



Introduction générale à l'ouvrage Babylone, Grenade, villes mythiques.

Katia Zakharia

► To cite this version:

Katia Zakharia. Introduction générale à l'ouvrage Babylone, Grenade, villes mythiques.. Katia Zakharia. Babylone, Grenade, villes mythiques. Récits, réalités, représentations, Maison de l'Orient méditerranéen, pp.15-31, 2014, Collection Orient-Méditerranée, 978-2-35668-046-4. hal-01423486

HAL Id: hal-01423486

<https://hal.science/hal-01423486>

Submitted on 4 Jan 2017

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.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Katia ZAKHARIA¹

C'était la meilleure des époques, c'était la pire des époques, c'était l'âge de la sagesse, c'était l'âge de la folie, c'était le temps de la croyance, c'était le temps de l'incrédulité, c'était la saison de la Lumière, c'était la saison des Ténèbres, c'était le printemps de l'espoir, c'était l'hiver du désespoir, nous avions tout devant nous, nous n'avions rien devant nous, nous allions tous tout droit au Ciel, nous allions tous tout droit dans l'autre direction – bref, cette époque était si semblable à l'époque actuelle que certains de ses spécialistes les plus retentissants exigeaient qu'on ne l'aborde, en bien ou en mal, qu'avec des superlatifs².

Charles Dickens, *Un conte de deux villes* [1859]

Les villes de Babylone et de Grenade sont rarement associées dans le discours ou dans la réflexion, que ce soit de manière générale ou dans le domaine scientifique. Pourtant, dans le langage courant, elles sont fréquemment qualifiées, chacune, de « ville mythique »³. Si l'on veut donc les prendre ici en exemple de manière complémentaire

1. Université Lumière Lyon 2 et UMR 5291 GREMMO – MOM.

2. Merci à Francis Guinle pour sa traduction du paragraphe introductif de *Tale of two cities* de Charles Dickens, dans laquelle il a conservé, contrairement aux autres traductions françaises, la « litanie des contraires » (Gattégno).

« It was the best of times, it was the worst of times, it was the age of wisdom, it was the age of foolishness, it was the epoch of belief, it was the epoch of incredulity, it was the season of Light, it was the season of Darkness, it was the spring of hope, it was the winter of despair, we had everything before us, we had nothing before us, we were all going direct to Heaven, we were all going direct the other way – in short, the period was so far like the present period, that some of its noisiest authorities insisted on its being received, for good or for evil, in the superlative degree of comparison only. »

3. Outil de notre temps, pratique sans être idéal(isé), le moteur de recherche peut, ici, nous être utile. À titre illustratif, on relève sur Google, des milliers d'occurrences de l'expression exacte « Babylone, ville mythique » et des centaines de l'expression « Grenade, ville mythique ».

et contrastée, et les aborder conjointement par une approche rigoureuse, cette caractérisation nécessite une double explication : d'une part, l'expression « villes mythiques », en elle-même, est moins limpide qu'elle pourrait paraître à première vue ; d'autre part, l'association des deux villes doit être justifiée, en tant que telle. Quelles réalités et quels mythes ont donc en partage Babylone, une cité mésopotamienne antique plongeant ses racines aux origines de la civilisation, et Grenade, un royaume arabo-andalou médiéval disparu l'année de la découverte de l'Amérique ?

Si les données spatio-temporelles et les particularités de chacune des deux villes peuvent paraître à première vue les éloigner, Babylone et Grenade, séparées par des milliers de kilomètres et des siècles d'histoire, ne sont pas sans présenter nombre de similitudes tangibles, dont l'évidence, quand elle ne saute pas immédiatement aux yeux, émerge *a posteriori* : elles sont toutes deux continentales ; toutes deux sont traversées par un fleuve dont le rôle est central dans leur existence, l'Euphrate pour Babylone et le Darro pour Grenade ; toutes deux se constituent en terres d'altérité et d'étrangeté (puisque ce couple de termes est désormais dans l'usage) : Babylone pour les juifs qui y sont déportés et Grenade pour les musulmans en passe d'en être déportés en 1502, après les juifs en 1492 ; toutes deux marquent les esprits par un aspect monumental, l'Alhambra pour Grenade et pour Babylone-Babel, les jardins, la tour et le mur d'enceinte (improprement désigné de nos jours, dans l'usage commun, par « remparts ») ; et toutes deux basculent à un moment de leur histoire pour devenir – ne plus être – qu'un objet perdu : Babylone par son abandon et la Grenade musulmane par sa capitulation. Certes elles ne sont pas réductibles à cela, ni ne sont les seules villes à présenter pareils traits, mais nul ne contestera qu'elles en sont particulièrement emblématiques dans la mémoire collective. Leurs analogies – leur dévastation surtout – ont certainement favorisé les nombreuses projections imaginaires dont elles allaient devenir l'objet, expliquant en partie la manière dont on se les représente. Cela suffit-il à justifier leur association dans notre réflexion sur les villes mythiques ? Peut-on d'ailleurs les qualifier de mythiques en donnant à ce terme, dans un cas et dans l'autre, la même signification ?

Nous partons du principe que oui, à la condition de déterminer d'abord, au moins dans les grandes lignes, comment il convient de comprendre la référence faite aux mythes quand on qualifie de « mythique » une ville. S'agit-il de mythe anthropo-religieux, de mythe culturel, de mythe artistique, de mythe littéraire, de mythe urbain ou encore d'autre chose, puisque le mythe se décline désormais accolé à un qualificatif qui lui donne son identité ? Au demeurant, quelle est la part de légitimité de ces différentes catégories du mythe, que l'on propose aujourd'hui comme autant de vérités établies, quand la spéculation sur ces questions s'effrite souvent au fur et

à mesure qu'elle avance? Sans prétendre refaire ici l'histoire de la mythographie, depuis l'œuvre majeure et fondatrice de Claude Lévi-Strauss, ni reprendre les débats sur ce qui peut rapprocher ou éloigner le mythe anthropologique du mythe littéraire et l'un et l'autre du mythe culturel ou artistique, ni tracer une ligne de démarcation entre le mythe et l'Histoire, ou encore le mythe et le conte, il convient de débroussailler, fût-ce sommairement, un terrain compliqué et multiforme. La tâche est ardue et sera forcément très imparfaite, si l'on se souvient de ce qu'écrivait Marcel Detienne, résumant les questions centrales posées par l'épistémologie des mythes dans son article de l'*Encyclopædia Universalis* (c'est parfois dans les travaux à vocation généraliste, visant à diffuser les savoirs, que l'on trouve les propos au caractère le plus tranché et à la clarté percutante) :

Mais c'est la catégorie même du mythe qu'il faut réviser. Aussi longtemps que dure la période de symbiose mystique, la mythologie ne peut être que rare et pauvre. Elle est l'envers de la richesse, de la plénitude de la participation, qui ne laisse place à aucun supplément. Il ne peut donc y avoir un seul genre mythique. Le mythe comme intrigue ne se dégage, dans sa forme familière, qu'avec le recul vis-à-vis de la participation, lorsque la communion mystique s'efface. Dans les récits des primitifs, les mots sont des réalités surnaturelles dont chacun détermine un champ de force ; ils éveillent pour ceux qui les écoutent les associations données par l'expérience, tandis que, dans notre conception, le mythe raconte une histoire avec des mots et des phrases où nous suivons le fil d'une intrigue. Le mythe comme genre selon l'acception classique ne se découvre qu'avec l'avènement de la représentation⁴.

Compte tenu de ce qui vient d'être évoqué, je proposerai dans cette introduction quelques éclairages sur les questionnements qui traversent l'ouvrage dans son ensemble, plutôt que de revenir sur les contributions denses et riches qui le constituent. D'autant qu'elles sont toutes clairement introduites puis finement mises en perspective dans une synthèse analytique par Jean-Baptiste Yon pour Babylone et Pascal Buresi pour Grenade. Inévitablement, puisque les contributions ont inspiré les points soulevés ici, certains de ces points se retrouvent également dans l'une ou l'autre d'entre elles. J'espère en tout cas montrer comment les interrogations qui ont surgi, parfois à propos de périodes très lointaines, demeurent pour une grande partie d'une vivante actualité. Je m'intéresserai particulièrement à la question du caractère mythique de Babylone et de Grenade, sachant par avance que je serai loin de venir à bout de ce qui pourrait en être dit. Que l'on m'autorise, avant d'engager la réflexion que je viens d'annoncer, à anticiper les quiproquos, imprécisions ou discordances qui en sont constitutifs et ceux qui en surgiront, en faisant mien le propos émis en de tout

4. Detienne 1985.

autres circonstances par Jacques Lacan, mais qui, en l'occurrence, ne me paraît pas illégitime : « Je suis un traumatisé du malentendu. Comme je ne m'y fais pas, je me fatigue à le dissoudre. Et du coup, je le nourris⁵. »

Réelles ou utopiques, anciennes ou contemporaines, réputées ou moins connues, nombreuses sont les villes que l'on s'accorde à qualifier de « mythiques »⁶, ou qui sont perçues comme telles par certains groupes humains, au point que l'on pourrait se demander si le monde urbain ne porte pas en lui constitutivement une part de parole fabuleuse qui l'organise ; plus ou moins réputée, plus ou moins partagée, plus ou moins résistante au temps, plus ou moins reconnue par un nombre variable de personnes, etc. Mais, pour nous concentrer sur nos deux cités, nous ne ferons qu'effleurer pour le moment l'idée qu'il ne serait de ville sans (sa part de) mythe, idée à laquelle nous reviendrons dans la conclusion.

À la différence d'autres villes qualifiées de mythiques, seulement utopiques, telle Metropolis, Babylone et Grenade sont bien réelles. Pour autant, elles ne sont pas seulement de « Ces villes très diverses [qui] ont peu de chose en commun, sinon que leur image les dépasse »⁷. Elles ne sont pas davantage « villes mythiques » dans le sens individuel et subjectif que donne à l'expression la collection homonyme de films, qui s'est donné pour tâche de « permettre à un réalisateur un face-à-face avec sa ville mythique pour aller au-delà du fantasme » et dans laquelle la condition est que « chaque film sera la recherche et la rencontre d'un réalisateur ou d'une réalisatrice avec sa ville à laquelle il ou elle se confronte pour la première fois ». En quoi donc sont-elles mythiques et quelles villes mythiques sont-elles ?

Pour répondre à cette question en liminaire d'un ouvrage pluridisciplinaire, il nous faut proposer une réflexion qui ne le cède en rien aux exigences conceptuelles du spécialiste, tout en excluant la phraséologie ou la terminologie par trop spécifique d'un champ disciplinaire, ou d'un autre. Notre lecteur potentiel, quel que soit son registre de compétence, doit pouvoir s'y reconnaître et accompagner – parfois avec un peu d'indulgence – par ses propres observations celles qui lui sont proposées. Cela suppose donc de tenir un discours général, en essayant d'éviter les généralités, de fonder la réflexion sur des lectures diversifiées sans pouvoir toujours en faire état... Nous

5. Lacan 1981, p. 12.

6. En tapant sur Google l'expression exacte « ville mythique », le dépouillement des trois premières pages de réponses permet de voir qu'elle qualifie aussi bien La Havane, Tombouctou, Québec, Séville, Deauville, Carthage, Ushuaia, Paris, Cannes, Valparaiso, Venise, Odessa, Jérusalem, Banamba... Sans parler de toutes les autres villes ne figurant pas dans cette liste ! L'expression serait-elle vide de sens ou faut-il voir dans cette prolifération l'indice d'autre chose, comme nous le suggérons dans l'exposé ?

7. Gilloire 2010 ; quatrième de couverture.

l'avons dit plus haut, la tâche est ardue et sera forcément très imparfaite. Dans chaque domaine concerné, elle demeurera certainement insuffisante pour le regard averti. Pour tenter de la mener quand même à bien, nous l'inscrirons dans le cadre des propos de Marcel Detienne, cités plus haut et eux-mêmes nourris et sous-tendus par toute la réflexion anthropologique sur le mythe.

Au cours de l'élaboration du projet qui a abouti à ce volume, des remarques revenaient fréquemment dans les échanges, sur la distance temporelle et autres différences séparant Grenade de Babylone et, surtout, sur le caractère millénaire de cette dernière, son inscription mésopotamienne, son ancrage biblique avec le doublet Babylone-Babel, son double (triple ?) rang dans les merveilles du monde (« remparts » et jardins, tour ?), etc. Grenade serait-elle donc un parent pauvre de la mythification, Babylone thésaurisant au contraire d'innombrables richesses en la matière ? Une telle lecture est erronée dans le sens où il ne s'agit pas de mesurer une quantité de mythe(s) : la question n'est pas de savoir s'il y a plus, ou moins, de mythe(s) ici ou là, mais s'il y a un mythe, ou pas. Les différences signalées plus haut tiennent au fait que la Grenade mythique procède de plain-pied de « *notre*⁸ conception » ; son mythe nous paraît plus familier et plus accessible car, d'entrée, il « [...] raconte une histoire avec des mots et des phrases où nous suivons le fil d'une intrigue ». Alors que Babylone présente trois visages du mythe, ou plutôt trois temps mythiques⁹, chacun diffère des deux autres, tous les trois formant pourtant un ensemble.

La mythification de Grenade est en effet tardive. Elle prend d'abord la forme d'un mythe littéraire arabo-musulman et hébraïque de la nostalgie du paradis perdu (construit, transcrit et transmis dans des ouvrages procédant de l'*adab*¹⁰), puis elle subit quelques transformations. Grenade, aujourd'hui, renvoie à un mythe (trans-) culturel sur le « vivre ensemble », une fiction idéalisée, projection accomplie et admirable proposée en alternative à certains désordres des sociétés actuelles. Si le mythe de Grenade est plus complexe qu'il n'y paraît dans cette rapide présentation, sa

8. Nous soulignons. Dans cette partie, les éléments figurant entre guillemets sans autre renvoi sont repris à la citation de Marcel Detienne proposée plus haut.

9. Le temps mythique et ses définitions ont fait l'objet d'une abondante littérature, de Plotin à Mircea Éliade, qu'il n'y a pas lieu de mentionner ici. Retenons qu'il s'agit d'un temps ancré dans une chronologie tout en échappant à ses limites, ce qui explique qu'il soit parfois dit circulaire, ou à relativité complexe, ou pareil au songe, etc.

10. « Mêlant l'art du bien vivre et du bien écrire, l'*adab* éclot dans le microcosme de l'élite citadine (*ḥāṣṣā*), comme une réflexion à la fois déontologique (sur le métier de secrétaire), éthique (définition des valeurs et vertus), comportementale (l'exercice du pouvoir et les relations des hommes de cour au prince, à leurs pairs et au commun) et "anthropologique", ou identitaire (reconnaître les membres de son groupe et se faire connaître par eux) » (Zakharia 2012).

caractérisation comme mythe culturel est relativement simple, quoiqu'elle ne doive pas occulter un très fort ancrage religieux – parfois minimisé. Nous y reviendrons.

Les choses sont plus compliquées, s'agissant de Babylone-Babel. Babylone est d'abord liée à un mythe anthropo-religieux étiologique ancien et conserve de ce fait des résonances avec la « symbiose mystique » et l'argument ontologique¹¹ qui donnent leur violence vécue aux « récits des primitifs » évoqués par Detienne. Mais ces résonances qui affleurent, sitôt qu'on s'intéresse à Babylone, par quelque biais que ce soit, nous sont définitivement inaccessibles comme « expérience », du fait de notre propre rapport aux mythes. Nous pouvons, par l'observation et la réflexion, concevoir le point virtuel avant lequel, dans les mythologies babyloniennes, « les mots sont des réalités surnaturelles dont chacun détermine un champ de force » et prendre ainsi toute la mesure de la différence génétique irréductible que le(s) mythe(s) antérieurs à ce point virtuel présente(nt) avec les mythologies postérieures. Celles-ci, ici grenadines ou babyloniennes/babéliennes, « raconte[nt désormais] une histoire avec des mots et des phrases où nous suivons le fil d'une intrigue ». Entre ce(s) premiers mythe(s) babylonien(s) et l'ensemble des autres récits mythiques concernant nos deux villes, il y a une différence de *structure* et non une disparité dans les *éléments* constitutifs du récit.

Babylone-Babel est ensuite liée au récit biblique. Pris comme tel, extrait artificiellement et ponctuellement des exégèses et discours qu'il a pu produire et qui lui donnent toute son envergure pour chacune des sociétés qui se le représente comme texte fondateur¹², le récit biblique sur la tour peut être considéré *a minima* (si l'on peut dire) comme un récit sur la fondation mythique de Babel, traitant dans ce cadre des relations des humains avec Dieu (dans ce récit, la toute-puissante instance créatrice), ou plutôt de Dieu avec eux¹³. La nature de ces relations et l'interruption abrupte de l'édification de la tour de Babel expliquent l'origine de la diversité des langues humaines et des implantations sur terre des groupes humains. Dans le récit biblique *per se*, Babel est l'épicentre mythique de la diversité irréductible des humains, signalée par la diversité des langues qu'ils parlent, contextuellement explicitée par une intervention divine et soulignée par la signification du nom donné à cet épicentre.

Ce récit, s'il présente aussi une dimension anthropo-religieuse étiologique, « raconte une histoire ». En tant que narration, il n'est plus, ni ne peut plus être, dans la « symbiose

11. À comprendre ici « littéralement et dans tous les sens » selon la formule d'Arthur Rimbaud et pas uniquement dans son acception théologique.

12. Qu'il s'agisse d'une fondation archaïque ou persistante.

13. Sur ce point, voir Genèse 11, 5-8.

mystique ». En tant que récit religieux, il appartient conjointement au monde religieux et au monde littéraire. Il est dès lors passible d'être abordé comme mythe religieux ou littéraire, ou comme les deux simultanément. Nourri de mythes antiques voisins sans y perdre sa singularité, il alimente à son tour de nouvelles propagations mythiques apparentées mais originales. Ainsi, dans un récit coranique, lui aussi en même temps mythe littéraire et mythe religieux, Babel sera le séjour de Hārūt et Mārūt, les deux anges magiciens déçus, qui entreprendront d'enseigner aux hommes des arts qui leur sont interdits, et d'abord la magie.

Des études réputées ont été menées sur « les usages non plus théologiques, mais littéraires » que les humains font « de leur commun héritage »¹⁴. Devrions-nous dès lors, aurions-nous dû, compte tenu de l'évolution de ces récits, abandonner le terme mythe pour celui de roman, comme cela a paru légitime dans certaines études portant sur le glissement du récit mythique sacré vers le récit littéraire¹⁵ ? Nous avons considéré que cela ne s'imposait pas. Qui plus est, que cela constituerait une erreur de raisonnement, la forte adhésion à l'ensemble des récits portant sur nos deux villes étant un de leurs traits saillants. En effet, même très loin de la « symbiose mystique », voire de la foi religieuse, et quoiqu'elles s'en défendent souvent, il ne fait pas de doute que nos sociétés, à leur manière, croient à leurs mythes¹⁶, non par crédulité mais par nécessité.

Mais revenons à Babylone, mythifiée également pour avoir abrité des merveilles du monde. Pourtant, les jardins suspendus, jusqu'à preuve du contraire, n'ont aujourd'hui d'existence que dans les mots. N'est-il d'ailleurs pas aussi étonnant qu'instructif que l'on persiste à évoquer les jardins suspendus de Babylone, dont l'existence matérielle est douteuse, alors que les jardins de la ville mésopotamienne de Ninive, pour leur part bien réels, sont surtout connus des spécialistes ? Les jardins suspendus de Babylone semblent reproduire dans l'imaginaire collectif un Jardin perdu utopique, un Éden idéalisé dans les mémoires, sans cesse recherché, mais non inscriptible dans l'espace (du moins jusqu'à nouvel ordre, puisqu'on ne peut exclure l'irruption d'une réalité concrète qui viendrait modifier nos connaissances et, de ce fait, transformer les contours des récits les concernant).

On se représente les « remparts » (merveille du monde), les jardins suspendus et la tour (autre merveille du monde disent certains) de Babylone comme des réalisations architecturales dont la démesure, l'originalité et la difficulté suscitaient l'émerveillement

14. Dumézil 1986, p. 10. Les critiques, parfois violentes, dont les travaux de Dumézil ont fait l'objet, et la question de leur validité, ne relèvent pas du présent propos. L'affirmation, reprise ici, et qu'il avançait au sujet des « principaux peuples indo-européens », nous paraît décrire une tendance générale.

15. On pensera à Lévi-Strauss 1968 et Dumézil 1986.

16. Si l'on nous autorise ce détournement du titre d'un ouvrage renommé (Veyne 1983).

des Anciens. Des récits rapportent les conditions (réelles ou fictives) dans lesquelles ils ont été érigés, les décrivent, expliquent leur essor ou leur disparition. Ces récits se retrouvent le plus souvent dans des œuvres ressortissant de l'historiographie. Parfois considérés comme des légendes, ils ne le sont pratiquement jamais comme des mythes. Pour autant, le mythe n'en est pas absent, loin s'en faut. En effet, les objets extraordinaires qu'ils décrivent et les noms par lesquels ils les désignent portent désormais, en eux-mêmes et comme tels, une dimension mythique. Aujourd'hui, bien des siècles après leurs premières évocations, les expressions « jardins suspendus de Babylone » et « tour de Babel » circulent dans les langues, véhiculant, très souvent à l'insu des utilisateurs, un référent mythique lointain, qu'il suffit de convoquer pour qu'aussitôt il resurgisse. Nous avons là un exemple intéressant des utilisations actuelles, en quelque sorte édulcorées, du caractère magique des mots et des nominations. Dans le même temps, pour notre époque, les « remparts », mais surtout les jardins et la tour font en quelque manière office d'objets mythiques, dans le sens où l'imaginaire collectif les rattache spontanément au mythe sans nécessairement passer pour cela par la médiation et le support d'un récit mythique explicitement constitué et (re-)connu.

Babylone est une ville mythique, pour les différentes raisons qui viennent d'être évoquées, et encore pour l'ensemble sans cesse enrichi des récits et représentations postérieurs, qui se sont tissés et ne cessent de se tisser autour de ce qui vient d'être dit, sur la ville elle-même, sa tour, ses jardins, ses « remparts », sa puissance, ses abus, son code, ses rois, sa symbolique, Alexandre, sa reine, sa destruction, etc. Les trois temps mythiques évoqués plus haut sont bien là et il paraît dès lors possible d'affirmer que Babylone est au moins par trois fois une ville mythique, une première fois, au temps de la « symbiose mystique », pour nous inexorablement inaccessible, que nous ne pouvons ni outrepasser ni abolir, mais dont nous pouvons nous faire une idée, grâce par exemple à certaines données archéologiques ; une deuxième fois, parce qu'elle est un lieu qui trouve la symbolique et la signification de son nom et de son existence dans des mythes religieux, à partir du récit biblique ; une troisième fois en tant que mythe culturel (les merveilles du monde et l'ensemble des expressions linguistiques et artistiques qu'elle nourrit ou suggère). Les trois aspects sont si étroitement imbriqués qu'il est non seulement difficile, mais aussi partiellement inexact de chercher à les démêler.

Ce qui se déconstruit avec la tour – l'unité de l'espèce humaine, signifiée par l'unité de sa langue – et qu'emblématise le toponyme Babel¹⁷, la représentation de Grenade comme

17. Genèse 11, 9. Comme indiqué plus haut, il s'agit du récit biblique pris en lui-même. Les interprétations qui en ont été faites sont parfois très contradictoires. Certaines lectures voient dans la diversification des langues et la dispersion des hommes la chance de l'humanité.

une terre de cohabitation pluriculturelle et interreligieuse pacifique (*convivencia*, *ta'āyusš*) tente de le reconstruire. On pourrait se risquer à affirmer que si, avant Babel, on parlait la même langue, à Grenade, on aurait parlé d'une même voix, dans un temps révolu, que l'on aimerait faire revivre¹⁸. Dans une approche qui tend à gommer tout ce qui signe les différences ou les conflits, la Grenade andalouse (en tant que mythe culturel) est représentée comme l'espace d'une coexistence harmonieuse et réussie, d'une part, entre l'homme et les beautés de la nature et, d'autre part, surtout, entre les tenants des trois monothéismes, jusque dans des exagérations simplistes et naïves. La même lecture est d'ailleurs plus généralement appliquée à tout l'Andalus. En d'autres termes, Grenade, dont le nom préexiste aux récits la concernant, est à la fois le lieu d'un mythe et son objet.

À la différence des jardins suspendus de Babylone, non localisés et peut-être non localisables, les paysages andalous sont bien réels. Ils sont idéalisés dans la mémoire, réinventés dans les souvenirs. On les associe souvent au paradis promis par le Coran, car on leur prête une ressemblance avec les Jardins fabuleux que l'on croit s'y trouver. Parfois, au détour d'une figure de style, poètes ou prosateurs abolissent toute différence, glissant de l'idée de ressemblance vers celle d'identité, considérant ces paysages comme une stricte projection terrestre des Jardins de l'au-delà.

De nos jours, dans le monde arabe et ailleurs, la représentation d'une nature andalouse sublimée passe au second plan en faveur de celle d'une coexistence interreligieuse harmonieuse, durable et réussie. Or, dans les faits, si cette coexistence fut un temps bien réelle, elle ne le fut, comme le montrent l'archéologie et l'histoire, que de manière ponctuelle et temporaire, et dans le cadre de l'ordre social et juridique de l'Islam¹⁹ médiéval. C'est pourquoi l'éloge de cette coexistence comme fait acquis et immuable est un mythe d'aujourd'hui, dont l'insistance illustre sa nécessité culturelle et implique d'en dire quelques mots. En effet, c'est pour concevoir, réformer, perfectionner ou justifier des voisinages interculturels dans certaines de nos sociétés contemporaines, tout ou partie séculières, que la cohabitation grenadine ou andalouse, présumée idyllique, est évoquée.

Sur ce point, il y a trois versions du récit, trois manières de raconter le mythe de Grenade. La première circule principalement dans les milieux islamiques traditionalistes. Elle est aussi fortement culturelle que religieuse et vise surtout à mettre en valeur une représentation de la religion et de la civilisation musulmanes ouvertes à

18. Ne va-t-on pas jusqu'à faire dire sur Internet à des universitaires espagnols que les « Andalous authentiques » auraient bien évidemment rejeté Ben Laden sans ambages ? Voir par exemple : <http://www.courrierinternational.com/article/2001/12/13/>.

19. Par convention, Islam (majuscule à l'initiale) renvoie à la civilisation et islam (minuscule à l'initiale) renvoie à la religion.

l'altérité, soucieuses de faire accueil aux « Gens du Livre » et de leur accorder un statut. En cela, le discours sur la cohabitation peut aller jusqu'à prendre des allures d'apologie discrète ou enthousiaste. Ainsi, il n'est pas rare que cette version soit utilisée pour affirmer que seul un pouvoir islamique peut garantir la coexistence des personnes appartenant à ces trois croyances. Le récit du mythe de Grenade peut aussi devenir, dans ce cas, le support d'un discours vindicatif moralisant dans lequel celui qui, par le biais de ses ancêtres, s'est bien comporté, se trouve bien mal traité par les descendants de ceux qu'il a si bien considérés.

Une autre manière de faire le récit mythique de la cohabitation réussie consiste à voir Grenade comme un lieu où les adeptes de chacune des trois religions et celles-ci sont sur un strict plan de similitude²⁰. On privilégie là une représentation syncrétiste et essentialiste érigeant un « le-même-Dieu » en place de Référence absolue (Legendre)²¹. Cette représentation se fait au prix d'écarts majeurs avec les réalités. D'une part, dans la Grenade médiévale, cette représentation, impensée et absente des mentalités, ne constitue pas un fait culturel. D'autre part, l'approche syncrétiste induit l'indifférenciation et estompe les caractéristiques qui spécifient chacun des monothéismes, ses textes fondateurs et la conception qu'il a de sa propre divinité. Bien sûr, on ne peut qu'apprécier la mise en évidence d'un ensemble de données partagées, par opposition aux déclarations sur le « choc des civilisations » et autres « guerre des cultures », intolérables même quand elles sont enrobées d'académisme. Toutefois, dans la réalité, les données communes sont inscrites dans un ensemble simultanément riche en points d'antagonisme ou de différends irréductibles, qu'on ne peut occulter (comme on le fait dans cette version de la Grenade mythique) si l'on vise une compréhension générale aussi exacte que possible.

20. Ce n'est pas le lieu d'aborder cela en détail, mais ces questions ne sont pas sans présenter des traits communs avec la querelle médiévale de la *šū'ūbiyya* qui, à travers l'opposition entre musulmans d'origine arabe et, surtout, d'origine persane, était une recherche du passé mythique commun qui pouvait cimenter les liens entre tous les musulmans. Monsieur Moulay-Mustapha Tesrif effectue sous ma direction une thèse consacrée à apporter un nouvel éclairage à la *šū'ūbiyya*.

21. Sur la Référence absolue, voir Legendre 1985. Les travaux de Pierre Legendre portent essentiellement sur le monde occidental, à propos duquel il écrit notamment : « Au même titre structural qu'un récit totémique, le discours de la trinité, avec son intrigue de tragédie – Dieu incarné et mis à mort – inséparable d'une abstraktivité à sa mesure, constitue le scénario de la Référence célébrée par l'Occident. [...] Le parcours historique de la Question trinitaire, si prégnante dans le contexte médiéval de débauche conceptuelle à propos de l'ultime source de pouvoir, a trouvé son échéance dans nos sociétés comme résidu théologique recyclé par les sciences humaines » (Legendre 2009, p. 366). Si les actualisations et illustrations des concepts et notions qu'il met en œuvre sont essentiellement prises en Occident, rien n'interdit de les mettre prudemment à l'épreuve d'autres systèmes culturels et d'autres sociétés. Ainsi par exemple « le discours de la trinité » trouve son pendant dans le monde musulman médiéval avec « le discours sur l'unicité absolue (*tawhīd*) ».

La dernière version de notre mythe substitue à la coexistence religieuse la coexistence culturelle. Elle reprend les éléments constituant les versions précédentes en les modifiant de manière importante. Il ne s'agit plus des modalités de coexistence entre les adeptes des trois monothéismes, mais de celles de la coexistence entre l'Orient essentiellement arabe ou turc (substitué à l'islam) et l'Occident (substitué au judaïsme et au christianisme). Ce récit occulte la variable religieuse, considérée comme une question d'ordre privé et non social, pour en retenir seulement les manifestations culturelles stéréotypées. On peut, à première lecture, penser qu'il s'agirait là d'une version sécularisée du récit d'un mythe religieux. Mais on peut également voir cette version comme l'illustration du fait que les sociétés sécularisées n'ont pas moins besoin que les autres de mythes auxquels croire.

On l'aura noté, comme pour Babylone, le récit mythique sur Grenade fait intervenir les humains dans leurs liens au divin, que le rôle de ce dernier soit mis en avant ou estompé. Pour mieux comprendre la complexité des récits sur la coexistence idéale à Grenade, il nous faut dès lors convoquer un propos central de Claude Lévi-Strauss, presque passé inaperçu, en tous cas très insuffisamment pris en compte dans la réflexion portant sur la condition humaine dans le monde qui est le nôtre. Il déclarait, dans *De près et de loin* au détour d'une remarque sur la pensée de Sartre : « [...] dans notre société, la Révolution de 89 joue véritablement le rôle de mythe fondateur.²² »

En effet, la Déclaration des droits de l'homme, affirmant, pour la première fois que l'appartenance à l'espèce humaine fonde, en elle-même, l'égalité entre tous les humains, renverse un ordre séculaire dans lequel chaque groupe humain tend à se voir comme meilleur ou supérieur aux autres, y compris dans le fait même de leur accorder du respect. Or, les versions du mythe de Grenade font appel tantôt à des arguments antérieurs à la Déclaration des droits de l'homme (place des non-musulmans dans une société politico-religieuse islamique, égalité définie par l'appartenance religieuse) et tantôt à des arguments postérieurs (le statut analogue des cultures d'Orient et d'Occident).

Notons avant de poursuivre que si le mythe de Grenade aborde clairement la question de l'identité culturo-religieuse dans les sociétés humaines (surtout contemporaines), la question de cette identité n'est pas moins vivace avec Babylone-Babel. Les récits mythiques portant sur l'une ou l'autre ville pourraient tout autant servir de support à une réflexion théorique abstraite sur cette problématique délicate et à sa conceptualisation. Mais, si l'on souhaite l'aborder de manière moins spéculative, le mythe de Grenade est d'un accès plus immédiat, parce qu'il est plus tardif, qu'il circule aujourd'hui comme référence sur le sujet, et surtout parce qu'il est explicitement relié à l'Islam (que notre monde place souvent, à tort ou à raison, au centre de cette question).

22. Lévi-Strauss 1988, p. 165.

Dès lors, il convient me semble-t-il de souligner pour commencer que l'indifférenciation entre les religions monothéistes, véhiculée par le mythe de Grenade terre de coexistence, présente des différences majeures avec celle délibérément recherchée par Louis Massignon, inventant au début du ^{xx}^e siècle les « religions abrahamiques »²³. Cette formulation inclusive du judaïsme, du christianisme et de l'islam s'est depuis largement propagée, appréciée par les uns et contestée par d'autres, souvent reprise pour justifier le mythe de la coexistence grenadine. Certes, par la connotation tellurienne de la référence à Abraham comme père totémique commun, Massignon – même quand il désigne le Patriarche comme « père de tous les croyants » – contourne sans la nier l'épineuse question théologique de la représentation que chaque monothéisme a de Dieu. La réunion des trois monothéismes autour d'Abraham laisse Dieu là en filigrane, suffisamment flou pour ne pas soulever de débat et suffisamment présent pour qu'il soit toujours question de Lui/lui. Mais, à lire Massignon – que l'on partage ou non ses convictions – la notion de religions abrahamiques ressemble à un temps de repos sur un long chemin rugueux. Le célèbre orientaliste n'ignorait pas l'importance d'une indispensable éthique de l'interculturalité nécessairement fondée sur l'acceptation de l'autre dans le respect inconditionnel de ce qui le fait différent, autant que dans la réconfortante familiarité de ce qui le fait semblable. La posture de Massignon, une conscience aiguë parfois jusqu'à l'excès, diffère grandement des discours idéalisant la vie à Grenade dans une collusion imaginaire égalitaire et indifférenciée. Fonder la coexistence sur la collusion imaginaire, c'est prendre le risque, à chaque instant, de la voir se tourner brutalement en haine. On ne peut que craindre en effet la facilité avec laquelle le discours de l'imaginaire bascule aisément dans son contraire.

Il est d'ailleurs tout à fait regrettable que le questionnement du discours utopiste sur la tolérance dans l'Espagne musulmane soit le plus souvent l'œuvre d'adversaires primaires de l'islam, dont le contre-discours affirme avec le même excès l'intolérance irréductible des musulmans. Entre ceux qui parent l'Islam d'angélisme et ceux qui, au contraire, l'attifent de diabolisme, la place est bien étroite pour qui essaie de mener une réflexion à la fois sans complaisance et sans malveillance. Et pourtant, il faudra bien finir par admettre un jour que, comme toutes les civilisations humaines, l'Islam est fait conjointement d'ouverture et de fermeture, de souplesse et de rigueur, de paix et de violence, d'inclusion et d'exclusion, etc. ; qu'il n'est en cela ni meilleur ni pire que les autres.

23. Il s'agit d'une question qui traverse le parcours de Massignon et son œuvre écrite, à partir de 1912 jusqu'à sa mort en 1962. Les textes qu'il y a consacrés de manière spécifique, notamment « Les trois prières d'Abraham, père de tous les croyants » ont été réunis à titre posthume dans un ouvrage (Massignon 1997). La synonymie implicite entre « croyant » et « monothéiste abrahamique », si elle peut interroger, n'est pas l'objet de notre présente étude.

Certes, l'Islam a préconisé, avant la Déclaration des droits de l'homme, notamment dans le monde médiéval, le système socio-juridique le plus favorable à ses minorités (ou plutôt le moins défavorable pour elles) dans lequel chaque communauté pouvait juger ses membres à l'aune de ses propres valeurs, le système juridique musulman ayant toutefois la primauté. Autrement dit, ce dispositif conciliant induisait simultanément, en tant que tel, une hiérarchie. Celle-ci se fonde plus largement sur une représentation commune à toutes les sociétés avant 1789 : chacune affirme que les valeurs sur lesquelles elle se fonde sont les meilleures et octroient, de fait, à ses membres, une manière de plus-value²⁴ (plus d'humanité, plus de vérité, plus de proximité avec Dieu, etc.) qui les fait légitimement supérieurs. La liberté alors laissée par l'Islam à chaque communauté est une importante avancée dans le monde médiéval et ne saurait être jugée, rétrospectivement, à l'aune des valeurs de notre temps et du mythe fondateur de 1789, ni condamnée *a posteriori* parce qu'elle comportait une hiérarchie qui induisait une inégalité²⁵. Inversement, considérer aujourd'hui que doit perdurer la même primauté du système juridique musulman, absolue et atemporelle, fonde une inégalité désormais inacceptable. Dans les deux cas, nous parlons du même système juridique, à peu de choses près. Par contre, selon qu'on se situe en amont ou en aval de la Déclaration des droits de l'homme comme mythe fondateur, le rapport que nous pouvons entretenir avec ce système varie.

La réflexion sur Grenade, ville mythique, vient rappeler à quel point il est désormais urgent de rechercher, dans la réalité, une coexistence fondée non sur le gommage de toute différence et aspérité, mais sur la façon la moins mauvaise de « faire avec » elles, de leur reconnaître une valeur identique tout en acceptant leur irréductibilité. Une coexistence qui, dans le cas qui nous intéresse ici, substitue au mythe de l'idyllique coexistence religieuse grenadine, celui de la Déclaration des droits de l'homme et de l'égalité des humains de par leur appartenance à la même humanité. Mais me voilà au bord de croire que nous serions maîtres des mythes ! Ne rêvons pas...

Fort heureusement, ces délicates questions n'ont pas besoin d'être toujours examinées par le biais de leur brûlante acuité. L'étude des récits, réalités et représentations qui y sont liés est un autre moyen d'en rendre compte et de mieux les comprendre,

24. Cette représentation de la supériorité d'un groupe humain sur un autre n'a pas disparu et n'est pas près de disparaître (elle est nécessaire pour fonder la cohésion interne du groupe), mais elle est pondérée différemment depuis la Déclaration des droits de l'homme, y compris quand on fait de l'adhésion même à cette dernière une plus-value.

25. Dans ce sens, le discours sur la *dimmitude* (statut des « Gens du Livre » en Islam médiéval), calqué sur le discours sur l'esclavage et la négritude est un anachronisme, fréquemment haineux.

une sorte de salubre médiation par laquelle la réflexion demeure possible sur des interrogations partiellement abstraites et sur les préoccupations ontologiques qui les sous-tendent. C'est le parti pris de cet ouvrage dans lequel sont abordés l'espace, l'habitat, les monuments, les textes, la fiction et les représentations figurées pour mieux tracer les contours de ce double contre-monde utopique, tout en examinant son ancrage dans les réalités de l'archéologie et de l'histoire.

Le fait d'avoir longuement abordé dans la présente introduction les motifs qui expliquent la présence de l'expression « villes mythiques » dans le titre de l'ouvrage, ne doit pas donner à penser que la réalité des villes dont il est question et des gens qui y ont vécu serait secondaire. Au contraire, la réalité de ces villes et leurs représentations sont indissociablement superposées. Lieu de mémoire matérielle et symbolique par certains de ses aspects, la ville est simultanément l'objet de cette mémoire et sa justification. Cette délicate imbrication explique l'influence que le mythe et l'ensemble de ses déclinaisons et avatars ont pu avoir sur tous les travaux scientifiques menés sur Babylone et Grenade. L'imaginaire humain s'accommodant parfaitement des contradictions, chacun pourra rechercher, et fréquemment trouver, les données qui confirment l'hypothèse qui fonde sa recherche, même quand elles sont en contradiction totale avec celles d'un autre chercheur, voire avec les réalités. Inexistants pour l'un, les jardins suspendus de Babylone sont localisés et décrits par l'autre, parfois avec une déconcertante certitude, même en l'absence de toute trace. Berceau d'une société exemplaire et ouverte pour l'un, Grenade représente au contraire, pour l'autre, la preuve tangible des abus de l'Islam. Tragédie humaine pour l'un, la tour de Babel est pour l'autre la chance de l'humanité, etc. L'ombre portée de « l'utopisation » sur l'objectivité ou la neutralité de la recherche marque tous les domaines disciplinaires qu'il s'agisse de fouilles archéologiques, d'analyse de sources historiques, littéraires ou picturales ; elle marque donc bien évidemment cet ouvrage. Avec toutefois une importante nuance qui en fonde l'intérêt et la spécificité : la sensibilité et l'attention portées par tous les contributeurs à ce point.

Pour en atténuer (peut-être) les effets, l'approche comparée, consacrant à chaque ville une partie du volume, est le parti-pris qui a paru le plus propice. Les deux parties sont construites formellement selon le même principe : une introduction présente les contributions, celles-ci lui font suite selon un ordre expliqué plus bas et enfin, une synthèse à la fin de chaque partie en souligne les aspects les plus saillants et met les textes présentés en perspective. Le tout est précédé par la présente introduction et suivi d'une brève conclusion. Cette approche a été privilégiée parce qu'elle nous a paru être la plus favorable pour établir que chaque ville se construit comme ville mythique dans l'articulation et l'opposition de l'ensemble des regards portés sur sa réalité matérielle et factuelle et des lectures dont elle est l'objet. En organisant

l'ouvrage de la sorte, c'est par les deux entrées toponymiques Babylone et Grenade que l'on arrive aux Histoires, histoires et fictions, monuments et récits, représentations textuelles ou iconographiques, discours académiques, idéologiques ou poétiques, qui s'entremêlent pour construire une projection abstraite et en partie fictive d'une réalité imparfaitement accessible.

Comme le montrent les contributions, il ne s'agit pas d'opposer ou de confronter les disciplines les unes aux autres. Au contraire, il s'agit de voir comment elles contribuent chacune à nous livrer une part du mythe et une part de la réalité. Ainsi, les contributions historiques ou archéologiques réfléchissent à la manière de tracer clairement les contours de la réalité et d'en proposer une synthèse au lecteur, quand les éléments dont on dispose pour le faire n'échappent pas complètement à toute forme de fiction, ni aux effets des mythes culturels tissés autour de leurs objets d'étude. Nous n'en donnerons ici qu'un exemple : les diverses reconstitutions virtuelles de Babylone, à la fois semblables et différentes, qu'il nous a semblé utile de reproduire en raison de cela. Inversement, la fiction, même quand elle constitue un moyen d'accéder à la réalité, ne saurait l'abolir et l'univers littéraire et pictural, même quand il vise à s'en éloigner, en porte les traces. Enfin, l'importance, pour nos deux villes, des faits religieux, de leur interprétation et de leur évolution n'a pas été perdue de vue. On en trouvera trace dans toutes les contributions et deux s'y arrêtent plus longuement.

Cet aspect fragmentaire, s'il paraît au premier abord tant soit peu désagréable au lecteur, cesse de l'être – nous semble-t-il – dès lors qu'on poursuit « l'acte de lecture » (selon l'expression d'Iser) comme une expérience, un parcours qui, à son terme et par son propre mouvement, reconstitue l'ensemble de ces fragments en un discours organisé, comme le confirmera la conclusion générale. Comme nous l'avons dit, chaque ville, Babylone pour la première partie et Grenade pour la seconde, est le foyer rassemblant et reliant entre elles les sept contributions. Le principe organisateur est le même dans les deux cas : l'analyse des réalités matérielles livrées par l'archéologie s'entrecroise avec la réflexion historique et l'examen de quelques productions culturelles, dans leur diversité. De ces trois axes tressés se dégagent à la fois une part de ce qui constitue la réalité de Babylone et de Grenade, et une part du mythe dont elles sont aussi faites, alors même qu'elles le font. Le lecteur, s'il veut bien ne pas se laisser rebuter par des disciplines qui ne lui sont pas également familières, comme un voyageur accepte le dépaysement, se laissant porter par l'aventure, verra au cours de sa lecture comment ces contributions représentent les facettes d'un ensemble ordonné. L'organisation du recueil permet d'ailleurs, au besoin, d'établir des comparaisons d'ordre disciplinaire, en puisant à sa convenance dans la table des matières les thématiques que l'on souhaite explorer plus particulièrement.

Il tombe sous le sens que, compte tenu de la richesse de nos deux cités, l'étude proposée est – ne pouvait être – que parcellaire. Le lecteur pourra légitimement s'étonner de l'absence de telle dimension de la ville ou de telle approche disciplinaire ou thématique (les textes cunéiformes ou la Grenade post-islamique pour donner deux exemples...). Mais l'objectif de ce travail n'était pas de chercher à atteindre une – impossible – exhaustivité sur un sujet foisonnant. Il vise à faire surgir, par l'intermédiaire des questions traitées, quelques réponses autant que de très nombreuses questions qui demeurent à explorer, encore. D'ailleurs, bien que cette étude soit incomplète, il ne semble pas abusif d'affirmer qu'elle n'en est pas moins suffisamment représentative pour justifier que Babylone et Grenade sont bien deux villes mythiques comme en rendent compte les récits, les réalités et les représentations dont elles sont tout à la fois la source et l'objet et dont il est temps maintenant de laisser le lecteur découvrir quelques aspects. Que verra-t-il dans cette sorte de miroir que nous mettons devant ses yeux pour chacune de nos deux villes, et dans lequel leurs réalités et leurs fictions se répondent, reflétant simultanément celles de nos sociétés ? Un pari risqué mais passionnant dont nous tenterons d'établir, en conclusion de l'ouvrage, le degré de réussite.

BIBLIOGRAPHIE

- DETIENNE M. 1985, «MYTHE-Épistémologie des mythes», *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponible sur <http://www.universalis-edu.com> (accès payant ou par bibliothèque universitaire) [consulté le 28 septembre 2012].
- DUMÉZIL G. 1953, *La saga de Hadingus : (Saxo Grammaticus I, V-VIII) ; Du mythe au roman*, Paris.
- 1986, *Les dieux souverains des Indo-européens* (1^{re} éd. 1977), Paris.
- GILLOIRE P. 2010, *Villes mythiques, l'enchantement des voyages*, Paris.
- LACAN J. 1981, «Le malentendu», *Ornicar ?* 22-23, p. 11-14.
- LEGENDRE P. 1985, *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris.
- 2009, *Leçons IX. L'autre bible de l'Occident. Le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris.
- LÉVI-STRAUSS Cl. 1968, *Mythologiques III. L'origine des manières de table*, Paris.
- 1988, *De près ou de loin*, Paris.

MASSIGNON L. 1997, *Les trois prières d'Abraham*, Paris.

VEYNE P. 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris.

ZAKHARIA K. 2012, « Genèse et évolution de la prose littéraire : du *katib* à l'*adīb* », in Th. Bianquis, P. Guichard et M. Tillier (éd.), *Les débuts du monde musulman, VII^e-X^e siècles*, Paris, p. 313-331.

Site internet

<http://www.courrierinternational.com/article/2001/12/13/> (« Al-Andalus le paradis perdu de l'islam ») [consulté le 28 septembre 2012].

