

Christiane Villain-Gandossi

*Temps, Espaces, Langages Europe méridionale Méditerranée TELEMME,
CNRS/université Aix-Marseille I, Aix-en-Provence*

IDENTITÉS ET ALTÉRITÉS DE L'EUROPE JUSQU'AU XV^e SIÈCLE

Les images que l'« Européen » s'est faites de l'Autre et celles qu'il lui a présentées de lui-même, les tentatives de l'Un et de l'Autre pour se connaître et se comprendre, leurs succès et leurs échecs ont eu une importance essentielle pour les devenir des individus et des sociétés de l'Europe. La perception de ces images permet de saisir comment l'homme européen ou la communauté européenne se reconnaissait ou se rassemblait par une marque distinctive ou une désignation commune. En limitant notre enquête jusqu'à la période marquée par l'interpénétration des mondes océaniques, au moment où le traditionnel axe du monde est sur le point de basculer vers l'Ouest atlantique, nous nous proposons de tenter d'observer comment se sont constituées les étapes de cette identité européenne.

Il est vrai que « l'Europe se dissout dès qu'on veut la penser de façon claire et distincte, elle se morcelle dès qu'on veut reconnaître son unité. Lorsque nous voulons lui trouver une origine fondatrice... nous découvrons qu'il n'y a rien qui lui soit propre aux origines [...]. L'identité européenne, comme toute identité, ne peut être qu'une composante dans une poly-identité. Nous vivons dans l'illusion que l'identité est une et indivisible, alors que c'est toujours *un unitas multiplex* » (Morin, 1987 : 26 et 199). Quelle est la spécificité de la Grande Europe ? Une conscience collective de ses peuples ou une simple image saisissable par sondage de l'opinion publique. Ces recherches existent (*Europabild*), mais elles conduisent à la perception d'une pluralité d'images floues que l'on peut difficilement conjuguer en une description de l'identité culturelle de l'Europe : « S'agit-il d'un héritage commun, précieux, mais sans prise réelle sur la vie moderne, ou encore d'un idéal de la culture en formation, une image pilote à l'usage de ceux qui réfléchissent aux problèmes de développement de l'Europe... L'unité dans la diversité est-elle alors la marque distinctive de notre identité culturelle en tant qu'Européens ? » Il

semblerait plutôt que « l'identité européenne réside dans le phénomène même de l'opposition » (Berting, 1990 : 44-45).

Il faudra donc recourir à l'image de l'Autre : pour l'historien, celle-ci est capitale au double plan de l'épistémologie et de la praxis. L'histoire, science fondée sur le témoignage humain, a recours aux « images de l'Autre » qui constituent l'une des pierres d'angle de la connaissance du passé. C'est face à l'identité que se situe l'altérité comme miroir de l'identité ou comme identité de l'Autre. L'action des hommes fait basculer le Même vers l'Autre, et vice-versa, en bousculant les frontières. Le duel et le dialogue identité/altérité se situent dans cette perspective de mouvement, même si chacune de ces situations se meut dans son espace propre (Ahrweiler, 1985 : 63). Mais cet espace est délimité par des frontières à définir.

Les espaces de l'identité géographique de l'Europe

« L'Europe, lorsqu'elle fut baptisée de ce nom, n'était guère plus que l'Occident des Grecs. L'astre solaire se levait en Phénicie, où régnait le père de la princesse Europe, enlevée par Zeus, et allait finir sa course dans cette vaste étendue de terres qui s'étalait depuis la Grèce jusqu'à l'extrême Ponant au nord de la Méditerranée » (Scardigli, 1987 : 9). Ces espaces mal connus étaient peuplés d'une extraordinaire diversité d'hommes et de monstres déjà légendaires et pourtant, là où les Anciens ne voyaient que différences, le peuplement indo-européen était en train d'imposer une parenté de langues et de structures sociales, une communauté de valeurs et de mythes. Un Hymne à Apollon, du VIII^e siècle av. J.-C., appliquait déjà le nom d'« Europe » au « Péloponnèse et aux îles entourées par les flots » (Duroselle, 1990 : 36).

L'Europe est au premier regard une entité géographique extrêmement bien définie, puisqu'elle est délimitée aux trois quarts par des côtes maritimes. Mais où finit l'Asie, où commence l'Asie ? Quand la géographie hésite, l'histoire offre des hypothèses. Hérodote, dans ses *Histoires* (milieu du V^e av. J.-C.), tenait le fleuve Tanaïs (le Don) pour une frontière. Le Moyen Âge, respectueux des *auctoritates*, suivait cette opinion (ainsi Guillaume de Rubrouck, au XIII^e siècle). D'autres, plus tard ont borné leur regard à la Volga (Mollat du Jourdin, 1993 : 16). Faut-il considérer Byzance, l'Empire Ottoman, les Slaves, la Russie comme partie intégrante ou pas : l'Europe va-t-elle jusqu'à l'Oural ? Il est certain que jusque vers la fin du XIII^e siècle, les deux aires maritimes de l'Europe se sont tourné le dos. Elles ont vécu leur vie propre, en circuit à peu près fermé, concevant le monde à leur manière, s'ignorant presque.

Pour les Grecs, les autres peuples sont uniformément appelés « barbares ». Bien que divisés politiquement en cités qui se font la guerre, ils perçoivent le monde hellénique comme une communauté supérieure, et diverses institutions, tels les Jeux Olympiques¹ attestent cette unité profonde. Aristote (384-322 av. J.-C.) estime que « les nations habitant les pays froids et celles de

l'Europe sont pleines de courage, mais parfois déficientes en intelligence », tandis que « les peuples d'Asie sont intelligents et habiles de tempérament, mais manquent de courage... La race grecque participe aux deux caractères, précisément parce qu'elle occupe la position géographique médiane, de sorte qu'elle est à la fois courageuse et intelligente » (Duroselle, 1990 : 36).

Quant à l'appellation *mare nostrum*, elle retient la conception d'une mer, sinon close, en tout cas incluse dans un univers politique, et centrée sur l'Europe, ensuite partagée avec l'Afrique. L'unité de l'Empire romain était la Méditerranée, non l'Europe. Il faut souligner que le mot « Europe », dans la littérature gréco-latine, est presque réservé aux écrivains géographes. Strabon, un peu avant les débuts de l'ère chrétienne, dans ses descriptions, commence par l'Europe « parce qu'elle est à la fois variée de formes et admirablement adaptée par la nature au développement de l'excellence en hommes et en gouvernements et aussi parce que, grâce à ses ressources, elle a contribué à l'amélioration des autres continents ». ² En fait, les civilisations hellénique et romaine souvent évoquées plus tard comme ingrédient inaliénable de la culture européenne le sont devenues bien après leur décadence, quand les Européens en reprirent à leur compte les formes politiques, spirituelles et esthétiques (Bochmann, 1990 : 53). Ainsi l'Antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de « barbare » ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de « sauvage » dans le même sens (Lévi-Strauss, 1987 : 20) : la découverte de l'altérité, loin d'être celle d'un rapport a été celle d'une barrière.

L'exterritorialité constitue le trait fondamental de l'espace d'altérité qui se présente par l'image et sous les traits de la *Terra incognita*. L'*oecumene* peuplera ces espaces inconnus de créatures monstrueuses. Pour Macrobe, au v^e siècle, les zones polaires sont inhabitables, la zone chaude jouxtant la région tempérée est peu propice à une évolution correcte ; l'élément feu y exerce une action prépondérante, d'où la production d'or et de monstres, bref, la genèse de l'anormal. Mais, il faut naturellement nuancer. Prenons un exemple : quel est le regard de la civilisation gréco-latine sur l'Africain ?

Genèse de l'altérité africaine

D'après une enquête de J. Ki-Zerbo (Ki-Zerbo, 1985 : 81-93), l'image de l'Européen sur l'Africain est ambiguë dès le départ. Certes, c'est celle, à l'origine, d'une minorité — celle des lettrés, des voyageurs —, mais représentative de groupes plus importants. Hérodote, Strabon, Diodore de Sicile, Pline l'Ancien, Juvénal évoquent les « Éthiopiens » et les « Africains », en termes contrastés : « Les Éthiopiens, écrit Diodore de Sicile, au premier siècle de notre ère, sont les plus anciens des hommes ; ils ont inventé les cultes religieux, les danses sacrées, l'écriture ; et c'est d'eux que les Égyptiens tiennent une grande partie de leurs usages » (Ki-Zerbo, 1985 : 82).

Mais les auteurs grecs sont aussi les auteurs des représentations fantasmagoriques sur l'Africain qui ont hanté les Européens jusqu'au ^{xvi}^e siècle. Hérodote décrit les Africains mangeurs de sauterelles et de serpents, communiquant non pas par le langage humain, mais par des cris aigus, comme les chauve-souris. Il évoque aussi les cynocéphales et les acéphales dont les yeux sont fixés sur la poitrine. Pline l'Ancien (23-79 apr. J.-C.), dans son *Histoire Naturelle*, et Solinus, géographe du ⁱⁱⁱ^e siècle, reprendront ces thèmes. Selon ce dernier, les Garamantes « possèdent leurs femmes en commun » ; les cynalmogues « ressemblent à des chiens aux longs museaux », etc. Dans les drames satyriques, le Noir symbolise l'antiréalité, le monde antithétique à celui de la cité et du panthéon poliade. Mais, par ailleurs, certaines traditions mythologiques grecques considéraient les peuples du bout du monde (les Hyperboréens, « peuples heureux » d'Hécateé d'Abdère au ^{iv}^e siècle av. J.-C., les Éthiopiens) comme plus vertueux : dans ce cas, les « Noirs » restaient assez éloignés dans l'espace pour que l'on ne songe pas à les conquérir ou à être inquiétés par eux (Ki-Zerbo, 1985 : 83).

Dans l'Europe chrétienne, l'Église va alimenter par ses propres canaux cet imaginaire ambigu. L'antinomie « civilisé/barbare », ici en l'occurrence « Blanc/Non-Blanc », par extrapolation, oppose bientôt chrétien à non-chrétien, le monde étant répertorié en fonction des desseins supposés de la volonté divine.

L'identité de la *res publica christiana*

Sous le pontificat de Grégoire le Grand (590-604), l'Église de Rome devient très influente, en envoyant partout des missions évangélisatrices, afin de s'opposer aux Églises d'Orient. Mais c'est un nouveau phénomène qui va imposer aux Européens la conscience de leur identité : la conquête arabe qui fait resurgir le mot même d'*Europe*, et qui surtout, pour la première fois, lui donne un sens politique. Isidore le Jeune, en 769, relatant la bataille de Poitiers (732) appelle l'armée de Charles Martel, l'armée des « Européens ». Et J.-B. Duroselle de souligner : « Par quels cheminements intellectuels en est-on venu là ? On l'ignore. L'important est de comprendre que la lutte contre les envahisseurs arabes a été celle des chrétiens contre les musulmans et qu'elle a révélé partout où elle se produisait (Espagne, Gaule franque, Italie du Sud) une nouvelle solidarité, renforcée par l'action des papes à un moment où les communications avec le monde byzantin étaient bien réduites et malgré les luttes intestines » (Duroselle, 1990 : 38). Charlemagne est appelé par son ministre, le poète Angilbert, en 799, « chef vénérable de l'Europe... Charles... maître du monde, sommet de l'Europe... est en train de tracer les murs de la Rome nouvelle ». Le concept de l'Europe (qui est alors constituée de la Gaule, de l'Espagne non-musulmane, des Pays-Bas actuels, de la Germanie et de l'Italie) coïncide avec celle de la Rome nouvelle, *tota occidentalis Europa*, selon l'expression de l'historien Nithard (mort en 844).

L'empire de Charlemagne ne survécut pas à la séparation en 863 de l'Église d'Orient de celle de Rome. Le mot *Occidens* disparaît comme le mot *Europa* : on lui substitue celui de *Christianitas*. Mais qui va gouverner la Chrétienté, le pape ou l'empereur ? Un conflit de plusieurs siècles se déclenche, surtout à partir du pontificat de Grégoire VII (1073-1085), entre partisans du *sacerdotum* et ceux du *regnum*. La Chrétienté médiévale va constituer un terrain d'élection pour l'étude de la notion d'altérité, de sa prise de conscience et de ses réalités concrètes. La conviction de la supériorité de sa propre éthique, un souci collectif de défense contre toute forme d'agression physique ou intellectuelle, pouvaient entraîner un mouvement naturel d'hostilité envers ce qui était différent et conduire à un impérialisme d'ordre intellectuel (Mollat du Jourdin, 1993 : 95).

Comme l'affirme en une formule heureuse, Edgar Morin : « l'Islam va fomenter et hanter l'Europe » (Morin, 1987 : 38). Sa conquête, en refoulant la Chrétienté d'Asie Mineure et d'Afrique du Nord, européise celle-ci. Son reflux, de Poitiers (732) à la chute de Grenade (1492), christianise définitivement l'Europe. Mais ce qui est encore plus déterminant, c'est l'implantation de l'Islam au sud de la Méditerranée qui va isoler l'Europe et la refermer sur elle-même. La Méditerranée devient pour un temps la « barrière liquide »³ (ce qui aura comme conséquence à plus long terme de permettre à l'Europe du nord-ouest de s'éveiller et d'inciter l'Europe continentale aux échanges et au commerce).

L'altérité musulmane

Au moment où l'Islam s'apprête à franchir le détroit qui sépare l'Espagne chrétienne d'une Afrique déjà subjuguée, l'Occident chrétien n'est qu'une réalité théorique presque fictive où d'importants îlots du paganisme persistent encore⁴. À la différence d'un Orient byzantin où les contacts culturels furent plus fréquents, l'image première de l'Islam en Occident s'élabora en fonction d'une expérience initiale conflictuelle, les populations assaillies n'appréhendant que le revers d'une civilisation étrangère, non la réalité islamique dans son intégralité : *gentem perfidam sarracenorum* (la nation perfide des Sarrasins). L'agresseur est ressenti en tant que communauté. Le Sarrasin n'est pas perçu comme l'adepte d'une religion, mais comme un adversaire militaire guère différent des Saxons, des Suèves et plus tard des Normands.

Une première distinction paraît s'opérer dans le dernier quart du viii^e siècle. Eginhard (vers 775-840) utilise exclusivement le terme de *Sarrasins* pour désigner les occupants de l'Espagne et les populations d'Orient. Mais bientôt *Maures* s'emploie pour dénommer les auteurs des raids maritimes qui sévissent en Provence et sur les côtes italiennes. Au ix^e siècle, on observe une plus grande diversité dans les dénominations, notamment dans le *Liber pontificalis* : les assaillants sont appelés *agaréniens*, *ismaélites* ou *païens*. Au x^e siècle, le moine rémois Flodoard, dans ses

Annales (919-966), source essentielle pour l'histoire des derniers Carolingiens, associe implicitement ces fauteurs de troubles aux nations pillardées sous l'étiquette *barbares*, formulation très révélatrice. L'Islam, après plusieurs siècles de combats, n'est toujours pas reconnu en tant que religion ; en fonction d'une vision égocentrique qui consiste à nier tout sentiment religieux aux peuples d'une foi différente, le haut Moyen Âge fit du Sarrasin un guerrier païen et idolâtre. Savoir si cette représentation fut commune à tous les milieux est une chose peu aisée à établir. En tout cas, il ne faut pas oublier que seule une minorité de clercs savait lire et écrire. Rappelons toutefois que dans un grand nombre de manuscrits (en particulier ceux du moine asturien Beatus), le thème de l'Apocalypse fut intégralement assimilé au combat que menaient les forces opposées à l'Islam qui apparaît comme une vision repoussante, suggérant à la fois aversion et crainte, soumise à une hiérarchie. L'Islam, c'est la bête à dix cornes, le dragon ; les Sarrasins, une armée de sauterelles équipées pour la bataille et au sommet de cet univers maléfique, le faux prophète, Mahomet, le Malin, l'Antéchrist (Sénac, 1983 : 34). En un mot, l'Islam devenait le Mal, opposé au bien. Le Mal, c'était l'Autre.

Par ailleurs, il faut noter que tant que les Sarrasins cristallisèrent l'angoisse des populations carolingiennes, les Juifs ne subirent aucune persécution. Mais, à partir du moment, où les Musulmans furent chassés par les Comtes de Provence, en 972, les communautés juives commencèrent à être persécutées. À la fin du XI^e siècle, le rédacteur inconnu de la *Chanson de Roland* assimile *Mahomeries* et *Synagogues*. Le Malin offrait donc un double visage. Il était, selon les régions, juif ou sarrasin.

L'appel à la Croisade détermina un tournant dans l'histoire des mentalités médiévales. D'abord, il connut un retentissement immense. Le thème de la guerre sainte et de la rémission des péchés suscita un enthousiasme considérable, dès la première Croisade populaire conduite, en 1096, par Pierre l'Ermite. Le Sarrasin devint l'*Infidèle*. Cette vision excessive, grossière, caricaturale que l'Occident chrétien en avait, il fallait maintenant la répandre et l'enseigner.⁵

À partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle, se renforce un préjugé racial : l'utilisation de la couleur noire pour la représentation du Sarrasin devient prépondérante. Obligés de reconnaître à l'adversaire des qualités guerrières, psychologiques et culturelles, les Occidentaux, dans le souci de marquer la différence qui sépare l'Europe chrétienne de l'Islam, empruntèrent de nouvelles formes d'expression, en particulier, celle de l'emploi de la couleur noire comme signe extérieur de distinction : « moyen habile de montrer que l'ennemi avait forme humaine, mais qu'il ne pouvait être comparé au chrétien » (Sénac, 1983 : 72). Au bas Moyen Âge, les représentations de l'Orient et de l'Occident musulmans vont être différentes. Les musulmans de l'enluminure gothique illustrant les voyages de Marco Polo sont de race blanche. Ceux des *Grandes Chroniques de France*, que rencontrent Charlemagne et ses compagnons en terre ibérique sont noirs : « Dominés par l'ambiance du message asturien de l'Apocalypse, le haut Moyen Âge assimila longtemps les Sarrasins à toute une série d'animaux maléfiques. Avec la reconquête espagnole et les Croisades, cette identification tendit à s'évanouir au profit d'une vision féodale : l'art roman fait du Sarrasin un guerrier félon, humanisant peu à peu le serpent

ancien, la bête de l'Évangile. Au bas Moyen Âge enfin se renforça un préjugé racial : l'ennemi est volontiers assimilé au Noir. Trois étapes aux termes desquelles l'image éclate pour distinguer radicalement deux types d'adversaires, le Turc et le Maure, deux Islam, presque » (Sénac, 1983 : 73).

L'action diplomatique, la politique de certains souverains (Frédéric II, Saint Louis, Alphonse X le Sage) conjointement à l'activité des traducteurs (sous l'action de personnalités, comme celle de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, qui a fait traduire le Coran en latin, en 1139) allaient mettre à jour une série d'informations essentielles sur la religion et les coutumes des Sarrasins. Plus les traductions se multipliaient, plus il était difficile de ne pas admettre que l'Islam pouvait apparaître comme un monde évolué, où régnaient les philosophes, une rémanence de la Grèce antique, le berceau d'une science singulièrement plus avancée que ne le laissait prétendre la coutume. Tardivement et non sans peine une image nouvelle de l'Autre était née. Autrefois, sujet de discorde, puis objet d'étude, l'Islam allait devenir bien de consommation. Cette situation accentua le déclin de la représentation initiale. La crise religieuse des xiv^e et xv^e siècles l'amplifia davantage, détournant lentement l'attention des chrétiens de leur ennemi habituel, d'autres angoisses agitant alors l'imaginaire chrétien : les guerres sans répit entre la France et l'Angleterre, les famines, la peste. Mais après un siècle de silence, l'effroi jeté jadis par l'Islam semble renaître de ses cendres avec le péril turc. Plus encore que les défaites chrétiennes, la chute de Constantinople, en 1453, provoqua un choc psychologique profond. L'Europe s'identifie à nouveau à la Chrétienté. À la fin de cette même année, le futur pape Pie II⁶ constatait l'ampleur du désastre : « Dans le passé, nous avons été blessés en Asie et en Afrique, c'est-à-dire dans des pays étrangers. Mais maintenant, nous sommes frappés en Europe, dans notre patrie, chez nous... »⁷.

**

« L'Europe moderne se forme en perdant le Monde Ancien (chute de Byzance, 1453), en découvrant le Nouveau Monde (1492), et en changeant de Monde (Copernic, 1473-1543). Deux siècles plus tard, elle va changer le Monde » (Morin, 1987 : 44). Au cours de ces « gigantesques rencontres d'hommes », selon l'expression de Marcel Bataillon, chacun fut l'Autre de celui qu'il abordait, et la découverte fut mutuelle. L'intérêt serait de saisir dans les premiers récits, ce que furent le premier regard, le premier contact, les premiers échanges, les premières manifestations d'amitié ou d'hostilité.

Pour la Chrétienté médiévale, par exemple, l'Océan Indien, le *mare infinitum*, a représenté un horizon mental, le lieu de ses rêves et de ses défoulements (Le Goff, 1970 : 254). D'un côté, ce monde clos où le rêve tourne en rond, se heurte aux murs qui contenaient provisoirement l'Antéchrist, les races maudites de la fin du monde, Gog et Magog, et débouche sur son propre anéantissement apocalyptique. De l'autre, il retrouve sa propre image renversée, le monde à l'envers et l'antimonde dont il rêvait, archétype mythique des *antipodes* le renvoyant à lui-même.

Dans l'univers onirique des hommes de l'Occident médiéval, l'Océan Indien est « saisi en définitive comme une anti-Méditerranée, lieu au contraire de civilisation et de rationalisation » (Le Goff, 1970 : 261).

Pour l'Occident, l'Amérique s'intègre à un tournant de son histoire : la curiosité des hommes de la Renaissance et les circumnavigations ont fait éclater le monde isolé du Moyen Âge. Aucun territoire en vue d'une utopie possible ne peut plus être situé sur le vieux continent. Les territoires vers l'Est, ouverts par des voyageurs tels que Marco Polo et revêtus de la « merveille » de leurs descriptions, sont aisément assimilés aux « routes de la soie » et des « épices ». Vers le Sud, attirés par le gain, Arabes et Portugais découvrent la route des Indes et font disparaître les légendes concernant les eaux chaudes et les terres inhabitées des tropiques et de l'équateur (Ainsa, 1992 : 47). Il ne reste plus qu'une direction à explorer : celle de l'Ouest. La découverte de l'Amérique n'est pas produite du hasard : « l'Europe la découvre, parce qu'elle la requiert » affirme Leopoldo Zea. Elle représente un nouveau vivier d'images. Le Nouveau Monde où tout est encore possible, se projette aussitôt comme une contre-image de la réalité européenne : « Les territoires de l'utopie convergent à partir de différents points de l'espace imaginaire pour s'objectiver dans le Nouveau Monde désormais investi des vertus que l'on souhaitait trouver depuis toujours dans un lieu inconnu de la planète, vertus dont manque le Vieux Monde plongé dans l'Âge de Fer » (Ainsa, 1992 : 48).

Moins de cinq siècles plus tard, notre Monde a connu les épousailles du ciel et de sa planète, la Terre. À la fin du xv^e siècle — et c'est à dessein que nous arrêtons là notre analyse — tous les chemins, tous les scénarios, du Même vers l'Autre ou vice-versa, traçant des parcours infinis dans l'histoire de l'homme, sont déjà en place. Concluons avec Hélène Ahrweiler : « L'identité en histoire devient l'expression, dans un endroit et dans un temps donnés, d'une majorité unificatrice et en apparence stable qui tend à élargir son champ : de l'origine commune, propre à la *patrie* (terre des ancêtres), on arrive à la communauté nationale, plus encore à l'universalité œcuménique des empires pour aboutir de proche en proche au monde désenclavé d'aujourd'hui, à l'unité planétaire, base de la solidarité de l'espèce. L'humanité se présente de plus en plus comme l'expression suprême de l'identité qui, acceptée, comme telle, finirait par abolir la notion de l'altérité de l'histoire des hommes » (Ahrweiler, 1985 : 61).

NOTES

1. Institués par Héraklès, selon la légende ; la première Olympiade est datée de 776 av. J.-C.
2. *Géographie*, II, 5,8, in DUROSELLE, *art. cit.*, p. 37.
3. La représentation de la Méditerranée sur la cartographie chrétienne du viii^e au xiii^e siècles, en tant que barrière entre deux mondes, est très significative. Sur les cartes de type TO (*Terrarum orbis*), au schéma à la fois théo-

- anthropo- et géocentrique, à l'intérieur du cercle figuré par la lettre O, le T exprime la tripartition du monde, correspondant à la Trinité ainsi qu'à la division antique de l'*oecumène* (Europe, Asie, Afrique), domaine de la normalité.
4. Ce paragraphe a été rédigé à l'aide de : Philippe SÉNAC, *L'image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, 1983, remarquable synthèse de ces problèmes. Cf. également les articles de M'hammed BENABOUD, « L'image du prophète Muhammad dans la littérature occidentale » (p. 79-90) et Jean FLORI, « Radiographie d'un stéréotype : la caricature de l'Islam dans l'Occident chrétien : sens et contresens » (p. 91-109), in *Revue Maroc Europe. Histoire. Économies. Sociétés*, 1992, n° 3.
 5. Elle s'effectua par la prédication, par les diverses formes de l'art, par l'impact d'une certaine littérature épique, des chansons de geste, des *Miracles*, joués sur le parvis des églises de toute la chrétienté médiévale...
 6. Il obtint le vote d'une croisade contre Mahomet en 1459 ; mais le projet avorta.
 7. Cité par SÉNAC, *op. cit.*, p. 149.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACTES DU XVI^e CONGRÈS INTERNATIONAL DES SCIENCES HISTORIQUES, *Rapports. Grands thèmes, méthodologie, sections chronologiques (1)*, Stuttgart, 1985 (abrégé en *Actes... Stuttgart*).
- AINSA, Fernando, « La découverte de l'autre et l'invention de l'utopie », in *Europe*, avril 1992, n° 756, p. 46-56.
- AHRWEILER, Hélène, « L'image de l'autre : étrangers, minoritaires, marginaux. L'image de l'autre et les mécanismes de l'altérité », in *Actes... Stuttgart*, 1985, p. 60-66.
- BERTING, Jan, « L'identité culturelle de la *Grande Europe* : mythe ou réalité », in C. VILLAIN-GANDOSSI et al., *Le concept de l'Europe...*, p. 33-50.
- BOCHMANN, Klaus, « L'idée d'Europe jusqu'au XIX^e siècle », in C. VILLAIN-GANDOSSI et al., *Le concept de l'Europe...*, p. 51-63.
- DUROSSELLE, Jean-Baptiste, « Histoire de l'idée européenne », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1990, vol. 9, p. 36-43. Ce remarquable article de synthèse (s.v. *Europe*) renferme une bibliographie exhaustive.
- KI-ZERBO, J., « L'image de l'autre. Regards sur l'Afrique et regard africain », in *Actes... Stuttgart*, 1985, p. 81-93.
- LE GOFF, Jacques, « L'Occident médiéval et l'Océan indien : un horizon onirique », in C. VILLAIN-GANDOSSI et al., *Méditerranée et Océan indien...*, 1970, p. 243-263.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Paris, Gallimard « Folio Essai », 1987.
- MOLLAT DU JOURDIN, Michel, « L'image de l'autre dans la mentalité occidentale à la fin du Moyen Âge », in *Actes... Stuttgart*, 1985, p. 95-106.
- MOLLAT DU JOURDIN, Michel, *L'Europe et la mer*, Paris, Le Seuil, 1993.

Christiane Villain-Gandossi

MORIN, Edgar, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.

SCARDIGLI, Victor, *L'Europe des modes de vie*, Paris, Éd. du CNRS, 1987.

SÉNAC, Philippe, *L'image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, Flammarion, 1983.

VILLAIN-GANDOSSI, Christiane, CORTELAZZO, Manlio, *Méditerranée et Océan Indien*. Actes du VI^e Colloque international d'Histoire Maritime, Paris, SEVPEN, 1970.

VILLAIN-GANDOSSI, Christiane, BOCHMANN, Klaus, METZELTIN, Michel, *Le concept de l'Europe dans le processus de la CSCE*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1990.