

Atlantide



17 | 2026

Echanges culturels
sur les Routes de la soie

sous la direction de

Philippe Postel



PHILIPPE POSTEL.....	2
Avant-propos	

Partie 1 - Échanges intellectuels

TRISTAN MAUFFREY.....	10
À l'autre bout de la Route de la soie : imaginaires croisés de cultures éloignées (empire Han et empire romain)	
PAUL-ANDRÉ CLAUDEL.....	26
Islamologie et utopie en Égypte au début du XX ^e siècle : le journal <i>Il Convito / al-Nādī</i> (Le Caire, 1904-1912)	

Partie 2 - Échanges littéraires

NICOLAS CORRÉARD.....	45
Venise 1550 : (ré-)importation des fables orientales	
PHILIPPE POSTEL.....	66
Arcade Hoange ou Huang Jialüe : entre aliénation et acculturation	
NINA SOLEYMANI MAJD.....	108
La miniature persane comme carrefour d'influences : l'épisode du roi-dragon dans le <i>Livre des Rois</i> de Ferdowsi	

Partie 3 - Échanges artistiques

VÉRONIQUE ALEXANDRE JOURNEAU.....	131
La notation pour luth découverte à Dunhuang	
NA ZHANG.....	144
Revitalisation de la notation chiffrée de Jean-Jacques Rousseau en Chine	
YUKIE NAKAO.....	159
Le <i>Shōsō-in</i> et la Route de la soie	



Paul-André Claudel

Islamologie et utopie en Égypte au début du XX^e siècle : le journal *Il Convito / al-Nādī* (Le Caire, 1904-1912)



Résumé : Lancé au Caire en 1904 par deux Européens, l'Italien Enrico Insabato et le Suédois Ivan Aguéli, *Il Convito / al-Nādī* fut un journal sans équivalent dans l'histoire de la presse du Proche-Orient : rédigé pour moitié en italien, pour moitié en arabe – avant d'être enrichi, pendant un an et demi, de pages en turc osmanli –, ce périodique bilingue œuvra pour le rapprochement des civilisations d'« Orient » et d'« Occident ». Tout en diffusant en Italie une connaissance plus fine de l'Islam – notamment du soufisme –, il chercha à offrir aux lecteurs une lecture renversée de l'actualité géopolitique méditerranéenne, prenant en compte le point de vue des peuples musulmans contre les puissances colonisatrices. Souvent cité, notamment par les spécialistes de René Guénon (directement lié à l'un des fondateurs, Ivan Aguéli), mais jamais analysé de façon exhaustive, *Il Convito / al-Nādī* offre un cas d'étude précieux pour l'étude des échanges intellectuels au sein de l'aire méditerranéenne. Notre étude voudrait précisément interroger les ambitions interculturelles de ce périodique du début du XX^e siècle : non seulement en éclairant la vision particulière – flatteuse et très intellectualisée – qu'il donna de l'Islam (et plus spécifiquement du soufisme) à ses lecteurs européens, mais aussi en insistant sur le lien complexe entre érudition religieuse et action politique qu'il construisit au fil de ses pages. Car, parallèlement à son œuvre de divulgation adressée au public « profane », le journal rêva d'une alliance d'un nouveau genre entre l'« Occident » et les « peuples de l'Islam », faisant de l'Italie l'alliée naturelle des pays arabes : c'est cette utopie fusionnelle et cet idéal de « renaissance spirituelle » que nous souhaiterions interroger à travers l'analyse d'une sélection d'articles emblématiques.

Mots-clés : Égypte, histoire de la presse, islamologie, orientalisme, Enrico Insabato, Ivan Aguéli

Title & Abstract: Islamology and Utopia in Egypt at the Beginning of the 20th Century: the Journal *Il Convito / al-Nadi* (Cairo, 1904-1912) — Launched in Cairo in 1904 by two Europeans – the Italian Enrico Insabato and the Swedish Ivan Aguéli –, *Il Convito / al-Nādī* is a singular newspaper in the history of the press of the Near East. Written half in Italian, half in Arabic – before being enriched, for a year and a half, with pages in Turkish osmanli –, this bilingual periodical worked for the rapprochement of "East" and "West". While spreading in Italy a more refined knowledge of Islam – especially of Sufism –, it tried to offer a "reversed" reading of the Mediterranean geopolitics, adopting the point of view of Muslim peoples against the colonizing nations. Often cited, especially by scholars who study the work of René Guénon (directly related to one of the founders, Ivan Aguéli), but never analyzed in an exhaustive way, *Il Convito / al-Nādī* offers a valuable example of intellectual exchange within the Mediterranean area. Our paper would like to question the intercultural ambitions of this periodical: we will seek to analyze the particular vision – very intellectualized – that it gave of Islam (and more specifically of Sufism) to his European readers. We will also insist on the complex link between religious erudition and political action that it establishes over the course of his issues. This point seems to us to be crucial: in parallel to its work of divulgation addressed to the "profane" public, the journal dreamed of a new kind of alliance between the "West" and the "peoples of Islam", making Italy the natural ally of the Arab countries. It is this fusional utopia and this ideal of "spiritual rebirth" that we would like to interrogate through the analysis of a selection of articles.

Keywords: Egypt, history of the press, islamology, orientalism, Enrico Insabato, Ivan Aguéli

Au début du XX^e siècle, le journaliste anglais Hamilton Fyfe, voyageant en Égypte pour le compte du *Daily Mail*, observe l'extraordinaire vitalité de la presse quotidienne du Caire, et les débats enflammés qu'elle suscite : « Aucune ville n'a une vie de café plus active que Le Caire. Même le matin, les petites tables en fer sur le trottoir sont bondées. Chaque fois que vous passez devant un café, vous voyez un grand nombre de tarbouches à l'extérieur aussi bien qu'à l'intérieur. Quelques personnes peuvent jouer aux dés ou aux dominos. Mais la masse lit les journaux et parle de politique. »¹

Hamilton Fyfe pointe un phénomène nouveau : comme l'a montré Ami Ayalon², l'Égypte vit dans ces années sa *révolution médiatique* et voit Le Caire devenir la première capitale du journalisme arabe³. Aux terrasses des cafés – mais également dans les cercles de lecture, dans l'atmosphère feutrée des librairies ou dans l'intimité du domicile –, les périodiques politiques sont lus avec ferveur et les avis des éditorialistes les plus engagés alimentent les conversations. Au Proche-Orient comme ailleurs, la lecture des nouvelles du jour est en passe de devenir, selon la célèbre formule prêtée à Hegel, « la prière du matin de l'homme moderne ».

Si, dans ce paysage en pleine mutation, les tirages en langue arabe sont dominants, la presse d'Égypte a pour particularité de posséder une dimension plurilingue très marquée⁴. Chaque jour sortent des imprimeries des quotidiens imprimés en arabe, mais aussi en italien, en grec, en français ou en anglais, à destination des différentes communautés établies dans le pays. Mieux encore : alors qu'en Europe les grands tirages de presse sont fondamentalement monoculturels, le passage entre les langues et le bilinguisme sont une des caractéristiques de bien des journaux imprimés en Égypte. Le français étant – comme l'italien, dans une moindre mesure – une *lingua franca* pratiquée à l'échelle du Proche-Orient, son usage dans tout ou partie d'une publication permet de toucher un lectorat élargi⁵.

Dans la somme de ces périodiques « hybrides » produits au début du XX^e siècle, un tirage se distingue des autres par son contenu intrigant. Imprimé au Caire de 1904 à 1910 (ou 1912 si l'on tient compte du dernier « supplément » imprimé), *Il Convito / al-Nādī* fut assurément une publication singulière. Pendant près de huit ans, ce périodique bilingue rédigé pour moitié en arabe et pour moitié en italien – qui s'enrichira de deux pages en turc ottoman pendant une année et demie –, fut pensé comme un journal « italo-islamique », voué au dialogue entre Islam et Occident. Conçu et édité au cœur du monde arabe, destiné à un double lectorat, à la fois européen (italophone) et arabo-ottoman, *Il Convito / al-Nādī* connut de multiples interruptions, mais eut à son apogée, si l'on en croit son fondateur, des tirages de 5 000 copies, considérables pour l'époque, et bénéficia d'une diffusion au-delà même de l'Égypte, du Maroc jusqu'aux Indes – voire au Japon⁶.

Deux figures hors du commun sont à l'origine de cette initiative. D'abord Enrico Insabato (1878-1963), médecin italien établi au Caire pendant presque dix ans. Personnage se disant sincèrement passionné par l'Islam, Insabato est également un agent du gouvernement italien, ami personnel du Premier ministre Giovanni Giolitti : convaincu du rôle particulier que peut jouer l'Italie à l'égard des contrées du sud de la Méditerranée, il mène une politique de rapprochement culturel avec une indépendance d'initiative qui le conduit régulièrement à des frictions avec le corps diplomatique. Le second pilier d'*Il Convito* est l'artiste suédois Ivan Aguéli (1869-1917), peintre, critique d'art, philosophe des religions, polyglotte, converti à l'Islam et initié au mysticisme

¹ « No city has a more active cafe life than Cairo. Even in the morning the little iron tables on the pavement are thronged. Whenever you pass a cafe there are numbers of tarbushes to be seen both outside and inside. A few people may be playing dice or dominos. But the mass are reading newspapers and talking politics. » (Fyfe, 1911, p. 113)

² Sur cette passion de l'imprimé, voir Ayalon, 2016.

³ L'expression est employée dans Ayalon, 1995, p. 51.

⁴ Sur le sujet, voir Empereur & Martellière (éds.), 2017.

⁵ Pour un aperçu concret de la succession – parfois vertigineuse – des titres de presse publiés en langue française dans l'Égypte du début du siècle, voir Luthi, 2009 et, pour la langue italienne, Marchi, 2010.

⁶ Voir Gotti Porcinari, 1965, p. 17-18.

soufi, passé par l'avant-garde parisienne de la Belle-Époque. Un grand nombre d'articles sont signés de son nom islamique, 'Abd al-Hādī, aussi bien dans la partie italienne que dans les pages en arabe.

Ce périodique, bien connu par les spécialistes et assez souvent cité – on sait par exemple l'importance qu'il eut pour René Guénon⁷ –, n'a jamais été abordé de façon exhaustive⁸, sans doute du fait de la barrière posée par son trilinguisme, mais également de la difficulté à rassembler les exemplaires publiés et à reconstituer son histoire éditoriale. Or, cette publication mérite une étude, spécialement pour son choix de placer l'Islam au cœur de son propos. Il est en effet acquis pour Insabato et Aguéli que l'Islam est la seule voie d'accès possible aux réalités du Levant : dès l'éditorial du premier numéro, il s'agit pour eux d'*appréhender l'Orient par l'Islam*, conçu comme une clef de lecture et un prisme privilégié. Face à cet objet, Insabato et Aguéli développent une double stratégie, à la fois de *connaissance* et d'*alliance*.

Il s'agit d'abord de développer une connaissance intime de l'Islam. La rédaction du *Convito* déclare admirer les traditions qui fondent depuis des siècles la culture musulmane, encore méconnues en Occident. Insabato et Aguéli soulignent le poids des stéréotypes qui circulent au sujet de l'Islam, alors même que ce dernier aurait tellement à apporter à la régénérescence spirituelle de la vieille Europe – notamment dans sa dimension ésotérique et métaphysique, à travers le Soufisme.

Parallèlement à ce projet, les rédacteurs développent un véritable *discours d'alliance*, qui nous amène de la question du savoir et de l'érudition vers celle de la politique : il ne fait aucun doute, pour eux, que l'Italie doit se rapprocher de l'Islam. L'histoire et la géographie de la nation italienne la destinent à nouer une entente particulière avec les peuples musulmans : une fraternisation est possible, au nom d'une communauté de destins (Italiens et musulmans ont été longtemps asservis par des peuples étrangers), mais aussi d'une convergence d'intérêts. Leur rapprochement pourrait permettre de contrarier les manœuvres des grandes puissances impérialistes. À travers cette alliance, l'Italie pourra aider l'Islam à retrouver sa suprématie morale et spirituelle, prélude à l'indépendance politique des pays musulmans, et sans doute en tirer profit.

Une ébauche de politique étrangère se dessine par ce biais : l'Empire ottoman étant à l'époque la seule puissance politique existant dans le monde arabe, c'est vers le sultan qu'il faut se tourner, en encourageant une alliance diplomatique avec la Sublime Porte. Dans le même temps, le pouvoir étant également aux mains des élites religieuses, c'est aux oulémas du Caire et aux puissantes *turuq* – porteuses d'une autre capacité d'influence, doctrinale et spirituelle, complémentaire du politique – que le journal cherchera à s'adresser.

Les pages qui suivent voudraient tenter de mieux saisir les visées des fondateurs, en montrant, à travers une sélection d'articles emblématiques, comment s'articulent ces deux dimensions : à la démarche « ethnologique » (à destination du public européen) s'ajoute un projet plus ambitieux d'alliance à la fois géopolitique et spirituelle, avec toutes ses ambiguïtés voire son opportunisme. On perçoit d'emblée – la référence à Edward W. Said est ici incontournable – le relief que peut offrir une mise en perspective des visées de cette publication, telles qu'elles furent perçues et analysables « en temps réel » selon les prismes idéologiques de l'époque, et la lecture que

⁷ Voir au moins Vâlsan, 1953, Vâlsan, 1971a et 1971b.

⁸ Sur *Il Convito / al-Nādī*, l'analyse qui fait encore référence est celle proposée en 1978 par Scarabel, 1978. Cette source doit être complétée par Gotti Porcinari, 1965 (sur Insabato), et surtout Gauffin, 1940-41 (sur Aguéli). Autour de ces trois pionniers, plusieurs analyses récentes abordent plus ou moins directement la revue. C'est le cas des travaux consacrés à l'itinéraire d'Insabato (notamment Candiard, 2004, Ianari, 2005, et Marchi, 2017c) ; c'est le cas également des investigations menées sur le parcours spirituel d'Ivan Aguéli (en particulier le tout récent Sedgwick (éd.), 2021, et la triple contribution de Mâhdi Brecq : Brecq, 2017, Brecq, 2018a et 2018b). Bon nombre d'études consacrées à la politique africaine de l'Italie (Grange, 1994, p. 1479-1481, Baldinetti, 1997, p. 33-70, et Ryan, 2018), à la presse italo-égyptienne (Marchi, 2017a et 2017b), à la diffusion du soufisme au début du siècle (Hatina, 2007, Marzullo, 2016), à une partie de la formation spirituelle de René Guénon (Chacornac, 1957, chapitre III, Vâlsan, 1953, Vâlsan, 1971a et 1971b, Chodkiewicz, 1988 et Maḥmūd, 2007), mentionnent également la revue.

nous pouvons en faire aujourd'hui, plus d'un siècle plus tard, et plusieurs décennies après la rupture marquée par la critique postcoloniale.

1. Connaître et faire connaître : le premier éditorial

C'est dans l'éditorial du premier numéro – présent dans les pages en italien (p. 1) et reproduit avec quelques variantes en arabe (p. 4) – qu'Insabato expose aux lecteurs, le 22 mai 1904, le programme du journal. En guise d'introduction, Insabato insiste sur son itinéraire personnel, en évoquant sa découverte, à l'occasion d'un voyage en Égypte, de la portée « civilisatrice » de l'Islam, et parallèlement, son indignation, en apprenant « combien il était inconnu ou mal jugé en Europe, où on le considère comme l'ennemi du progrès humain, alors que c'est l'un de ses principaux facteurs »⁹. Cet Islam incompris et méconnu se serait donc révélé au jeune médecin dans toute sa force, au point de susciter son admiration et de le convaincre de lutter pour aider à sa reconnaissance. L'éditorial justifie ainsi ce qui sera une des grandes orientations du journal : rendre justice à l'Islam et en montrer la grandeur au lecteur européen – en démolissant une fois pour toutes certaines idées reçues, encore bien ancrées dans l'Italie du début du XX^e siècle, sur la religion des « mahométans ».

Mais Insabato relève aussitôt qu'il a découvert deux façons de vivre sa religion en Orient : l'une authentique, l'autre pervertie ; l'une fidèle à ses racines, l'autre artificiellement européanisée. La première est celle des « gens de la mosquée » : « Ceux-là gagnèrent tout de suite ma sympathie, par leur attitude courtoise, leur délicatesse, leur hospitalité exquise, leur désir de connaître et d'étudier, leur besoin de s'épanouir, leur haute conception de l'individualité, autant de qualités qui constituent une véritable éducation sentimentale, une véritable fraternité entre élus »¹⁰. La seconde est celle des « métissés », qualifiés d'« imitateurs grotesques de l'Europe »¹¹ : « De l'Islam, je les ai vus ne conserver que le nom, et désirer en faire une sorte de protestantisme en tarbouche, pour leur usage personnel ; ce monde, que j'appellerais monde des *métissés*, m'a tout de suite été antipathique. »¹²

La distinction axiologique entre un « bon » et un « mauvais » Islam peut sembler grossière, mais elle est très intéressante, car elle renverse nos attentes. Aux yeux d'Insabato, ce n'est pas de l'Islam soi-disant « ouvert » et « progressiste » que viendra le salut de l'Orient, mais bien de l'Islam traditionnel, resté proche de son essence primitive. Insabato préconise le retour à une identité islamique considérée comme menacée par l'Occident :

Après une série d'observations minutieuses sur les résultats découlant de la pratique ou de l'abandon de l'Islam, j'en suis venu à la conclusion que le mahométisme intégral, base de la civilisation des Arabes, est absolument indispensable au véritable progrès en Orient, si l'on ne le veut pas que celui-ci devienne un immense, un informe foyer pour toutes sortes de pestes intellectuelles et morales¹³.

Le « Mahométisme intégral », seul rempart contre « toutes sortes de pestes intellectuelles et morales » : les termes choisis sont très forts, et annoncent la ligne éditoriale du journal. Dès le premier numéro, *Il Convito* défendra une vision traditionaliste – et même conservatrice – de la foi

⁹ « Ed ebbi dei momenti di vera indignazione nel saperlo ignoto o mal giudicato in Europa, dove lo si crede nemico del progresso umano, mentre ne è uno dei principali fattori. » *Il Convito* / النادي, n° 1 (22 maggio 1904), p. 1.

¹⁰ « Costoro mi furono subito simpatici, a causa del loro agire cortese, della loro delicatezza, della loro squisita ospitalità, del loro desiderio di sapere e di studiare, del loro bisogno di espandersi, della loro alta concezione dell'individualità, qualità tutte, che costituiscono una vera educazione sentimentale, una vera fratellanza fra gli eletti. » *Ibid.*

¹¹ « Grotteschi imitatori dell'Europa. » *Ibid.*

¹² « Ho visto loro conservare dell'Islam solo il nome, e desiderosi di cambiarlo in una specie di protestantismo in *tarbusc*, per proprio uso personale ; questo mondo che chiamerei *dei misti*, mi fu subito antipatico. » *Ibid.*

¹³ « Dopo una serie di osservazioni minuziose sui risultati derivanti della pratica e dell'abbandono dell'Islam, sono giunto alla conclusione che il Maomettismo integrale, base della civiltà degli arabi, è assolutamente indispensabile al vero progresso in Oriente, se non si vuole che divenga un immenso, informe focolare di ogni specie di peste intellettuale e morale. » *Ibid.*

religieuse. Cette position est pour le moins originale, car elle va à l'encontre d'une certaine *doxa* « orientaliste » universitaire, notamment française, cherchant plutôt à entrer en dialogue avec l'Islam modéré et réformateur¹⁴, et visant à encourager une voie de conciliation idéologique avec la modernité. En Orient même, et tout spécialement en Égypte, le mouvement de la *Nahḍa* a pu être interprété comme un « réveil », ou une « renaissance », basés sur l'adoption du modèle de développement européen, rendu compatible avec un Islam « éclairé ». Le chemin que proposent Insabato et Aguéli est bien différent : loin de défendre le « progrès » européen – et son corollaire inévitable, la sécularisation des sociétés –, ils y voient un facteur de corruption, et prônent le retour à une identité, ou mieux, à une « authenticité » islamique, en rupture avec l'Occident. Cette pensée s'apparente à un fondamentalisme, en tant que volonté de renouer avec l'essence de l'Islam *contre* la voie tracée par les nations impérialistes. Elle sera martelée *ne varietur* pendant toute la durée de vie du journal.

Si elle semble assez étonnante d'un point de vue « occidental », dans le monde musulman – et plus précisément parmi les intellectuels égyptiens des premières années du xx^e siècle – cette position « réactionnaire » peut en revanche donner l'impression de s'inscrire dans un certain air du temps : elle rejoint, en apparence, les idées dites « réformistes » qui rayonnaient à partir du Caire à compter des années 1880, autour de figures majeures comme Ḡamāl al-Dīn al-Afḡānī, Muḥammad 'Abduh et Raṣīd Riḍā : on sait que face au déclin des pays de tradition islamique, le projet réformiste entend restaurer les pratiques religieuses et sociales des musulmans dans leur pureté initiale supposée, ce retour aux sources étant vu comme la seule condition pour un redressement de la communauté, coupable d'oubli des traditions et d'acquiescement au processus de sécularisation initié par les États européens.

Observer une proximité, dans l'effervescence intellectuelle des premières années du XX^e siècle, ne doit cependant pas amener à forcer les rapprochements. Comment contrer l'affaiblissement de l'Islam et renouer avec son identité, face à des menaces à la fois internes et externes ? À bien y regarder, la position conservatrice d'Insabato et Aguéli n'a rien d'un appel raisonné à la « réforme » ou à la « régénération ». Ni l'un ni l'autre n'approuvent l'idée de légiférer pour *renouveler, adapter, ou pire encore moderniser* les pratiques religieuses des musulmans : cela ne signifierait-il pas faire entrer la religion – et l'idée même de Dieu – dans le devenir humain ? Hostiles à toute idée d'*aggiornamento*, Insabato et Aguéli vanteront plutôt une foi pluriséculaire conçue traditionnellement, selon une vision fixiste de l'Islam, censé n'exister que dans sa vérité éternelle et immuable.

Faire connaître à l'Europe « il vero islamismo » (« le véritable islamisme »), c'est-à-dire un Islam « puro et forte » (« pur et fort »), comme l'écrit Insabato, sera donc l'objectif du journal. Bien sûr, en faisant connaître le « véritable » islamisme, il ne s'agit pas seulement de réparer une injustice, mais d'offrir une source d'inspiration aux lecteurs du Vieux Continent. L'éditorial rejoint justement son acmé dans un appel à la spiritualité comme planche de salut de nos sociétés. Insabato paraît convaincu que la civilisation européenne, malade de son matérialisme et comme privée d'âme, pourra trouver un modèle dans un Islam plus intérieur et plus « central », et dans le rapport particulier que chaque musulman entretient avec le monde invisible :

Le spiritualisme est la seule chose qui puisse empêcher la décomposition d'une société ou d'une religion, tout comme l'âme et la vie empêchent l'effondrement du corps.

Nous donnerons donc dans ce journal une large place aux manifestations du *soufisme*, en laissant aux sages et aux cheikhs le soin de distinguer le vrai *soufisme* du faux. [...]

Pour ma part, je vois dans le *soufisme* une merveilleuse conscience du cœur humain et de ses profondeurs inconnues, et je le devine comme un merveilleux terrain de culture du moi, un cheminement de caractère et de personnalité¹⁵.

¹⁴ Sur ce point, voir Messaoudi, 2015.

¹⁵ « Lo spiritualismo è la sola cosa che possa impedire la decomposizione di una società o di una religione, così come l'anima e la vita impediscono lo sfacelo del corpo. [Noi daremo dunque, in questo giornale, largo spazio alle manifestazioni del *sufismo*, lasciando tutta via ai sapienti ed agli sceick di distinguere il *sufismo* vero dal falso. [...]] Per parte mia io scorgo

Cette vision positive du Soufisme est au cœur de l'éditorial. Certes, sous la plume d'Insabato, le terme n'est pas défini rigoureusement : il renvoie à une voie intérieure, à un cheminement d'élévation morale où se mêlent raison et intuition, foi et sentiment, une œuvre d'ascèse pouvant mener l'initié – si l'on comprend bien la phrase d'Insabato – aux meilleurs comme aux pires résultats. Il n'en reste pas moins que cette pratique est présentée comme une forme exemplaire de spiritualité, pouvant servir de modèle à une Europe en quête de régénérescence.

2. Renouer avec l'islam spirituel et initiatique

Mieux connaître l'Islam, sa métaphysique, son univers spirituel, en montrer les vertus civilisatrices et en faire une source d'inspiration pour les peuples d'Europe : voilà donc, si l'on en croit l'éditorial du 22 mai 1904, le premier enjeu du *Convito*. Un deuxième texte, signé par Aguéli sous le nom d'« Abdul Hadi El Maghrabi », approfondit cette perspective de connaissance, en insistant sur sa nécessité impérieuse : il s'agit du « Saggio sull'Islamismo » (« Essais sur l'Islamisme ») qui paraît dans le deuxième numéro, en date du lundi 30 mai 1904¹⁶. Ce « saggio » reprend en fait un article visionnaire sur l'Islam qu'Aguéli avait publié en 1902 dans la revue française *L'Initiation*¹⁷. Le texte se présente comme une méditation sur les rapports Orient-Occident. Aux yeux d'Aguéli, en ce début de xx^e siècle, un processus dégénératif est en train de miner à la fois l'Islam et l'Occident : une sorte de perte de la dimension spirituelle de l'homme liée à la modernité. Pour étayer son propos, Aguéli esquisse en quelques paragraphes une – vaste et audacieuse – relecture de l'histoire méditerranéenne.

Dans sa perspective, il existait au Moyen Âge une unité, ou du moins une continuité, entre Orient et Occident : la vitalité intellectuelle du Moyen Âge chrétien trouvait sa source, son énergie, dans ses contacts féconds et sans cesse renouvelés avec l'Orient islamique. Les principaux médiateurs de ces échanges intellectuels étaient les Templiers présents en Palestine, qui permirent de puissantes relations spirituelles entre l'Est et l'Ouest de la Méditerranée. La destruction de l'Ordre des Templiers – présentée par Aguéli comme une catastrophe à l'échelle de l'humanité – correspond à l'interruption de cette transmission d'influences : l'Occident a brisé son lien séculaire avec les sages d'Orient, ce qui a eu pour résultat de créer un déséquilibre en laissant le champ libre, en Europe, à un nouvel esprit rationaliste et analytique, à l'origine des courants de pensée comme l'humanisme, la Renaissance, le protestantisme, la contre-réforme catholique... Pour Aguéli, tous ces phénomènes sont, au fond, l'expression d'une décadence intellectuelle (comme perte du rapport authentique à Dieu) et d'une rupture entre Orient et Occident ; rupture durable, qui culminera dans l'esprit agressif de l'Occident colonial.

À première vue, le tableau n'est guère encourageant. Il explique en tous cas, pour Aguéli, le climat contemporain d'incommunicabilité entre les deux rives de la Méditerranée. Au Nord, les sociétés européennes, hantées par le bien-être matériel, sont viciées par le culte de la technique et du profit ; au Sud, les peuples qui avaient conservé leur rapport immémorial à la transcendance sont entrés dans une quasi-léthargie. Pour aggraver le tout, des forces souterraines empêchent les deux parties de monde de se rapprocher sincèrement : tant il est vrai que « l'esprit du mal représenté par les trafiquants du temple et les adorateurs de l'argent tente par tous les moyens de séparer l'Orient de l'Occident »¹⁸.

nel sufismo una meravigliosa coscienza del cuore umano e delle sue latebre ignote, e lo indovino quale un meraviglioso terreno di cultura dell'io ed un viario di caratteri e di personalità. » *Il Convito / al-Nādi*, n° 1 (22 maggio 1904), p. 1.

¹⁶ *Il Convito / al-Nādi*, n° 2 (30 maggio 1904), p. 4.

¹⁷ « Notes sur l'Islam », *L'Initiation*, n° 11 (août 1902), p. 99-107. Reproduit dans Aguéli, 1988, p. 161-168.

¹⁸ « Lo spirito del male rappresentato dai trafficanti del tempio e da gli adoratori del danaro, cerca con tutti i mezzi di separare l'Oriente dall'Occidente. » *Ibid.*

Seul espoir pour Aguéli : la force même de l'islam, « *essenza stessa dell'idea semitica* » (« essence même de l'idée sémitique »), capable de résister aux pires attaques, et susceptible de se réveiller à tout moment : Aguéli insiste sur l'irrésistible attraction, le « magnétisme » naturel de l'islam. Même le plus athée des spéculateurs, le plus matérialiste des colons occidentaux éprouve, inconsciemment, une attirance pour le monde de l'islam : « [les Européens] entrent en Orient poussés par l'appât du gain. Mais c'est une apparence ; en réalité ils sont inconsciemment attirés par une force invisible vers la conversion sémitique »¹⁹.

Chercher à se réapproprier le message de l'islam, son rapport particulier à la transcendance, signifie donc renouer avec une formidable puissance spirituelle restée en sommeil : redonner à cette forme traditionnelle sa dignité, et tenter de retisser le lien sacré qui unissait Orient et Occident. Par cette vision exaltée et pétrie d'intellectualité, Aguéli donne à son journal une mission à l'échelle de l'humanité tout entière.

Dès cet article du deuxième numéro, nous trouvons donc les germes de l'évolution dans un sens traditionnel du *Convito*, qui se manifestera pleinement dans les quatre numéros de l'année 1907. La revue s'orientera alors – en offrant aux lecteurs l'édition et la traduction du traité soufi d'al-Qāsim b. Ṣalāḥ al-dīn al-Ḥānī, sous le titre « Il Progredire verso il Re dei Re » (« La Progression vers le Roi des Rois »), et plus encore en présentant la doctrine d'Ibn 'Arabī, considéré comme le sommet de la pensée métaphysique de l'islam – vers une forme d'exigence doctrinale, en multipliant les textes visant à comprendre l'islam dans sa spiritualité la plus élevée. Pour Aguéli, cet effort ne relève aucunement de la « vulgarisation » : lorsqu'il expose les subtilités de la pensée d'Ibn 'Arabī, en traduit des fragments, collecte des manuscrits rares du « plus grand des Maîtres », entre en contact avec les ordres soufis qui se trouvent au Caire (pour lesquels Ibn 'Arabī est une inspiration déterminante), sa quête a peu à voir avec le travail d'un historien se proposant de reconstituer, de l'extérieur, un système philosophique. Ce qu'il recherche au contraire, c'est la plus pure expression de l'essence même de l'islam, la « vérité » ultime de la religion qu'il a embrassée – une sorte de clé à offrir au public d'Occident. C'est dire la gravité de la tâche qu'il s'assigne (dont Insabato devait se sentir bien plus distant). De ce point de vue, *Il Convito* n'est pas un journal comme un autre : il cherche à retrouver un contenu à la fois archaïque et pur, le noyau même de la tradition islamique, dans une perspective à la fois de *relèvement* et de *restauration*.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire les articles sur le *taṣawwuf* rédigés par Muḥammad al-Šarbatī²⁰ pendant l'été 1904, sous le titre « al-Taṣawwuf al-Islāmī » : dans ce cycle de cinq textes en arabe, écrit avec une évidente intention didactique, le Soufisme est présenté comme la voie d'accès à la plénitude spirituelle. Pratiquer le soufisme signifie retrouver une forme de sagesse enfouie de l'islam, renouer le fil d'une recherche initiatique qui s'était perdue au fil des temps. Nous ne connaissons pas l'origine précise de cette *défense et illustration du soufisme*, composée avec un souci d'élégance rhétorique et un effort d'écriture « littéraire » (le texte est émaillé de références et de citations) ; il est délicat de dire, en particulier, si Aguéli a participé de près ou de loin à son élaboration. Une chose est sûre : ces textes n'ont pas leur pendant en italien. Ils sont en tous les cas fort intéressants, en ce qu'ils exaltent la « voie » soufie en essayant de définir sa nature – le Soufi tire son savoir de pratiques spirituelles provoquant une ouverture intuitive du cœur aux réalités divines et aux secrets de la nature –, mais également en anticipant certaines critiques de ses ennemis.

Ainsi, dans le premier article, l'auteur écarte avec vigueur les accusations des adversaires du Soufisme ne voyant en lui qu'un amalgame formel de doctrines plus anciennes, issues notamment du bouddhisme, du christianisme, de l'hindouisme ou du taoïsme²¹ : sans doute les lecteurs plus ou moins occidentalisés du *Convito* avaient-ils, en 1904, besoin de telles réfutations. En Europe même, les théories de Miguel Asín Palacios dans *El Islam Cristianizado* (1931) reflèteront

¹⁹ « ... [gli Europei] penetrano in Oriente per ragioni di lucro. Ma è un'appa[renza] ; in realtà essi sono inconscientement[?] attirati da una forza invisibile verso la conversione semitica. » *Ibid.*

²⁰ Voir *Il Convito / al-Nādī*, n° 6, n° 8, n° 9, n° 10 et n° 11.

²¹ *Il Convito / al-Nādī*, n° 6 (10 luglio 1904), p. 2-3.

quelques années plus tard cette impossibilité, pour certains, de concevoir que l'islam possédait, dès l'origine, une pure spiritualité qui ne devait rien aux grands courants antérieurs. Il en va de même pour les reproches adressés au Soufisme en tant qu'activité purement contemplative, consistant à « porter un vêtement de laine et refuser les responsabilités de la vie »²² : Muḥammad al-Šarbatlī montre qu'il s'agit d'un choix de vie radical qui vise au contraire à l'autonomie matérielle et spirituelle, dans un contact authentique avec Dieu et avec lui seul. Si certains détails du texte sont déstabilisants pour le lecteur d'aujourd'hui – notamment le second paragraphe du premier article, qui semble bien brosser un parallèle avec l'illuminisme européen (plus exactement avec « la pensée éclairée », *falsafa al-išrāqiyya*), ou, à la fin de ce même texte, la définition des Soufis comme « philosophes de l'Islam » (*falāsifa al-Islām*), *a priori* contestable –, il n'en reste pas moins remarquable par son effort de présenter le Soufisme comme l'épicentre de la spiritualité islamique et comme l'objet du « Combat Suprême » du croyant.

3. Philo-islamisme et panislamisme

Cette tentative de rapprochement de l'Islam le plus « vrai » et le plus authentique se double d'une vision plus politique, que développe, sans surprise, Insabato. C'est dans les trois articles intitulés « Panislamismo »²³, publiés pendant l'été 1904, qu'apparaît une première facette de cette vision : le discours philo-islamique est complété par un propos ouvertement panislamiste.

À nouveau, le journal prend le contrepied des opinions majoritaires. Rappelons que depuis les dernières années du XIX^e siècle, la pensée panislamiste a connu un essor remarquable au Proche-Orient. Ce mouvement intellectuel prônant une solidarité transnationale entre les musulmans, au nom d'une même appartenance confessionnelle, et militant pour une restauration de la grandeur passée de l'Islam (que cette restauration passe par une *réforme* ou plutôt par un *retour aux sources principielles*), se diffuse parmi les élites du Bassin méditerranéen. Le panislamisme trouve par ailleurs une vitrine politique dans les discours du sultan turc Abdülhamid II, bien décidé, en tant que calife de l'Islam et « commandeur des croyants », à jouer la carte de la fraternité des peuples musulmans pour ressouder l'Empire ottoman²⁴.

Dans les opinions publiques européennes, ces discours sur un possible rapprochement des peuples de l'Islam – pouvant éventuellement déboucher sur une action politique unitaire – suscitent perplexité, mais également doutes et interrogations, du fait de leur arrière-plan anti-occidental. Dans ce contexte, Insabato prend fermement position. Il tourne en dérision les craintes européennes quant à ce « péril islamiste » qui pourrait, un jour ou l'autre, créer un front uni contre les puissances impériales et s'organiser contre l'Occident... Pour Insabato, ces appels à une union sous la bannière de l'Islam sont de pure forme, et il n'y a pas à craindre la fraternité naturelle qui existe entre les musulmans du monde entier. Le panislamisme est essentiellement l'expression d'une forme de solidarité élémentaire entre les peuples : au sud de la Méditerranée, l'Islam lui apparaît comme le seul dénominateur commun, le seul ciment d'une identité « orientale » à laquelle on ne peut nier le droit de s'exprimer. N'est-ce pas tout naturellement que les Orientaux se sentent appartenir à l'*oumma* (communauté des croyants) plus qu'à leur hypothétique patrie (*waṭan*) ? Comme on le voit, à la veille de la Première Guerre mondiale, Insabato ne croit pas à l'idée d'un nationalisme qui puisse être ancré dans un pays arabe donné. Le médecin italien, parfois visionnaire, est incapable de pressentir les nationalismes arabes, qui émergeront avec tellement de force quelques années plus tard, spécialement en Égypte. Il les perçoit comme contraires à l'Islam comme puissance fédératrice de tous les croyants, par-delà les particularismes régionaux :

²² *Ibid.*

²³ « Panislamismo », *Il Convito / al-Nādī*, n° 6 (10 luglio 1904), p. 4, n° 7 (17 luglio 1904), p. 4, n° 8 (31 luglio 1904), p. 4.

²⁴ Pour une synthèse sur le sujet, nous renvoyons à Landau, 1990.

Ce que nos diplomates appellent pompeusement l'éveil des nationalités en Orient n'est qu'un mouvement anti-islamique, puisque l'Islam en tant que religion ne peut être l'ennemi d'aucune nationalité. [...] le mot patriotisme n'aura jamais le même sens en Orient qu'en Europe²⁵.

Insabato est convaincu, comme Aguéli, et comme plus tard Guénon, que l'organisation du monde musulman repose « sur une tradition que l'on peut qualifier de religieuse » dans laquelle ce n'est pas la religion qui s'intègre dans l'ordre social, mais « l'ordre social tout entier qui s'intègre dans la religion »²⁶. S'ils venaient à s'imposer, les nationalismes arabes n'auraient par conséquent aucune légitimité, puisqu'ils entreraient en contradiction avec la loi islamique, qui a la fonction de régir le domaine temporel pour l'ensemble des croyants.

Ce credo panislamiste s'accompagne d'un soutien sans faille à l'Empire ottoman, considéré comme la seule entité politique capable de subsumer les différences ethniques et de rassembler les croyants sous son aile : de 1904 à 1907, *Il Convito* exprime inlassablement son attachement à la Sublime Porte et au titre de calife du sultan, qui lui donne, par-delà même les frontières de l'Empire, l'autorité sur l'ensemble du monde musulman. Les auteurs du journal exalteront à longueur de pages la loyauté religieuse et politique qu'exige le sultan, tout en défendant l'intégrité territoriale de l'Empire, pourtant menacé de toutes parts dans ces années, notamment par la Russie, dans les Détroits, et par l'Autriche-Hongrie, dans les Balkans.

4. Démasquer les « ennemis de l'Islam »

Si la pensée panislamiste n'est pas un danger, qui véhicule de tels préjugés contre l'Islam, et qui a intérêt à ruiner le sentiment naissant de solidarité entre les peuples musulmans ? La série de trois articles²⁷ intitulée « I nemici dell'Islam » (« Les ennemis de l'Islam »), signés par Aguéli, s'interroge précisément sur les différentes formes d'islamophobie qui circulent en Europe aussi bien qu'au Proche-Orient. Le terme d'« islamophobie » est utilisé par Aguéli dans un sens proche de son acception contemporaine, comme sentiment d'aversion incontrôlé, ayant une dimension psychologique et irrationnelle. Notons qu'il s'agit de l'une des premières apparitions du terme sous la plume d'un auteur européen, sinon de la toute première : en France, le mot n'est lancé qu'en 1910, et sa diffusion en langue anglaise et encore plus tardive²⁸. Le fait mérite d'être relevé : Aguéli forge ici un néologisme puissant, permettant d'identifier et de dénoncer, depuis Le Caire, une « peur » de l'Islam régnant parmi les grandes puissances coloniales. Cet article éclaire ainsi les racines d'un mot qui s'est, depuis plusieurs décennies, bien ancré dans le débat intellectuel : il nous montre que, contrairement à ce que l'on pourrait supposer, le mot « islamophobie » n'a pas été forgé par des musulmans arabes ou turcs en « réaction » à une stigmatisation collective. Il a été inventé par un Européen pour déconstruire le système de pensée d'autres Européens.

Aguéli développe une typologie sociologique élaborée : à ses yeux, l'aveuglement face à la grandeur de l'Islam et la circulation, dans le monde entier, de préjugés dégradants au sujet de cette religion, sont liés à une conjonction de facteurs négatifs. Il identifie en effet plusieurs nuances d'islamophobie.

La première est naturellement *l'islamophobie catholique* : les milieux cléricaux de la vieille Europe sont de longue date horrifiés par l'Islam, qu'ils considèrent comme une religion d'apostatats : le catholicisme est responsable de nombreuses rumeurs insensées sur les musulmans, vus comme les ennemis naturels et irréconciliables des chrétiens. Au travail de sape mené par ce que nous pourrions appeler le *lobby catholique* s'ajoute l'influence des pays anglo-saxons, eux-mêmes

²⁵ « quello che i nostri diplomatici chiamano pomposamente il risveglio delle nazionalità in Oriente, non è che un movimento anti-islamico, poiché l'Islam come religione non può essere nemico di una nazionalità qualsiasi. [...] la parola patriottismo, non avrà mai in Oriente lo stesso senso che in Europa. » « Note sull'Islam », *Il Convito / al-Nādi*, n° 22 (22 gennaio 1905), p. 2.

²⁶ Guénon, 1921/1987, p. 61-62.

²⁷ *Il Convito / al-Nādi*, n° 7 (17 luglio 1904), p. 1, n° 8 (31 luglio 1904), p. 1, n° 10 (14 agosto 1904), p. 1.

²⁸ Pour une synthèse sur le sujet, voir Bravo López, 2011.

tout à fait imperméables, du fait de leur culture matérialiste et pragmatique, à la spiritualité propre aux pays arabes : il existe pour Aguéli une *islamophobie protestante* extrêmement méprisante à l'égard des peuples orientaux, dont la violence n'a rien à envier à l'islamophobie catholique.

Mais la répulsion à l'égard de l'Islam ne saurait être restreinte à une différence de culture religieuse. Les milieux progressistes et savants ne sont pas épargnés par l'analyse d'Aguéli : n'existe-t-il pas une islamophobie « stile socialista » (« style socialiste »), c'est-à-dire d'extrême gauche, influencée par les théoriciens de la laïcité, une islamophobie « tipo tedesco » (« de type allemand »), obnubilée par l'arianisme et la « théorie des races inférieures », et enfin une islamophobie « tipo russo » (« de type russe »), alimentée par de vieilles rivalités territoriales, et fort intéressée par le démantèlement de l'Empire ottoman ? Autant de forces à combattre pour redonner à l'Islam la place qui lui est due.

Le recensement des « ennemis de l'Islam » ne s'achève pas là : le fait est que l'Islam a aussi des « ennemis de l'intérieur », situés en Orient même, et qui empêchent sa renaissance. Aguéli pointe du doigt une variété d'Orientaux dangereux, qu'il nomme les « Levantins ». Le terme désigne une population composée principalement de chrétiens du Proche-Orient, « rarement » de juifs, « parfois » de musulmans, mais de musulmans trompés par leur attrait pour le matérialisme occidental au point de devenir, en quelque sorte, plus européens que les Européens eux-mêmes :

Ils parlent toutes les langues sans en connaître aucune, dans le sens où ils savent comment manifester leur ignominie dans tous les idiomes parlés, mais ils sont absolument incapables de lire et de comprendre une seule ligne d'une œuvre littéraire. Ils ont une haine instinctive et féroce pour tout ce qu'on appelle la beauté, la générosité ou le mysticisme : ils ne connaissent qu'une chose dans la vie : l'argent et rien d'autre, et pour l'obtenir tous les moyens sont bons pourvu de réussir. Ils ne peuvent concevoir d'autre forme de conscience en dehors de la peur du gendarme²⁹.

La violence verbale qui s'exerce ici montre que ces « Levantins » représentent le grand danger, le grand ennemi aux yeux d'Aguéli. Incarnation d'un monde du commerce âpre au gain et sans scrupule, symbole d'une société mélangée, occidentalisée et cosmopolite, « l'ignoble Levantin » fait figure de repoussoir. Ce « Levantin », on l'imagine volontiers installé dans les beaux quartiers d'Alexandrie, ayant fait fortune dans l'*import-export*, mais ayant aussi perdu tout sens de la transcendance et du sacré. Qu'il soit grec, syrien ou libanais, il représente cet Orient ouvert, urbain, mais fondamentalement coupé de ses racines religieuses, qu'est en train de façonner la colonisation. C'est bien contre cette « canaille » sans âme, adoratrice du veau d'or, qu'il faut se dresser pour retrouver les valeurs de l'Islam primitif.

5. Déconstruire la colonisation ?

La condamnation de la colonisation européenne s'inscrit dans la continuité de ces déclarations sur les ravages créés par la présence occidentale. C'est dans l'éditorial « Ricominciando » (« En recommençant »), du 20 mai 1906, que l'on trouve la meilleure expression de ce message anti-impérialiste : « Nous nous prononçons donc contre l'expansion coloniale pratiquée par nos voisins. Qu'elle soit pratiquée par la force ou par la ruse, comme dans la prétendue "pénétration pacifique", il s'agit presque toujours d'un crime ; et nous espérons qu'un jour les indigènes seront assez forts pour l'empêcher »³⁰.

²⁹ « Essi parlano tutte le lingue senza saperne nessuna, nel senso che sanno manifestare la loro ignominia in tutti gli idiomi parlati, ma sono assolutamente incapaci di leggere e di capire una sola riga di un'opera letteraria qualunque. Essi hanno un odio istintivo e feroce per tutto ciò che si chiama bellezza, generosità o misticismo : essi non conoscono che una sola cosa nella vita : il danaro e null'altro, e per ottenerlo tutti i mezzi sono buoni pur di riescire. Essi non possono concepire altra forma della coscienza al di fuori della paura del gendarme. » *Il Convito / al-Nādi*, n° 10 (14 agosto 1904), p. 1.

³⁰ « Ci schieriamo dunque contro l'espansione coloniale così come viene praticata dai nostri vicini. Ch'essa venga perpetrata con la forza o con la furberia, come nella sedicente "penetrazione pacifica", è quasi sempre un delitto ; e noi auguriamo che un dì gli indigeni siano tanto forti da poterla impedire. » *Il Convito / al-Nādi*, Anno III n° 1 (20 maggio 1906), p. 1.

Par-delà cette opposition de principe, toutes les puissances européennes qui interviennent de près ou de loin dans la « question d'Orient » sont considérées par la rédaction à l'aune de leur politique orientale, et jugées avec sévérité. Sans surprise, si l'Autriche, l'Allemagne et la Russie ne sont pas épargnées, ce sont les deux grandes nations coloniales – la France et la Grande-Bretagne – qui concentrent l'essentiel des attaques. La France, « sœur latine » de l'Italie, a trahi son idéal civilisateur en se constituant un empire par la force des armes, avec une pure finalité économique. Le journal dénonce vivement ses menées en Afrique du Nord, et ses possibles prétentions sur la Libye. C'est ainsi qu'à partir du numéro 20, *Il Convito* distille des révélations sur les visées de la France au Maroc, aussi bien dans les pages en italien que dans les pages en arabe³¹ : on devine que le projet est non seulement de mettre dans l'embarras les autorités françaises par des indiscretions diplomatiques, mais aussi de gagner à peu de frais la sympathie des musulmans, hostiles à cette nouvelle entreprise coloniale au Maghreb.

La politique méditerranéenne de la Grande-Bretagne – également puissance « occupante » en Égypte – est condamnée dans des termes similaires. Ce positionnement n'est guère étonnant, vu l'ancrage militant du journal et vu le lectorat visé, au moins dans les pages arabophones : l'opinion publique égyptienne n'a pas oublié le bombardement d'Alexandrie en 1882, l'occupation militaire anglaise et la mise sous tutelle du pays. Le Royaume-Uni est régulièrement présenté comme un pays faussement ami, qui n'a fait que donner au peuple d'Égypte « l'éducation nécessaire pour former de fidèles vassaux et pour apprivoiser de bons laquais »³². On constate même de ce point de vue un durcissement du propos au fil des ans : entre 1904 et 1906 la parole se libère dans le journal, qui n'hésite pas à traiter les Anglais d'« assassins » après l'épisode de Dunšawāy³³, érigé en symbole de l'oppression britannique. Rappelons que le 13 juin 1906, des émeutes éclatèrent à Dunšawāy, dans le Delta, à la suite d'une altercation entre des officiers britanniques venus chasser le pigeon et des paysans locaux : le comportement arrogant des militaires suscita une réaction violente des fellahs. Le bilan fut d'un mort et de plusieurs blessés, mais la justice s'en prit seulement aux Égyptiens, en exonérant les Britanniques de toute responsabilité. À la fin du mois de juin, sur ordre des dirigeants anglais, quatre paysans furent pendus, huit furent battus publiquement, tandis que d'autres furent condamnés à de lourdes peines d'emprisonnement. Cet incident, largement relayé dans la presse, émut l'opinion publique égyptienne et marqua un tournant dans l'histoire de l'occupation anglaise : la « punition pour l'exemple », cruelle et disproportionnée, voulue par un pays censé incarner le monde « civilisé » – mais agissant dans les faits en puissance colonisatrice sans états d'âme –, avait de quoi réveiller les passions.

6. Promouvoir l'Italie

Bien sûr, les critiques incessantes adressées aux pays occidentaux sont également là pour faire ressortir, par contraste, la position particulière de l'Italie : page après page, *Il Convito* cherche à présenter l'Italie comme un pays *naturellement* proche des communautés musulmanes de Méditerranée, un pays *ontologiquement* différent des autres puissances européennes. Les arguments mobilisés par les rédacteurs sont très divers. C'est avant tout par son histoire que l'Italie se distingue. Ce pays a en effet un passé qui le prédispose, à plusieurs titres, à une union fraternelle avec l'Islam. Tout d'abord, l'Italie a les mains propres, car elle est restée à l'écart de la course à la colonisation pratiquée par ses voisins : « L'Italie n'est souillée d'aucune horreur coloniale »³⁴. Cette innocence – toute relative, si l'on songe aux possessions de l'Italie en Érythrée et en Somalie, et à ses vues longtemps contrariées sur l'Éthiopie – est censée lui conférer une forme

³¹ Voir les quatre articles intitulés « Rivelazioni sulla Questione Marocchina », *Il Convito / al-Nādī*, n° 20 (11 dicembre 1904), p. 2, n° 21 (1° gennaio 1905), p. 2, n° 22 (22 gennaio 1905), p. 2, n° 23 (5 febbraio 1905), p. 1.

³² « L'istruzione necessaria per formare dei fedeli vassalli ed addomesticare dei buoni lacché ». *Il Convito / al-Nādī*, Anno III n° 1 (20 maggio 1906), p. 1.

³³ Voir *Il Convito / al-Nādī*, Anno III n° 3 (1 luglio 1906), p. 1-3.

³⁴ « L'Italia non si è macchiata d'orrori coloniali. » *Il Convito / al-Nādī*, Anno III n° 1 (20 maggio 1906), p. 1.

de supériorité morale. Ensuite, c'est un pays qui a été longtemps soumis à des nations étrangères : ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle qu'il a pu se libérer définitivement de l'oppression autrichienne, et retrouver sa fierté nationale à travers le *Risorgimento*. C'est donc un pays qui se situe spontanément dans le rang des peuples « subalternes », aux côtés des *colonisés* plus que des *colonisateurs*.

Enfin – et l'argumentation développée ici est plus originale –, c'est un pays hanté par le souvenir de la Rome antique, dont la mission civilisatrice menée à travers la Méditerranée n'est pas sans affinités avec les conquêtes arabes réalisées à l'époque omeyyade : l'Empire romain a offert au monde un exemple de « colonisation » alternative, respectueuse de l'identité des peuples, similaire à ce que fut l'expansion de l'Islam pendant son âge d'or³⁵. Romains et Arabes ont montré, à quelques siècles d'intervalle, qu'il existait des modalités d'intégration pacifique des populations, loin de ce que révèlent les politiques coloniales contemporaines.

Aux raisons de l'histoire s'ajoutent celles de la géographie : la morphologie même de l'Italie, péninsule placée au centre de la Méditerranée, n'en fait-elle pas naturellement une passerelle entre l'Est et l'Ouest ? Cette situation d'interface entre Orient et Occident est évoquée à plusieurs reprises comme une évidence de la géographie physique. La représentation de l'Italie en tant que barycentre du *mare nostrum*, « jetée comme un pont à travers la Méditerranée »³⁶, n'est pas nouvelle, mais elle est déclinée ici dans une perspective pacifique : l'Italie peut être une main tendue entre l'Islam et les puissances européennes.

C'est également par son état d'esprit que l'Italie se distingue : si l'on en croit les rédacteurs du journal, « il n'y a que les Italiens qui soient capables de collaborer avec les Orientaux »³⁷ ; les Italiens sont en effet les seuls « à savoir faire honorablement fortune en Orient »³⁸. Alors que la mentalité coloniale suppose de vouloir toujours exploiter son interlocuteur, piller ses ressources, en tirer le profit maximal, les émigrés italiens de la *nazione proletaria* – que la rédaction distingue bien des missionnaires catholiques, plus retors – ont une capacité particulière de fraternisation. À cela s'ajoute – quand des cadres italiens sont amenés à administrer un territoire – un grand respect pour l'Islam et une facilité à régler des conflits en s'adaptant aux exigences de la *charia*.

Cette vision flatteuse de l'Italie, amie et alliée naturelle des musulmans, circule dans bien des pages du journal, mais c'est sans doute dans l'article « *Īṭālyā wa al-Islām* » (« L'Italie et l'Islam »), publié dans le septième numéro, qu'on en trouve la formulation la plus complète³⁹. Ce texte est un vibrant plaidoyer *pro domo*, destiné à présenter l'Italie sous le meilleur jour possible au lectorat arabophone. On peut en citer quelques lignes pour donner un aperçu du ton employé :

Entre l'État italien et la grande nation de l'Islam, il existe une grande affection qui conduit les nations musulmanes à entretenir avec la nation italienne des relations d'amitié et de loyauté civile et sociale ; le gouvernement italien, tout spécialement, dénie tout soutien aux prêtres ou aux missionnaires qui font la guerre aux autres religions en prétendant prêcher pour la chrétienté ; en cela ces derniers ne sont que des instigateurs des problèmes entre les gens ; ils allument le feu du mal et déclenchent des révolutions dans les pays paisibles qui, eux, ne pensent pas à l'insurrection, et n'envisagent dans leur politique que le calme, la rationalité et la compréhension des conséquences des choses⁴⁰.

L'Italie et l'Islam sont destinés à s'entendre. Il découle de ce constat qu'une autre politique étrangère, plus juste et plus morale, est possible entre ces deux ensembles – et avec elle, peut-être, une autre forme de colonisation. Car la rédaction du journal ne nie pas l'idée même de colonisation : elle entend la dissocier de l'impérialisme comme *idéologie*, et même du colonialisme

³⁵ Voir « La colonizzazione araba », *Il Convito / al-Nādī*, n° 22 (22 gennaio 1905), p. 3, et n° 23 (5 febbraio 1905), p. 3.

³⁶ « Gettata come un ponte attraverso il Mediterraneo ». Dante, « Vittoria ! » *Il Convito / al-Nādī*, n° 11 (21 agosto 1904), p. 1.

³⁷ « Non vi son che gli Italiani capaci di collaborare con gli Orientali. » *Il Convito*, « Ricominciando », *Il Convito / al-Nādī*, Anno III n° 1 (20 maggio 1906), p. 1.

³⁸ « A saper onoratamente far fortuna in Oriente. » *Ibid.*

³⁹ « *Īṭālyā wa al-Islām* » (« L'Italie et l'Islam »), *Il Convito / al-Nādī*, n° 7 (17 luglio 1904), p. 2 (partie arabe).

⁴⁰ *Ibid.* Notre traduction.

comme *politique*. Pour autant, la colonisation n'est jamais considérée comme un produit d'expansion du capitalisme industriel, à la recherche de nouvelles matières premières ou de nouveaux marchés. Elle est appréhendée comme un débouché démographique, un mouvement de vases communicants alimenté par la *pauvreté* plus que par la *richesse*, selon une vision assez conforme aux réalités de l'émigration italienne.

Il Convito laisse ainsi imaginer dans divers articles une immigration respectueuse des us et coutumes des musulmans, fondamentalement ouverte et pacifique. Comment la mettre en œuvre concrètement ? Il est acquis que la politique impérialiste ne peut être un modèle (« nous sommes opposés à la conquête violente et à l'assimilation forcée, nous n'admettons pas de races inférieures, [...] nous devons être tolérants et respecter les croyances et les libertés d'autrui »⁴¹). Pour qu'une colonisation tolérante se produise, il faut que les futurs immigrés ne soient pas guidés par l'appât du gain, qu'ils soient instruits des lois et de la langue du peuple auprès duquel ils vont vivre, et surtout qu'ils ne cherchent pas à le transformer selon des principes extérieurs à sa culture :

Selon que certains membres du gouvernement considèrent les autres peuples comme des êtres inférieurs ou comme des égaux, ils s'efforcent d'en faire tantôt des sujets, tantôt des concitoyens. Ce sont deux formes de politique : celle de l'exploitation et celle de l'assimilation : les deux sont également mauvaises, par conséquent « il est nécessaire de considérer les indigènes simplement comme des hommes différents et de chercher en eux des associés. » [...] Il est nécessaire de construire en s'appuyant sur la formule : « Ni assimilation, ni exploitation : Association⁴². »

Ce que suggère ce slogan sibyllin, repris par Insabato à Jean Hess, c'est une nouvelle forme de collaboration ou d'alliance, basée sur une démarche « associative ». Le sens du terme n'est pas explicité dans l'article, et il ne le sera, hélas, dans aucun autre texte, mais l'on peut souligner que le mot apparaît dans le lexique des saint-simoniens, ainsi que dans les grandes théories de l'anarchisme (l'« association » apparaissant comme une forme d'organisation sociale alternative, horizontale et non hiérarchisée). Son application aux relations coloniales peut surprendre, mais elle n'a rien d'absurde : le concept circule, spécialement en France, dans le discours politique de la fin du XIX^e siècle. Dans les débats parlementaires sur la « question coloniale », les *associationnistes* (souvent perçus comme inspirés par le modèle anglais, et plus modérés) s'opposent à la fin du siècle aux *assimilationnistes*, partisans d'une intégration très poussée. Par ce que le journal conçoit comme une sorte d'entente d'égal à égal, l'Orient pourra acquérir de nouvelles techniques sans perdre son identité, et l'Occident (à tout le moins l'Italie) pourra résoudre ses problèmes démographiques, tout en s'enrichissant spirituellement.

Comme emblème de cette nouvelle ère de coopération italo-islamique, la rédaction juge nécessaire l'édification d'une grande mosquée, au cœur même de Rome : la construction d'un tel monument dans la ville éternelle permettrait en effet de révéler au monde entier le nouvel idéal d'hospitalité de la culture italienne à l'égard des Mahométans, en attirant le regard de tous les peuples musulmans. Un éditorial de l'été 1904, rédigé sur un ton exalté par Insabato, est consacré à ce mirage, qui permettrait de sceller, de façon spectaculaire, la fraternité entre l'Italie et l'Islam :

Le dôme pittoresque et l'élégant minaret seraient là, dans la Rome des papes, pour prouver que leur règne a pris fin à jamais afin de laisser place à celui de la tolérance et de la liberté. | La Rome antique

⁴¹ « Siamo contrari alla conquista violenta e all'assimilazione forzata, noi non ammettiamo razze inferiori [...] dobbiamo essere tolleranti e rispettare le credenze e le libertà degli altri. » Dante, « Ai socialisti », *Il Convito / al-Nādī*, n° 12 (28 agosto 1904), p. 1.

⁴² « A seconda che al governo vi sono degli individui che considerano gli altri popoli come inferiori o come uguali, essi si sforzano di farne o dei soggetti o dei concittadini. | Sono due forme di politica : quella di sfruttamento e quella d'assimilazione : ambedue sono ugualmente cattive, quindi « è necessario considerare gl'indigeni semplicemente come uomini differenti, e cercare in essi degli associati. » [...] | È necessario costruire basandosi sulla formula : "Non assimilazione, non sfruttamento : Associazione". » Enrico Insabato, « A proposito di un libro [*La Vérité sur l'Algérie*, de Jean Hess] », *Il Convito / al-Nādī*, n° 29 (25 giugno 1905, p. 1)

a accueilli tous les dieux de l'Asie et de l'Afrique, la Rome moderne, qui accueillera bientôt des membres du Congrès des libres penseurs du monde entier, saura être un hôte courtois et tolérant, ouvert à ce symbole d'une religion comptant trois cents millions d'adeptes, c'est-à-dire trois cents millions de personnes qui, demain, seront inspirées par l'Italie, en tant que grand phare de la civilisation et en tant qu'amie de confiance dans les jours sombres de la lutte et du sacrifice⁴³.

Symbole de « tolérance » et de « liberté », cette mosquée fondée à Rome pourrait aussi faire office, dans l'optique d'Insabato, de lieu de rencontre entre savants d'Orient et d'Occident : la fin de l'article se prend à rêver d'un grand institut d'études orientales annexé à la mosquée, où les orientalistes italiens accueilleraient fraternellement les savants « musulmans, chinois, turcs, arabes, somalis, indiens » venus s'abreuver au grand fleuve du savoir universel⁴⁴.

7. Entre orientalisme et colonialisme

Le soutien apporté à la cause de l'Islam se double donc d'un effort de promotion de l'Italie, comme seul pays à même de défendre sincèrement les intérêts du monde arabe : au fil des articles, *Il Convito* dessine pour l'Italie les grandes lignes d'une « politique islamique » globale. Soutien inconditionnel aux peuples musulmans, défense de la Sublime Porte et du califat ottoman, condamnation tous azimuts de la politique orientale des grandes puissances, valorisation de l'Italie comme seule interlocutrice fiable : tels sont les grands axes du discours développé par Insabato et Aguéli.

De ce point de vue, Anna Baldinetti a bien montré que le propos de ce journal est fort original – peu de revues européennes prennent parti aussi chaudement pour l'Islam traditionnel –, mais qu'il s'intègre aussi, plus largement, dans un faisceau d'actions de « propagande » menées par l'Italie entre le début du XX^e siècle et l'invasion de la Libye à l'automne 1911. Dans cette décennie, les autorités italiennes multiplient les initiatives pour élargir leur influence sur un Proche-Orient qu'elles connaissent fort mal, mais dont elles perçoivent les potentialités : « L'intérêt particulier pour l'Égypte, en plus de la présence d'une importante communauté italienne, découlait du fait qu'en Égypte on essayait de préparer l'entreprise libyenne, non par des opérations militaires, mais par un travail subtil de pénétration culturelle qui devait remplir la fonction de présenter l'Italie comme une amie des musulmans »⁴⁵.

La composante politique du *Convito* fait donc écho à de nombreux autres projets développés par l'Italie vis-à-vis de l'Égypte, considérée comme la meilleure voie d'accès au monde arabe en ces premières années du xx^e siècle. Développer l'enseignement de la langue italienne dans les écoles égyptiennes ; offrir une place aux professeurs italiens à la prestigieuse Université du Caire ; établir un *riwāq* (foyer) à l'université al-Azhar pour accueillir les étudiants musulmans issus des colonies italiennes souhaitant étudier au sein de l'institution islamique ; fonder un Institut italien d'études orientales sur le modèle de l'École du Caire créé par la France en 1880 ou du *Egypt Exploration Fund* mis en place par les Britanniques en 1882 ; rendre possible une visite du sultan 'Abbās II Ḥilmī en Italie : autant d'actions à la fois culturelles, diplomatiques et politiques mises en place par les fonctionnaires de la *Consulta*, qui témoignent d'une volonté plus ou moins adroite

⁴³ « La pittoresca cupola e l'elegante minareto starebbero là, nella Roma dei papi, a provare che il loro regno è finito per sempre per far largo a quello della tolleranza e della libertà. | Roma antica accoglieva tutti gli dei dell'Asia e dell'Africa, Roma moderna che accoglierà presto a congresso i liberi pensatori di tutto il mondo, saprà essere ospite cortese e tollerante al simbolo di una religione che conta trecento milioni di adepti, vale a dire trecento milioni di persone che s'ispireranno domani all'Italia, quale grande faro di incivilimento e quale amica fidata nei giorni oscuri della lotta e del sacrificio. » Enrico Insabato, « A chi spetta !... » [« À qui le tour !... »], *Il Convito / al-Nādī*, n° 9 (7 agosto 1904), p. 1. Sur les origines de cette idée, qui fera long feu, voir Bono, 1989.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ « ... il particolare interesse per l'Egitto, oltre alla presenza della consistente comunità italiana, derivava dal fatto che in Egitto si cercava di preparare l'impresa di Libia, non attraverso operazioni militari ma con una sottile opera di penetrazione culturale che doveva assolvere alla funzione di presentare l'Italia come amica dei musulmani. » Baldinetti, 1997, p. 32.

de faire « exister » la nation italienne aux yeux des populations « mahométanes », et de la montrer sous une lumière favorable.

8. Pertinence et postérité d'un positionnement militant

Enrico Insabato et Ivan Aguéli placèrent bien des espoirs dans *Il Convito*. À l'islamologie savante pratiquée par les orientalistes du Vieux Continent ils comptaient substituer une forme d'*islamosophie* vécue de l'intérieur, en contact direct avec le monde musulman. Leur journal se proposait de diffuser en Europe une meilleure connaissance de l'Islam, et même d'introduire les lecteurs aux formes spirituelles et ésotériques de cette religion. Inversement, les pages en arabe cherchaient à montrer aux Orientaux un autre visage de l'Occident, incarné de façon éclatante par l'Italie : une nation amie, mue par des principes de fraternité, hostile à toute idée de colonisation armée.

S'il rencontra des sympathies auprès de certaines élites religieuses et intellectuelles, le projet d'Insabato et Aguéli ne bouleversa pas le paysage du Proche-Orient, tout comme il n'entraîna pas de tournant spectaculaire dans la politique étrangère de l'Italie. Son éclat fut, à vrai dire, assez fugitif : lancé en mai 1904, ce périodique « italo-islamique » cessa d'être régulièrement publié dès l'été 1905. Relancé en 1906, transformé en revue en 1907, il survécut encore à travers deux numéros isolés, en 1910 et 1912, avant de sombrer dans l'abîme et de venir grossir la liste de ces titres de presse fantomatiques, publiés en Égypte au début du XX^e siècle pendant quelques années, puis totalement sortis de la mémoire collective.

Notre hypothèse est qu'un tel périodique – *artisanal* dans son fonctionnement, *expérimental* dans ses principes – pouvait difficilement s'inscrire dans la durée. N'allait-il pas, de plusieurs points de vue, à rebours de l'évolution du monde arabe et des relations Orient-Occident ? La défense de l'Islam traditionnel fut sa première cause perdue. Obstinement, Insabato et Aguéli se réclamèrent d'une interprétation conservatrice, et même « antimoderne », de l'Islam. En mettant à l'honneur les concepts de *coutume* et de *tradition*, en défendant l'organisation ancestrale des sociétés musulmanes – basée sur le prestige des cheikhs, le rôle social des confréries, les réseaux d'entraide de l'Islam – comme étant une chose *bonne en soi* et en s'opposant à toute évolution du rapport entre religion et société, ils choisirent un parti extrême, déjà en cours de marginalisation : en l'espace de quelques années, les grands penseurs du modernisme islamiste, soucieux d'adapter la loi islamique aux nouvelles conditions de vie en Orient, s'orientèrent dans une direction opposée.

Le panislamisme fut un deuxième pari risqué – sans doute déjà anachronique, sinon dépassé, au moment où la rédaction du journal le promouvait à toute force. En soutenant l'autorité supérieure de Grande Porte, en célébrant le rôle de calife du sultan d'Istanbul, et en rêvant d'une union politique des peuples musulmans – qu'ils supposaient unis par une même foi en dehors de tout sentiment patriotique –, Insabato et Aguéli sous-estimèrent sans doute l'ampleur des nationalismes arabes, en plein essor dès la fin de la Belle Époque. Au moment même où la revue cessa de publier, la révolution des Jeunes-Turcs (1908), l'invasion de la Libye (1911), puis la Grande Guerre (1914), accélérèrent l'émergence en Égypte d'un nationalisme qui scella la fin d'un quelconque rêve d'union islamique.

Enfin, l'alliance italo-musulmane esquissée par le journal était destinée à ne jamais se concrétiser, balayée par la *Realpolitik* du gouvernement italien. Le jeune Royaume d'Italie n'avait pas les moyens du grand dessein méditerranéen qu'il rêvait de réaliser. La voie de l'alliance avec l'Empire ottoman et la tentative de rapprochement avec les opinions publiques des pays musulmans n'était pour les fonctionnaires de la *Consulta* qu'un pis-aller, permettant de concilier tant bien que mal leurs ambitions en matière de politique étrangère et leurs capacités très limitées : dès que l'occasion se présenta, l'utopie portée par *Il Convito* fut rapidement rangée au magasin des accessoires par l'idéologie nationaliste qui poussa le gouvernement de Rome à l'expédition militaire en Libye.

Cette expédition marque à l'évidence une frontière : après son déclenchement en septembre 1911, le discours du *Convito* bascule dans l'arrière-garde : l'Italie ne sera jamais ce pont entre Orient et Occident, tradition chrétienne et Islam, caressé par l'imagination d'Insabato et d'Aguéli. Reste ce curieux objet éditorial, unique dans l'histoire de la presse du Proche-Orient. À plus d'un siècle de distance, les numéros froissés et jaunis du *Convito* nous offrent un témoignage précieux sur les projets chimériques que pouvait susciter un rapprochement entre les deux rives de la Méditerranée à la fin de la Belle Époque. Le journal possède une dimension inspirée, annonciatrice, prophétique : ses articles fiévreusement rédigés ont le charme qu'exerce parfois la lecture de certaines uchronies, en nous désignant une autre évolution possible de la géopolitique mondiale.

On peut considérer ce tirage, avec sa vision avantageuse du « monde musulman » et ses grands rêves d'alliance entre l'Est et l'Ouest, comme l'un des derniers avatars de l'orientalisme européen hérité du XIX^e siècle, tel que l'analyse Edward Said : comme d'autres avant eux, Insabato et Aguéli construisent un système dualiste qui oppose abstraitement deux entités, l'« Occident-modernité » et l'« Orient-tradition » – ou si l'on préfère l'« Occident-matière » et l'« Orient-esprit ». Comme l'orientalisme européen examiné par Said, l'orientalisme d'Insabato et d'Aguéli est une construction hyperculturelle qui tient fondamentalement du mirage érudit, du fantasme savant, plus que d'une « réalité » observable. Ce trait n'ôte rien à l'intérêt du *Convito* en tant que document historico-littéraire. Élaboration idéologique et doctrinale empruntant à tous les champs du savoir, *Il Convito* fut un périodique sans équivalent – à la fois politique et spiritualiste, dans le *hic et nunc* de la stratégie diplomatique et dans l'*ailleurs* des questions ésotérico-religieuses – porté par une vision originale et puissante.

Bibliographie

- AGUÉLI Ivan (1988), *Écrits pour La Gnose. Comprenant la traduction de l'arabe du Traité de l'unité*, Milan, Arché.
- AYALON Ami (1995), *The Press in the Arab Middle East: A History*, Oxford, Oxford University Press.
- AYALON Ami (2016), *The Arabic Print Revolution. Cultural Production and Mass Readership*, Cambridge, Oxford University Press.
- BALDINETTI Anna (1997), *Orientalismo e colonialismo. La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino.
- BONO Salvatore (1989), « Per una moschea a Roma agli inizi del secolo. Un'idea del re Vittorio Emanuele II », *Islàm. Storia e civiltà*, n° 26, p. 15-20.
- BRAVO LÓPEZ (2011), « Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n° 4, p. 556-573.
- BRECQ Mahdî (2017), « Nouveaux éclairages sur Ivan Aguéli », *Cahiers de l'Unité*, n° 8, p. 37-53.
- BRECQ Mahdî (2018a), « Nouveaux éclairages sur Ivan Aguéli II. Aguéli entre Occident et Orient (Suite & fin) », *Cahiers de l'Unité*, n° 9, p. 31-68.
- BRECQ Mahdî (2018b), « Nouveaux éclairages sur Ivan Aguéli III. Lettres d'Aguéli à Guénon : personnages cités et thèmes récurrents », *Cahiers de l'Unité*, n° 11, p. 37-63.
- CANDIARD Adrien (2004), *Les réseaux d'Enrico Insabato et la politique orientale de l'Italie (1902-1911)*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Daniel Rivet, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris.
- CHACORNAC Paul (1957), *La vie simple de René Guénon*, Paris, Éditions Traditionnelles.
- CHODKIEWICZ Michel (1988), « L'Offrande au Prophète de Muhammad al-Burhân-pûrî », *Connaissance des Religions*, vol. 4, n° 1-2, p. 30-40.
- CLAUSTRAT Frank (2012), « Aguéli, avant-garde et Islam : itinéraire d'un artiste et critique d'art nordique à Paris (1895-1913) », dans Sylvain Briens, Karl Erland Gadellii, May-Brigitte Lehman

- & Jean-Marie Maillefer (éds.), *Cent ans d'études scandinaves*, Stockholm, Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, p. 315-330.
- EMPEREUR Jean-Yves & MARTELLIÈRE Marie-Delphine (éds.) (2017), *Presses allophones de Méditerranée*, Alexandrie, Centre d'Études Alexandrines.
- FYFE Hamilton (1911), *The New Spirit in Egypt*, Londres, Blackwell.
- GAUFFIN Axel (1940-1941), *Ivan Aguéli. Människan, mystikern, målarern*, Stockholm, Sveriges Allmänna Konstförenings Publikation.
- GOTTI PORCINARI Carlo (1965), *Rapporti italo-arabi (1902-1930) : dai documenti di Enrico Insabato*, Rome, ESP.
- GRANGE Daniel J. (1994), *L'Italie et la Méditerranée (1896-1911) : les fondements d'une politique étrangère*, Rome, École française de Rome.
- GUÉNON René (1921/1987), *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Éditions de la Maisnie.
- HATINA Meir (2007), « Where East meets West: Sufism, Cultural Rapprochement, and Politics », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 39, n° 3, p. 389-409.
- IANARI Vittorio (2005), « La politica islamica dell'Italia durante la Triplice Alleanza. L'attività di Enrico Insabato », dans Stefano Trinchese (éd.), *Mare nostrum: percezione ottomana e mito mediterraneo in Italia all'alba del '900*, Milan, Guerini Studio, p. 199-246.
- LANDAU Jacob M. (1990), *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press.
- LUTHI Jean-Jacques (2009), *Lire la presse d'expression française en Égypte : 1798-2008*, Paris, L'Harmattan.
- MAḤMŪD 'Abd-al-Halīm (2007), *Un Soufi d'occident, René Guénon (Shaykh 'Abd al-Wāhid Yahyā)*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud, Le Caire-Beyrouth, Albouraq.
- MARCHI Alessandra (2010), « La presse d'expression italienne en Égypte de 1845 à 1950 », *RiMe, Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, n° 5, p. 91-125.
- MARCHI Alessandra (2017a), « La presse italoophone en Égypte. Un long siècle d'histoire », dans Jean-Yves Empereur & Marie-Delphine Martellièrre (éds.), *Presses allophones de Méditerranée*, Alexandrie, Centre d'études alexandrines, p. 155-178.
- MARCHI Alessandra (2017b), « La presse et l'anarchisme. Les journaux italophones d'Égypte », dans Jean-Yves Empereur & Marie-Delphine Martellièrre (éd.), *Presses allophones de Méditerranée*, Alexandrie, Centre d'études alexandrines, p. 179-188.
- MARCHI Alessandra (2017c), « Italian Pro-Islamic Politics in the Writings of Enrico Insabato : Between Libya and Egypt », dans Paolo Bertella Farnetti & Cecilia Dau Novelli (éds.), *Images of Colonialism and Decolonisation in the Italian Media*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, p. 132-148.
- MARZULLO Claudio (2016), « Leggere Ibn 'Arabi in italiano. Quando il sufismo diventa affare di Stato », *El Azufre Rojo*, n° 3, p. 189-199.
- MESSAOUDI Alain (2015), *Les arabisants et la France coloniale. Savants, conseillers, médiateurs (1780-1930)*, Lyon, ENS Éditions.
- RYAN Eileen (2018), *Religion as Resistance: Negotiating Authority in Italian Libya*, Oxford, Oxford University Press.
- SAID Edward W. (1978), *Orientalism*, New York, Pantheon Books. Traduction française : *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.
- SAID Edward W. (1985), « Orientalism Reconsidered », *Cultural Critique*, n° 1, p. 89-107. Traduction française : « Retour sur l'orientalisme », dans Edward W. Said, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, Arles, Actes Sud, p. 271-292.
- SCARABEL Angelo (1978), « Una rivista italo-araba di inizio secolo : *an-Nâdî (Il Convito)* », *Oriente Moderno*, vol. 58, n° 1-3, p. 51-67.

SEDGWICK Mark (éd.) (2021) *Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguéli*, Londres, Bloomsbury Publishing.

VÂLSAN Michel (1953), « L'Islam et la fonction de René Guenon », *Études Traditionnelles*, n° 305, p. 14-47.

VÂLSAN Michel (1971a), « Références islamiques du "Symbolisme de la Croix" », *Études Traditionnelles*, n° 424-425, p. 49-61.

VÂLSAN Michel (1971b), « Références islamiques du "Symbolisme de la Croix" » [suite et fin], *Études Traditionnelles*, n° 428, p. 275-283.

Paul-André Claudel

est maître de conférences habilité à diriger des recherches en littératures comparées à Nantes Université. Ses recherches portent sur le domaine italien et méditerranéen.