en 1914. Serait-ce pousser trop loin l’analyse que de remarquer que le voyageur n’a, ici, même plus de nom, tout juste un prénom et une dignité, et le fait que les lecteurs peuvent se souvenir de lui comme l’auteur d’autres textes de la même veine.
 19. *Ibid.*, p. 4.
 20. Il aurait lieu de s’interroger sur ce que l’on pourrait désigner comme le “modèle suisse de référence”.
 21. *Adîb, ou l’aventure occidentale*, traduit de l’arabe par Amina et Moênis Taha Husayn, Paris, Ed. Clancier Guenaud, 1988. T. Husayn s’attribue, de façon transparente, le rôle de l’ami –aveugle–, fidèle mais raisonnable, qui prend la pose du narrateur pour défendre, malgré ses frasques, la mémoire du héros et tirer la leçon de son périple
 22. J’ai évoqué dans ce qui précède (cf. note...) la place de la *rihla* dans l’émergence du premier roman égyptien. Est-il hasardeux d’avancer que, dans toute la littérature romanesque de cette période, *il n’y a pas de retour heureux*? Il y a peut-être là quelque chose de l’ordre du fil conducteur ou de l’hypothèse pour la lecture des «véritables» relations de voyage, celles en particulier qui affichent leur vocation pédagogique. Si la finalité du voyage est elle-même pédagogique, et si l’on peut y voir, comme le proposent de nombreux analystes, l’une des modalités «pragmatiques» de l’émergence de la figure moderne de l’intellectuel, ce qu’anticipent les romanciers, c’est l’incapacité des nouveaux acteurs produits par ce parcours, «modernisés», si l’on veut, à exercer leur magistère pédagogique dans le contexte –colonial, féodal, religieux...– de la société héritée.
 23. Ceci alors même que les différentiels du coût du travail continuent à constituer un déterminant essentiel des mobilités