

Sommaire

EDITORIAL

I. Taboada Leonetti	p. 3
----------------------------------	------

ARTICLES

D. Helly	p. 7
<i>Le multiculturalisme canadien : de la promotion des cultures immigrées à la cohésion sociale 1971-1999</i>	

M. Lemosse	p. 21
<i>Les Anglais et le multiculturalisme</i>	

S. Malinvaud	p. 37
<i>"Il est 5 heures, assez de culture pour aujourd'hui..."</i>	
<i>Multiculturalisme, exotisme et authenticité : le marché annuel Navajo, Flagstaff-Arizona</i>	

P. Arnaud	p. 55
<i>Antipolis à l'époque romaine : multiculturalité et romanisation</i>	

M. Zivkovic	p. 69
<i>The wish to be a Jew : The power of the Jewish Trope in the Yugoslav Conflict</i>	

NOTES DE LECTURE

F. Vourc'h	p. 85
<i>Julie Thermes, Essor et déclin de l'affirmative action. Les étudiants noirs à Harvard, Yale et Princeton, Éditions du Cnrs, 1999.</i>	

I. Taboada Leonetti	p. 87
<i>Anne-Marie Thiesse, La création des identités nationales, Éditions du Seuil, 1999.</i>	

Par Isabelle Taboada Leonetti

Chargée de recherche au CNRS

URMIS-Paris 7

Le débat sur le Multiculturalisme, déjà ancien, n'en finit pas de se renouveler, autant dans les pays où il est appliqué depuis quelques décennies, et où défenseurs et adversaires s'affrontent violemment, que dans les pays de la vieille Europe, comme la France, où il apparaît à certains comme un improbable idéal, seule solution aux problèmes nés de la coexistence durable de populations issues de pays, et de cultures, les plus divers.

Il n'est pas inutile de préciser au préalable ce que l'on entend par multiculturalisme, et tout d'abord de le différencier de la multiculturalité de fait d'une société. La multiculturalité désigne la coexistence, au sein d'un même système étatique, de plusieurs segments de population se différenciant par la pratique d'une langue ou d'une religion autre que celles du groupe majoritaire, ou encore par la référence à une filiation historique ou à une "identité culturelle" spécifique (le cas de la Corse par exemple). Le terme Multiculturalisme, lui, désigne plus précisément, et de manière plus circonscrite, une forme de gestion politique de la multiculturalité, à savoir la reconnaissance institutionnelle de la nature multi-culturelle de la société en question et l'inscription conséquente de mesures législatives visant à préserver les droits culturels de chacun des groupes en présence, et notamment des groupes culturels minoritaires.

Les articles rassemblés dans ce numéro traitent du multiculturalisme à partir de deux entrées différentes, aux deux bouts de la chaîne : les Etats qui définissent les statuts — juridiques et symboliques — et les minorités culturelles qui subissent, rejettent ou instrumentalisent ces statuts et les législations les concernant.

L'exemple du Canada, l'un des premiers pays à avoir institutionnalisé l'idéologie du Multiculturalisme, est classique, mais pas toujours bien connu. Depuis la fameuse Charte de 1971, qui érigeait la diversité culturelle en emblème de l'Etat Fédéral Canadien, toute une série de mesures ont suivi, cadrant le principe de l'égalité des droits des minorités culturelles et son corollaire, c'est-à-dire la nécessaire intervention de l'Etat pour assurer cette égalité. Le texte de Denise Helly décrit l'expérience canadienne dans toute sa complexité, par l'analyse des textes de loi successifs en fonction des enjeux politiques auxquels ils répondent et sans omettre les critiques que les limites et défaillances du multiculturalisme suscitent aujourd'hui au sein de la société canadienne.

En Angleterre, la prise en compte de la multiculturalité de fait de la société civile s'est exprimée plutôt par le biais d'une législation anti-raciste précoce (le premier *Race Relations Acts* date de 1965) et par des initiatives locales que par l'action directe des gouvernements affirmant le multiculturalisme. En effet, en Angleterre les pouvoirs locaux conservent une certaine autonomie vis-à-vis de l'État, ce qui a permis à des comtés, des municipalités, des entreprises et des établissements scolaires d'instituer des chartes locales d'inspiration

multiculturelle. Ainsi, par exemple, après un rapport sur l'éducation publié en 1985 et qui fit grand bruit, un grand nombre d'écoles adoptèrent des chartes visant à réguler les rapports entre immigrés et société d'accueil de manière plus équitable. Le texte de Michel Lemosse analyse ce type de multiculturalisme "à l'anglaise" en rappelant aussi sa spécificité et ses contreparties, inacceptables pour l'heure en France, notamment les catégorisations ethniques sur lesquelles s'appuient les comptabilisations permettant la lutte contre la discrimination.

Mais, si les États, ou les pouvoirs locaux, instituent des cadres juridiques et législatifs réglant le statut des diversités culturelles co-existant dans un territoire national ou local, à l'intérieur de ces cadres, plus ou moins favorables ou contraignants, les groupes et les individus minoritaires négocient diversement leurs possibilités d'expression culturelle.

Aux Etats-Unis, le marché annuel des tribus Navajo est un exemple intéressant de négociation identitaire et culturelle s'exprimant dans le cadre d'une rencontre culturelle institutionnalisée. Le musée de l'Arizona, qui organise la rencontre, se trouve en position de fait de "metteur en scène" de l'exotisme indien et met les participants Indiens dans une position ambiguë et paradoxale. L'article de Sophie Malinvaud analyse finement le jeu des acteurs en présence, pris entre le marketing de l'exotisme et la "récupération" d'une certaine authenticité à l'issue de la négociation. Apparaissent clairement ainsi les risques de folklorisation et de réification auxquels conduit la prise en charge de la spécificité d'une minorité par une institution représentant le groupe majoritaire, celui-ci fût-il animé des intentions les plus politiquement correctes.

Le texte de Pascal Arnaud, archéologue, apporte un regard venu d'une autre discipline et d'un autre temps sur des faits culturels qui ne sont décidément pas nouveaux... Avec le recul de l'histoire, l'exemple de la ville d'Antipolis à l'époque romaine montre la lenteur et la complexité des processus en situation multiculturelle. La résistance de certaines pratiques langagières ou domestiques semble indiquer une certaine tolérance — ou plutôt de l'indifférence envers des résistances qui étaient plus durables dans les milieux populaires que chez les élites — du pouvoir central envers les cultures locales. En dépit de cette tolérance, sorte de "proto-multiculturalisme", Antipolis ne résiste guère, à terme, à la romanisation. L'intérêt de ce texte est de montrer que la dite romanisation ne consista en rien en l'adoption pure et simple, *in fine*, d'un modèle extérieur, mais se traduisit plutôt par la fusion d'éléments grecs, celtes, italiens... dans l'imitation, de ce fait finalement originale, du modèle latin. Cet exemple illustre comment tout phénomène d'acculturation ne se réduit pas à l'imposition de la culture et de la langue dominantes, mais se caractérise par la production d'une culture spécifique à travers des fusions, des abandons, des emprunts et des créations.

Dans un contexte très différent et loin du cadre du multiculturalisme — le conflit yougoslave de cette fin de siècle — le texte de Marco Zivkovic a retenu notre attention parce qu'il illustre de manière étonnante la plasticité des référents identitaires et culturels, et la capacité des acteurs à les manipuler. Dans le cas ici présenté, on assiste à la tentative de récupération, à des fins stratégiques et politiques, d'un même référent par différents groupes ethniques. Ce référent, en l'occurrence la figure du Juif victime de l'Holocauste, fortement

chargé symboliquement en Europe, est invoquée en direction des pays occidentaux à la fois par Albanais, Serbes et Bosniaques. L'on peut voir ainsi comment la différence culturelle ou ethnique — y compris exprimée en termes de victimisation — peut être utilisée comme une ressource socialement ou symboliquement valorisée et instrumentalisée.

Avec ce numéro centré sur “le multiculturalisme et ses usages”, qui sera suivi par d'autres, les *Cahiers de l'URMIS* visent à élargir et à complexifier les termes d'un débat trop souvent focalisé en France sur l'opposition sommaire entre le modèle français d'intégration et le multiculturalisme anglo-saxon. Une meilleure connaissance de situations expérimentées dans d'autres contextes socio-politiques et dans d'autres périodes historiques contribuerait à une meilleure intelligibilité des faits et apporterait au débat des éléments de discussion moins passionnés.

***Le multiculturalisme
canadien :
De la promotion des cultures
immigrées à la cohésion
sociale
1971-1999***¹

Denise Helly

Professeur-chercheur

Institut National de Recherche Scientifique

(Montréal)

La politique de promotion de la pluralité culturelle de la société civile représente un des traits distinctifs de l'État fédéral canadien depuis 1971. Elle met en œuvre trois principes : la reconnaissance par l'État de l'existence d'une diversité de groupes culturels ayant droit au respect et au maintien de leurs particularités socio-culturelles — cela impliquant un soutien financier public —, la réduction des barrières ethniques gênant la participation sociale et politique de leurs membres, et la multiplication des contacts interethniques, en vue d'accroître la tolérance à la différence culturelle au sein de la société. Cette politique est souvent définie par une large fraction de l'opinion publique canadienne et par les analystes étrangers comme une politique d'intégration égalitaire des immigrés et de leurs descendants adoptée par un État faisant

face à un large flux migratoire depuis les années 1960 (Berry, Kalin et Taylor, 1977, 1982, 1993 ; Conseil Économique, 1991 ; Citizens' Forum, 1991 ; Multiculturalisme et Citoyenneté, 1991a, b ; Breton et Reitz, 1994). De plus, le texte de la loi instaurant le Multiculturalisme assigne deux finalités explicites à ses interventions qui semblent confirmer cette interprétation :

- promouvoir la préservation et le partage des héritages culturels et faciliter une appréciation et une compréhension mutuelle de tous les Canadiens

- permettre l'adaptation socio-culturelle des immigrés et accroître leur participation sociale et politique (House of Commons Debates, 1971 : 8545-46).

Deux réalités néanmoins contredisent quelque peu cette perception et portent à une autre analyse du multiculturalisme, et nous voudrions insister sur ces deux points dans cet article. Premièrement, depuis 1971, l'unification de la représentation de la société canadienne et la création d'une identité canadienne sont des objectifs affirmés dont la poursuite a donné lieu à plusieurs réinterprétations selon les périodes et les enjeux politiques sur la scène canadienne. Secondement, l'évolution des modes d'intervention depuis 1971 montre une diminution constante des programmes de soutien aux activités culturelles des ONG mono-ethniques, tant au niveau fédéral qu'au Québec (Helly, 1996).

La politique du multiculturalisme canadien vise certes à susciter la représentation d'une société canadienne composée d'*individus* d'histoires différentes et de statut égal, mais elle vise aussi à renforcer la construction d'un lien direct

¹ Nous remercions la Direction du Multiculturalisme (Ministère du Patrimoine Canadien) pour la subvention accordée à notre recherche sur les effets de la politique du multiculturalisme.

entre l'État central et les individus. L'égalité des droits et des libertés, dont la liberté de manifester l'orientation culturelle de son choix, est le fondement de ce lien à construire. P.E. Trudeau, Premier ministre en 1971 et initiateur de cette politique, a défini ouvertement les multiples objectifs du multiculturalisme lors de sa présentation au Parlement cette même année : "*The Government is concerned with preserving human rights, developing Canadian identity, strengthening citizenship participation, reinforcing Canadian unity and encouraging cultural diversification*" (Hawkins 1989 : 220). Selon P. E. Trudeau encore, le multiculturalisme permettra en effet de rompre toute hiérarchie sociale et politique basée sur une différence culturelle et de créer une identification canadienne des résidents car : "*National unity, if it is to mean anything in the deeply personal sense, must be founded on confidence in one's own individual identity ; out of this can grow respect for that of others and a willingness to share ideas, attitudes and assumptions. A vigorous policy of multiculturalism will help create this initial confidence. It can form the base of a society which is based on fair play for all. [...] Canadian identity will not be undermined by multiculturalism. Indeed, we believe that cultural pluralism is the very essence of Canadian identity. A policy of multiculturalism must be a policy for all Canadians*" (Government of Canada, 1971: 45, 50).

Quant à la nature des deux programmes établis en 1971, elle illustre aussi le propos double ou ambigu du gouvernement fédéral. Le programme dit *Ethnic Liaison*,

visait la préservation et de partage des héritages culturels et de compréhension mutuelle de tous les Canadiens. Ce programme, qui absorbe une large part du budget, comprend deux volets principaux : la transmission des langues ancestrales et le financement du fonctionnement et des activités d'institutions telles que les associations mono-ethniques. Quant au second programme, dénommé *Canadian Identity*, il doit accroître la participation des immigrants aux institutions canadiennes et faciliter et renforcer leur identification comme canadiens ; il inclut l'apprentissage des langues officielles et toute action facilitant la participation des immigrants aux institutions publiques. La juxtaposition de ces deux programmes montre comment est envisagée la fondation d'une identité canadienne à travers une intégration institutionnelle et symbolique égalitaire des immigrants et de leurs descendants.

La création d'une identité canadienne est une préoccupation gouvernementale fédérale depuis les années 1960. En effet, en raison de l'histoire de la fondation de l'État canadien et d'une forte hiérarchie socio-économique, la société canadienne était extrêmement divisée selon des lignes culturelles. L'État créé en 1867 n'a pu donner lieu à la construction d'un discours sur la formation d'une collectivité politique canadienne reposant sur la souveraineté populaire (Ryerson, 1978 ; Bourque et Duchastel, 1996 ; 2000). Il constituait un État semi-colonial, ne détenant de juridiction qu'en matière intérieure et non internationale, ne pouvant octroyer la citoyenneté, ni modifier sa constitution, limitant la démocratie représentative et dont les lois demeuraient

soumises à la sanction royale. Ses fondateurs visaient à endiguer toute démocratie à l'image américaine et à établir un système politique centralisé. L'opposition des élites provinciales, la reconnaissance depuis 1763 et 1774 de la différence canadienne-française et le rôle du Roi comme dépositaire des pouvoirs locaux obligèrent néanmoins à un compromis : un système fédéral, certes très centralisé, et la reconnaissance de droits particuliers des francophones et des catholiques et protestants (Helly, 2000b). Au fil du temps, cet État sera présenté comme le fruit d'une négociation entre deux peuples culturels, canadien-anglais et canadien-français ; les individus non-membres de ces populations, les autochtones et les immigrés nouvellement arrivés, demeurent exclus de ce mythe du partage à l'origine du pays canadien. Cette exclusion était de surcroît renforcée par la stratification socio-économique et politique fort inégalitaire et l'institutionnalisation des racismes anti-noir et anti-asiatique. À partir des années 1931 (Statut de Westminster), une graduelle décolonisation de l'État fédéral est opérée : transfert de pouvoirs de Londres, démocratisation et formation d'un État-providence². Et l'État canadien est consolidé désormais au nom du caractère universaliste de la citoyenneté, du respect des libertés individuelles

² Assurance-chômage en 1940, citoyenneté pour les résidents blancs et autonomie en matière internationale en 1946, pensions vieillesse en 1951 et 1964, citoyenneté étendue aux minorités noires et asiatiques en 1948, aux Inuit en 1950 et aux Amérindiens à statut en 1960, Déclaration canadienne des droits en 1960, assurance médicale universelle en 1966...

et de l'existence d'un État-providence (Vilpond, 1999).

Cette consolidation de l'État fédéral n'enraye pas les réclamations des Amérindiens et des francophones, mais alimente au contraire, par son discours sur l'égalité des droits, les revendications portant sur leur statut socio-économique inférieur et leur inégalité d'accès au pouvoir. Durant les années 1960, le vocabulaire utilisé par les Canadiens et les documents officiels illustre ce fait : Premières Nations, Canadiens français, Canadiens anglais, néo-Canadiens Québécois (pour marquer une demande d'autonomie régionale accrue ou une dissidence indépendantiste de Canadiens français du Québec)... Le gouvernement fédéral se trouve face à des formes de pluralité culturelle portant en germe des menaces de division. L'existence de communautés ethniques immigrées, très structurées, composant des marchés de travail et des milieux de vie particuliers et détenant des institutions propres, conduit certaines à s'affirmer en "nations", c'est-à-dire comme des populations se distinguant par leur implantation territoriale et leur structuration historique particulière (les minorités nationales franco-québécoises et autochtones) (Helly, 2000b).

Face à cette division, le gouvernement libéral fédéral crée une *Commission d'enquête sur le Bilinguisme et le Biculturalisme* en 1963. Son mandat est d'examiner les relations entre les "deux peuples fondateurs", ainsi que les modes d'insertion des Canadiens d'autres origines au sein de la société canadienne. Le rapport déposé décrit le statut inégalitaire entre francophones et

anglophones et aussi le rôle important joué par les immigrants non français et non britanniques dans la construction du pays, son économie et sa vie politique, artistique et culturelle. Parallèlement, John Porter publie en 1965 un livre fort diffusé qui décrit la stratification "socio-ethnique" en place au Canada et les désavantages socio-économiques connus par les francophones et les immigrés non britanniques. À la suite de ces faits, il apparaît difficile pour le gouvernement de dénier l'apport historique des immigrants depuis la fin du XIXe siècle, et tout autant difficile de rester sourd aux demandes de reconnaissance des groupes ethniques non issus de l'immigration britannique ou française, compte-tenu des pressions exercées sur la Commission par des commissaires d'origine immigrée³ et des groupes ethniques⁴ (Burnet, 1989) pour voir prises en compte leur histoire et leur situation. En 1965, un de leurs porte-parole, le sénateur Paul Yuzik déclare : "*The third element, ethnic groups now numbering approximately five millions persons, are co-builders of the West and other parts of*

Canada, along with the British and French Canadians and are just as permanent a part of the Canadian scene. [...] As co-founders they should be guaranteed the right to perpetuate their mother tongues and cultures" (Porter, 1975).

Tenant d'endiguer ces contestations des minorités ethniques et nationales, le gouvernement fédéral adopte trois lignes d'action pour renforcer la dynamique d'une citoyenneté canadienne rassembleuse. En 1967, il démocratise la politique d'immigration et élargit le système de parrainage. En 1969, il déclare l'État canadien bilingue et propose l'abolition des réserves amérindiennes et l'intégration pleine et entière des Amérindiens comme citoyens canadiens. Ces mesures n'ont pas l'effet escompté. Les Amérindiens refusent leur intégration comme citoyens au nom de l'atteinte qui s'ensuivrait à la reproduction de leur vie communautaire. Par ailleurs, la question de l'accroissement des pouvoirs québécois persiste et un parti souverainiste est fondé. Les groupes ethniques les plus importants, installés dans l'Ouest du pays, refusent de voir le Canada caractérisé comme une société biculturelle et bilingue, réfutent le mythe de deux peuples fondateurs et demandent la reconnaissance des immigrés comme co-fondateurs du Canada, ainsi que le respect et la reproduction des cultures et des langues, qui devraient être protégées par la loi.

C'est dans ce contexte historique que le Multiculturalisme est adopté en 1971. Il participe d'une visée d'unification de la représentation et de la dynamique de la société canadienne, ainsi que de la

³ Ukrainienne et polonaise.

⁴ Polonais, allemands et ukrainiens principalement. Leurs représentants ne montrent guère d'attention aux difficultés d'insertion de nouveaux immigrants mais plus aux intérêts des groupes établis. Selon le recensement de 1971, 82% des Ukrainiens sont nés au Canada et moins de 20% sont des immigrants. Le groupe italien adopte un point de vue inverse ; en 1971 la majorité des Italiens sont des immigrants et 46% sont nés au Canada (Burnet, 1975). Des 55 mémoires présentés à la Commission par 14 groupes ethniques, 32 sont le fait du groupe ukrainien (Breton, 1988).

construction d'une allégeance étatique individuelle plaçant en statut second toute allégeance communautaire. Ce projet est complété par d'autres interventions, dont, au premier rang, en 1982, l'insertion de la Charte canadienne des droits et des libertés de la personne en préambule de la Constitution et, en 1988, la Loi du Multiculturalisme canadien érigeant la diversité socio-culturelle de la société civile en l'un des emblèmes de l'État fédéral. De fait, l'intégration institutionnelle et la reconnaissance culturelle et symbolique des immigrés composent un volet du Multiculturalisme, mais non l'objectif final. Les modes d'intervention du Multiculturalisme changent au fil de la définition de cet objectif et ces modifications marquent une diminution constante de la vocation socio-culturelle dessinée en 1971. Le soutien aux organisations et associations mono-ethniques est graduellement réduit en dépit du poids de leurs représentants qui furent des incitateurs et un soutien du Multiculturalisme.

À partir de 1977-79, face aux accusations de folklorisation des coutumes immigrées et aux difficultés renouvelées de créer une unité canadienne, priorité est donnée au financement d'activités ponctuelles multiculturelles plus qu'au fonctionnement des institutions mono-ethniques. En 1979 le fonctionnement des ONG mono-ethniques implantées localement n'est plus financé, mais uniquement celui d'ONG de même nature

mais établies à l'échelle canadienne⁵. En 1982, malgré l'opposition des principaux groupes ethniques organisés mais sous la pression de la Charte des droits et de la croissance de l'immigration en provenance du Tiers monde, une section des Relations raciales est créée afin d'accentuer la lutte contre la discrimination raciale dans les institutions fédérales et de favoriser la formation de stratégies de lutte contre le racisme au sein des minorités racialisées.

En 1984, sous l'impulsion des Conservateurs revenus au pouvoir, cette mutation prend un nouveau tournant. La construction d'une représentation de la société canadienne comme une société unifiée sur la base des droits individuels est un objectif clairement avancé et l'accent est mis non pas sur la valorisation des cultures immigrées et le développement communautaire, mais sur les droits socio-économiques et politiques des immigrés et de leurs descendants, sur les facteurs d'intégration individuelle égalitaire et la gestion des relations inter-ethniques et inter-raciales. Racisme, discrimination dans l'emploi, stigmatisation culturelle, participation aux institutions publiques et recrutement dans les agences fédérales sont des axes d'intervention prioritaires. En 1985, les programmes sont réorganisés et un seul concerne la Promotion de l'Héritage (*Heritage Enhancement*), les deux autres étant l'Adaptation institutionnelle (*Societal Adaptation*), soit l'adaptation à la société canadienne, à ses

⁵ Les organisations ethniques provinciales ou locales sont financées par les gouvernements provinciaux.

valeurs et à ses institutions publiques et l'Intégration (*Integration*).

Les Conservateurs veulent néanmoins insuffler une nouvelle fonction au Multiculturalisme en arguant qu'il représente une ressource utile à la croissance économique aux niveaux national et international. Rappelons qu'un accord de libre échange entre le Canada et les États-Unis (ALENA) vient d'être signé. Le responsable du Multiculturalisme décrit devant la *Commission Royale sur l'union économique et les perspectives de développement au Canada* (dite Commission MacDonald, 1985) le rôle du Multiculturalisme pour le développement économique à long terme du Canada. Il avance que la diversité culturelle et linguistique du Canada rend ce pays plus concurrentiel sur les marchés internationaux en raison des connaissances particulières des immigrants (langues mais aussi approche des relations interpersonnelles et styles de négociation). Il insiste aussi sur le fait que plus de la moitié des petites entreprises canadiennes appartiennent à des gens d'origines autres que britannique et française ou sont exploitées par eux (Multiculturalisme et Citoyenneté, 1991c).

Le but des Conservateurs est de mobiliser les entrepreneurs d'origine ethnique en vue de les voir multiplier les échanges commerciaux avec leurs pays d'origine et de promouvoir des investissements en provenance de ces pays. La région visée est le *Pacific Rim*, plus spécifiquement Hong Kong, Taïwan et la ville de Vancouver, une des plaques tournantes des échanges entre le marché nord-américain et l'Asie de l'Est. En 1986,

le ministère de l'Immigration établit le Programme des Investisseurs⁶; une conférence est organisée et un nouveau programme mis sur pied, "Communauté ethnoculturelle d'affaires" (*Ethnocultural Business Community*) en vue d'assister l'établissement des gens d'affaires et des investisseurs d'origine immigrée. Est aussi publié un annuaire des entreprises et organisations économiques ethnoculturelles canadiennes. Au printemps 1986, le ministre responsable du Multiculturalisme déclare devant les membres de l'Association canadienne pour les études ethniques :

"Dans le passé, la politique du Multiculturalisme a mis l'accent sur le folklore et la valorisation des traditions culturelles. Comme Néo-Canadien moi-même, je considère cette optique utile et importante mais aussi limitée. Le temps de 'Célébrons nos différences' est terminé. [...] Il faut plutôt profiter de nouvelles ouvertures pour les petites entreprises et sur le marché international pour mieux utiliser nos ressources multiculturelles et développer des marchés."

Cette tentative d'insuffler un nouveau souffle économiste au Multiculturalisme tourne court. Deux raisons majeures expliquent cet échec : la réaction négative de l'opinion publique à l'octroi du statut de résident permanent à des personnes fortunées de Hong Kong investissant de 250 000\$ à 500 000\$ ou plus au Canada, et

⁶ Toute personne s'engageant à déposer auprès d'une banque canadienne la somme de 500.000\$ ou plus se voit accorder un visa de résidence permanente.

la difficulté étonnante de repérer près de la moitié de ces immigrants après leur entrée au pays.

Puis, suite aux rapports d'enquête de trois commissions ayant préparé la voie à l'adoption d'un Programme d'équité en matière d'emploi, le Parlement canadien décide d'une reformulation du Multiculturalisme et demande la création d'un ministère autonome afin d'octroyer plus de moyens et de légitimité à cette politique. À partir de 1988, les initiatives du gouvernement se multiplient, notamment dans le domaine de l'éducation et des relations raciales et un projet de loi portant sur une institutionnalisation plus avancée du Multiculturalisme, est proposé aux Communes (C-93, 1988). En 1988 la Loi du Multiculturalisme canadien est adoptée comme le "*premier texte au monde à permettre une politique allant au-delà du respect des droits de l'homme et voulant promouvoir une société pluraliste et ouverte*". Elle confirme des orientations en place depuis 1971 : élargissement de l'usage des langues officielles et valorisation des autres langues, droit de s'identifier à l'héritage culturel de son choix sans risque d'exclusion de la vie publique et sociale, reconnaissance de l'existence de collectivités dont les membres partagent la même origine et soutien au développement de ces collectivités. Mais elle confirme aussi dans son plan d'action de cinq ans (article 3) les nouveaux axes d'intervention dessinés depuis 1984 : lutte contre la discrimination, soutien à la compréhension entre individus et collectivités d'origines différentes et à la créativité qui résulte de leurs échanges ; participation entière des minorités

ethniques aux institutions publiques ; égalité des chances d'emploi et d'avancement de tous les Canadiens. Cette loi s'applique à toutes les institutions fédérales et organismes chargés de fonctions administratives (article 2)⁷.

Un Secrétariat au Multiculturalisme est établi avec un budget annuel accru (26 000 000\$ environ) et les nouveaux programmes mettent en avant une vocation désormais nettement plus sociale que culturelle du Multiculturalisme :

Langues et cultures ancestrales, seul volet culturel au budget de 6000 000\$ et incluant *Expression créatrice et culturelle* des artistes des minorités, *Études ethniques canadiennes* (recherche universitaire) et *Langues ancestrales* qui ne finance plus les cours d'enseignement de ces langues mais simplement le matériel pédagogique.

Relations raciales et compréhension interculturelle (6 700 000\$) visant à favoriser l'élimination du racisme et à aider les institutions canadiennes à s'adapter à la réalité multiculturelle.

Participation et appui communautaire (14 000 000\$) pour appuyer la participation et l'intégration des minorités ethno-culturelles et "visibles" à la vie de la société canadienne (il s'agit en particulier des Canadiens de première génération ayant des difficultés liées à l'immigration : acquisition de connaissances, notamment

⁷ Le Yukon et les Territoires du Nord-Ouest, les bandes indiennes ou les conseils de bandes sont exclus de son application vu le processus de délégation de pouvoirs du gouvernement du Canada en cours.

en matière de droits, meilleure accessibilité aux services publics), et également pour développer et renforcer les organismes communautaires sensibilisés aux besoins d'une communauté.

Mais, et dès le milieu des années 1980, la non-résolution des demandes nationalistes, notamment sécessionnistes québécoises, et l'échec à créer une identité canadienne nationale induisent une remise en cause acerbe du Multiculturalisme. Ces critiques et ce contexte vont à nouveau provoquer une modification de sa vocation. Selon des partis sur la droite du spectre politique canadien (Parti de la Réforme et Parti Conservateur) et des secteurs de la société canadienne (Citizens' Forum, 1991 ; Economic Council of Canada, 1991), le Multiculturalisme est un facteur de fragmentation sociale dans un pays divisé par de sérieux conflits avec des minorités démographiquement et politiquement importantes. Selon ce courant, le Canada ne peut pas se permettre de décupler des identités à l'infini sur la base d'un projet démocratique pluraliste et d'une des Chartes des droits et libertés les plus avancées d'Occident ; il n'est pas une société ayant une position internationale non conflictuelle, une bonne performance économique et une équitable distribution des richesses, mais une société fragmentée, en voie de marginalisation économique, sous influence culturelle américaine et, faute d'une communauté d'histoire nationale, sans idéologie homogénéisante lui permettant de faire face à ces multiples défis. Et le multiculturalisme ne fait que rendre cette société fragile moins apte à s'unifier et à s'identifier comme société nationale (Helly, 2000b).

En dépit des pressions de sa base, le Parti Conservateur au pouvoir de 1984 à 1993 n'abolit pas le Multiculturalisme, mais en 1991, il fonde un nouveau ministère du Multiculturalisme et de la Citoyenneté qui met clairement en avant le partage de valeurs communes par les Canadiens, le développement d'une identité canadienne et d'un sens d'appartenance à la société canadienne, ainsi que la nécessité de la participation des immigrants à la société globale. Sont regroupés "*le Multiculturalisme puisque les Canadiens ont des origines et des antécédents culturels divers, et la citoyenneté parce qu'ils sont unis par des valeurs partagées et par un attachement commun au Canada*" (Multiculturalisme et Citoyenneté, 1991c). Puis, en juin 1993, il fonde le ministère du Patrimoine Canadien qui gère divers aspects de la pluralité culturelle canadienne et comprend les programmes Arts et patrimoine, Identité canadienne⁸ et Développement culturel regroupant des interventions en faveur des industries culturelles canadiennes (film, vidéo, radio-diffusion et édition de livres).

Une vocation du Multiculturalisme est réaffirmée avec insistance : créer un sens d'appartenance à la société canadienne et assurer le développement d'une identité canadienne. Selon le gouvernement canadien :

Le multiculturalisme est le complément

⁸ Cérémonial, Promotion des symboles nationaux, Langues officielles, Études canadiennes à l'étranger, Citoyenneté et droits de la personne, Citoyens autochtones, Multiculturalisme, Partenariats communautaires et Sport amateur.

de nombreux autres aspects fondamentaux de la nationalité canadienne (institutions politiques, sens de la collectivité, Charte canadienne des droits et libertés) et n'a rien d'une frivolité. Il permet de s'assurer que les nouveaux arrivés développent un sens d'appartenance au pays qui les accueille. Nous devons mieux expliquer le sens de cette politique afin de démontrer qu'elle ne vise pas à créer des ghettos linguistiques et culturels, mais bien à favoriser l'expression de valeurs communes au sein d'une société pluraliste (Multiculturalisme et Citoyenneté, 1993).

Le Parti Libéral revenu au pouvoir en septembre 1993 assume à son tour cette vocation : *On s'attend à ce que les nouveaux arrivants puissent comprendre et respecter les valeurs fondamentales de la société canadienne mais également à ce que la société soit capable de comprendre et de respecter les différences culturelles qu'ils introduisent au Canada. Plutôt que d'attendre des nouveaux arrivants qu'ils abandonnent leur propre patrimoine culturel, le Canada tente de trouver des moyens d'intégrer leurs différences à une société pluraliste* (Marchi, 1994 : 19).

Cette position, est-il affirmé, s'oppose à celle d'autres pays induisant ou visant l'assimilation ou la ségrégation (Marchi, *idem*). L'esprit de la réorganisation effectuée par les Conservateurs est maintenu⁹ et le Multiculturalisme se

retrouve inclus dans une direction comprenant les programmes de Soutien aux organismes volontaires, Participation jeunesse, Droits de la personne, Citoyens autochtones et Études canadiennes à l'étranger. Mais, fait nouveau, le Parti Libéral entreprend d'activer le Multiculturalisme comme un des facteurs d'une nouvelle cohésion sociale à créer par la multiplication de la participation des Canadiens à la vie de leur société.

À l'égal d'autres gouvernements occidentaux, ce gouvernement libéral fédéral parle de cohésion sociale, de citoyenneté responsable et de la nécessité de voir les individus acquérir une autonomie d'action vis-à-vis de l'État, s'impliquer dans la vie collective et développer un sens du vivre ensemble, si ce n'est un sens d'appartenance à leur société (Jenson, 1998 ; Helly, 1999). Aussi, depuis 1994, le Multiculturalisme doit-il, non seulement promouvoir l'égalité, la liberté et le respect de la pluralité culturelle, de l'identité et de la dignité de chacun — valeurs sous-tendant la citoyenneté canadienne depuis vingt ans — mais aussi participer à la promotion de nouvelles valeurs communes telles que la responsabilité et la participation civiques afin d'ancrer une identité commune et une loyauté au Canada de tous les résidents (Patrimoine canadien, 1997). Le gouvernement canadien actuel est à la recherche de processus qui créeraient un sentiment de communalité entre les Canadiens vu la montée des inégalités et de la pauvreté. Il veut mobiliser les citoyens en faveur des transformations structurelles économiques, sociales et culturelles en cours, en une période de

⁹ Cependant, les affaires concernant l'octroi de la citoyenneté sont réinsérées au sein du ministère de l'Immigration, alors que celles visant l'apparition d'une citoyenneté civique demeurent au ministère du Patrimoine canadien.

recul de l'État-providence. Il cherche à promouvoir une notion de responsabilité sociale et d'appartenance collective afin que les citoyens ne se conçoivent pas comme de simples consommateurs et demandeurs de droits et de services gouvernementaux et acquièrent la conscience d'être liés par des devoirs et des obligations (Helly, 1999, 2000a).

Dans ce contexte, l'action du Multiculturalisme est redessinée pour devenir un adjuvant de la recherche de nouvelles formes de mobilisation des citoyens qu'induisent la transformation de l'État-providence et l'individualisation des citoyens. Le Multiculturalisme voit sa vocation d'ancrage d'un sens d'appartenance canadienne redéfinie dans le cadre d'un discours sur l'affermissement du sens de vivre ensemble au Canada, affermissement devant être opéré à travers la multiplication des échanges entre Canadiens, des activités à vocation sociale et éducative des ONG multi-ethniques et de la participation sociale, civique et associative accrue des individus (Patrimoine canadien, 1998 ; Jenson, 1998 ; Helly, 1998 ; 1999). Un constat négatif est fait des conséquences sociales des inégalités et des différenciations culturelles s'accroissant sous l'effet de l'immigration et des contestations nationalitaires, ainsi que de la diversification des modes de vie selon les catégories occupationnelles, les lieux d'habitat et les orientations culturelles personnelles ; en outre, la crainte que l'absence de lien social et d'unité entre les Canadiens conduise à une fragmentation infinie et préjudiciable de la société civile porte l'État canadien depuis le début des années 1990 à contrebalancer son discours

sur les droits individuels par un nouveau discours sur la nécessité de créer de nouveaux lieux de sociabilité et un sens de la responsabilité sociale de tout citoyen. Face à un éclatement de la société canadienne auquel elles participent par leur retrait des programmes sociaux, les autorités tentent de réactiver la société civile et ses organisations et de les transformer en autant d'instances de gestion du social déficient, d'éducation civique et sociale des résidents et en nouveaux interlocuteurs de l'État. Elles semblent vouloir remplacer la conception qu'ont les citoyens d'eux-mêmes comme consommateurs de droits par une vision de citoyens responsables développant un sens d'appartenance à une collectivité canadienne. Les ONG subventionnées par l'État doivent ainsi participer à la création de nouveaux espaces de rencontre, insuffler un sens du vivre ensemble et résoudre des problèmes sociaux, le plus souvent locaux ou circonscrits.

Selon une étude fort diffusée (Putnam *et al.*, 1993) et la thèse des *communautariens*, de l'insertion sociale comme facteur premier de la conception du bien commun, plus forte est la participation sociale, civique et/ou politique, plus les individus développent un sens de leurs intérêts communs et une confiance les uns vis-à-vis des autres. En effet, des relations en face-à-face entre personnes autrement anonymes obligerait à une responsabilité des paroles prononcées et des actes posés, ainsi qu'à la prise en compte de l'interlocuteur. Les notions de *confiance* mais aussi de *mise en réseau* en sont devenues des indicateurs de l'apparition de la notion d'intérêt collectif et l'insertion

dans des réseaux et organisations de la société civile un facteur premier de la formation d'un lien sociétal. Il en est encore déduit qu'une aide financière publique à l'univers associatif, la promotion de la valeur d'entraide et la création de corps d'animateurs sociaux pourraient contrer la tendance attribuée aux générations nées depuis les années 1950 à s'impliquer faiblement dans leur milieu de vie. Selon ce courant de pensée, le tiers secteur et le monde associatif à vocation sociale seraient des écoles de citoyenneté, où se forme l'idée de responsabilité collective et leur subventionnement par l'État permettrait la multiplication de partenariats entre les secteurs public et privé en vue de gérer des "problèmes sociaux". Cette idée a conduit déjà aux États-Unis, en France et en Grande-Bretagne à l'adoption de programmes déléguant à des ONG la gestion des inégalités dans des quartiers pauvres de grandes agglomérations (Helly, 1999).

Cette conception de la vocation d'ONG comme médiatrices sociales a donné lieu à une refonte des critères de financement des activités des associations, ethniques ou autres, par la Direction du Multiculturalisme en 1995. Les activités culturelles des ONG ne sont désormais plus éligibles à financement et les projets émergeant au budget du Multiculturalisme doivent désormais avoir l'un ou plusieurs des cinq objectifs suivants :

- faciliter la pleine et active participation des communautés ethniques, raciales, religieuses et culturelles au sein de la société canadienne,

- faciliter la mobilisation collective pour la résolution et la prévention de conflits

fondés sur l'ethnie, la race, la religion et la culture et contre les crimes haineux,

- aider à repérer et à éliminer les obstacles à un accès équitable aux processus décisionnels et appuyer la participation des diverses collectivités à ces processus,

- encourager et aider les ministères et organismes fédéraux à respecter la Loi sur le Multiculturalisme canadien de 1988, ou encore alimenter un dialogue éclairé sur le multiculturalisme (*Multiculturalisme, guide des subventions, juin 1999*).

Cette évolution sur près de trente ans du Multiculturalisme canadien comporte plusieurs enseignements. Une politique de gestion de l'égalité culturelle s'ancrant dans le respect des droits individuels et refusant l'inclusion dans la Constitution de droits collectifs particuliers aux minorités nationales a pour l'heure échoué. La non-insertion de la reconnaissance de la spécificité franco-québécoise dans la Constitution canadienne durant les années 1980 a grandement affermi le courant souverainiste québécois. Et le recul de ce courant depuis quatre à cinq ans tient à sa gestion des affaires sociales et des inégalités plutôt qu'à une quelconque efficacité du Multiculturalisme. Cette politique d'égalité culturelle est par contre fortement soutenue par les immigrés et leurs descendants, particulièrement par ceux arrivés au Canada depuis les années 1970. Ce soutien ressort non pas du support financier public apporté aux institutions ethniques mais du message véhiculé par la Charte et des mesures favorisant l'égalité socio-économique et socio-politique des personnes d'origine autre que canadienne-française et

canadienne-anglaise (Helly et van Schendel, 2000). L'évolution des programmes du Multiculturalisme montre d'ailleurs comment les gouvernements fédéraux ont tenu compte de la transformation du flux migratoire depuis les années 1970 et de l'intérêt des immigrés et de leurs descendants à tout discours promouvant leur insertion au sein de la société canadienne.

La montée des critiques du Multiculturalisme, sur le fait qu'il fragmenterait la société canadienne, illustre également cet impact spécifique. Des courants de l'opinion canadienne refusent le traitement particulier et privilégié accordé aux immigrés des dernières vingt années et à leurs descendants, traitement qui a donné aux plus scolarisés et aux élites ethniques, notamment au sein de la fonction publique fédérale mais aussi au sein des grandes entreprises, les moyens politiques et symboliques d'accroître leur statut social et leur influence politique.

Néanmoins, la mondialisation économique, l'inadéquation des systèmes canadiens d'éducation et de formation, la refonte des programmes sociaux par les gouvernements fédéraux et provinciaux et la montée des inégalités qui accompagnent ces processus montrent les limites du Multiculturalisme, à savoir son absence de mandat pour interférer directement dans les processus de stratification socio-occupationnelle, particulièrement dans le secteur privé (absence de programmes d'accès à l'emploi par quotas, par exemple), et son incapacité subséquente à réduire le racisme et les discriminations ethniques sur le marché du travail pour les fractions les moins qualifiées de la main d'œuvre

immigrée et de leurs descendants.

BIBLIOGRAPHIE

- Berry John W, Rudolf Kalin et Donald M. Taylor, 1977, *Multiculturalism and Ethnic Attitudes in Canada*, Ottawa, Department of Supply and Services.
- Bourque, Gilles et Jules Duchastel, 1996, *L'identité fragmentée*, Montréal, FIDES.
- Bourque, Gilles et Jules Duchastel, 2000, "Multiculturalisme, pluralisme et communauté politique : Le Canada et le Québec", in Mikhaël Elbaz et Denise Helly, *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- Burnet, Jean, 1975, "The Policy of Multiculturalism Within a Bilingual Framework : An Interpretation", in A. Wolfgang (ed.), *Education and Immigrants Students*, Toronto, OISE, 205-214.
- Burnet, Jean, 1989, "Multiculturalism : The Second Decade", Communication présentée au séminaire de l'Association nordique d'études canadiennes, Aarhus, Danemark.
- Breton, Raymond, 1988, "The Evolution of the Canadian Multicultural Society : The Significance of Government", Intervention", in A. J. Fry et Ch. Forceville (eds), *Canada. Canadian Mosaic. Essays on Multiculturalism*, Amsterdam, Free University Press, 25-44.
- Breton, Raymond et Jeffrey Reitz, 1994, *The Illusion of Difference. Realities of Ethnicity in Canada and in the United States*, Ottawa, C.D. Howe.

- Citizens' Forum on Canada's Future (Forum des citoyens sur l'avenir du Canada) 1991, *Report to the people and government of Canada. Rapport à la population et au gouvernement du Canada*, Ottawa, Le Forum, 168 p.
- Economic Council of Canada, 1991, *New faces in the Crowd: Economic and Social Impacts of Immigration*, Ottawa, Approvisionnement et Services.
- Croisat, Maurice, 1979, *Le Fédéralisme canadien et la question du Québec*, Paris, Anthropos.
- Government of Canada, 1971, *Multiculturalism and the Government of Canada*, Ottawa.
- Hawkins, Freda, 1989, *Critical Years in Immigration: Canada and Australia Compared*, Montréal, McGill-Queens University Press, 368 p.
- Helly, Denise, 1996, *Le Québec face à la pluralité culturelle. Un bilan documentaire des politiques, 1977-1994*, Québec, Presses de l'Université Laval, 491 p.
- Helly, Denise, 1998, "Voluntary and Social Participation by People of Immigrant Origin : Overview of Canadian Research", dans *Canadian Heritage, Immigrants and Civic Participation : Contemporary Policy and Research Issues*, Ottawa, Canadian Heritage.
- Helly, Denise, 1999, "Une injonction : Appartenir, participer. Le retour de la cohésion sociale et du citoyen", *Lien social et Politiques*, 41, août.
- Helly, Denise, 2000a, "Pourquoi lier mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme ?", in M. Elbaz et D. Helly (dir.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Québec, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan.
- Helly, Denise, 2000b, "Les limites du multiculturalisme canadien", in Michel Wieviorka (dir.), *La différence culturelle. Colloque de Cerisy*.
- Helly, Denise et Nicolas van Schendel, 2000, *Sens d'appartenance. État, Nation et société civile. Enquête à Montréal, 1996*.
- Jenson, Jane, 1998, *Les contours de la cohésion sociale : l'état de la recherche au Canada*, Ottawa, étude des RCRPP no F03.
- Kalin R et John W. Berry, 1982, "Social Ecology of Ethnic Attitudes in Canada", *Canadian Journal of Behavioral Science* 14, p. 97-109.
- Kalin R et John W. Berry, 1993, "Ethnic and Multicultural Attitudes", in J. Berry, J. Burnet, R. Kalin, J. Laponce, J. Meisel et G. Paquet (éds), *Ethnicity and Culture in Canada*, Toronto, University of Toronto Press.
- Marchi, Sergio, 1994, *Consultations sur l'immigration*, Ottawa, Citoyenneté et Immigration Canada, mai.
- Multiculturalisme et Citoyenneté Canada, 1991a, *Opinions sur le multiculturalisme et la citoyenneté : faits saillants*, Ottawa, Approvisionnement et Services Canada.
- Multiculturalisme et Citoyenneté Canada, 1991b, *National Attitude Survey, 1991*, Ottawa, Angus Reid Group, Inc.
- Multiculturalisme et Citoyenneté Canada, 1991c, *Le point sur le Multiculturalisme*, Ottawa, Approvisionnement et Services Canada.
- Multiculturalisme et Citoyenneté Canada, 1993, *Inspirer un sentiment d'ap-*

partenance, Ottawa, Approvisionnements et Services Canada.

Paquin, Stéphane, 1999, *Les Imaginaires nationaux et la théorie du pacte : l'invention d'un mythe*, maîtrise, Science Politique, Université de Montréal.

Patrimoine canadien, 1997, *Multiculturalisme. Respect, égalité, diversité*, Ottawa.

Patrimoine canadien, 1998, *Immigrants and Civic Participation : Contemporary Policy and Research Issues*, Ottawa, Canadian Heritage.

Patrimoine canadien, Multiculturalisme, 1999 *Guide des subventions*, juin.

Porter, John, 1965, *The Vertical Mosaic*, Toronto, University of Toronto Press.

Putnam, Robert D. avec Robert Leonardi et Raffaella Y. Nanetti (1976/1993). *Making Democracy Work : Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

Ryerson, S.B., 1978, *Capitalisme et confédération. Aux sources du conflit Québec-Canada*, Montréal, Parti pris.

Vipond, Robert C., 1999, "Citizenship and the Charter of Rights: The Two Sides of Pierre Trudeau", *International Journal of Canadian Studies* 14, Fall : 179-192.

Les Anglais et le multiculturalisme

Michel Lemosse

Professeur à l'Université de Nice-Sophia
Antipolis

L'une des caractéristiques de notre regard hexagonal est qu'il se tourne plus volontiers vers les rives de l'Outre-Atlantique que de l'Outre-Manche. Le poids considérable des États-Unis dans le monde actuel, et le relatif déclin de La Grande-Bretagne, en revanche, peuvent expliquer, voire justifier, ce parti pris. Cela ne réduit en rien toutefois son caractère paradoxal : nos voisins anglais nous sont moins bien connus que les lointains Américains. Ce constat s'applique avec une troublante pertinence au sujet que nous avons choisi de traiter : le multiculturalisme. Sa naissance, son développement et ses incidences aux États-Unis ont fait l'objet d'un intérêt soutenu chez un bon nombre d'historiens et de sociologues français. Le même phénomène dans sa dimension anglaise (plutôt que britannique dans la mesure où les marches celtiques du royaume, Pays de Galles, Écosse, Irlande du Nord, sont relativement peu affectées par l'immigration) est en revanche peu étudié et peu discuté chez nous. Ou si l'on en parle, c'est le plus souvent par un mouvement d'humeur, qui permet de fustiger sommairement ce que nous préférons appeler le "communautarisme" à l'anglaise, une insulte en quelque sorte à notre République une et indivisible.

Mon point de vue n'est pas qu'on doive contre vents et marées défendre le cas

anglais ; il est, plus modestement, qu'il convient de mieux apprendre à le connaître avant de le juger et, peut-être, de le condamner. Pour ce faire, il faut commencer par oublier ce qu'on tient pour acquis chez nous ou aux États-Unis. Ce qui nous rapproche des Américains, par exemple, c'est une longue tradition d'immigration. Le phénomène est consubstantiel aux États-Unis ; il est un élément constitutif de notre société.

On ne peut pas parler de l'Angleterre en ces termes. Bien sûr, l'île a été, historiquement, un lieu de passage et un carrefour où se sont rencontrées et mêlées toutes sortes de populations. On ne la nomme anglo-saxonne que par commodité, sans se soucier de sa composition ethnique véritable. Les premiers envahisseurs furent aussi jutes, danois, norvégiens, puis normands. Mais il demeure vrai que, jusqu'à une date récente, disons le début des années cinquante, l'immigration y a été plus limitée qu'ici ou aux États-Unis, à la fois par le nombre des nouveaux arrivants et par la variété de leurs origines. Pour simplifier un peu, disons que les grandes vagues d'immigration depuis le dix-neuvième siècle ont apporté sur le sol anglais des Irlandais et des Juifs (venus d'Europe de l'Est puis d'Allemagne). Parce qu'ils étaient porteurs de cultures et de religions minoritaires dans le pays d'accueil, leur intégration s'est heurtée à de nombreux obstacles. L'exemple le plus récent fut la création de camps juifs au début de la dernière guerre lorsque les Anglais, terrorisés à l'idée d'une invasion par les armées nazies, voyaient partout des espions de la Cinquième Colonne. Les populations germanophones — pour la

plupart des Juifs réfugiés de fraîche date — furent donc internées dans leur plus grand nombre, ce qui n'est pas allé sans créer quelques ressentiments. Cela dit, à la sortie de la guerre, les Irlandais aussi bien que les Juifs (épargnés par l'holocauste) avaient réussi leur intégration. Les Polonais, Ukrainiens ou Yougoslaves venus après 1945 chercher refuge en Angleterre trouvèrent aisément à leur tour leur place dans la société. L'Angleterre, encore nominalement à la tête d'un puissant Empire, pouvait penser que sa culture était assez forte pour s'imposer à tous ceux sur lesquels elle rayonnait. En d'autres termes, *le Royaume-Uni de 1945 était rien moins que multiculturel*. Il se sentait d'ailleurs si peu concerné par l'immigration qu'il s'offrit le luxe, en 1948, un an après l'indépendance de l'Inde et du Pakistan, d'accorder à tous les citoyens des pays du Commonwealth, certes distincts cette fois des sujets britanniques, le droit identique de s'installer sur le sol anglais, d'y travailler et d'y voter¹. La loi ainsi promulguée concernait pas moins d'un milliard de sujets de la Couronne, dont on n'imaginait pas alors qu'ils traverseraient les mers pour jouir un jour de ce droit encore tout théorique. Le contraste est saisissant avec les quinze ou vingt ans qui vont suivre, où une masse de populations lointaines et colorées va affluer aux frontières et s'installer dans la plupart des grands centres urbains anglais.

Avant d'en venir là, cependant, je voudrais rapidement, en puisant dans mes souvenirs personnels, montrer à quel point

la France et l'Angleterre pouvaient se trouver aux antipodes en ce qui concernait cette expérience de l'immigration. J'ai grandi dans les années cinquante à l'ombre et sous les fumées âcres d'une grosse usine où des milliers d'ouvriers fabriquaient des produits à base de caoutchouc, pneus, chambres à air, bottes, chaussures de tennis. C'était à cent kilomètres au sud de Paris. La main-d'œuvre française locale, même grossie des apports de l'exode rural, comme c'était le cas de ma famille, ne suffisait pas pour répondre à la demande. L'usine faisait donc venir, depuis les années vingt, des cohortes de travailleurs immigrés. Le bassin de recrutement s'étendait bien au-delà de l'Europe. Certains, comme Deng Xiaoping, étaient arrivés de Chine. La France où je fus écolier dans les années cinquante était totalement multiculturelle. Mes compagnons de jeu et de classe portaient des noms italiens, belges, hollandais, polonais, portugais, espagnols, ukrainiens, mongols. L'église catholique locale servait aussi au pope orthodoxe de l'endroit. Pour des raisons qui restent pour moi mystérieuses, on s'y mariait selon un rite qui portait des traces d'emprunts aux coutumes anglicanes. Bref, la communauté ouvrière de mes dix-quinze ans, sans être représentative de toute la France urbaine et prolétaire, offrait une image de la diversité des populations invitées à participer à l'effort de production industrielle du pays.

À la même époque, en Angleterre, les communautés ouvrières ne présentaient pas du tout ce visage-là. Elles étaient infiniment plus homogènes, composées de travailleurs anglais de souche dans leur immense majorité. Souvent même, l'emploi

¹ Il s'agit de la loi connue sous le nom de *Nationality Act*.

qu'on vous offrait lorsque vous étiez jeune transitait par le réseau familial, avec le père ou l'oncle comme intercesseur principal. La communauté reposait sur une solidarité basée sur la famille, le voisinage, le "dialecte social", la classe, le vote travailliste, toutes choses qui suscitent nostalgie et romantisme aujourd'hui et qui rappellent aussi combien ce mode de vie pouvait être, comme le disent les Anglais, *parochial*, c'est-à-dire, en fin de compte, excessivement *monoculturel*.

ETHNIE ET COULEUR

L'immigration dont on parle aujourd'hui en Angleterre est donc, on le comprend, un phénomène très récent. Il fut en outre de courte durée puisque, à peine les portes furent-elles ouvertes aux populations du *Nouveau Commonwealth* et du Pakistan (l'*Ancien* étant constitué des peuples du Canada, de l'Australie ou de la Nouvelle-Zélande, donc blancs dans leur majorité) qu'on commença à les refermer. La première loi qui permet de filtrer les entrées est votée en 1962. Après cela, les obstacles à l'entrée et l'installation sur le territoire britannique seront de plus en plus difficiles à franchir pour les populations de couleur, au point qu'on peut dire aujourd'hui qu'elles se sont pratiquement closes : l'exemple vient d'en être donné avec Hong Kong où, depuis le début des années 1980, les passeports britanniques étaient distribués avec une grande parcimonie.

C'est donc cela qui distingue fondamentalement l'Angleterre des États-Unis ou de la France : l'immigration d'après-guerre y est un phénomène unique dans l'histoire du pays par le nombre et les

origines géographiques et ethniques des nouveaux arrivants, venus pour l'essentiel de lointains territoires de l'ancien Empire : Antilles, sous-continent indien, Afrique de l'Est. Les populations de couleur vivant sur le sol anglais représentaient en 1951 une poignée de gens, 20 000 tout au plus. En un quart de siècle, leur nombre est multiplié par cent. Aujourd'hui, elles sont plus de trois millions de personnes, près de six pour cent de la population totale. Elles apportent avec elles une extrême variété de dialectes et de langues, de coutumes, de traditions et de religions ; mais en même temps, elles ont tendance à se regrouper et se concentrer dans certains quartiers du grand Londres et dans les poches plutôt déshéritées des principaux centres industriels. L'Angleterre, fortement urbanisée depuis un siècle et demi, ne peut manquer de remarquer, au cœur de ses grandes cités, ces nouveaux venus à la fois si différents les uns des autres, et si massivement présents dans des zones aux contours limités. Le sentiment que le pays a changé dans sa nature et qu'il abrite désormais une étonnante diversité humaine ne tarde pas à prendre corps. C'est alors que l'Angleterre prend conscience de son caractère *multiethnique*. Il lui faudra quelque temps encore pour s'affirmer — et encore, pas partout, ni d'une seule voix — *multiculturelle*.

Ce bref aperçu permet donc de mieux cerner le sens que cette notion acquiert en Grande-Bretagne. Le champ sémantique du terme est plus restreint qu'il n'y paraît à première vue. Au sens plein du mot, le Royaume-Uni est multiculturel depuis toujours, ne serait-ce qu'avec ses fortes identités galloise et écossaise. Dans son

acception actuelle, le terme ne désigne pas cette diversité-là ; sa signification se limite en fait aux cultures des populations de couleur immigrées, celles qui sont désignées sous le vocable de "minorités ethniques". Ce sont essentiellement les Indiens, les Pakistanais, les Bangladais, les Antillais, les Africains, ainsi qu'une catégorie de population plus vaguement appelée "chinoise" dont l'aire géographique dépasse en fait les limites de la Chine. Il existe deux moyens de prouver que le multiculturalisme dans sa version anglaise connaît ces limites précises de sens.

L'un tient à un constat historique : la notion n'apparaît, via les États-Unis, qu'à partir du moment où l'installation et la présence de ces minorités sur le territoire posent à la société d'accueil des problèmes civiques et politiques qu'on essaie de résoudre par le haut, en quelque sorte, c'est-à-dire par une prise en compte plutôt que par la négation des différences.

L'autre est offert par l'analyse de discours. Je n'en donnerai qu'un exemple. Je le tire d'un texte publié dès 1983 par les élus du comté du Berkshire (à l'ouest de la région londonienne)². Bien avant que la mode du multiculturalisme et de l'anti-racisme n'ait atteint, grâce au rapport de Lord Swann paru en 1985³, un grand nombre de collectivités locales et d'établissements scolaires, le Berkshire publiait sa charte de l'égalité des chances promise à toutes les "communautés" représentées

dans le comté, qui devaient être mises à l'abri de toute forme de discrimination. Cette charte, qui en a devancé bien d'autres, a pu servir de modèle. Une lecture un peu attentive permet de voir à quel point les groupes visés par la charte fluctuent, et à quel point aussi la définition des groupes à risque se réduit.

Le texte commence par offrir une vision de la diversité, de la pluralité et de la segmentation de la société anglaise, faite de l'imbrication de communautés que pas moins de sept critères discrets permettent de distinguer. L'ordre donné est le suivant : race, religion, âge, sexe, "orientation sexuelle" (sic), handicap, classe sociale. Chacun de ces critères (cumulables à l'envi pour tout individu donné) est susceptible de provoquer une réaction de rejet exprimée par un comportement de discrimination contre lequel le Berkshire s'engage à lutter. C'est l'objet numéro un de la charte.

Quelques paragraphes plus loin, cependant, il devient évident que parmi tous les critères cités, c'est celui de la race qui est retenu en priorité. Une ou deux décennies auparavant, c'eût été, dans un pays comme l'Angleterre, la classe sociale. Mais voilà cette catégorie reléguée en dernière position dans la liste, puis supplantée bel et bien par un autre concept, de manipulation encore plus délicate. Qu'on en juge en effet. La notion de "race" n'est jamais définie dans le texte. Elle s'obtient par déduction, en quelque sorte. Une "race" est différente lorsqu'elle est l'objet d'une discrimination sociale de type "raciste". C'est le raciste, si l'on comprend bien, qui définit la race et crée votre altérité. Du coup, le sémantisme du

² Royal County of Berkshire, *Education for Racial Equality*, policy papers.

³ *Education for All*, Chairman, Lord Swann, London, HMSO, 1985.

terme devient extrêmement flexible, incluant aussi bien les Blancs européens que les minorités de couleur. Le Berkshire s'engage donc à défendre tout à la fois les Irlandais, les Italiens, les Portugais, les Espagnols, les Polonais (mais sont-ce des nationalités, des ethnies ou des races ?) au même titre que les autres, comprenons les Noirs et les Bruns de peau. C'est à ce point, curieusement, que les auteurs du texte en viennent à penser aussi aux Juifs. Pour des raisons faciles à deviner, qui tiennent plus de la sensibilité historique que d'un souci de méthode, ils hésitent à les classer dans une catégorie ethnique particulière. Échappant à la logique choisie de l'étiquetage, ces Juifs risquent néanmoins d'être victimes de discrimination. Le Berkshire affirme donc tout de go son opposition à l'antisémitisme. Nous voilà ainsi arrivés au niveau deux : une lutte tous azimuts contre le racisme. La typologie ethnique souffre de mille défauts, mais l'intention générale est claire, et louable.

Le niveau trois offre cette fois, un peu plus loin encore, une définition du racisme. Sa fonction et ses effets, dit-on, visent à maintenir un pouvoir blanc aux dépens des minorités ethniques. Comme la qualité "blanche" du pouvoir est tenue pour une donnée fondamentale qui n'a point besoin de preuve, le lecteur est amené à penser que, cette fois, le racisme ne s'exerce plus qu'à l'encontre des "non-blancs", disons donc des populations de couleur. Les Européens, Juifs compris, disparaissent alors du texte, comme par miracle. Et les rédacteurs ne tardent pas, en effet, à le confirmer indirectement (et peut-être inconsciemment) en nommant avec précision les victimes du racisme : les Antillais et les

Asians, terme générique et flou qui sert à désigner des groupes qui ne se sentent pas forcément à l'aise ni à l'abri sous ce large parapluie, c'est-à-dire tous ceux qui sont originaires du sous-continent indien. Nous étions partis de sept critères, puis nous étions passés par des catégories ethniques elles-mêmes complexifiées. Nous voilà arrivés, par réductions successives, à une opposition plus tranchée : Blancs contre Noirs et Bruns. Dans le jeu de pouvoir qui se déroule en Angleterre, c'est la *couleur* qui compte, davantage, remarquons-le, que la *culture*.

Quatrième et ultime niveau de la progression du texte. Nous voilà arrivés au but. Quelles politiques faut-il mettre en œuvre afin de contrer et neutraliser les effets du racisme institutionnel ou personnel, conscient ou inconscient qui imprègne la société anglaise ? Ce sont celles, nous dit-on, qui permettront de protéger contre les discriminations et les préjugés, de représenter avec équité dans les instances du pouvoir et la hiérarchie des emplois, les... *black people*. Voilà enfin notre opposition de niveau trois, pourtant déjà bien dégraissée, réduite à une simple dichotomie : défendre contre les blancs les droits des noirs, toutes ethnies confondues — et même celles qui ne sont pas vraiment noires, puisque le mot ne s'applique plus tout à fait à la couleur, mais revêt à l'évidence une signification politique puisqu'elle englobe tous les opprimés.

Ce texte du Berkshire n'exprime pas la position officielle du gouvernement anglais, que ce soit, on s'en doute, celui de Mme Thatcher, en 1983, ou celui de Tony Blair, aujourd'hui. Il représentait alors une

démarche très minoritaire, située passablement à gauche sur l'échiquier politique. Depuis lors, d'autres collectivités locales ont adopté des positions anti-racistes voisines, au point que l'on peut parler véritablement d'un courant. Il est difficile d'en mesurer la force, mais sa présence manifeste l'existence, au niveau local et décentralisé, d'une manière de comprendre et de traiter les rapports entre immigrés et société d'accueil en termes de tensions entre deux groupes de communautés ethniques qui se disputent les places et le pouvoir. Dans cette partie, les Blancs sont gagnants et les Noirs sont perdants. L'enjeu politique, dans les municipalités, les comtés, les entreprises et les écoles, n'est pas d'inverser le cours du jeu, mais de créer les conditions d'une partie où les adversaires se montreraient de force égale. Où à l'égalité des chances viendrait s'ajouter l'égalité des résultats.

Mon propos n'est pas de faire l'apologie, ou le procès, de cette démarche qui passe par la racialisation ou l'ethnisation des rapports sociaux et politiques. Il suffirait après tout, en tant qu'observateur, que j'en signale l'existence, les présupposés, et les caractéristiques essentielles. Sans verser dans la polémique, on peut toutefois remarquer la centralité qui est accordée au racisme comme l'un des moteurs, pourrait-on dire, de la société anglaise. S'il fonctionne comme il est dit, il faut donc bien définir ses victimes. Et comment le faire autrement qu'en les classant dans des catégories qui correspondent à son objet, c'est-à-dire par groupes de races ou d'ethnies ? Peut-on lutter contre le racisme sans emprunter son langage, son discours, ses *a priori*, ses

armes propres ? Mais, en faisant de la sorte, ne s'expose-t-on pas en même temps aux mêmes erreurs ? Ne se condamne-t-on pas à faire offense à la raison ? C'est la question, je pense, qui se pose en 1991 lorsque les pouvoirs publics, gouvernement et parlement, donnent leur feu vert à un nouveau type de recensement de la population qui continue d'interdire les questions sur l'appartenance religieuse, mais demande aux citoyens de se définir selon leur catégorie ethnique. Il est légitime de s'interroger sur le bien-fondé de la démarche en tant que telle. Mais sans même aller jusque là, on doit bien constater que l'entreprise a commencé à friser l'irrationnel dès qu'il s'est agi de réaliser la construction intellectuelle des groupes ethniques pertinents. Les voici tels qu'ils ont été proposés à la population, et tels qu'ils risquent d'apparaître encore au prochain recensement de 2001.

Il est demandé aux personnes recensées de s'identifier soit comme blanches, soit comme noires (des Caraïbes, d'Afrique ou d'ailleurs), soit comme d'origine indienne, pakistanaise ou bangladaise, soit comme chinoises, soit enfin comme appartenant à tout autre groupe ethnique qui ne figure pas parmi les précédents. Cette classification porte les marques et les stigmates de sa lente et pénible élaboration. Elle obéit à la logique de la couleur (on est blanc ou noir), à celle du classement par nationalité (pour les personnes originaires du sous-continent indien), et à celle d'une vague localisation géographique, puisque *Chinese* ne saurait désigner simplement les Chinois de la Chine communiste. Cela fait beaucoup de logiques en concurrence. Mais qui ne voit

en fait que, derrière le désordre apparent, nous retombons sur une typologie raciale ultra classique du blanc, du noir, du brun et du jaune ? Une fois de plus, c'est la couleur qui est censée distinguer les individus. En outre, il n'existe pas de place pour le métissage. Les individus issus de mariages interethniques, non identifiés, risquent de se sentir privés du même coup d'identité.

RACISME ET SOCIÉTÉ

Ces deux exemples, celui du texte du Berkshire, et celui des catégories de recensement, prouvent bien qu'avant de s'affirmer multiculturelle, l'Angleterre se perçoit comme multiethnique. L'histoire récente des politiques d'immigration, d'une part, et la volonté manifestée par l'État de faire obstacle au racisme, de l'autre, montrent qu'une double démarche a été adoptée : endiguer le flot des populations de couleur (sans gêner ce faisant l'arrivée et l'installation de blancs) et, en même temps, interdire progressivement le *colour bar*, dans ses manifestations directes et indirectes. La mise en œuvre d'une discrimination raciale, qui ne s'affichait évidemment pas comme telle, exercée aux frontières, est donc allée de pair avec une série de mesures visant à interdire cette même discrimination à l'endroit de ceux qui avaient obtenu le droit de résidence. La concomitance de ces deux politiques ne s'inscrit pas dans une sorte de destinée manifeste de l'Angleterre. Il est davantage le fruit des aléas de l'alternance que le pays connut durant cette curieuse période allant de 1964 à 1979, coïncée entre deux longs règnes conservateurs de treize ans (1951-64) puis de dix-huit ans (1979-1997).

Le souci de fermer progressivement les frontières à l'immigration de couleur, manifesté très tôt, dès 1962, par les Conservateurs, fut combattu par les Travailleurs dans l'opposition, mais confirmé par les mêmes une fois revenus au pouvoir. Les uns et les autres (la droite plus que la gauche toutefois) ont donc fait passer des *Commonwealth Immigration Acts* (1962, 1968) ou *Immigration /Nationality Acts* (1971, 1981, 1988, 1990) grâce auxquels, en vingt ans, les portes se sont pratiquement refermées.

La politique de lutte contre le racisme, en revanche, a été conçue, votée et mise en œuvre par la seule gauche anglaise, à l'époque où son discours et ses orientations semblaient aller dans le fil des idées dominantes. Trois grandes lois furent promulguées, en 1965, en 1968 et en 1976. Leur nom manifeste bien le souci de faire coexister le plus harmonieusement possible des races différentes : ce sont des *Race Relations Acts*. La première s'attaquait principalement au *colour bar* qui pouvait exister dans les lieux publics. La seconde visait surtout la discrimination dans des domaines comme l'emploi, le logement, et la fourniture de services ou de biens. La troisième, qui succédait un an plus tard à la loi interdisant la discrimination entre les sexes, renforçait la législation précédente, interdisait la discrimination dite "indirecte" qui affecte les groupes plus que les individus, et instituait la fameuse *CRE* (*Commission for Racial Equality*).

Pourquoi cette législation anti-raciste ? Pour deux raisons principales. La première est évidente : l'Angleterre n'a pas connu de constitution écrite depuis l'époque de Cromwell. Elle ne disposait donc pas de

textes déclarant illégales les pratiques et les exclusions de type raciste. Il fallait donc en fabriquer, et leur donner force de loi en les soumettant aux Communes, à la Chambre des Lords, et à la signature de la Reine. La seconde raison est plus conjoncturelle. L'Angleterre, naturellement, regarde plus volontiers vers les autres pays anglophones du Common-wealth et les États-Unis que vers l'Europe. Or, que voit-elle au cours de ces années soixante ? Une Afrique du Sud ayant rompu ses liens avec la Couronne et vouée à l'apartheid ; une Rhodésie (le pays des cousins, les *kith and kin*) aux mains d'une minorité blanche qui se déclare unilatéralement indépendante et pratique elle aussi la discrimination raciale, fût-ce sur un mode moins sauvage ; une Amérique enfin qui laisse jusqu'au milieu de la décennie les États du Sud libres d'opérer une odieuse ségrégation entre citoyens blancs et non-citoyens noirs. Les Travailleurs anglais, dans ce contexte, se disent qu'il est urgent de condamner et plus vital encore de se dissocier de ces pays en déclarant le racisme hors la loi sur le sol anglais.

Cette obsession du racisme, de ses manifestations et de ses effets, est partagée par tout un courant d'opinion. Elle explique aussi une partie de l'histoire sociale et politique du pays dans les années soixante-dix et quatre-vingt. J'en donnerai simplement deux exemples, qui aideront à comprendre ce qui poussa les autorités locales du Berkshire, en 1983, comme nous venons de le voir, à publier leur manifeste anti-raciste.

Le premier concerne les jeunes Antillais installés et scolarisés en Angleterre. Des études nombreuses montrent dans les

années soixante-dix qu'ils connaissent, en moyenne, des taux d'échec scolaire pires que tout autre groupe ethnique. Le Ministère de l'Éducation s'en émeut ; il met sur pied une commission d'étude, chargée de rechercher les causes de ce qui représente un paradoxe. En effet, les Antillais, par leur culture — ils sont anglophones et chrétiens — sont plus proches des jeunes Anglais que, disons, les petits Pakistanais, musulmans élevés dans des foyers où l'on ne parle pas l'anglais. Comment expliquer que, malgré leur plus grande proximité culturelle, les Antillais rencontrent plus de difficultés que d'autres à l'école ? Le verdict de la commission tombe au début des années quatre-vingt : les Antillais sont les victimes du racisme qui imprègne la société toute entière et le système scolaire. Dévalorisés dans leur identité et leur image par tout un système de représentations qui privilégie le blanc et déprécie le noir, ils sont voués à l'échec. En d'autres termes, ce n'est pas leur culture qui fait obstacle, c'est leur couleur. Ces conclusions auront, autant qu'on puisse en juger, un impact modéré sur l'opinion publique. Elles irriteront profondément le gouvernement conservateur de Mme Thatcher, qui demande la démission du Président de la commission et le remplace par Lord Swann. Elles exerceront, en revanche, une influence profonde sur les responsables du système éducatif, à la fois culpabilisés et encouragés à traquer, pour les éliminer, les marques du racisme dans les comportements, les manuels, et l'institution scolaire. Les autorités du Berkshire, à l'évidence, souscrivent à l'analyse offerte par la commission et entendent répondre à

son appel. Emmanuel Todd, dans son ouvrage sur le *Destin des Immigrés*, ne dit pas au fond autre chose⁴. Il parle de la "destruction morale" des Antillais dans une Angleterre différentialiste qui les transforme en minorité ethnique, les redéfinit comme noirs, et les relègue aux marges de la société.

Le second exemple est tiré des violences et des émeutes qui ont secoué le pays à plusieurs reprises, dans la plupart des grandes centres urbains à forte concentration de populations immigrées. Souvent, mais pas toujours, ce sont précisément les noirs antillais qui mettent le feu aux poudres, attaquent la police par jets de pierres, pillent les boutiques, incendient les voitures. On se souvient encore en France des échos qui nous parvinrent en 1977 des émeutes de Notting Hill. L'Angleterre de 1981 connut bien pire, avec cette flambée de violence qui partit de Londres encore et gagna le nord industriel (et du chômage) par le chemin de Manchester et Liverpool. On crut assister à la répétition des émeutes qui avaient mis à feu et à sang certaines grandes villes américaines. Les émeutiers, en outre, avaient la même couleur dans les deux cas. On parla donc d'incidents "raciaux" avant d'utiliser plus tard les termes de violence "urbaine". Le racisme comme matrice explicative servit les deux camps. Il y eut ceux qui virent dans ces événements des actes de barbarie perpétrés par de jeunes rebelles délinquants qui se livraient à une sorte de racisme à rebours. Puis il y eut ceux aussi qui furent plus prompts à

accuser la police, blanche, trop portée, disaient-ils, à harceler et provoquer les jeunes noirs et première responsable en fait de ces désordres. Le rapport Scarman qui fut publié au lendemain de ces incidents privilégia les causes sociales — le délabrement des conditions de vie dans les *inner cities* — mais sans rejeter tout à fait l'argument racial : il chercha en effet les moyens d'aider la police à pratiquer une autodiscipline plus rigoureuse, et à recruter dans ses rangs des éléments issus des minorités ethniques⁵.

L'Angleterre connut d'autres explosions de même nature, en 1985-86, puis vers la fin de la décennie. Les années 1990 paraissent plus calmes. Lorsque des émeutes éclatent comme à Brixton ou, plus récemment encore, à Bradford, elles demeurent isolées et l'incendie ne se propage pas. Au fil des années, on a compris que le phénomène ne concernait pas seulement les Jamaïcains, et que des blancs, comme à Liverpool, pouvaient aussi descendre dans la rue pour se livrer à des violences. La dimension sociale et urbaine a été davantage prise en compte. Lorsque les groupes de casseurs qui protestent sont composés aujourd'hui de jeunes musulmans pakistanais, on a tendance à se dire que la discrimination raciale dont ils souffrent dans le domaine de l'emploi explique une partie de leur comportement, mais qu'il s'y ajoute un malaise d'ordre identitaire et culturel né de leur sentiment d'être assis entre deux mondes : celui de la société d'accueil qui leur reste étrangère, et

⁴ Emmanuel Todd, *Le Destin des Immigrés*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

⁵ Lord Scarman, *The Brixton Disorders*, 10–12 April 1981, report of an inquiry, London, HMSO, 1981.

celui de leur contrée d'origine dont ils ont perdu l'attache. Mais il fallut du temps pour que les violences urbaines, phénomènes toujours extrêmement délicats à appréhender, expliquer, et donc à anticiper, soient perçues autrement qu'en termes avant tout ethniques.

VERS LE MULTICULTURALISME

Tout se passe donc comme si, avant même de se percevoir comme multiculturelle, l'Angleterre est de prime abord frappée par son propre caractère multiethnique et y répond de deux manières. La première c'est, selon la tradition différentialiste, d'accepter la catégorie de race ou d'ethnie comme pertinente pour décrire une société composée d'un élément majoritaire auquel viennent s'ajouter des "minorités"⁶. La seconde est de mettre en œuvre les moyens permettant de placer ces minorités à l'abri de toute forme de discrimination et de leur garantir l'égalité des chances dans tous les secteurs de leur vie sociale, et en particulier ceux de l'école, de l'emploi et du logement. Pour ce faire, on a recours en Angleterre au paradigme de la *couleur*, de la *culture* et de la *classe* en privilégiant l'un ou l'autre de ces éléments selon l'époque ou les choix idéologiques. Ce qui précède montre que la catégorie de la race a joué un rôle

déterminant lorsqu'on a mis en place des stratégies pour limiter les flux migratoires et combattre la discrimination ou bien lorsqu'on a tenté d'expliquer les comportements des jeunes Antillais à l'école ou dans les rues des quartiers urbains défavorisés. La prise en compte du concept de culture n'est intervenue que plus rarement. La notion de classe, quant à elle, si utilisée lorsque les Anglais veulent expliquer le fonctionnement de leur société, a été maintenue à l'arrière-plan lorsqu'il s'est agi de considérer les populations immigrées, composées de gens de couleur. Mais il n'est pas dit qu'elle ne va pas faire un retour en force, au fur et à mesure que la diversification sociale à l'intérieur des groupes ethniques, sensible avec le passage des générations, interdira qu'on parle en termes homogènes et simplificateurs des "Antillais" ou des "Indiens"⁷.

Un événement intellectuel – plutôt que politique – fut en Angleterre la publication en 1985 du rapport Swann, *Education for All*⁸. Ce monument de huit cents pages, bible du multiculturalisme, sans équivalent en France, se prête à une variété de lectures. Celle que je propose est d'y voir une tentative de réaliser un équilibre entre race, culture et classe. Le racisme agissant comme un poison dans la société anglaise est défini, observé, analysé par les auteurs du rapport ; ses effets destructeurs sont

⁶ Dans le premier chapitre de son rapport intitulé *Education for All*, Lord Swann écrit que tous les membres d'une société donnée appartiennent par le fait de la naissance, du choix ou du hasard, à une variété de "groupes" différents, et il précise que c'est l'appartenance à un groupe ethnique qui constitue "l'un des éléments principaux de l'identité d'un individu".

⁷ Il semble qu'un regain d'intérêt pour la notion de classe se manifeste depuis le retour des Travaillistes au pouvoir en Angleterre, si l'on en juge du moins d'après le nombre de publications qui paraissent sur ce thème.

⁸ Voir note 3.

mesurés avec soin, mais au terme de l'examen, si leur nocivité est bien mise en évidence, elle ne paraît pas suffisante pour expliquer les échecs scolaires de certaines minorités ethniques. Plus déterminants pour la scolarité chez ces populations situées au bas de l'échelle sociale sont les effets de la pauvreté et des conditions socio-économiques défavorables – comme les bas salaires, le chômage ou la désintégration de la cellule familiale. Enfin, la pluralité des cultures apportées par les groupes ethniques exige une double démarche : d'une part, il importe qu'elles soient reconnues, voire célébrées, et intégrées dans les cursus scolaires à côté des apports de la civilisation britannique ; mais de l'autre, aucune ne doit faire l'objet d'un culte qui viserait à l'exalter et, à terme, à la momifier. Le point de vue de Swann, en effet, est que l'histoire du monde est prise dans un flux perpétuel, que les nations, les hommes et leurs identités se transforment sans arrêt, et qu'il serait illusoire de chercher à suspendre ce temps historique. En d'autres termes, il refuse tout repli identitaire, se dit hostile au passéisme, à la nostalgie des sources et des racines, et ne souhaite pas l'instauration, par exemple, de *black studies* à l'américaine, qui pourrait donner lieu à toutes sortes de surenchères ethniques. L'objet de son rapport est donc de définir des programmes d'éducation qui prennent en compte la pluralité des cultures implantées en Angleterre et en même temps les dépassent toutes : *education for all*.

L'accueil réservé à cet hymne au multiculturalisme par le gouvernement conservateur de l'époque fut rien moins qu'enthousiaste. Le souci de promouvoir

l'égalité des chances pour les minorités ethniques dans ce pays où le racisme n'avait pas droit de cité fut bien sûr réaffirmé avec force. Mais la croyance néolibérale affichée alors par Mme Thatcher dans les bienfaits d'un capitalisme populaire s'accordait mal avec le bilan plutôt calamiteux des conditions d'existence dans les quasi-ghettos des zones déshéritées. Et surtout le romantisme multiculturel de Swann offensait des esprits attachés aux fortes traditions nationales et révoltés à l'idée que l'identité anglaise puisse se dissoudre dans on ne sait quel mélange ou amalgame. Trois ans plus tard, précisément, le gouvernement de Mme Thatcher promulguait (en 1988) une grande réforme éducative qui imposait des programmes scolaires nationaux pour la première fois dans le siècle, et rappelait que l'éducation religieuse, dont le caractère obligatoire était maintenu dans les établissements publics, devait conserver un caractère essentiellement chrétien. Avec cette réforme, pratiquement achevée aujourd'hui, le rêve multiculturel s'est évanoui et une réalité beaucoup plus ethnocentrique s'est imposée. En outre, la déssectorisation mise en place dans le sillage de cette même loi permet aux parents de choisir l'établissement scolaire où ils souhaitent envoyer leurs enfants et, lorsque les écoles et lycées sont très demandés, aux établissements eux-mêmes de sélectionner discrètement leur public. On devine que ces dispositions ne facilitent pas la mixité ethnique dans les écoles.

Multiethnique, l'Angleterre ne serait-elle alors que médiocrement multiculturelle ? Les choses ne sont pas aussi

simples. Le multiculturalisme à l'anglaise, peu encouragé d'en haut par le gouvernement central, quand il n'a pas été bel et bien freiné par lui, s'est développé cependant grâce à des initiatives locales prises par les comtés, les municipalités, les entreprises, les établissements scolaires. En effet, l'État anglais est moins puissant qu'en France, et les pouvoirs locaux conservent, même après le passage de Mme Thatcher, un espace de relative autonomie qui leur a permis de trouver des solutions originales dans leurs rapports avec leurs propres minorités ethniques.

L'une des bornes à leur action, cependant, est l'interdiction d'aller, comme aux États-Unis, jusqu'au traitement préférentiel de ces minorités que l'on voudrait voir accéder, au-delà de l'égalité des chances, à l'égalité des résultats. La politique officielle, comme en France, est en effet de rester *colour blind* : la couleur ne doit jamais être ni un barrage ni un privilège pour l'accès à un lieu public, un emploi, une place à l'école ou l'université etc... Il est donc interdit, à mérite égal et, cela va sans dire, à mérite inférieur, de préférer un noir à un blanc au nom du principe du traitement préférentiel. Telle est la règle. Elle ne peut être enfreinte. Comme nous allons le voir, cependant, certains s'emploient à l'assouplir et à lui faire subir quelques tractions. C'est inévitable : à partir du moment où la notion d'ethnie entre en jeu et où la conviction est acquise que certains groupes sont les victimes de discrimination raciale, la tentation est grande d'intervenir "positivement" en leur faveur.

La prise en compte des différences culturelles est une affaire entendue dans le

système scolaire. Souvent les établissements rédigent et affichent des chartes par lesquelles ils s'engagent à ne pratiquer aucune discrimination fondée sur le sexe ou l'ethnie (*anti-sexist* et *anti-racist statements*) et à garantir à tous les "groupes" – le terme est d'usage courant – l'égalité des chances. Un corps d'enseignants spécialisés, rémunérés sur une ligne budgétaire spécifique (*Section 11*), intervient dans les écoles depuis trente ans pour venir en aide aux écoliers immigrés qui ne maîtrisent pas la langue anglaise. Les coutumes religieuses sont respectées dans la mesure du possible. Les écoles implantées dans les zones à forte densité de communautés musulmanes offrent dans leur enceinte des lieux de prière ; elles veillent aussi à respecter les coutumes et interdits alimentaires ; l'habit traditionnel est accepté lorsqu'il est possible de l'adapter aux conventions de l'uniforme que doivent porter les élèves ; le foulard musulman, dans ces conditions, et dans un pays où la religion est, plus que tolérée, imposée dans les écoles publiques, ne provoque pas les attitudes de rejet que l'on observe en France. Il n'est pas rare qu'on célèbre l'Aïd musulman ou le Diwali indien au même titre que Noël. Des congés scolaires sont prévus pour le Ramadan. Il est courant aussi que les enseignants ouvrent l'esprit de leurs élèves, blancs et non-blancs, aux réalités et aux qualités des civilisations et des cultures des minorités ethniques. En mathématiques, par exemple, les programmes prévoient de donner une représentation moins ethnocentrique en sensibilisant les enfants à l'apport des Chinois et leur façon de compter, ou bien

aux motifs géométriques utilisés dans les cultures hindoues, sikhs ou musulmanes dans la construction ou la décoration. Des langues nationales comme l'ourdou, le bengali, le gudjerati, l'hindi, le punjabi, figurent dans la liste des matières que l'on peut présenter aux examens.

Les municipalités, de leur côté, s'efforcent d'entretenir un dialogue permanent avec les communautés ethniques qui les composent, par l'entremise des "leaders" ou de "liaison committees". Le droit de vote pour les immigrés originaires d'un pays du Commonwealth et résidant de plein droit sur le territoire offre un autre moyen d'expression. Il s'étend aux élections locales et législatives. Il suffit de déambuler dans les quartiers à forte présence de minorités ethniques pour observer aussi que les non-chrétiens disposent d'une grande variété de lieux de culte. La visite que les époux Blair ont faite pendant la campagne électorale à la mosquée de Regent's Park a été bien médiatisée. Elle était censée faire gagner, et non perdre..., des voix aux Travailleurs. Les services sociaux, pour leur part, ont le plus souvent mis au point une politique de communication qui vise à offrir l'information utile dans la langue maternelle des résidents. À Tower Hamlets, dans la partie est de Londres avec l'une des plus fortes concentrations d'immigrés, les brochures diffusées auprès du public pour le renseigner sur les dispositifs de protection sociale sont rédigées dans une variété étonnante de langues : punjabi, ourdou, hindi, vietnamien, arabe, turc, grec et... anglais.

Dans les entreprises, il est plus exact de parler de politique multiethnique plutôt que multiculturelle. La discrimination positive ou le traitement préférentiel, comme on l'a souligné, n'y ont pas cours. Mais l'autre forme de discrimination, qui s'exerce aux dépens de la race ou de l'ethnie, y est évidemment aussi interdite. Entre ces deux bornes, il existe un espace, relativement réduit, qui permet cependant de déployer une stratégie d'égalité des chances, raison d'être, en quelque sorte, de la *Commission for Racial Equality*. Un exemple récent vient d'en être donné chez Ford. Des ouvriers indiens, s'estimant sous-représentés au niveau de la maîtrise, ont exigé que soit mise en œuvre une politique de promotion qui ne les brime pas et permette à une proportion d'entre eux d'accéder à des postes de plus grande responsabilité. Ils ont obtenu gain de cause. Dans le même esprit, l'ancien président de la CRE m'a raconté comment il avait pu obtenir que la corporation des livreurs de bouteilles de lait, jusque-là fermée à tous ceux qui n'étaient pas britanniques de souche non par exclusion raciale mais par coutume de transmission des emplois par le biais des réseaux familiaux, s'ouvre à des employés issus des minorités ethniques. L'"action positive", entend-on dire, ne saurait se confondre avec la "discrimination positive"⁹.

⁹ Une excellente thèse, présentée à l'Université de Paris III en 1995, existe sur ce sujet. L'auteur en est Elaine Dubourdieu et elle s'intitule : *Étude de la Discrimination Positive; le cas du Royaume-Uni pendant les années Thatcher, 1979-1990*.

Ces subtilités sémantiques sont le signe d'un certain pragmatisme ; moins procéduriers que les Américains, si prompts à saisir les tribunaux, les Anglais acceptent sur le terrain des "relations raciales" une interprétation souple de la loi. Ainsi n'est-il pas illégal, dans le domaine de l'éducation ou de la formation, de mettre sur pied des programmes spécifiquement destinés à des groupes ethniques. La règle admise est que cette "action positive" vise à corriger un déséquilibre de représentation qui lèse tel ou tel groupe dans une organisation ou une entreprise. Ce déséquilibre est mis en évidence par un calcul arithmétique simple qui permet de mesurer l'écart entre la proportion des membres d'un groupe ethnique dans la population (locale ou nationale) et leur part de représentation dans une filière de formation ou à un niveau de poste professionnel, par exemple. Les données sur lesquelles on s'appuie étant quantitatives, il est devenu habituel de recueillir les statistiques ethniques (*ethnic monitoring*). Cette comptabilisation s'applique dans de nombreux secteurs. Elle peut par exemple concerner des candidats à l'embauche. Il ne s'agit pas bien sûr de définir comme aux États-Unis des quotas. C'est interdit. Mais l'opération consiste à débusquer le cas échéant des pratiques discriminatoires s'il devient évident qu'à qualification égale, un ou plusieurs groupes ethniques ont reçu proportionnellement moins de postes que des candidats blancs. La représentation exacte des groupes ethniques dans les écoles et dans les universités anglaises vient de donner lieu ces semaines dernières à une série de publications officielles. Les

établissements d'enseignement supérieur étant autonomes, ils décident de leurs propres politiques de recrutement et peuvent à l'occasion donner ce "coup de pouce" qui permettra d'attribuer davantage de places à des candidats appartenant à des groupes ethniques. La pratique en est déjà largement répandue dans le secteur post-scolaire par le système des *Special Access Courses* qui facilitent ensuite le passage en université.

Différentialiste comme les États-Unis, l'Angleterre met en œuvre des pratiques multiculturelles voisines, mais sans pousser aussi loin la logique de cette démarche et en s'arrêtant au seuil du traitement préférentiel qui, *stricto sensu*, n'est pas autorisé par la loi. Multiculturelle, en revanche, elle l'est plus que la France, qui définit le peuple, comme nous le rappelle Denis Lacorne, comme "une catégorie insusceptible de toute division"¹⁰. De même, dès lors qu'il ne saurait exister, de l'avis du Conseil Constitutionnel, de "peuple corse", aucun groupe ou communauté ethnique ne saurait légalement venir s'interposer chez nous entre la nation et l'individu. La réalité, nous le savons, n'est pas aussi tranchée, mais il demeure vrai que nos deux nations, puisant à des traditions divergentes, l'une différentialiste et l'autre universaliste, ne conçoivent pas leurs relations avec les populations immigrées selon des schémas et des principes comparables.

L'un des premiers gestes politiques accomplis par Blair depuis son élection en

¹⁰ Denis Lacorne : *La Crise de l'Identité américaine: du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997.

1997 en fournit une autre illustration. Il s'agit de la décision d'accorder des subventions, prises sur le budget de l'État, à deux écoles musulmanes. Pressés d'autoriser ces crédits, les Conservateurs n'avaient pas plié, refusant obstinément une aide qui est attribuée à d'autres confessions (les Anglicans, les Catholiques, les Méthodistes et les Juifs) mais que les Musulmans, dont le nombre est pourtant estimé à plus d'un million, ne paraissaient pas fondés à solliciter. La première raison mise en avant pour justifier ce refus voulait que l'État, dans la garantie qu'il donne de promouvoir l'égalité des chances, reconnaît l'ethnie, mais non la religion. C'est bien pourquoi le recensement inclut des questions sur l'origine ethnique, mais aucune sur le système de croyance. Lorsque l'ethnie et la religion coïncident, comme pour les Juifs et les Sikhs, la protection de la loi est acquise¹¹. Lorsque ce n'est pas le cas, l'État n'est tenu à rien. La seconde raison est de nature plus administrative. Il se trouve qu'avec la baisse de la natalité, toutes les places disponibles dans l'enseignement public ne sont pas prises. Pourquoi l'État subventionnerait-il des écoles et engagerait-il l'argent du contribuable alors que les jeunes musulmans peuvent facilement être accueillis dans les écoles existantes ? Ces réponses, on s'en doute, ne satisfaisaient pas les organisations

islamiques. L'une d'entre elles, le "Comité d'Action du Royaume-Uni pour les affaires islamiques" (*UK Action Committee on Islamic Affairs*), a profité de la campagne électorale du printemps de 1997 pour réclamer l'inclusion d'une question sur l'appartenance religieuse dans le recensement de 2001 et l'octroi de fonds publics aux écoles islamiques. Le deuxième demande est désormais satisfaite. Deux écoles primaires musulmanes, Islamia à Londres et Al Furqan à Birmingham, sont depuis janvier 1998 totalement prises en charge par l'État. Des négociations sont en cours pour que des lycées, déjà existants sous statut privé, ou à construire, bénéficient des mêmes mesures.

Cette conception d'un multiculturalisme qui vole au secours de la diversité religieuse en allant jusqu'à impliquer les deniers de l'État, nous permet de mesurer mieux encore la distance qui nous sépare de l'Angleterre. Nous n'étions pas bien sûrs déjà que la lutte efficace contre les effets de la discrimination raciale puisse passer par une ethnicisation des rapports sociaux ; l'initiative récente de Tony Blair vient maintenant heurter le sentiment que nous portons à la laïcité. On voit bien là que, derrière l'usage que nous faisons l'un ou l'autre de la démarche multiculturelle et derrière nos conceptions particulières de la tolérance, se profilent des convictions de l'universalisme ou du différentialisme forgées par le temps, ainsi que des représentations contradictoires, elles aussi enracinées dans l'histoire, des rapports devant se tisser entre l'État, les groupes et l'individu.

¹¹ Cette question est très bien abordée par Bernard d'Hellencourt dans son article "L'enjeu racial désamorcé ?" publié en 1997 dans le volume IX, N°3 de la *Revue Française de Civilisation Britannique* consacré aux Élections Générales de 1997 en Grande-Bretagne.

**“Il est 5 heures, assez de culture pour aujourd’hui ...”
Multiculturalisme, exotisme et authenticité : Le marché annuel Navajo, Flagstaff - Arizona.**

Sophie Malinvaud

Doctorante - Université de Bordeaux II
Département d’Anthropologie Sociale et
Culturelle

Les manifestations mondiales organisées à l’occasion — ou dans le sillage — de la célébration des 500 ans de la “Découverte du nouveau monde” ont, d’une certaine façon, favorisé la réactivation de cette controverse multi-séculaire, concernant la place et le devenir des sociétés natives américaines à l’intérieur de ce vaste espace désormais qualifié de *multiculturel* et pluri-ethnique² que constituent les Etats-Unis...

Une telle qualification, pour astucieuse qu’elle soit³, et malgré l’adhésion qu’elle

semble susciter, ne saurait cependant masquer l’extraordinaire complexité d’un débat dont les enjeux et les contours restent encore trop souvent organisés autour d’idéologies présentées comme contraires. Admettons-le sans détours, le Multiculturalisme dérange. Après avoir sonné le glas du “*Melting-Pot*” et terrassé ce qui restait du “*rêve américain*”, il s’attaque désormais aux derniers bastions d’une pensée globalisante et repose, en des termes forcément contradictoires, la question fondamentale de la différence.

S’il constitue, pour les uns, la preuve de la désintégration du pacte social, le Multiculturalisme continue de fasciner les autres à travers les nouvelles perspectives — envisagées comme autant de promesses — de gestion du social qu’il semble contenir. Afin d’illustrer cette diversité d’attitudes et de positions qui caractérise l’engagement des différents protagonistes, nous pouvons d’ores et déjà évoquer trois grandes instances de fabrication / organisation du discours multiculturel, et des pratiques qui lui sont inévitablement associées. Par exemple, dès lors que l’on adopte une perspective indigéniste (Churchill, 1996), le débat s’inscrit dans un champ social et théorique permettant la reformulation de plusieurs interrogations concernant le statut des minorités nationales, situation spécifique s’il en est, dans la mesure où les populations amérindiennes ont progressivement été traitées en tant que minorité sur leur propre territoire. La question de l’autochtonie — fondée au préalable sur

il ne peut plus, raisonnablement, être sujet à polémique.

¹ Aparté de Jennifer T. à mon intention, tandis qu’elle repousse poliment sa dernière interlocutrice, prétextant un rendez-vous en ville.

² L’on peut, à titre d’exemple se reporter aux travaux rassemblés dans l’ouvrage collectif dirigé par Peter, M. Hall : *Race, Ethnicity and Multiculturalism. Policy and Practice*. Garland Publishing, Inc. New York and London, 1997.

³ Utilisé à des fins descriptives, et dans son acception la plus immédiate, le terme de multiculturalité est alors compris comme un état de fait et donc manipulé en ce sens. Ainsi posé,

une pré-occupation⁴ du sol — reste, dans ce contexte, confrontée à l'hégémonie sociale, économique, politique et culturelle, telle qu'elle est exercée par l'Occident. Les pouvoirs locaux et fédéraux américains sont, pour leur part, engagés dans des négociations délicates avec les quelque cinq cents tribus qui constituent le monde amérindien. Ils tentent de légiférer sur le traitement de la spécificité indienne, en terme de souveraineté, de gestion du social et d'élaboration des politiques de santé publique ou d'accès à l'éducation et à l'emploi, conformément aux dispositions des traités signés avec les différentes nations depuis plus de cent cinquante ans (Prucha, 1984). Pour ce qui concerne la recherche anthropologique, le champ des "études natives américaines" ne cesse de se complexifier. Il constitue désormais un domaine autonome à travers lequel de nombreuses questions liées aux conditions de vie dans les réserves, aux différentes situations d'acculturation, à l'ethnicité et aux changements sociaux continuent d'être explorés. Les thématiques traditionnelles — le religieux, la parenté ou encore la gestion du politique — sont toujours approfondies, en même temps que se

développe également une nouvelle anthropologie du corps et de l'espace. Le Multiculturalisme, questionné en tant que mouvement et en tant que perspective, participe indubitablement de cette quête du sens. La recherche commence à explorer de nouveaux horizons et se concentre en partie sur la nature et les modalités d'une relation triangulaire associant les revendications identitaires à la Culture et au Politique, la frontière entre ces différents pôles, étant, par définition, systématiquement remise en question.

Diversement comprise et utilisée en fonction des priorités de chacun, la problématique multiculturelle ne peut donc se satisfaire d'un traitement sommaire. Nous n'aborderons donc pas ici cette question pour elle-même. En revanche, dans le cadre de cette contribution, nous adopterons plutôt la position qui consiste à l'envisager dans sa dimension contextuelle. Appréhendé comme le résultat d'une négociation indis sociable de son historicité (Semprini, 1997), le Multiculturalisme sera néanmoins intégré à cette étude, dans la mesure où il constitue la toile de fond, sinon la matrice, d'autres négociations plus spécifiques, celles qui concernent les revendications identitaires trouvant à s'exprimer dans le cadre d'une rencontre culturelle institutionnalisée.

Le regain d'intérêt pour la Cause indienne s'est donc développé dans un contexte de surdétermination politique, intellectuelle, éthique, sociale et culturelle. Avec une certaine complaisance, toute historique, dès qu'il s'agit d'exotisme (Affergan, 1987), les conférences et autres

⁴ Jeux de mot hasardeux, certes, mais qui a pourtant le mérite de suggérer quelques uns des chevaux de bataille — batailles en cours ou encore à venir — du Mouvement Indigéniste que nous présentons ici comme homogène, dans un souci de simplification. Ce parti pris, forcément réducteur, ne peut, par définition rendre compte de l'extraordinaire diversité qui caractérise les pratiques et agendas des différents acteurs de ce mouvement, par-delà les rassemblements idéologiques fondés sur une communauté de destin.

expositions se sont multipliées. Malgré le véritable crédo⁵, proféré par de nombreuses institutions culturelles, et relayé par les médias, la visibilité des minorités indiennes n'a cependant que très rarement attesté d'une réelle présence. Elle aura signalé, tout au plus, la vigueur d'un certain marketing ethnique dont le principal souci est resté, semble-t-il, l'exploitation systématique des métaphores collectives qui érigent l'Indien au rang de véritable figure dans l'imaginaire occidental. L'enjeu économique, bien qu'indiscutable ne nous semble pas ici pouvoir justifier, à lui seul, un tel acharnement. La restauration d'un mythe déjà mis à mal, mais désespérément nécessaire : celui de la continuité historique, constitue à notre sens, un moteur bien plus puissant. On ne s'étonnera plus dès lors, de ce que le besoin de visibilité associé à la contrainte exercée par la *"political correctness"* ait finalement conduit à la disparition, —ou, plus exactement, à l'organisation— du discours indigène à l'occasion de ces commémorations. Ce paradoxe, néanmoins, reste à l'origine de la présente exploration : il s'agissait, au départ, de reposer la question, dépassant le cadre de cette étude, de l'identité indienne et de sa spécificité, en cherchant à mettre en évidence les modalités de l'articulation entre les différents registres identitaires individuels, collectifs et nationaux. Dans

⁵ Le Multiculturalisme n'est pas seulement l'aune du changement social, il synthétise l'ensemble des aspirations à davantage de reconnaissance, du droit à la spécificité comme à celui de la différence, encore que ces deux droits, présentés comme spécifiques, nous semblent relever d'une même logique.

cette optique, la Nation Navajo (étant la plus vaste et la plus peuplée de toutes les tribus indiennes des Etats-Unis) nous avait semblé constituer un terrain particulièrement approprié.

Avant d'entreprendre une analyse des modalités selon lesquelles un certain type de discours identitaire censé promouvoir la spécificité culturelle se retrouve d'abord légitimé, c'est-à-dire autorisé par le Gouvernement fédéral, à travers sa politique de gestion des affaires indiennes, en termes de Culture, puis validé par la présence/témoignage des indiens Navajos qui ont participé au Marché Annuel et enfin authentifié par les visiteurs, nous nous devons de nous arrêter encore un instant, puisqu'il s'agit de célébrer l'Indien, sur la nature, justement, de l'indianité. Ecrite avec une minuscule (Peroff, 1997), cette indianité est d'abord comprise comme une sorte de connexion naturalisée, associant l'Indien à la Nature et au Sacré. Ce premier niveau de lecture — et souvent le seul, malgré l'illusion de savoir que peut susciter une connaissance virtuelle — continue de déterminer les cadres dans lesquels l'Indien reste pensé, à travers une logique hâtivement qualifiée d'occidentale. Confondre et faire confondre une minorité avec l'ensemble des stéréotypes dont elle est le support, constitue une stratégie politique désormais classique de gestion de la cohabitation culturelle. Il est vrai que l'Indien jouit, en Occident, d'un prestige immense. Ici et ailleurs⁶, il renvoie toujours à des idéaux de liberté, de spiritualité et de nature et suscite en retour un

⁶ La fascination restant proportionnelle à l'éloignement géographique.

enthousiasme rarement démenti. Ceci étant, cette véritable figure de l'imaginaire collectif favorise aussi — les stéréotypes ont ceci de pratique qu'ils peuvent servir toutes les causes — la propagation d'un autre mythe, celui de l'incapacité des sociétés traditionnelles à vivre au présent. L'Indien ne cesse alors de faire la preuve de sa difficulté à se prendre en charge en incarnant cette fois-ci la déchéance, l'alcoolisme et la violence. Envisagée dans la même perspective, la femme indienne évolue également dans un monde binaire et l'alternative peut, dès lors se résumer ainsi : Pocahontas ou squaw (Niethamer, 1996 ; Green, 1992), c'est-à-dire bête de somme au service de son guerrier de mari...

Ces lieux désormais communs ne le sont pourtant pas tout à fait. Ils se développent précisément à l'occasion des mises en scènes culturelles du type de celle que nous allons évoquer ici et démontrent une vigueur renouvelée à chaque fois qu'ils sont convoqués. Nous avons en conséquence choisi de nous intéresser à la relation spécifique qui unit les deux notions d'exotisme et d'authenticité. Celles-ci, malgré le dédain qu'elles semblent susciter, nous semblent toujours constituer le préalable à la rencontre culturelle, spécialement lorsqu'elle s'effectue à travers le prisme de la conservation du patrimoine et de son exposition (Karp et Lavine, 1994), organisée dans une perspective multiculturaliste. Afin d'évaluer leur intérêt épistémologique, nous commencerons par évoquer la relation triangulaire qui unit — et désunit — le lieu, lui-même, c'est-à-dire le *Museum of Northern Arizona*, où s'est déroulé le Marché annuel Navajo, les

artistes et enfin les visiteurs. Nous interrogerons ensuite ce véritable parti pris du marketing ethnique qui conditionne la perception des uns et des autres de cette fantasmagorie que l'on nomme *Altérité culturelle*, en même temps qu'il favorise l'expression de certains discours identitaires. À travers le caractère proprement flamboyant de cette identité ainsi mise en scène force sera de constater non seulement la nécessité d'une prise en considération du double prisme exotisme/authenticité, mais encore — et c'est là notre hypothèse — sa pertinence dans le cadre plus général d'une analyse des processus identitaires qui génèrent et organisent les relations interethniques, ici envisagées comme le résultat transitoire de négociations toujours recommencées.

NAVAJO MARKETPLACE

Le *Marché Navajo* — *Navajo Marketplace* — s'est déroulé les 27 et 28 Juillet 1997, à Flagstaff-Arizona, dans l'enceinte du *Museum of Northern Arizona* — *M.N.A.* —. C'est une manifestation annuelle qui s'inscrit dans le cadre de la politique générale d'exposition conduite par le Musée, qui, dans le même esprit, organise également un *Zuni Marketplace*, généralement au mois de Septembre. Le lieu de la mise en place de telles manifestations n'est certes pas anodin. De nombreux travaux se sont déjà intéressés aux politiques de préservation et d'exposition de collections (Karp et Lavine, 1994, par exemple) et ont mis en évidence plusieurs des biais qui présidaient à l'élaboration des différentes politiques de gestion du Culturel. La tentation du folklorisme et du

primitivisme, tendance qui, il est vrai, tend à s'inverser de façon significative depuis au moins deux décennies,⁷ continue pourtant d'orienter certaines des politiques — dites traditionnelles —, de présentation des objets culturels et culturels et conduit finalement à une simplification abusive de la relation dialectique qui unit l'art à l'ethnicité⁸. Les groupes ethniques ou minorités culturelles, pour reprendre la terminologie du "politiquement correct", eux-mêmes le plus souvent inscrits et engagés dans une stratégie d'affirmation de leurs revendications sociales, politiques et culturelles, contestent désormais, certains depuis longtemps, le droit des institutions établies à contrôler la présentation de leurs cultures. Au nom de la réappropriation de leur identité, les natifs américains, entendent bien, en effet, définir et mettre en scène leurs héritages selon leurs propres agendas.

Sans entreprendre pour autant, dans le cadre de la présente mise en perspective, une analyse des innombrables relations de pouvoir, réelles et symboliques qui se nouent à l'intérieur de l'espace muséographique et influencent de façon évidente les différentes formes de production artistique, nous pouvons déjà

⁷ Il suffit de rappeler les programmes initiés par de nombreux musées qui organisent désormais le rapatriement des objets culturels en direction des tribus concernées, afin que ces dernières puissent décider de la manière la plus appropriée de les exposer, dans le cadre des musées tribaux.

⁸ Nous aurons l'occasion d'approfondir cet aspect plus loin lorsque nous questionnerons l'obligation d'authenticité qui détermine l'espace artistique Amérindien.

émettre l'hypothèse de l'importance de cette relation triangulaire évoquée plus haut, associant le lieu aux artistes et aux visiteurs. Celle-ci nous semble en effet constituer, dans un cadre déterminé, le support privilégié de l'expression des différentes stratégies et conduites identitaires (Camilleri, 1997) développées à l'occasion de Marché annuel Navajo.

A ce stade de la réflexion et avant de broser les deux journées qui nous intéressent, à grands traits, il nous semble utile de préciser les raisons pour lesquelles nous avons choisi d'utiliser la première personne du singulier dans le cadre de cette restitution. Par cette utilisation, nous entendons d'une part relativiser la prétention à la généralité, souvent constitutive de l'activité de description et d'autre part signaler le fait que nous avons définitivement, et spécialement dans un contexte de recherche anthropologique, participé de cette relation triangulaire, à travers cependant, mais semblable en cela à tous les autres protagonistes, un statut particulier.

Le M.N.A. propose généralement des expositions permanentes concernant les pratiques culturelles (objets rituels et quotidiens) traditionnelles des principales tribus indiennes⁹ du Nouveau Mexique et de l'Arizona, ou, plus largement, du sud-ouest des Etats-Unis. En parcourant les différentes galeries organisées autour d'une grande cour intérieure, on découvre

⁹ Ce terme est ici employé car il constitue la terminologie la plus fréquemment utilisée par nos interlocuteurs pour se qualifier eux-mêmes. Le terme de *Native american* ou *natives* ne semble guère jouir de la même popularité.

de nombreuses vitrines, contenant des costumes traditionnels¹⁰, des parures et ornements, des objets rituels tels que les Bundles ou sacs de pollen, des paniers, des poteries, des couvertures ou encore des statuettes. Un véritable effort de contextualisation a ici été réalisé et de nombreux panneaux tentent de réinsérer l'ensemble des artefacts exposés dans un canevas historico-culturel cohérent. On apprendra ainsi qu'au début des années quatre-vingt dix cette nation comptait déjà plus de 220 000 *tribal members*¹¹, résidant, même de façon temporaire, sur un territoire qui se déploie au nord ouest du Nouveau Mexique, au nord-est de l'Arizona et au sud-est de l'Utah. *Navajoland*, cette terre des Navajos¹², aussi vaste que la Belgique et les Pays-Bas réunis bafoue déjà les frontières de trois états. Les Navajos, qui appartiennent au même groupe linguistique que les Apaches, partient, semble-t-il, du Canada¹³ pour émigrer, dans les années 950¹⁴ vers le sud-ouest de ce que nous reconnaissons aujourd'hui comme les

¹⁰ Pour une description plus approfondie des items évoqués ici, on voudra bien se référer à l'article "*native american day*", *une journée exemplaire*, à paraître dans les cahiers Ethnologiques du dernier semestre 1999.

¹¹ La désignation "*tribal member*" ne concerne que la fraction de la population dûment enregistrée auprès des services tribaux compétents.

¹² Elle s'étend sur 64 000 km².

¹³ Ce tracé migratoire, par-delà certaines évidences archéologiques ou linguistiques demeure contesté notamment par Vine Deloria.

¹⁴ Les controverses autour de cette estimation démontrent l'importance des enjeux liés à la primauté de l'occupation des sols, dans une perspective de revendication de l'autochtonie.

Etats-Unis. Ils subiront, quelques siècles plus tard, l'influence des Indiens Pueblos. On retrouve cette influence dans l'agriculture et dans les techniques de tissage. Mais leur plus sûr moyen de subsistance est resté jusqu'à la fin des années soixante-dix, l'élevage du bétail (chèvres et moutons, essentiellement).

La résistance qu'opposèrent les Navajos à "l'envahisseur blanc", nous est-il encore signalé, n'a pas été aussi célébrée, au cinéma ou en littérature, que celle des Sioux ou des Apaches. Les Navajos, pourtant, posèrent de tels problèmes au gouvernement américain lors de la colonisation, que celui-ci décida, dans les années 1860, de prendre des mesures radicales pour assurer la sécurité des fermiers nouvellement installés dans le sud-ouest. En 1863 le colonel Kit Carson fut chargé de la campagne de pacification censée soumettre les Navajos. Il détruisit des récoltes et des troupeaux entiers et emprisonna plus de 9000 Navajos qu'il envoya à Bosque Redondo, au Nouveau Mexique, à plus de quatre cent kilomètres de leur territoire ancestral. Cette longue marche, *The Long walk*, constitue une charnière dans l'histoire navajo : au cours de cette captivité, *6 250 Navajos sont morts de froid, de faim et de désespoir*, frappés par la tuberculose, la dysenterie et la syphilis. L'objectif restait la sédentarisation à travers l'apprentissage de nouvelles techniques agricoles et la pacification, mais la négligence des exécutants et la précarité des conditions de vie ont seulement permis l'hécatombe. Seulement ? pas tout à fait, la captivité aura également favorisé l'émergence au sein d'un groupe — alors que l'organisation

politique traditionnelle, très lâche, ne semblait pouvoir le permettre — d'une conscience collective, fondée sur une communauté de destin. Cette conscience apparaîtra bientôt comme le véritable ferment de l'identité nationale.

En 1868, après quatre années de déportation et d'exil, le peuple de *Diné*¹⁵ retrouve sa terre promise : Navajoland est officiellement reconnue et cette restitution du territoire constitue désormais *Le* repère historique, celui qui détermine ce que l'on appelle la "société navajo traditionnelle", c'est-à-dire l'ensemble des images qui servent de référent pour l'évocation d'un "autrefois consensuel". Lentement, combat après combat, victoire après victoire, le territoire Navajo s'est agrandi pour devenir la réserve indienne la plus vaste des Etats-Unis... et la plus riche. Le sous-sol de cette contrée aride — et donc abandonnée aux Navajos — s'est avéré receler de très importantes richesses : 2,5 milliards de tonnes de charbon, 80 millions de tonnes d'uranium, 100 millions de barils de pétrole, 20 milliards de mètres cube de gaz naturel. Si, durant les cinquante premières années de la réserve, cette nation a pu poursuivre son orientation pastorale, elle a été progressivement intégrée, par le biais des *trading-posts*, et à travers les différentes politiques de gestion des affaires indiennes, à l'économie nationale. Aujourd'hui, bien que sous tutelle fédérale, elle évolue comme un véritable état dans l'Etat.

Formulée en ces termes, cette brève présentation accompagne les visiteurs tandis qu'ils visitent les différentes salles,

traversant les espaces permanents, avant de bénéficier, dans la cour intérieure, d'un avant-goût du marché proprement dit. Les stands sont en effet situés pour la plupart à l'extérieur, à proximité des buvettes. Les vendeurs de *Frye bread* et autres *indian tacos*, sont littéralement pris d'assaut. De nombreux artistes effectuent quelques démonstrations : confection de bijoux, travail du cuir, *sandpaintings*¹⁶ en même temps qu'ils exposent leurs créations. La majorité des exposants travaille l'argent et la turquoise et proposent des bijoux dont la facture est désormais célèbre bien au delà des frontières de la réserve. Plusieurs femmes sont attelées à la réalisation de beadworks, ces tissages de perles minuscules montés en colliers, bracelets ou en parure de ceinture. Elsie C., l'une de ces femmes, me laissera garder son stand le temps d'aller prendre l'air. Elle est lasse de répéter les mêmes explications toute la journée, mais en même temps, ce marché constitue une véritable aubaine pour ramasser un peu d'argent. Les visiteurs se montrent attentifs et désirent entendre raconter les histoires de la réserve, les Dieux d'avant et les cérémonies. Elsie parle

¹⁶ Le terme de *Sandpainting* renvoie aux productions commerciales. Ce terme est néanmoins utilisé pour désigner ce qu'il conviendrait d'appeler *dry painting*, des dessins éphémères, d'une extraordinaire complexité. Ils sont réalisés à l'aide de pigments obtenus à partir de substances naturelles pulvérisées (charbon, fleurs écrasées, pierres ou pollens...) au cours de cérémonies par le *Medecine man* ou *Hataalii* qui dresse ainsi des autels temporaires. Ces peintures constituent la représentation symbolique du Peuple Sacré et le lieu de son siège. Voir Parezo (1982).

¹⁵ Ainsi qu'ils se nomment eux-mêmes.

des Dieux d'avant car elle a été convertie au protestantisme, son mari également, il y a plusieurs années maintenant. Ils fréquentent aujourd'hui leur église de Chinlé, avec assiduité. "This is a much better life". Mon statut de volontaire me permettra de rencontrer de nombreux exposants qui veulent savoir "qui est cette *frenchie* ?". Jennifer T, par exemple, vient pendant sa pause discuter avec moi et reparle de Elsie C. Elle la connaît seulement de vue, pour avoir déjà participé avec elle à des manifestations — *Art exhibits* — de même nature. Jennifer revendique quant à elle son appartenance à la Native American Church qui est "a lot more into traditional stuff". Elle est styliste et considère que ce genre d'événements constitue un bon débouché : "Les touristes veulent acheter des choses indiennes, c'est un peu magique pour eux je suppose". Son époux, artisan bijoutier, refuse lui, de se produire dans ce type de manifestations. Elle doit donc gérer les deux activités commerciales toute seule. Sans aucune transition et en temps réel, pourrions-nous ajouter, elle m'indique ensuite qu'elle se perçoit d'abord comme une femme mais se réalise pleinement dans son statut de mère. Ses aînés lui causent beaucoup de soucis. Ils se laissent entraîner dans de stupides histoires de gangs. "La tentation est si grande" explique la mère de Jennifer qui l'accompagne partout : "il n'y a rien à faire pour les jeunes dans la réserve". Jack T. peintre dont la renommée est transnationale, expose également quelques unes de ses toiles. Son prestige est tel qu'il a été choisi par la tribu¹⁷ pour aller

récupérer des objets rituels, exposés autrefois au Smithsonian Institute de New York. Dans le cadre de la loi sur la restitution des objets culturels significatifs, les tribus qui le souhaitent peuvent désormais réclamer le retour des collections dans leurs réserves.

Plusieurs tisserandes sont réunies dans une des salles, celle consacrée de façon permanente, à la vente des productions artistiques et artisanales. Hormis les nombreuses couvertures et tapis, dont certains remontent au début des années 20, cette boutique propose également des paniers de toutes sortes, des ustensiles de cuisine, des bijoux et des ceintures. De nombreuses sculptures sont également exposées. On remarquera enfin les *dream-catchers*¹⁸ qui sont disposés ça et là, la taille de certains tamis dépasse pratiquement le mètre de circonférence. Elles vont réaliser dans le laps de temps délimité par la manifestation, un tapis à plusieurs mains. Le motif plébiscité est le *Ganado Red* (Hedlund, 1988). Les métiers à tisser ont été installés à l'angle de la salle et bientôt un attroupement empêche les visiteurs d'avancer plus loin. Les exposants sont mécontents, d'autant plus que les photos, généralement interdites ont, cette fois-ci, été autorisées. "Our face, that's the only thing they want!" commentera Faith Y, une étudiante Navajo

mesure où il est souvent employé comme synonyme par les Navajos eux-mêmes, pour évoquer soit le gouvernement tribal, soit la nation toute entière.

¹⁸ Ces "attrapeurs de rêves" devenus si populaires, consistent en un tamis symbolisant une toile d'araignée censée capturer les rêves qui ne concernent pas les dormeurs.

¹⁷ Nous utilisons le terme de tribu dans la

inscrite en Anthropologie à N. A. U. Northern Arizona University /Flagstaff, qui a choisi de se spécialiser dans la conservation du patrimoine. “Tu crois que j’ai l’air traditionnelle ?” me demandera-t-elle, tandis que Jack T m’explique qu’il a choisi de porter le *bun*¹⁹, parce que “c’est beau, cela lui va bien et cela intrigue les gens”. Partout les visiteurs se pressent et “le musée ressemble à une ruche”, constate C. L, la conservatrice du Musée. “Il y a trop de monde partout et l’on ne profite pas bien des démonstrations” conclura-t-elle, “mais cela n’est pas trop grave, les touristes ont l’air content”. Les gens commencent d’ailleurs à refluer vers l’extérieur, le show de la famille Benally va bientôt commencer.

La Famille Benally est une famille de danseurs traditionnels. Ils proposent un spectacle à l’intérieur duquel les danses servent d’illustrations aux explications du père, qui désire partager avec le public son expérience d’une vie “entre deux mondes”, les repères solides que propose sa culture et la nécessité d’une communication interculturelle au quotidien. Son intervention est conçue comme un exposé. Son épouse, la mère des trois adolescents, deux garçons et une fille qui vont réaliser les danses, est caucasienne, d’origine allemande. Elle intervient pour signaler, en guise de préambule, que les caméscopes et appareils photos sont interdits. Des cassettes du spectacle sont disponibles à la vente. Après avoir réclamé le silence, elle laisse définitivement la place à John qui

commence le récit de sa vie. Chaque intervention est rythmée au son du *drum*. Les adolescents vont réaliser, vêtus des costumes traditionnels, antérieurs à la période *Long-walk*²⁰, plusieurs *danses du feu* qui s’apparentent à des joutes au cours desquelles les adversaires s’affrontent symboliquement²¹. Entre deux discours, le père proposera à son tour une version de la *danse des cerceaux*. L’assemblée qui assiste au spectacle est assez composite. En dehors des touristes, un peu frustrés avoueront-ils, de ne pas pouvoir immortaliser la scène, et d’être ainsi privé de la preuve, véritable mise en acte du processus d’authentification, on retrouve aussi quelques fans locaux des *Black fire*, nom du groupe de rock alternatif constitué par les enfants Bennally, également musiciens. *Black fire* constitue une autre tribune d’expression et traite des thèmes de

²⁰ La tunique tissée, telle que l’on peut la découvrir lors des *fire dances* par exemple, est généralement attribuée aux indiens Pueblos. Elle consiste en une couverture rouge foncé, agrémentée de motifs géométriques noirs. Une ouverture pour la tête est ménagée au milieu et selon le principe du poncho, les deux pans sont maintenus serrés par la *shash*, une ceinture tissée. *The Long walk* renvoie donc à l’un des épisodes les plus traumatisants de l’histoire des Navajos. Il fait référence à la marche forcée qui conduira les vaincus jusqu’au fort Sumner. Le costume traditionnel des femmes navajos, c’est-à-dire la jupe à volant complétée par une blouse à manches longues en velours, date en fait de cette époque et peut être associé à la proximité des femmes de militaires du Fort qui arboraient des tenues fréquemment qualifiées de victoriennes par les historiens de la période.

²¹ On retiendra que ces danses ne figurent pas au répertoire des *Pow wows*, qui eux renvoient à des compétitions inter-tribales.

¹⁹ Chignon traditionnel réalisé au moyen de fils de laine blanche et indifféremment porté par les hommes et les femmes.

la *relocation* forcée des populations dans le cadre de la controverse territoriale qui oppose les Navajo et les Hopis²², de la montée de la violence et des phénomènes liés à la présence des gangs et enfin, plus généralement et selon leurs propres termes, “*de la difficulté à être*”.

Face à un tel spectacle, la réaction de l’assistance apparaît mitigée, c’est-à-dire dans le droit fil de ce que nous pouvions supposer, compte tenu du fait que le recours à un abus de langage, dans le sens d’une simplification excessive, ne saurait suffire, malgré son caractère performatif, à fonder l’homogénéité d’un groupe aussi arbitrairement déterminé. Certains compatissent, d’autres considèrent qu’il s’agit là de “chiqué” en quelque sorte : ils ne sont pas vraiment Indiens, car “Brita, après tout est Allemande, n’est-ce pas ?”. On notera au passage combien le phénotype et l’origine supposée de la mère rejailit sur l’ensemble de la famille, à qui l’on n’accorde plus désormais qu’une appartenance conditionnelle. Certains des Navajos présents dans l’assemblée s’intéressent davantage à la qualité de la performance artistique et s’amuse de la déception des touristes face à l’interdiction de prendre des clichés, d’autres contestent surtout l’utilisation de la culture comme fond de commerce, tout en constatant qu’au bout du compte, eux aussi, participent de la même activité.

²² Rappelons que la réserve Hopi est précisément située au cœur de la réserve navajo et que les frontières géographiques coïncident assez mal avec le découpage traditionnel des unités résidentielles. Ce qui, bien sur, suscite des conflits qui peuvent prendre des proportions dramatiques.

Ces différents commentaires ont pourtant quelque chose en commun, ils sont tous effectués sur un mode mineur, c’est-à-dire non portés à l’attention générale. Ces échanges ne concernent que les pairs, qu’ils soient Navajos, *anglos*, jeunes ou vieux, touristes ou résidents, et nous pourrions encore allonger la liste de ces catégories toutes fondées sur un principe d’opposition. Si nous ne contestons pas la réalité de l’utilisation de ces catégories²³, nous considérons cependant que celles-ci, pour garder quelque pertinence, doivent être d’abord envisagées comme le résultat d’une interaction entre un contexte spécifique, un moment donné et l’ensemble des processus sociaux et culturels, d’inclusion ou d’exclusion, qui favorisent la matérialisation des différences et non comme des outils de restitution. La fallacieuse immuabilité qui semble les caractériser nous renseigne surtout sur la nature de la distribution du social, tant les appartenances ethniques et identitaires apparaissent désormais comme des critères déterminants de structuration d’un espace public américain, engoncé dans un multiculturalisme dont il ne peut maîtriser tous les aspects.

On ne reviendra pas ici sur les polémiques — nous les suivons par ailleurs avec intérêt — qui obscurcissent les relations de l’Un à l’Autre. Mais, à l’évocation de cette relation triangulaire, présentée ici, il est vrai, sur le mode de la

²³ Il n’est pas question ici de relancer les débats, légitimes, relatifs aux questions de catégorisation du réel.

suggestion²⁴, il nous apparaît désormais possible de défendre l'hypothèse suivante : les dynamiques identitaires ont ceci de particulier qu'elles transforment la dialectique eux/nous en un continuum. Ainsi, lorsque nous avons employé le terme de fantasmagorie, pour qualifier l'altérité culturelle, il ne s'agissait pas d'en contester la véracité mais plutôt d'émettre quelques réserves quant à l'utilisation du concept, dont nous continuons de questionner la formulation, dans la mesure où, à son tour, il conforte la notion de différence, dans ses prétentions d'opérativité épistémologique. Il ne nous semble pas possible de continuer à explorer les dynamiques identitaires sans les replacer dans le contexte plus général des relations de voisinage, dont elles sont à la fois le produit, la cause et l'outil.

MARKETING ETHNIQUE ET NATURALISATION

Afin de mieux expliciter, dans ce contexte spécifique, la relation dialectique qui unit les productions identitaires au marketing ethnique, arrêtons nous un instant sur certains des items qui nous ont été donnés à voir au cours de ces deux journées. Les articles les plus fréquemment exposés ne peuvent en aucun cas bénéficier du label exclusif Navajo. Les *dream catchers*, les *sandpaintings* et autres *beadworks* sont fabriqués un peu

partout, en dehors de tout contexte culturel spécifique. Face à une telle situation, plusieurs analyses ont été proposées : la plus pessimiste — et à notre sens la moins fondée — envisage cet état de fait comme la preuve incontestable d'une perte des valeurs ; le brouillage des repères, des appartenances et des identifications constituant le préalable nécessaire à une analyse posée en termes de crise identitaire. Par un jeu d'additions et de soustractions — comme si l'on pouvait encore appréhender une culture comme un ensemble homogène dont le tout serait logiquement constitué de la somme des parties — il serait possible d'arriver ainsi à déterminer, quelquefois avec la meilleure bonne volonté, le degré de déliquescence d'une société. Une seconde approche, par trop enthousiaste cette fois ci, préfère conclure à la vigueur d'un pan-indianisme de bon aloi, qui, s'il est appréhendé dans sa dimension la plus immédiate, présente cependant le risque majeur d'être facilement mal entendu et finalement compris comme la formulation édulcorée, et donc politiquement correcte, d'une pensée demeurant fondée sur le principe de la naturalisation²⁵ (Connell, 1988). Une autre approche consiste alors à considérer la nature des productions, plutôt que les produits. Ce qui est perdu en terme de visibilité, est gagné en terme d'intelligibilité. On partira du principe suivant : le développement du capitalisme,

²⁴ Nous avons bien conscience des limites d'un tel exercice de restitution, dont le caractère inévitablement lacunaire ne s'explique pas uniquement par la nature du cadre auquel il est soumis.

²⁵ Cette naturalisation peut être posée en ces termes : il existerait un pan-indianisme originel qui aurait permis et favorisé la persistance d'une conscience de l'appartenance à un ensemble plus élargi, ici le monde amérindien.

suscité par le colonialisme a induit une nouvelle donne politico-économique, les deux sphères économique et politique s'élaborant et se déterminant mutuellement. La logique de cette nouvelle donne conduit à attribuer une valeur marchande, aux choses comme aux idées. Un véritable marketing ethnique peut alors se développer, avec d'autant plus de facilité qu'il sert au moins deux causes, distinctes mais reliées : en estampillant des objets au sceau de l'indianité, on garantit non seulement la valeur de l'objet mais aussi la valeur de celui qui l'a fait. Prenons l'exemple de l'association argent/turquoise, inévitablement associée sinon à la Nation Navajo, au moins aux tribus natives du sud ouest des Etats Unis. Alors que toutes les étapes du processus de fabrication des bijoux et autres ornements ont été longuement abordées, rien n'a été indiqué concernant l'inexistence de cette matière dans l'univers symbolique et rituel Navajo, ou encore le caractère relativement récent de son introduction dans le corpus des pratiques liées aux productions artistiques et artisanales. La symbolique liée à la turquoise, a elle aussi, été passée sous silence. Les visiteurs les moins familiers auront donc appris plusieurs choses relatives à l'art spécifique que constitue le *silversmithing*, mais bien peu, somme toute, sur ce qui rend cette pratique significative aux yeux des Navajos.

Le Marketing ethnique, s'il relève quasiment de l'évidence lors de manifestations culturelles du type de celles que nous questionnons aujourd'hui, reste un phénomène multiforme qui peut se déployer dans les sphères les plus éclairées. Nous pouvons, pour illustrer cet

aspect, réutiliser une partie du discours consensuel généralement utilisé lorsque l'on cherche à mettre en mots la réalité quotidienne des Navajos : les indiens Navajos demeurent un des peuples les plus pauvres des U.S.A. Le revenu moyen est le quart du revenu moyen national²⁶, le chômage y est sept fois, l'alcoolisme trente neuf fois, la tuberculose quinze fois plus développés, la mortalité infantile atteint un taux record de 8 % contre 2 % pour le reste des U.S.A. L'espérance de vie ne dépasse pas 44 ans. Outre ces maux endémiques que sont l'alcoolisme, la misère et le chômage, contre lesquels il doit lutter en permanence, le peuple Navajo est aujourd'hui confronté à un nouveau défi : *celui de la modernité*. Trois cents ans de colonisation anglo-européenne ont ébranlé l'assise rituelle, gynécritique et égalitaire de cette communauté ; trois générations vont suffire pour que le modèle occidental d'organisation sociale supplante un système traditionnel séculaire. Ainsi, la colonisation n'a pas seulement consisté en une conquête militaire, en bouleversant l'environnement naturel, en diffusant de nouveaux rythmes et en imposant d'autres valeurs, elle a d'abord conduit l'indien à porter un autre regard sur lui-même et finalement à se penser autrement.

Cette peinture sociale, pour exacte qu'elle soit, n'en constitue pas moins le discours que nous pouvons qualifier aujourd'hui de convenu. Ici aussi, l'argumentaire se substitue progressivement au contenu et finit par tenir lieu

²⁶ Voir les tableaux statistiques édités par l'Indian health center et la commission du développement.

d'explication. Le caractère dogmatique de cette restitution empêche toute mise en perspective et conduit une fois de plus à penser cette réalité en termes d'opposition : tradition et modernité, économie traditionnelle et économie de marché, marginalisation et assimilation. La violence aveugle et multiforme, l'éclatement de la cellule familiale, le suicide des adolescents ou les échecs scolaires sont envisagés comme autant d'indices de l'incapacité des natifs américains à évoluer entre deux mondes. Bien entendu, tous ces éléments attestent bien de la complexité de la situation qui semble caractériser l'ensemble des tribus natives américaines et renvoient malheureusement à une réalité difficile. Mais c'est la nature même de la mise en mots, dans ses modalités et ses objectifs qui pose ici problème et doit en conséquence être réévaluée. La métaphore de "l'entre-deux-mondes", curieusement si populaire, et spécialement auprès des individus et groupes pourtant engagés dans diverses stratégies d'accès à la souveraineté²⁷, constitue la meilleure alliée de la pensée binaire. *La mort de l'exotisme*, comme le soulignait Augé, oblige pourtant à *re-réfléchir sur les catégories renouvelées d'espace et d'altérité*. Si l'on souscrit à cette analyse, il s'agit donc d'opérer un changement de perspective dans l'approche des sociétés généralement rassemblées sous le vocable de "sociétés traditionnelles". L'une des hypothèses que nous souhaitons explorer maintenant concerne donc la possibilité d'appréhender

ces sociétés et cultures "lointaines" à travers une grille de lecture, puisqu'il s'agit toujours d'interprétation, de "l'ici et du maintenant". L'association de ces deux termes, pour avoir quelque intérêt dans le champ qui nous préoccupe, mérite cependant quelques précisions. Cette formule est ici utilisée dans un double souci : dépasser, d'une part, la fausse dialectique Tradition / Modernité, celle qui conduit à penser les sociétés traditionnelles définitivement soumises au contrôle de leurs représentations et significations par la majorité, et qui sous ses airs de respectabilité, constitue à notre sens une imposture ; et d'autre part, sans pour autant sacrifier à l'idéologie mondialiste, en finir avec la conception particulariste qui interdit de poser les cultures qui ne sont pas nos voisines immédiates, autrement que comme des isolats.

EXOTISME ET AUTHENTICITE : LES PREALABLES DE LA RENCONTRE CULTURELLE.

La mise en perspective de ces deux notions s'avère être une entreprise délicate. Nous noterons d'ailleurs qu'un tel découpage ne peut servir qu'à des fins d'analyse. On retiendra donc, en arrière plan, leur caractère inextricablement mêlé, car cette qualité spécifique détermine au premier chef la nature des situations de rencontre culturelles. Le terme de rencontre est utilisé dans sa signification la plus immédiate, sans être privé de la question sous-jacente de la temporalité qu'il véhicule avec lui.

²⁷ Nous faisons allusion ici au manifeste dont la direction de publication a été confiée à Lois Crozier-Hogle et Darryl Babe Wilson (1997).

Rappelons, que toute la controverse liée à la place et au devenir des sociétés amérindiennes repose sur l'idée "d'une découverte d'un nouveau monde". Ce principe, en conférant un caractère quasi mythique au peuplement — à l'invasion, dénoncent les indigénistes — des Amériques va au delà ou en deçà de l'extermination : à travers les termes de découverte et de nouveauté, c'est finalement le postulat de la non-existence antérieure qui est ici implicitement posé. Ainsi, grâce à cet artifice rhétorique, la question pourtant fondamentale du sens et de l'exception indienne a toutes les chances d'être caduque avant même d'avoir été formulée. Les deux termes d'exotisme et d'authenticité procèdent, à notre sens, du même type de manipulation.

L'authenticité, tout d'abord, a décidément du mal à rimer avec modernité. Ce fait est particulièrement remarquable dès que l'on s'intéresse au domaine spécifique de l'art, surtout lorsque celui-ci est conditionné par des nécessités économiques. Le taux de chômage est ici tel, que l'opportunité liée à la production artistique n'a guère besoin d'être davantage explicitée. Dans un tel contexte la loi (*Indian Arts and Crafts Act*, I.A.C.A) adoptée en 1990 pour la protection du label "Indian made" illustre de façon exemplaire la contrainte qu'exerce la notion d'authenticité sur les populations natives américaines. Au préalable il semble utile de rappeler que cette dernière semble être une question qui se pose essentiellement de l'extérieur. Le Gouvernement fédéral et les agences qui sont associées à la gestion des affaires indiennes l'ont longtemps érigée en condition, légitimant ainsi leur

choix politiques. *"De même que pour la terre, les systèmes d'identifications n'étaient pas autogérés mais soumis, à des degrés divers, à l'Administration"* (Castile, 1996). L'opinion publique, les médias et le Show business se sont à leur tour emparés de cette condition et l'ont transformée en quête et en nécessité pour mener à bien leurs propres stratégies. La législation qui organise le marché de l'art indien s'inscrit dans le droit fil de cette dérive. Promulguée au départ, dans un souci du respect de la différence, de protection et de promotion de l'art natif, elle était censée empêcher la concurrence étrangère ou la contrefaçon et mettre un terme aux pratiques abusives concernant l'utilisation du label. Les contrevenants s'exposent en effet, à d'énormes pénalités²⁸. S'il s'agit d'un acte individuel, l'amende peut s'élever à 250 000\$, et conduire à un emprisonnement pour une durée de 5 ans ; en cas de récidive, pénalités et durée d'incarcération seront multipliées respectivement par quatre et trois. Si le délit est commis par une entreprise, l'amende s'élèvera en ce cas, à 1 million de dollars pour la première offense et sera par la suite, multipliée par cinq.

Sous couvert de protection, la mise en application de l'I.A.C.A, fournit au Gouvernement Fédéral un prétexte acceptable pour imposer aux Indiens, toujours prompts à dénoncer les ingérences injustifiées de ce dernier, sa propre définition et les conditions qui y

²⁸ L'application de l'I.A.C.A étant particulièrement délicate, des amendements successifs ont été rajoutés afin d'en préciser le cadre d'exercice.

sont associées, de l'appartenance et des possibilités d'identifications à un monde indien désincarné. Selon les termes de la loi, est indien celui qui peut justifier de son inscription dans une tribu ou bande jouissant d'une reconnaissance officielle auprès des autorités fédérales et locales. Le Bureau demande également que préalablement à toute exposition, l'affiliation officielle soit vérifiée et la mention "U.S. *Indian made*" au besoin, apposée. En sachant que les inscriptions et affiliations tribales sont fonction du *Blood quantum* ou quota de sang, on comprend sans peine la coercition que peut exercer une telle définition : Qui est indien ? Qui est artiste ? Qui a le droit de créer des *sandpaintings* et des *dream catchers* ? Un artiste Navajo qui fabrique des poupées *Katsinas*, apanage des Hopis, est-il un contrevenant ? Que se passe-t-il dans le cas où l'artiste se réclame d'une tribu déclarée éteinte ? La question la plus fondamentale, reste celle posée par la plupart de nos interlocuteurs : où intervient la notion de talent ?

À l'obligation d'authenticité se superpose celle d'exotisme. L'Indien est autre parce qu'il est différent. Cette différence, pour être attestée, se mesure à l'aune de la visibilité et est, à ce titre, utilisée par les populations amérindiennes elles-mêmes qui trouvent ici un argument, spécialement légitime dans un contexte multiculturel, pour la défense et la reconnaissance de ce qu'ils nomment leur spécificité. La visibilité prenant sa source dans l'exotisme, la boucle est ainsi bouclée.

Affergan (1987) a proposé une genèse, à notre sens exemplaire, de la notion d'exotisme. Au départ était la curiosité, le besoin d'aller voir ailleurs si le monde

continuait de ressembler à lui-même, le besoin de savoir puis de convertir et de s'accomplir en s'accomplissant. Il situe cet exotisme au fondement de la démarche anthropologique et démontre comment, par un double jeu de miroirs, il a façonné à la fois la discipline et son objet. L'autre, on le sait, à travers les différentes époques et les projets, s'est tour à tour retrouvé affublé de qualités parfois contradictoires mais toutes érigées au rang de l'immuabilité. Cet état de fait, dans lequel cet autre n'en finit pas d'être dilué, nous renvoie une fois de plus, si la preuve restait encore à faire, à notre incapacité à formuler une pensée dynamique de l'altérité. Sauvage, bon sauvage, barbare, innocent, sanguinaire, indolent, s'inscrivent comme autant d'ancêtres dans la généalogie de la mise en texte de l'autre. Ses ascendants les plus proches s'appellent aujourd'hui : "en communication avec Dieu", "harmonie cosmique" "allégeance à la terre-mère" et "*enduring people*". On notera en passant, la complexification, signe des temps, de la nomenclature.

La répudiation de l'exotisme ne suffira pas pour autant à évacuer le problème. Elle n'est même pas souhaitable. En effet, le double prisme authenticité / exotisme peut constituer un auxiliaire précieux dans la rencontre culturelle, à condition d'en spécifier les usages. Ces deux notions, du fait justement de leur plurivocité, doivent être considérées pour ce qu'elles sont : des représentations, qui, malgré leur indigence (Laplantine, 1999), continuent d'organiser les espaces culturels. Elles sont indifféremment mobilisées par l'ensemble des individus et groupes en présence. Pour simplifier on peut considérer que chaque

fois qu'il y a rencontre entre deux individus, il y a bien un dialogue mais en fait quatre protagonistes. Pour reprendre notre exemple du marché annuel navajo, lorsqu'un visiteur converse avec un exposant, il s'adresse à lui par le truchement d'un tiers générique, l'Indien. L'exposant lui répond en retour en s'adressant lui aussi d'abord à un médiateur, également tiers générique et interprète : le blanc, l'*anglo* ou le touriste. Si l'on ne s'intéresse qu'aux énoncés, on mettra seulement en évidence des systèmes de causalité qui gagnent en logique ce qu'ils perdent en intelligibilité. En situation de rencontre culturelle, rien n'est moins incertain que la correspondance des systèmes de causalité. Pour cette raison, il nous semble plus fécond de nous intéresser aux situations d'énonciation dont les modalités nous renseignent davantage sur le sens véhiculé, qu'aux énoncés, dont les contenus à travers l'action conjuguée du double prisme déjà évoqué et du dialogue à quatre voix, tendent à se dissoudre dans un marais de conventions qui organise le consensus savant ou quotidien autour de la question de la prise en considération des minorités, qu'elles soient nationales ou culturelles²⁹. Ici encore, la question du motif, soulevée par Affergan (1987), se repose dans toute son acuité.

²⁹ Les minorités culturelles sont celles qui, sans pour autant bénéficier d'une base ethnique réelle, s'organisent autour de valeurs communes et développent des revendications identitaires sur la base d'une appartenance, cette fois-ci volontaire.

Cette brève mise en perspective, forcément lacunaire, doit être replacée dans un contexte plus large, celui d'une exploration des processus identitaires qui génèrent et organisent les relations inter-ethniques, celles en tout cas circonscrites aux situations de cohabitation culturelle. Lorsque l'on choisit de s'engager dans l'analyse de tels phénomènes, la logique du tout identitaire peut sembler bien séduisante, mais elle n'a pas réellement les moyens d'impressionner très longtemps : on sombre rapidement dans l'essentialisme et tous ses corollaires, qui obligent à penser les interactions en termes de conflits. En effet, le principe de la spécificité ethnique reste souvent posé, de part et d'autre, comme contraire à celui de la collaboration. C'est laisser bien peu de place à la diversité, notion autrement plus féconde pourtant, que celle de la différence.

Nous avons tenté ici de présenter une démarche alternative : l'utilisation des notions d'exotisme et d'authenticité non pour nous lamenter sur leurs conséquences (réification des discours et muséification de la culture) mais pour tenter d'affiner la contextualisation des situations de cohabitation culturelle. Le multiculturalisme tel qu'il s'articule aux Etats-Unis (Semprini, 1997) apparaît fondé sur la convergence de plusieurs dimensions probablement contradictoires sur un plan théorique, mais interdépendantes dans les faits. À la question de l'autochtonie, habilement éludée, on l'a vu, par l'utilisation du principe de la découverte, s'est rapidement superposée la problématique de l'esclavage. La soif missionnaire a

consolidé, dès l'origine du peuplement, la légitimité d'une orientation fondamentalement W.A.S.P. dans la mise en forme des relations que peuvent entretenir la Société et l'Etat, mais aussi dans les politiques de gestion qui en découlent. C'est précisément cette configuration spécifique et momentanée qui nous a conduit à envisager les notions d'exotisme et d'authenticité comme autant de préalables dont il faut définitivement savoir tenir compte. Ils nous apparaissent en effet nécessaires, non seulement à une meilleure approche des problèmes liés à la gestion des différences et aux modalités du partage d'un espace caractérisé par la non-correspondance de toutes ses frontières, mais aussi, et plus fondamentalement peut-être, à la rencontre culturelle effective, au quotidien, cette fois ci.

Cette attitude, si elle arrive à démontrer sa pertinence, peut se révéler féconde, dans la poursuite d'une exploration plus systématique des relations interethniques, car par définition, elle apparaît transposable à la plupart des situations qui relèvent de cette logique.

BIBLIOGRAPHIE

- Affergan, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Coll. Sociologie d'aujourd'hui, P.U.F, Paris, 1987.
- Augé, M : *Non-lieux*.
- Allen, T.D., *Navajo have five fingers*, University of Oklahoma Press, Norman, 1963.
- Barth, F., *Ethnic groups and Boundaries*, Little Brown, 1969.
- Beck, P.V & Walters, A.L., *The Sacred, Ways, sources of knowledge, sources of life*, Navajo Community College (4ème édition), Tsaille, AZ, 1984.
- Crozier-Hogle, L et Wilson, D.B., *Surviving in two worlds. Contemporary Native American voices*, University of Texas Press, Austin, 1997
- Camilleri, V. (et al), *Stratégies Identitaires*, Coll. Psychologie d'aujourd'hui, Puf, Paris, 1997.
- Churchill, W., *From a native son, Selected essays on indigenism. 1985-1995*, South End Press, Boston, 1996.
- Cornell, S.J., *The return of the Native : An Indian political resurgence*, Oxford University Press, New York, 1988.
- Deloria V. Jr., *Red Earth, White lies : Native Americans and the Myth of Scientific fact*, Deloria Vine Jr, New York, 1995.
- Edgerton, R. B., *Sick Societies : Challenging the Myth of Primitive Harmony*, Free Press, New York, 1992.
- Farella, J. R., *The main stalk. A synthesis of navajo Philosophy*, Phoenix et Tucson, The University of Arizona Press, 1984.
- Green, R., *Women in American Indian Society*, Chelsea House Publishers, New York 1992.
- Hily, M.A et Lefebvre, M.L (dir.) *Identité collective et altérité. Diversité des espaces / spécificité des pratiques*, Espaces Interculturels, L'Harmattan. 1999.
- Hall P M (ed), *Race, Ethnicity and MultiCulturalism*, Garland Pub Inc, NY 1997.
- Iverson, P., *The Navaho*, Chelsea House pub. NY. Philadelphia 1990.
- Karp, I. et Lavine, S.D (ed), *Exhibiting cultures : thePoetics end politics of*

museum displays, Smithsonian Institution Press, Washington . 1994.

Laplantine, F., *Je, nous et les autres. Etre Humain au-delà des appartenances*, Le pommier-Fayard, 1999.

Leupp, F.E., *The Indian and His Problem*, Ch. Scribner's Son, New York, 1910.

Niethamer, C., *Daughters of the Earth : The lives and legends of American Indian women*, Touchstone, New York. 1996.

Prucha, F.P., *The Great Father : The U.S Government and American Indians*, University of Nebraska Press. 1984.

Semprini, A., *Le Multiculturalisme*, P.U.F. Paris, 1997.

DOCUMENTS STATISTIQUES

Indian Reservations, A State and Federal Handbook, Compiled by The Confederation of American Indians. Mc Farland & Co Pub, Ltd New York 1986.

American Indian Digest 1995 : Contemporary Demographic of the American Indian, Russel G. (ed), Thunderbird Enterprises, Phoenix AZ.

Statistical record of Native North Americans, Marlita A. Reddy (ed), Gale Research Inc, NewYork. 1995.

ARTICLES ET ESSAIS.

Benally, H.G., "Navajo Philosophy of learning & Pedagogy", *Journal of Navajo education*, vol. 12, n°1, p. 23-31, fall 94.

Castile, G.P., "The commodification of indian Identity", *American Anthropologist*, vol. 98, n°4, p. 743-747, december 1996.

Mc Fee, M., "The 150 % man, a product of Blackfeet acculturation", *American Anthropologist*, n° 70, p. 303-311, 1968.

Hedlund, A.H., "Current trends in Navajo weaving", *Terra*, vol. 26, n°5, may/june, 1988.

Parezo, N., "Navajo sandpaintings, The importance of sex roles in craft production", *American Indian Quarterly*, p. 125-152, 1982.

Peroff, N.C., "Indian Identity", *The Social Science Journal* /Special issue, vol. 34, n° 4, 1997, p. 485-495.

Trebbe, J., "The four sacred Mountain of the Navajos", *Parabola*. Vol. 13, p. 40-47, winter 88

Antipolis à l'époque romaine : Multiculturalité et romanisation

Pascal Arnaud

Professeur à l'Université de Nice/
Institut Universitaire de France

Fondation grecque en territoire indigène avant d'accéder à l'époque romaine au droit latin, la cité d'Antipolis et son territoire donnent, entre 30 av. n.è. et 50 de n.è. l'image assez complexe d'un milieu où trois cultures, grecque, celte (plutôt que celto-ligure) et italienne, ont coexisté. Si le processus complexe d'assimilation linguistique et culturelle volontaire, généralement compris sous le nom de romanisation, a bien fini par noyer l'essentiel des différences dans l'assimilation d'un modèle commun, il masque sans doute mal la diversité des cultures hors du monde étroit des notables promus à la citoyenneté romaine.

A travers ces quelques pages nous voudrions nous pencher sur les problèmes inhérents à l'étude d'un cas de multiculturalisme au début de l'empire romain, et souligner les difficultés soulevées par les différents aspects d'une problématique qui sollicite des sources documentaires toujours fragmentaires, et fait appel à des démarches aussi différentes que l'archéologie, la numismatique ou l'épigraphie.

I. PROBLEMES DE METHODE

1.1. Les origines grecques de la ville

On sait qu'elle fut fondée, à une date malheureusement indéterminée, par les

Grecs de Marseille. Elle constituait, au moins originellement, un foyer grec en terrain barbare. On connaît encore très mal l'agglomération grecque, entièrement située sous la ville moderne, mais, autant que l'on puisse en juger elle paraît s'être néanmoins distinguée des autres fondations massaliètes (*katoikiaï*). Postes à vocation militaire, ces établissements ne constituaient pas normalement des entités politiques, mais plutôt le regroupement physique en un même lieu d'un nombre limité de citoyens de la communauté d'origine (en l'occurrence Marseille). Au III^e s. de notre ère, Nikaïa, par exemple, n'était toujours pas une cité. Elle demeurait une parcelle de Marseille administrée par des magistrats marseillais. Ces postes, d'une superficie très modeste, étaient voués à la sécurité du trafic maritime plus qu'à être des colonies de peuplement. La mieux connue des *katoikiaï* massaliètes est Olbia, à Hyères : présentant le même aspect et les mêmes dimensions¹ que les "colonies maritimes" romaines, auxquelles il semble que l'on puisse largement les identifier, et partageant leur vocation, elles devaient correspondre à un nombre sensiblement égal de personnes, soit environ 300 familles. Elles étaient alors des bases maritimes contre la piraterie peu tournées vers l'intérieur, ce qui ne les empêchait nullement d'être aussi des pôles d'attraction et de fournir des modèles culturels aux indigènes, lorsque la situation n'était pas conflictuelle. Des relations

¹ 165 m. de côté à Olbia. Les chiffres des colonies maritimes romaines sont similaires : 220 m. à Pyrgi au III^e s., Ostie : 194 x 125,70 m. au IV^e s.

privilegiées pouvaient ainsi unir, jusqu'en 49, les Massaliètes au peuple indigène des Velaunii (que certains localisent, sans argument décisif dans le massif de l'Estéron), et parmi les fidèles qui, à Olbia, ont dédié, en grec, des vases au dieu grec Aristée plusieurs étaient des indigènes aux noms typiquement gaulois.

Antipolis, dont le nom, attesté dès la fin du II^e s. av. n.è.², évoque celui d'une véritable cité et se distingue des noms symboliques donnés aux *katoikiaï* (Tauroeis, Nikaïa, Olbia, Agathè), paraît avoir constitué d'emblée une autre forme d'agglomération, c'est-à-dire un véritable foyer de peuplement, voué au contrôle militaire de l'intérieur des terres, assis sur un territoire et constitué comme une authentique entité politique, quand bien même devait-elle demeurer dépendante de la métropole. Ses dimensions approximatives de 500 x 200 m. au moins, dès le II^e s. av. n.è., autant que l'on puisse en juger, en faisaient une agglomération d'une superficie de 10 ha, soit près de quatre fois la superficie d'Olbia. On serait alors dans une configuration proche de celle des colonies latines, avec non seulement un périmètre et une population sensiblement supérieurs, mais avec un contexte monumental digne d'une cité, comme le montre l'établissement thermal de la fin du II^e s. récemment fouillé par M. Morena³.

Dès 154, la victoire d'Opimius sur les Dékiates, situés entre Siagne et Loup et sur les Uxsubii de l'Estérel, fit passer ces peuplades sous l'autorité de Marseille et de

ses possessions. La défaite de Marseille devant César, en 49 av. J.-C. fut probablement l'occasion de l'octroi de l'indépendance d'Antipolis à l'égard de Marseille, à moins que la nouvelle communauté autonome n'ait été créée par le triumvir Lépide en 43, avec un statut juridique peu clair. La ville accédait alors au moins au statut de cité de plein droit et, sans doute dès ce moment, à celui de cité de droit latin. Il paraît aujourd'hui acquis que la ville reçut de Lépide ou d'Auguste le statut de colonie latine, et non de municipe. Son territoire fut indubitablement accru au détriment des communautés indigènes voisines, qui lui furent probablement "attribuées". Quant au nouveau statut juridique, il assurait la promotion des magistrats municipaux, des prêtres et des membres de l'ordre des décurions (le conseil municipal) et l'accès à la citoyenneté romaine.

1.2. Le système romain : des communautés réglementairement définies et hiérarchisées, mais inégalement connues

Dans le contexte de la cité antique qui fonde le système de l'empire romain, l'individu, chez lui ou à l'extérieur, n'existe que par rapport à une communauté qui, en tout lieu de l'empire, lui confère son identité et son état-civil. Elle n'est pas inhérente au lieu de naissance ou de résidence, mais héréditaire, et on l'appelle l'*origo*. Qu'elle caractérise la citoyenneté de plein droit dans une cité ou l'appartenance à une communauté ethnique de dignité inférieure à l'organisation poliade, elle est indélébile et résiste à tous les hasards de la vie.

Le moteur étonnant d'intégration politique qu'était l'octroi du droit latin jetait

² Ps.-Scymnos de Chios, 216 (*GGM* I, p. 204).

³ Morena, 1994, p. 44-46.

les bases de la juxtaposition dans les mêmes limites territoriales de plusieurs communautés aux privilèges et aux relations fortement hiérarchisés et réglés par la loi. Il induit une situation d'une complexité que l'on a du mal à imaginer aujourd'hui. Qu'on en juge un peu. La cité comptait son propre corps de citoyens, lequel n'intégrait pas normalement (du moins à l'époque qui nous intéresse) les communautés indigènes qui, tout en conservant leur identité, lui étaient "attribuées" par le pouvoir impérial. Ces dernières, placées sous la tutelle de la cité étaient semble-t-il nominalement placées dans une position d'infériorité.

Au sein même du corps civique, la situation n'est pas beaucoup moins complexe. Quoique les discussions sur les prérogatives du droit latin ne soient pas entièrement closes, la documentation disponible permet un relatif consensus sur le fait que les notables élus d'un *municipe* sont des citoyens romains de plein droit, alors que les indigènes attribués au même *municipe* sont des pérégrins. Le statut des citoyens du *municipe* (ici les *Antipolitani*) non promu à la citoyenneté romaine est plus discuté. Selon l'interprétation de la documentation, on peut considérer qu'ils étaient eux-mêmes soit des pérégrins, soit des Latins. Nous pencherions plus volontiers pour la seconde solution sur la foi du témoignage de la loi d'Irni, attribuant le droit latin à toutes les cités d'Espagne, où les citoyens sont désignés du nom de Latini⁴. Le cloisonnement juridique entre ces diverses communautés déterminées par la loi était apparemment très fortement

réglementé. Le mariage entre Latins et Romains était apparemment sans problème. La dynamique du corps civique local était ainsi maintenue ; en revanche l'union avec les pérégrins paraît avoir fait l'objet de dispositions spécifiques⁵.

A cette situation, il conviendrait d'ajouter les *incolae*, étrangers à la communauté domiciliés, qui peuvent à leur tour être citoyens romains, latins, ou pérégrins.

Dès lors, à s'en tenir à des critères juridiques, il existait au moins deux communautés séparées : les citoyens romains et les pérégrins, "étrangers" au regard du droit public romain. Les rapports entre les citoyens romains qui ici comme ailleurs devaient être regroupés dans un *conventus* et les pérégrins citoyens du *municipe* devaient être réglés par une convention du type de celle que nous connaissons (*CIL* XII.94) pour le *municipe* de Brigantio (l'actuelle Briançonnet, dans les Alpes-Maritimes). Malheureusement, l'épigraphie, vouée à la validation du prestige social, respecte les hiérarchies établies, tant et si bien que de la population d'Antipolis, nous ne connaissons pour ainsi dire que les citoyens romains : sur 182 personnages, répartis sur quatre siècles et connus d'A. Chastagnol⁶, 172 sont des

⁵ *CIL* XII.94.

⁶ 1992, p. 29. Les inscriptions inédites que nous sommes en train de publier nous font connaître 7 nouveaux citoyens, mais aucun pérégrin. Elles accroissent donc encore la différence entre les citoyens romains et les autres composantes de la société. Il est probable que la promotion de la ville au rang de colonie romaine, à la fin du I^{er} s. ou au début du II^e s, explique en partie ce phénomène (Chastagnol, 1992, p. 28).

⁴ *Année épigraphique*, 1986, n° 333.

citoyens, trois sont des pérégrins, trois autres des esclaves, et quatre sont de statut indéterminé... Une telle ventilation, et le caractère fragmentaire de l'information, constituent à l'évidence un handicap sérieux. Ce n'est pas le seul.

1.3. *Communautés juridiques, communautés culturelles*

Ces communautés juridiques ne recouvrent en fait que très imparfaitement des ensembles culturels clairement délimités. S'il est indéniable que la promotion au statut de citoyen romain a induit en toutes zones de l'empire l'adoption volontaire de la part des promus d'un comportement et d'une culture jugés conformes à l'image du citoyen romain – et parmi les citoyens romains chacun des groupes particuliers que pouvaient constituer les affranchis, les chevaliers ou les sénateurs – on ne peut plus parler aujourd'hui des Romains comme d'un groupe culturel entièrement exogène. Les citoyens romains mêlent en effet dans le territoire de notre cité des Italiens⁷, des citoyens issus d'autres provinces⁸, et des autochtones promus au titre de leur accès

⁷ Tel fut assurément le cas du vétéran qui, à l'époque triumvirale, se fit construire entre 40 et 20, quelque part au sud de l'étang de Vaugrenier, le Mausolée dont les blocs, connus sous le nom de "Trophée des Groules", ou "Trophée de La Brague" se dressaient, jusqu'à un acte de vandalisme récent, devant le Musée du Bastion à Antibes. Cf. Espérandieu, 1907, p. 479 ; Clergues, 1969, p. 173.

⁸ C. Tullius Flavianus, fils d'un décurion de Catane et enregistré à l'Etat-civil en cette cité était domicilié (incola) à Antibes (Chastagnol, 1992, n° 17 = *CIL* XII. 178) .

aux charges municipales⁹. Quant aux pérégrins, ils comprenaient tous les groupes ethno-culturels présents sur le territoire de la cité. Il faut dès lors cesser d'opposer "les Romains" aux indigènes, comme si les Romains constituaient un groupe culturel monolithique, au profit d'une vision multiculturelle des communautés.

Plusieurs groupes étaient en effet présents sur le territoire d'Antipolis dont aucun ne se réduit strictement à l'un ou l'autre des deux ensembles juridiques. De fait, sans entrer dans le détail de communautés minoritaires certainement présentes, mais qui, dans l'état de notre documentation, nous échappent, on peut sans difficulté mettre en évidence la présence sur le territoire de la cité de trois groupes culturels bien différenciés dans la période charnière de 50–60 ans qui suivit la création du municpe. Ce sont :

— Les Celtes qui constituaient le peuplement originel du territoire élargi de la cité (De la Siagne au Loup ou au Var et du Cheiron à la mer), ce qualificatif ne préjugeant en rien d'une origine biologique, ni du degré d'intégration par ces communautés celtisées de la langue et de la culture grecques ;

— les Grecs de Marseille, qui avaient fondé le noyau urbain, le port et les cultes civiques et qui constituent initialement le corps civique ;

— les Italiens, investisseurs privés ou vétérans gratifiés de lots de terre lors de leur démobilisation ;

⁹ Comme C. Verginius Vergio, fils du pérégrin Vergio (Chastagnol, 1992, n° 11).

— divers migrants, esclaves et affranchis, mais aussi hommes libres, tels ce fils d'un décurion de Catane établi dans la ville¹⁰.

Ces groupes peuvent être appréciés à travers trois critères principaux :

— *la langue*. Elle ne peut être appréciée que pour les documents grecs et latins. A l'inverse de ce que l'on connaît dans les Bouches-du-Rhône, nous ne possédons pas dans le département de documents gallo-grecs, ce qui peut être interprété diversement. Plusieurs indices suggèrent néanmoins l'hellénisation des indigènes. Le critère linguistique doit être apprécié avec la plus extrême prudence. Les inscriptions publiques, qui constituent l'essentiel de notre documentation, traduisent en effet un choix politique qui exprime un statut poliade privilégié dans la hiérarchie des communautés civiques de l'empire. On sait en effet que dans le cadre du Proche-Orient, par exemple, la langue officielle des documents civils était le grec, mais il suffit d'une promotion au rang de cité pour que, sans transition aucune elle devienne le latin. La brutalité de ces transformations y était sans doute d'autant plus secondaire que l'essentiel de la population devait continuer à s'y exprimer dans les dialectes sémitiques. Le fait que la quasi-totalité de l'épigraphie antipolitaine soit latine a de ce fait d'autant moins lieu de surprendre que les Marseillais ne paraissent pas avoir pratiqué aussi intensément qu'une majorité d'autres cités grecques l'épigraphie. Elles concernent également un groupe très restreint : les citoyens romains. Pour les périodes hautes

qui nous intéressent, l'accès à l'écriture monumentale demeure un privilège de l'élite. Cet accès se diffuse avec la citoyenneté et culmine au III^e siècle.

Dans une majorité de cas, nous devons nous en tenir à l'usage d'anthroponymes empruntés à l'un ou l'autre des univers linguistiques pour rattacher un personnage à un groupe.

— *la religion*. Elle ne peut être appréciée à ce jour qu'à travers les noms des divinités, qu'ils soient grecs ou latins.

— *les usages alimentaires* : dans une certaine mesure, le matériel archéologique peut révéler l'introduction de pratiques nouvelles caractéristiques d'un groupe nouveau, mais elle peut également être le signe de l'acculturation des groupes.

On aurait pu songer à un critère déterminant dans la détermination d'un groupe : les rites funéraires. Le pillage archéologique, qui a pour cible privilégiée les tombes, a malheureusement pris des proportions telles dans notre département qu'il s'avère à peu près impossible d'exploiter ces données.

Compte tenu du caractère très fragmentaire de l'information, conséquence normale et habituelle de son ancienneté, et des critères de sélection qui ont conduit à sa survie, il convient donc de faire preuve de la plus extrême prudence dans l'analyse et de cerner autant que possible les faits datés susceptibles de nous éclairer sur les relations de ces trois communautés tout au long du processus qui paraît avoir conduit simultanément vers la fin du II^e s. de notre ère à la diffusion généralisée du latin et de la citoyenneté romaine au sein du territoire d'Antibes.

¹⁰ Chastagnol, 1992, n° 17 = *CIL* XII. 178

2. ELEMENTS DE DEVELOPPEMENT HISTORIQUE

2.1. La ville hellénistique et les indigènes

Les rapports entre les Grecs et les indigènes s'expriment sur un double plan, conflictuel, ou d'alliance et d'acculturation. On restera réservé quant à la période des origines, trop mal connue. Les premières certitudes apparaissent avec l'intervention de Rome en 154 contre les Uxsubii, probablement de la région de Fréjus et les Dékiates voisins d'Antipolis, qui assiégeaient les fondations massaliètes d'Antipolis et de Nikaïa. Les deux peuples vaincus conservèrent certainement leur identité, puisqu'ils sont conservés comme ethniques dans plusieurs documents d'époque romaine¹¹. Ils perdirent sans doute néanmoins leur autonomie et furent placés sous le contrôle de Marseille. On n'entend plus parler d'eux dans la suite du temps, pas même lors de la conquête des Alpes-Maritimes par Auguste. A la suite de la prise de Marseille, ces deux peuples lui furent selon toute vraisemblance retirés par César, le premier pour donner naissance à la colonie de Forum Iulii (Fréjus), le second pour créer (ou pour accroître) le territoire de la cité d'Antipolis.

L'exemple de la *katoikia* d'Olbia, à Hyères, montre qu'une partie des indigènes avait intégré la langue et les coutumes religieuses des grecs. On ignore actuellement s'il en était de même à Antibes, mais cela a toutes chances d'avoir été le cas, dans la mesure où la cité semble avoir été plus importante, et nécessairement plus tournée vers l'intérieur

que les autres *katoikiaï*, à moins que l'existence d'une communauté de plein droit (*polis*), même subordonnée à la métropole, et des rapports notoirement conflictuels avec les indigènes, n'aient au contraire abouti à tenir plus fortement les indigènes à l'écart. On peut espérer que l'existence d'un sanctuaire à Vaugrenier lèvera un jour un coin du voile à ce sujet, pour autant que l'on parvienne à localiser l'emplacement du dépôt votif.

2.2. 43-20 av. J.-C. : une cité helléphone

Nous ne possédons malheureusement pas la moindre inscription de cette période¹². Toute notre documentation réside dans un très abondant monnayage, sans doute frappé durant une vingtaine d'années au moins¹³, à en juger par le nombre très important des coins et des signatures. Ce monnayage, encore mal connu dans le détail, porte durant toute la période de son émission une légende grecque mentionnant le nom de la cité et son surnom de *Lepida* (du nom du triumvir Lépide), qui paraît disparaître de certaines frappes, et une légende complémentaire, également grecque, que l'on interprète généralement comme la signature des magistrats, dont les noms sont tous grecs. Cette situation est sans doute celle que

¹² Il est fortement possible, mais pas formellement assuré, qu'une inscription grecque fragmentaire, encore inédite, découverte à Juanles-Pins, datable par sa paléographie du I^{er} s. av. n.è. soit à verser au dossier. Elle couvrirait la partie dormante d'une grosse meule et paraît considérer Antipolis comme une cité, et comme une cité florissante.

¹³ Ciron, 1986, p. 29.

¹¹ N. Lamboglia, 1969, p. 153 et 155.

décrit Strabon (ou sa source) lorsqu'il nous présente Antipolis comme une ville "italiote"¹⁴. Ce terme a fait couler beaucoup d'encre, car il est notoire que Strabon sait parfaitement caractériser avec d'autres mots le droit latin. Dans son acception normale, il désigne un municipe italien hellénophone, et, c'est bien en ce sens qu'a voulu l'entendre Strabon. Qu'il l'ait assimilée à l'Italie constitue sans doute l'une des innombrables erreurs qui caractérisent son œuvre. Du moins, en Grec qu'il est, la considère-t-il comme une ville grecque.

2.3. Disparition rapide de l'élément grec

Or l'élément qui frappe le plus est la disparition totale de tout élément grec perceptible dans le fonctionnement de la cité après les environs de 20-15 av. n.è., c'est-à-dire peu ou prou à partir des grands aménagements du territoire de la ville consécutifs à la conquête des Alpes-Maritimes (en 14) et à la présence en Narbonnaise d'abord d'Agrippa, corégent de l'empire, qui réorganise la province entre 20 et 18 av. n.è., puis de l'empereur Auguste entre 16 et 13 av. n.è.

La chronologie du phénomène est malheureusement difficile à saisir. Les inscriptions antérieures au II^e s., date à laquelle les évolutions sont consommées,

sont très rares, et leur datation ne peut jamais être appréciée que de façon approximative sur la base de particularités formelles ou institutionnelles. Il semble bien néanmoins que ce soit aux environs de cette période (entre 20 av. et 14 de notre ère) que la langue officielle de l'épigraphie soit devenue le latin, alors que l'épigraphie monétaire était grecque jusqu'aux environs de 20 av. n.è. Les deux inscriptions attestant des *quattuorviri* sont toutes deux rédigées en latin, or l'une d'elles au moins paraît augustéenne, et l'autre est, soit contemporaine de la précédente, soit de peu postérieure¹⁵. Le caractère, soudain ou progressif, de la transformation n'est pas perceptible dans ces conditions, et c'est bien dommage, car il s'accompagne d'un changement radical dans la composition de l'élite locale.

Dans le même temps, les Grecs de l'élite locale qui signaient les monnaies jusqu'aux environs de 20 disparaissent totalement de l'épigraphie d'époque impériale, et l'historien aimerait avoir des informations plus précises sur la chronologie exacte d'un phénomène dont la soudaineté peut procéder soit d'une politique délibérée de la part du pouvoir impérial¹⁶, soit de la volonté militante des élites de s'intégrer à l'ordre romain¹⁷. L'état très lacunaire de la

¹⁴ *Geogr.*, IV.1.9, C 184, "bien qu'Antipolis soit située dans une région appartenant à la Narbonnaise et Nice dans une région appartenant à l'Italie, Nice reste sous la juridiction des Massaliotes et de la province, tandis qu'Antipolis est réputée ville italiote depuis qu'un jugement a été rendu en sa faveur contre les Massaliotes et qu'elle a été affranchie de leur tutelle".

¹⁵ Chastagnol, 1992, n° 11 ("datation haute (...) vers les débuts de l'empire ou l'époque julio-claudienne"); id., n° 138 = *CIL* XII. 176 (prov. des Cros-de-Cagnes : "règne d'Auguste ou premier siècle ap. J.-C.").

¹⁶ On peut soupçonner Auguste d'avoir voulu s'appuyer localement sur une nouvelle élite plus dévouée à sa personne et à son programme que les Grecs d'Antipolis clients de Lépide.

¹⁷ La promotion de la ville au rang de colonie

documentation épigraphique n'autorise qu'une connaissance très parcellaire des élites et de leur onomastique et incite à la prudence. La probabilité pour que les inscriptions mentionnant des quattuorvirs ne nous aient transmis que des noms latins si l'élément grec restait dominant est néanmoins très faible. Il semble donc que l'on puisse tenir pour acquis que l'on est passé d'une langue officielle grecque et de magistrats grecs à une épigraphie latine dont les noms grecs sont singulièrement absents.

En toute logique, la romanisation de l'anthroponymie grecque aurait dû, comme dans les autres cités grecques, se traduire à Antibes chez les citoyens promus à la citoyenneté *ob honorem* par l'adoption d'un prénom et d'un gentilice latins¹⁸, et par le maintien de l'idionyme grec comme surnom, or il n'en est rien. Les seuls surnoms "grecs" attestés sur le territoire d'Antipolis ne sont pas en réalité les anthroponymes grecs traditionnels de l'aire massaliète, que nous connaissons bien par les vases du sanctuaire d'Aristée, à l'Acapte, et de plus en plus par les nécropoles de Marseille. Ce sont plutôt les noms que les épigraphistes préfèrent appeler "noms grécisants", et qui caractérisent les esclaves et les affranchis dans une onomastique spécifiquement latine¹⁹. Aucun de ces noms n'apparaît

latine pourrait avoir justifié un tel choix, et avoir conduit les Grecs d'Antibes à romaniser leurs noms.

¹⁸ Un gentilice et un seul paraît pouvoir remonter à un nom grec: Aristius (Chastagnol, n° 28-30 = *CIL* XIII. 196; 227; *Année épigraphique*, 1988, n° 868).

¹⁹ Chastagnol, 1992, p. 30 en donne la liste :

normalement dans l'onomastique grecque des cités. Parmi les rares magistrats municipaux connus à ce jour, et si l'on excepte bien entendu les *seviri augustales*, qui, étant le plus souvent des affranchis, portent des surnoms d'esclaves, nous ne connaissons à Antibes aucun nom susceptible de remonter à un nom grec.

Dans le cadre urbain et dans celui des cultes poliades, de la même façon, les divinités se sont très vite latinisées : les noms grecs cèdent la place à des noms de divinités latines dès le début du I^{er} s. de notre ère : Artémis conserve apparemment la place dominante qu'elle avait à Marseille, mais elle devient la très latine Diane²⁰. Seule l'inscription funéraire d'une prêtresse de Diane²¹, porteuse d'un nom latin tout à fait typique de l'onomastique de Narbonnaise (*Carina*), atteste la survie du nom dialectal grec massaliète d'une fonction sacerdotale ou d'un surnom de la déesse : *Thucolis*. Minerve²², ou Neptune²³ succèdent de la même façon à Athèna et à Poséidon.

La langue semble également connaître une décadence très rapide. Aucune

Andron, Anthimilla, Byblus, Carpophorus, Chrysis, Elpis, Epictesis, Eutychia, Evvaristus, Glaphyrinus, Hermes, Hermias, Macrobius, Melpomene, Nicostratus, Onesimus, Ortrus, Septentrion, Thalusa, Trophime, Tyche, Zosimus. Sur ces noms, cf. H. Solin, 1971 ; Id., 1982.

²⁰ Chastagnol, 1992, n° 14 (= *CIL* XII. 5924) et 15.

²¹ Chastagnol, 1992, n° 14 (= *CIL* XII. 5924) et le commentaire d'A. Chastagnol à cette inscription. Carina est dite *sacer(dos) / Dia]nae Thucolis*.

²² Chastagnol, 1992, n° 15.

²³ Chastagnol, 1992, n° 65

inscription grecque d'époque romaine ne nous est parvenue de l'espace urbain, même s'agissant d'épigraphie privée. Une inscription bilingue, découverte sur l'île Ste-Marguerite²⁴, a pu être considérée comme "un témoignage du maintien de la culture grecque dans la cité d'Antibes". Il s'agit d'une dédicace à Pan effectuée par Agathocles pour le salut de son maître, le procureur M. Iulius Ligus. Tout le problème vient de l'utilisation dans le texte grec du dialecte dorien. S'il convient de rester prudent à l'égard de ce qui peut être une erreur de lapicide, ou une particularité normale au sein d'un dialecte massaliète au demeurant fort mal connu, il demeure assez curieux de ne pas rencontrer là une forme héritée du dialecte ionien des Phocéens. Cette inscription bilingue gréco-latine relative à un culte bien grec pourrait devoir plus à la personnalité du dédicant, qu'aux traditions massaliètes. A. Chastagnol remarquait²⁵ qu'il est le seul esclave connu sur le territoire d'Antipolis qui porte un nom véritablement grec et non un nom grécisant, ce qui dénote probablement son origine géographique, laquelle, plus que la volonté d'archaïsme ou de pédantisme justifierait l'usage du dorien. Esclave d'un procureur probablement étranger au territoire de la cité, il était probablement originaire du Péloponnèse ou de quelque autre région pratiquant le dialecte dorien.

La seule inscription grecque d'époque romaine parvenue jusqu'à nous qui soit susceptible de révéler le maintien de traditions hellénophones sur le territoire de la cité d'Antipolis provient d'une villa

romaine de Mandelieu. Le caractère très lapidaire du formulaire, YEOIS, ne permet guère de se faire une idée du contexte ni de la date de la dédicace.

3. «ANTIPOLIS DES DEKEATES» : L'IRRÉSISTIBLE ASCENSION DES INDIGÈNES ET LE MULTICULTURALISME

3.1. Grecs et italiens à Vaugrenier : *discrète et éphémère survie de la communauté grecque*²⁶

L'étude détaillée des graffiti sur murs ou sur vases nous permettra peut-être un jour de progresser. Pour autant qu'elle ait été pratiquée, seul le latin semble usité à ce jour à l'époque impériale. La communauté grecque n'avait pourtant pas disparu du territoire de la cité. On commence en effet à mieux connaître un petit lieu de culte rural massaliète qui s'est développé à Vaugrenier dès la première moitié du second siècle avant notre ère. Ce sanctuaire est en tout point comparable à celui que l'on connaît à l'Acapte (Giens, Var), tout près de la *katoikia* d'Olbia. Il se caractérise par la présence de dépôts votifs, comprenant des monnaies et de petits vases brisés en signe de consécration après que le dédicant y ait inscrit à la pointe sèche une formule rituelle incluant son nom. L'essentiel du mobilier recueilli est antérieur à 50 de notre ère, mais quelques témoins, peu nombreux il est vrai, sont postérieurs. Parmi ces vases, au nombre de 70 environ, 3 au moins appartiennent en effet aux débuts de l'époque impériale (entre 20 av. n.è. et 30-40 de n.è.). Si l'un d'eux, aujourd'hui perdu, mais relevé à l'époque de la découverte,

²⁴ Chastagnol, 1992, n° 72 = CIG III 6777.

²⁵ 1992, p. 30.

²⁶ Sur ce point, Arnaud, 1997/98.

portait indubitablement des caractères latins, les deux autres continuent à porter des caractères grecs. Le sanctuaire a donc été fréquenté jusque dans les premières années de l'ère chrétienne. Que peut-on en inférer ?

— Que la communauté hellénophone de tradition massaliète, quoiqu'absente de l'épigraphie officielle, n'avait pas disparu.

— Qu'elle était probablement en voie de disparition : le mobilier datable entre 20 av. n.è. et 30 de notre ère ne représente que 4% du lot des céramiques et à peine 2% des monnaies, soit une réduction de près de 10 fois de son activité ; le sanctuaire paraît céder la place à des bâtiments peut-être dès les environs de 20 de notre ère.

— Qu'elle est en voie d'acculturation, puisqu'un vase au moins a été gravé en latin.

— Qu'elle se réduit à un public dont l'origine sociale est assez modeste. Le mobilier du dépôt votif est de qualité décroissante, tant du point de vue des monnaies que des vases.

— Il semble enfin que tout ait été mis en œuvre pour mettre un terme à ce culte typiquement grec, comme on va le voir sans tarder.

L'existence, ou la survie de ce sanctuaire apparaît en effet d'autant plus intéressant qu'à 350 m. de là, les années 13/12 av. n.è., qui virent la création de la *via Aurelia*, furent l'occasion de la réalisation d'un programme global d'urbanisation des anciennes terres marécageuses, selon un projet directeur qui semble porter la marque de l'autorité impériale. Il s'articule autour d'un temple monumental situé au centre d'une esplanade à portiques de 60 m. de côté,

rival évident de l'ancien sanctuaire. L'agglomération qui se développa très rapidement autour de ce sanctuaire est encore mal connue, mais la communauté qui l'habitait n'était à l'évidence pas la même que celle qui fréquentait le sanctuaire grec voisin.

La communauté qui habitait ce site précoce, abandonné en 69 de notre ère, se caractérise en effet non seulement par un urbanisme de type italien, mais aussi par l'usage exclusif du latin, qu'attestent des inscriptions murales peintes aussi bien que des petits textes inscrits à la pointe sèche sur des vases en signe de propriété. Elle a de bonnes chances d'être au moins en partie d'origine exogène, même si ses comportements alimentaires ne se distinguent pas directement de ceux que l'on connaît ordinairement dans la région. Il faut reconnaître que le processus de mondialisation qui caractérise le bassin méditerranéen au II^e s. av. n.è. avait relativement uniformisé ces usages.

L'hypothèse la plus vraisemblable est aujourd'hui que cette communauté latinophone implantée dans une sorte de "ville nouvelle" ait tiré une partie de son dynamisme de la déduction de vétérans italiens des armées impériales dans la zone marécageuse voisine de la Brague. Cette idée s'accorde avec tout un ensemble d'indices :

- l'existence, dans cette plaine, d'une centuriation (parcellaire régulier) orientée comme la voie.

- l'usage d'allouer des terres à des vétérans dans des terres à bonifier (ici la zone fut drainée dans le cadre de ce projet d'aménagement), souvent en milieu marécageux ou montagneux.

- l'usage d'allouer des terres à des vétérans dans des zones militairement sensibles (il faut songer que le territoire de Vence ne fut conquis qu'en 14 av. n.è.)

- l'existence d'un mausolée de vétéran aux limites du site²⁷

- formes italiennes et planification de l'urbanisme.

Nous sommes à l'évidence ici dans l'une des zones de juxtaposition entre les deux communautés, qui ont pratiqué, dans un cadre radicalement opposé, des rites grecs et des rites italiques soutenus par la langue grecque dans un cas, et par le latin dans l'autre. La disparition du sanctuaire rural massaliète entre 20 et 40 de notre ère, paraît donner la date de la perte de l'identité culturelle linguistique et religieuse proprement massaliète.

2.2. *Les celtes (plutôt que celto-ligures)*

A. Chastagnol²⁸, faisant le bilan de l'onomastique antipolitaine, constatait la forte présence de l'élément celte : sur un total de 182 personnages connus à Antibes, l'immense majorité porte des noms latins d'une grande banalité (banalité qui s'entend dans la limite des noms en usage dans la province de Narbonnaise), ce qui est normal. On connaît en revanche à Antibes 33 personnes porteuses de noms clairement celtes ou celtisants, soit 1/6 des noms connus à Antibes, ce qui est beaucoup, sans être en soi exceptionnel à l'échelle de la province.

²⁷ Espérandieu, 1907, p. 479.

²⁸ Chastagnol, 1992, p. 30 : "Les noms latins dominant, bien sûr, mais on est surpris du nombre relativement élevé de ceux de racine ou allure celte ou celto-ligure".

Cette constatation peut surprendre dans un contexte où il est d'usage de parler de Ligures. La forte présence du cognomen *Ligus* (*Ligure*) dans l'onomastique locale d'époque romaine tendrait à accréditer cette thèse. Il semble bien néanmoins que sous l'étiquette de Ligures, les Romains aient désigné un groupe culturel celte ou celtisé sans doute dès l'époque de Halstatt. Les étapes de ce phénomène complexe, qui ne semble pas être passé par une phase brutale ne nous intéressent pas ici, mais certaines particularités du mobilier²⁹ et les noms de divinités le confirment. A l'exception des divinités poliades traditionnelles et de Pan (création de la mystique philosophique), toutes les dédicaces à des divinités du territoire d'Antibes, hors des murs de la ville, le sont à des dieux celtes :

- Arbugio à Biot. Dédicace d'un certain *Maturus* (Chastagnol : 1992, n° 121)

- Mars Olloudius à Cannes (dédicants au noms celtiques (n° 73). Cette divinité n'est pas aussi inconnue que le pensait Chastagnol : attestée au Pays de Galles, elle est une divinité celte du chêne³⁰.

- Pipius à Vallauris (n° 80)

²⁹ En 1975, découverte dans l'Estérel sur la route menant au Pic de L'Ours d'un moule à rouelles publié par Cl. Salicis (1996, p. 141-148). La rouelle est probablement l'objet le plus caractéristique de la sphère culturelle celte. Or il provient d'un massif qui aurait dû par excellence être ligure (territoire des Oxybiens).

³⁰ *CIL* VII.73 = Collinwood et Wright, 1965 n° 131. L'inscription provient de Custom Scrubs, près de Cirencester, l'antique *Durocornovium*. Elle accompagne une représentation du dieu en pied dans un *naiskos*. Sur l'identification de Mars Olloudios avec le dieu du chêne, cf. Green, 1993, p.112.

- Maiurris à Grasse (n° 99)

2.3. *Les élites indigènes accèdent également rapidement aux plus hautes fonctions et s'intègrent à la romanité*

Aux environs de 170 de notre ère, le savant alexandrin Ptolémée, dressant la carte du monde habitée d'après l'œuvre de Marin de Tyr, rédigée dans les dernières années du I^{er} s. de notre ère, désigne Antipolis comme "Antipolis des Déciates"³¹, selon un mode fréquent de désignation des cités à partir de l'ethnique du peuple dont elles constituaient le chef-lieu, de la même façon que Vence était la cité "Vintium Nerusiorum". Il faut bien évidemment se garder de considérer Ptolémée comme une source entièrement digne de foi en matière de géographie administrative. La comparaison avec Digne est néanmoins instructive et paraît révéler une évolution similaire dans les deux cas. A Antipolis comme à Dinia, le peuple indigène (à Digne, il s'agit des Aventiques et des Bodiontiques) initialement attribué à la ville de droit latin, considéré à l'époque de la conquête comme un vaincu voué à l'inexistence politique, devient au second siècle le noyau du corps civique de la communauté sous la dépendance de laquelle ce peuple avait initialement été placé.

Ce phénomène est assez précoce à Antibes. Nous en avons une bonne attestation à travers l'un des deux quattuorvirs connus de la cité, qui a accédé à la citoyenneté *ob honorem* (Chastagnol, 1992 : n° 11). Il s'agissait sans doute d'un personnage extrêmement puissant et riche

localement, puisqu'il ne gèra pas moins de quatre fois la magistrature suprême de sa cité, ce qui est tout à fait exceptionnel. Ce personnage est le fils d'un pérégrin au nom bien local (Vergio) d'où il a tiré son gentilece d'aspect plus latin (Verginius). Cette pratique extrêmement courante permettait de combiner romanisation formelle de l'onomastique et fidélité à la culture locale. Lui-même devait porter avant son élévation à la citoyenneté romaine le nom de Vergio, qu'il conserva comme surnom. Cette inscription est sans doute très précoce dans la mesure où les noms des pérégrins ne sont pas encore latinisés, comme on le constate généralement dans la région dès l'époque de Claude.

De riches affranchis ont été sévirs augustaux. Certains d'entre eux portent des noms traduisant une origine celte, comme c'est le cas de M. Veturius³². Ce nom ne caractérise alors pas leur origine, mais celle de leur ancien propriétaire, à qui ils doivent leur nom. Ce propriétaire était alors de culture celte, et probablement assez riche pour avoir doté son affranchi dans des proportions qui permirent son ascension sociale.

Certains, parmi les familles dont les noms dénotent une origine indigène, connurent avec le temps une belle ascension sociale et une totale intégration à la société romaine impériale. L'épigraphie antiboise nous révèle ainsi un certain L. Matucius Maximus, dont le gentilece (Matucius) est typiquement dérivé d'une racine indigène, et qui accéda au sénat de

³² Chastagnol, 1992, n° 16 ; Holder, *Altkeltischer Sprachschatz* III, col. 271.

³¹ *Geogr.*, II.10.8 Nobbe.

Rome et fut questeur et patron de la cité aux environs de 200 de notre ère (Chastagnol, 1992 : n° 45).

CONCLUSION

La multiculturalité fut sans doute un épisode de courte durée sur le territoire d'Antipolis. Seuls les hasards de la documentation nous ont autorisé à lever un coin du voile. La greffe italienne ne paraît pas avoir jamais réellement pris. L'élément grec fut peut-être mis volontairement à l'écart.

Partis d'une mosaïque de cultures, nous découvrons, au II^e s. de notre ère, une cité dont la culture s'est homogénéisée et est en fait la résultante de son environnement. Elle partage avec Vence et Nikaïa des rites funéraires strictement limités à la région immédiate³³. Partie de la Narbonnaise, dont elle partage la culture matérielle (on fait à Antipolis la cuisine dans les mêmes batteries de cuisine qu'à Toulon ou à Fréjus), elle en a également l'onomastique, mais ses pratiques sociales présentent des aspects typiques de l'Italie, et que l'on rencontre également à Cemenelum (Cimiez), comme par exemple la division de sportules, évergésie typiquement italienne, attestée dans la seule Antipolis, parmi toute les cités de Narbonnaise...

Cette situation est-elle le fruit de la mise à l'écart des Grecs ou de leur acculturation rapide, commune à d'autres groupes ? Il est difficile de trancher. Un peu des deux sans doute. Le territoire d'Antipolis illustre,

comme celui des autres cités, une forme de romanisation qui ne se réduit en rien à l'adoption pure et simple d'un modèle extérieur. Elle ne s'est pas seulement traduite par l'adoption d'une langue, elle se caractérise plutôt par la fusion d'éléments grecs, celtes et italiens dans l'imitation, de ce fait originale, d'un modèle latin au sein duquel survivent, avec une discrétion décroissante au fur et à mesure que l'on descend dans la hiérarchie sociale, les marques de l'appartenance à des strates culturelles antérieures.

La propriété du sol par les indigènes sur le territoire élargi a sans doute favorisé leur rapide intégration dans un système censitaire fondé sur la propriété foncière. L'intrusion du système oligarchique ploutocratique romain dans la cité et l'élargissement de son territoire à des communautés non grecques n'a pas permis aux élites grecques de maintenir leurs privilèges exclusifs. L'ouverture des plus hautes charges à des éléments exogènes parmi lesquels figuraient certainement des citoyens romains a substitué aux usages grecs les usages latins dans les comportements culturels, sociaux et politiques de l'aristocratie, en imposant ces derniers comme commun dénominateur.

BIBLIOGRAPHIE

- Arnaud Pascal, "Vaugrenier : bilan provisoire des campagnes de fouilles 1994-1996", *Archéam*, 5, 1997/98, p. 7-21.
- Chastagnol André, *Inscriptions latines de Narbonnaise. Antibes, Riez, Digne*, Paris, 1992 (Supplément à Gallia, XLIV).

³³ Par exemple l'urne cinéraire double, cf. Vismara, 1993-1994.

- Ciron Henri, *Le monnayage antipolitain*, mémoire de maîtrise, Université de Nice Sophia-Antipolis, 1986.
- Clergues Jacques, "Les fouilles de la plaine d'Antibes : Vaugrenier. Note préliminaire", *Rivista di Studi Liguri*, 35, 1969, p. 171-188.
- Collingwood R.G. et Wright R.P., *The Roman Inscriptions of Britain*, I, Oxford, 1965.
- Coupry Jacques et Giffault Michèle, "La clientèle du sanctuaire d'Aristée aux îles d'Hères (I^{er} s. av. J.-C.)", *La Parola del Passato*, 204-207, 1982, p. 360-367.
- Espérandieu Emile, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine de la Gaule*, Paris, 1907.
- Green Miranda, *The Gods of the Celts*, Avon, 1993.
- Holder Andreas, *Alt-celtischer Sparschatz*, 3 vol., Leipzig, 1896-1907, (réimp. anast. Graz, 1961-62).
- Lamboglia Nino, "Les «Deciates», les «Oxybii» et les origines de «Forum Iulii»", *Rivista di Studi Liguri*, 35, 1969.
- Morena Maurice et Counord Dominique, *Antipolis, municipe romain*, Antibes, 1994.
- Olivier Albéric et Rogers George B., "Le monument de Vaugrenier", *Revue Archéologique de Narbonnaise*, XI (1978), p. 143-193.
- Salicis Claude, *Rouelles et anneaux – et objets singuliers – Catalogue typologique*, Nice, 1996.
- Solin Henki, *Beiträge zur Kenntniss der griechischen Personennamen in Rom*, Helsinki, 1971.
- Solin Henki, *Die griechischen Personennamen in Rom: ein Namenbuch*, Berlin - New York, 1982, 3 vol.
- Vismara Cinzia, "Un monumento funerario diffuso nel territorio delle *ciuitates* di *Cemenelum* (Cimiez/ Nice), *Vintium* (Vence) e di *Antipolis* (Antibes) : l'urna cineraria doppia", *Rivista di Studi Liguri*, 69-70, 1993-1994, p. 163-192.

The Wish to be a Jew : The Power of the Jewish Trope in the Yugoslav Conflict

Marko Zivkovic

Ph.D. candidate at the Anthropology
Department, The University of Chicago.

When Serbian writer Vuk Draskovic proclaimed in 1985 that "Serbs are the thirteenth, lost and the most ill-fated tribe of Israel", he was invoking an analogy that has long existed as one of what I call the "stories Serbs tell themselves (and others) about themselves". I have tried to show elsewhere (Zivkovic 1997) how these stories were resurrected and put to work in the service of various political agendas in Serbia since the mid-1980s. I divided Serbian national narratives into three main "cycles" – the Kosovo, WWI, and WWII cycles. While it is true that, on the most general level, the common denominator of all these stories is a theme of eternal victimization, I have made it my task to investigate the actual narrative elements through which this message was enunciated. The "Jewish trope" as I will call it here, was one of the most important of these narrative elements, especially in linking the central Serbian myth of Kosovo to the more recent cycle of narratives that

focus on the Ustasa genocide against Serbs during the Second World War. Here I outline some of the ways the "Jewish trope" provided a bridge between what I call, in shorthand, the "Kosovo" and the "Jadovno" narrative cycles.

In order to understand the uses of the Jewish trope in Serbia it is necessary to situate them in at least three major contexts. First, the Jewish trope was a part of the national discourse, produced by a particular group of Serbian intellectuals, that paved the way for Milosevic's rise to power. Secondly, Serbian national narratives were to a significant degree in a (contentious) dialogue with the similar narratives of other Yugoslav nations, and the way these competing narratives conditioned each other played an important part in the dynamics of Yugoslavia's dissolution. The second context for Serbian uses of the "Jewish trope" is thus uses of that same trope by other Yugoslav nations, most importantly by Slovenes, Croats and Bosnian Muslims. Finally, the importance of the Jewish trope in all these discourses was immediately and decisively conditioned by the importance of the Jewish trope in "Western" (European and American) discourses.

MILOSEVIC'S RISE : "MOUNTING THE HORSE ALREADY SADDLED BY THE SERBIAN INTELLIGENTSIA"

The story of Slobodan Milosevic's rise to power involves at least two separate lines of development or "tracks" that are commonly seen to have come together at his fateful speech in Kosovo Polje on April 24, 1987. One track involves Milosevic's

* A shorter version of this paper was first presented at the *Ninth International Conference of Europeanists*, March 31-April 2, 1994, in Chicago. I want to thank Milica Mihajlovic of the Jewish Historical Museum in Belgrade for helping me with press clippings from the Yugoslav periodicals 1989-1993 collected by the Museum and other with other relevant sources on Jewish life in Yugoslavia.

climbing through the Serbian Communist Party ranks on the coat tails of his mentor Ivan Stambolic¹. On the other track, an important segment of the Serbian intelligentsia, gathered around the Serbian Academy of Arts and Sciences (SANU) and the Serbian Writers' Association (UKS)², was moving from Yugoslavism to Serbian particularism (Budding 1998). Aside from increased conflict with Slovenia, the major impetus for this movement was the plight of Kosovo Serbs.

The two tracks merged when Ivan Stambolic dispatched Milosevic to Kosovo Polje to quell the near explosive frustrations of Kosovo Serbs and Montenegrins. While Milosevic was meeting with various local functionaries and representatives of Kosovo Serbs,

some fifteen thousand Serbian and Montenegrin protesters gathered around the Kosovo Polje cultural center, screaming "Thieves, murderers" and throwing rocks. As police moved to stop the crowd from storming the building by beating people with their truncheons, Milosevic stepped outside and uttered the sentence that miraculously transformed him from a bland apparatchik to the Serbian nationalist icon: "No one should dare beat you" (Niko ne sme da vas bije). The mood suddenly changed and the crowd started chanting "Slobo, Slobo". Whether he was genuinely moved by the plight of Kosovo Serbs (and many analysts think that he indeed was) or whether he cynically realized the potential of nationalism, from then on Milosevic used his new status as a "Tsar of Serbs" to oust his mentor, Ivan Stambolic, and rise to ultimate power in Serbia.

Practically all accounts stress the way Milosevic appropriated, simulated, or, as Djilas put it, cannibalized³ nationalist discourses. These discourses were being developed by a significant segment of most influential Serbian intellectuals quite

¹ Milosevic was still a student at the Belgrade Faculty of Law when he first befriended Stambolic. As Stambolic rapidly ascended the rungs of political power in Serbia, he typically arranged for his protégé to succeed him in his previous position. When Stambolic became president of the Serbian League of Communists in 1984, he appointed Milosevic as head of the Belgrade Party Committee, and when he became president of Serbia, Milosevic succeeded him as a chief of the Serbian Party.

² The Serbian Writers' Association (Udruzenje knjizevnika Srbije – UKS) was the most prominent stage for the new prophet-poets of Serbdom. In the early eighties, the Association publicly confronted the Yugoslav regime over book bans and political persecution of writers and dissident intellectuals in general. By 1987, however, UKS discourse changed from that of freedom of speech and democracy to that of Serbian victimhood as it organized "protest evenings" in support of Serbs from Kosovo who sought redress for their persecution at the hands of the Albanian majority.

³ "The mass movement of Kosovo Serbs... was not openly anticommunist, though it could easily have become so. Milosevic only gradually overcame his caution and started supporting it, but he was nonetheless the first leading communist to do so. With the help of the party-controlled media and the party machinery, he soon dominated the movement, discovering in the process that the best way to escape the wrath of the masses was to lead them. It was an act of political cannibalism. The opponent, Serbian nationalism, was devoured and its spirit permeated the eater. Milosevic reinvigorated the party by forcing it to embrace nationalism" (Djilas 1993: 87).

independently of Milosevic's rise through the party hierarchy, indeed initially in fierce opposition to the Serbian Party's anti-nationalist policies. And when the two tracks met, it was not so much Milosevic who tried to attract the national intelligentsia as much as that the intelligentsia eagerly embraced him. As Vuk Draskovic said four years after the event : "With his speech in Kosovo Polje Milosevic mounted the horse that the Serbian intelligentsia had saddled long ago" (in Djukic 1992 : 130). "The crucial thing that intellectuals have done for Milosevic, says Budding, was to "generalize" Kosovo, spreading the belief that not just Kosovo's Serbs, but *all* Serbs were deprived of their national rights, and urgently in need of a savior" (Budding 1998 : 358).

In terms of the national narrative, this "saddling" was accomplished by connecting what I call the "Kosovo narrative cycle" to the "Jadovno narrative cycle" – a task eagerly and quite successfully taken up by novelists and, even more importantly, by a few highly influential poets⁴.

⁴ It was poets who provided the most extreme, condensed and persuasive forms of the new mythicized speech in the mid-1980. They were the prophets of the re-awakened nation, professional wordsmiths whose poetic hyperbolae were so extreme as to preclude any rational discussion. Preeminent among them, enjoying near divine status as both an academician and president of the Serbian Writers' Association, was Matija Beckovic, a distinguished looking, white-haired Montenegrin whose poetry was steeped in regional dialect and "Montenegrin metaphysics".

Numerous deep pits are a prominent feature of the limestone landscape⁵ of the area of Bosnia, Herzegovina and Croatia that was populated mostly by the Serbs of the so-called Krajinas (Military Borderlands) and that belonged to the Independent State of Croatia during WWII. It was in these pits that slaughtered Serbs were thrown by the Croatian and Muslim Ustase as a part of their campaign to eliminate all Serbs on their territory. One of the most notorious pits was called "Jadovno" and, just as Auschwitz came to stand for all concentration camps and the Holocaust in general, so Jadovno came to stand for all the pits and for the genocide itself.

Archbishop Atanasije Jevtic of the Serbian Orthodox Church made a pilgrimage in 1983 from Kosovo to Jadovno and published his travel diary in 1987. In the introduction, his colleague, Archbichop Amfilohije Radovic, wrote :

« Kosovo is the beginning and measure of Serbian Jadovno, and Jadovno is a continuation of Kosovo. ... In Jadovno, Kosovo culminates ; the word and reality of Jadovno is the full revelation of the secret of Kosovo and confirmation of the

⁵ It is interesting to note that most poets and writers who were active in assimilating Kosovo to Jadovno actually hail from those regions (Beckovic is Montenegrin and Draskovic is from Herzegovina). The WWI cycle, with its emphasis on the Serbian peasantry, however, is predominantly promulgated by novelists (not poets) hailing from the Serbian heartland of Sumadija. This is an interesting case of Highlanders vs. Lowlanders (and limestone vs. mud), a dichotomy very relevant to Serbian (as well as Croatian) politics (See Ūivkovic 1997a).

Kosovo choice and Kosovo covenant. Up until then, Serbian fate had unfolded under the sign of Kosovo ; from then on it would unfold between these two poles, Kosovo and Jadovno, the base and the peak of Golgotha » (Jevtic 1987 : 5).

When in 1988 and 1989 the holy relics of Prince Lazar, the leader of the Serbian army at Kosovo, were carried from Belgrade, through parts of Croatia and Bosnia, and finally back to Serbia and Kosovo, this ritual was marking the extent of what was seen as the maximal potential extent of Serbian territory. It was Vuk Draskovic, by then the leader of the largest opposition party, who famously stated in 1989 that, in the case of Yugoslavia's demise, its Western borders should coincide with the WWII pits and graves that the Croatian Ustasa leader Ante Pavelic had filled with slaughtered Serbs. Draskovic's fellow writer, poet and party member, Milan Komnencic, formulated the Kosovo-Jadovno axis succinctly in 1988 : "the borders of the Serbian people are marked on the east [Kosovo] by sacred places that must not become pits, and on the west by pits that must become sacred places" (In Draskovic 1990 : 89).

In their quest for the most powerful metaphor, the most extreme analogy, the allegory that would top any other allegory, Serbian myth-makers of the 1980s turned to yet another resource that could bring together both Kosovo and the WWII pits. There exists a people whose narrative of martyrdom and suffering, of exile and return, of death and resurrection is, in its moral impact, probably unrivaled in the West – the Jews.

Let me dwell a moment longer on the imagery of pits. The pit in this case is a mine shaft in Kosovo. In the late winter of 1989, the tension in Kosovo culminated with the hunger strike of 1300 Albanian miners who vowed to stay underground until their demand for the resignation of the pro-Milosevic leadership of the province was met. On February 27, while the strike was still going on, a meeting was held in the Slovenian capital of Ljubljana, in the *Cankarjev dom* concert hall, to express Slovenian support for the Albanians. The Slovenian youth organization – one of the organizers of the meeting – distributed traditional Albanian skull-caps with a Star of David affixed on them to the participants. The intended message was clear – Albanians are the Jews, a persecuted minority, and by implication, the Serbs are the Nazis. Underlying this was also the identification of Slovenes, as a minority in Yugoslavia supposedly dominated by the majority Serbs, with Albanians in Kosovo, so that the link could also be read as : Slovenes equal Albanians equal Jews. The meeting, which was televised live throughout Yugoslavia, caused a burst of outrage in Serbia, a big rally in Belgrade, and barrage of harsh denunciations of Slovenes in the regime media. And it was Matija Beckovic, the "Prince of Serbian Poetry," who came up with the most extreme formulation. Here is what he said about the whole event after the strike was over :

« The first Albanians thrown into pits were volunteers who came out of it hale and happy. In Ljubljana they were

proclaimed Jews thrown into pits by Serbs. They forgot that the pits are the only ethnically clean Serbian habitations and that somewhere under the ground the kinship of Jews and Serbs has been forever sealed » (Beckovic 1989 : 436).

So, according to the Slovenes, Beckovic implies, the Serbs are Nazis. And they are "throwing" (that is to say, forcing) poor Albanians into a pit (the mine). In the pit, Albanians are starving to protest Serbian oppression. But it is all staged, Beckovic implies, and the "starving" miners emerged healthy into the light of day at the end of the strike, while the Serbs never returned from their pits. He invokes the WWII Independent State of Croatia in which the Serbs, thrown in pits only because they were Serbs, and the Jews, exterminated in Ustasa concentration camps only because they were Jews, cohabitate in a joint, ethnically clean⁶ underground realm.

This is probably the most powerful and succinct statement of the thesis for which the *locus classicus* could be found in the "Letter to the Writers of Israel" written in 1985 by Vuk Draskovic. The five hundred years Serbs endured under Turkish rule were likened by Draskovic to the Babylonian slavery ; Kosovo, as the cradle

of the conquered Serbian Empire, was proclaimed to be the Serbian Jerusalem ; and the waves of Serbian migrations from Turkish domains were likened to the Jewish exodus. « Even after the liberation from the Turkish rule, Draskovic wrote, the Serbian Golgotha continued – one third of the population died in the two world wars – and it was in that last "genocidal slaughter" that the centuries long history of Jewish-Serbian martyrdom was sealed and signed in blood. It is by the hands of the same executioners that both Serbs and Jews have been exterminated at the same concentration camps, slaughtered at the same bridges, burned alive in the same ovens, thrown together into the same pits » (Draskovic 1987 : 73).

It is as if, Draskovic wrote, « we Serbs are the thirteenth lost and the most ill-fated tribe of Israel ». And he concluded : « I hail you (the Israeli writers) as our brothers and with the same oath that our ancestors heard from the Jews, the meaning of which is carried in the heart of every Serb expelled from Kosovo : If I forget thee, O Jerusalem, let my right hand be forgotten... » (Ibid. 75).

After this proclamation, the following set of correspondences gained currency in Serbia :

– Both Serbs and Jews are the "chosen peoples" – slaughtered, sacrificed, denied expression, yet always righteous, always defending themselves, never attacking.

– The Kosovo Albanians stand to the Serbs as the Palestinians stand to the Israelis.

– Serbs are the ones who should say "Never again" like Israel, and rely on their military power to defend their brethren wherever they happen to be living in

⁶ The term "ethnic cleansing" was originally used in Serbia to describe the program of ethnic Albanians to eliminate all non-Albanian minorities in the province, most importantly the Serbian and Montenegrin minority, and its connotations in Serbia were thus obviously negative. In Serbian discourses "ethnic cleansing" was at first something that others did to Serbs, not what Serbs did to others (most notoriously in Bosnia).

Yugoslavia, bringing them together into a unitary state which alone can guarantee them safety in a hostile world.

The discourse set in motion by Draskovic's letter in 1985 came to be embodied in the Serbian-Jewish Friendship Society (*Drustvo srpsko-jevrejskog prijateljstva*) established in 1988 by a number of prominent Serbian writers and intellectuals together with a smaller number of Jews. The majority of Serbian Jews did not join the Society, feeling that it had become primarily a political organization openly backing the Serbian regime.

The Society immediately set itself on improving the ties between Israel and Serbia.⁷ It organized a delegation of 440 businessmen, politicians, and intellectuals who went to Israel in 1990, and helped establish sister-city relations between 15 Serbian and Israeli cities. During the Gulf War, a delegation of 12 city mayors from Serbia went to Israel to demonstrate Serbian solidarity with Israel's plight. Underlying these activities was a naive hope of eliciting Israel's support for the Serbian cause, and even of obtaining Israeli weapons for the "reconquest of Kosovo" – the Serbian Jerusalem. There were also attempts to enlist the American Jewish lobby, imagined to wield immense, mythical power, to help in the "Serbian cause".

In Tito's Yugoslavia, the Jewish community, numbering no more than 6000 (largely assimilated) members, kept a low

profile and was mostly left in peace⁸. With the imminent breakdown of the country, the Yugoslav Jews found themselves stranded in mutually hostile republics. Owing to their small numbers and relative inconspicuousness, the issue of loyalty to the new regimes turned out, however, to be less pressing than the dilemma posed by the symbolic charge of Jewish symbols that their respective republics sought to appropriate to their own political ends. Perhaps more than with anti-semitism, those Jewish communities had to cope with the efforts their Croatian, Serbian, or Slovenian compatriots were making to woo them, identify with them, or co-opt them for the media struggle against the hated enemy. Responses were varied – some Yugoslav Jews allowed themselves to be co-opted by their new regimes, some even enthusiastically offered their services, but the majority tried to walk the tightrope of politely refusing to lend their heritage of suffering and its attendant symbolic power to political uses, while still affirming their loyalty to their new states⁹. The power of

⁸ Originally a supporter of Israel's independence, Tito's Yugoslavia broke diplomatic relations with Israel after the 1967 war, and as a leader of the Non-Aligned Movement, sided firmly with the Arab states and the Palestinian cause. Despite this official anti-Israel policy, the Yugoslav Jewish community was allowed to keep its contacts with Israel with the tacit agreement that it stayed low key and minded its own business (See Gordiejew 1999, and Freidenreich 1979)

⁹ In the wake of the Cankarjev dom incident, the Federation of Jewish Communities of Yugoslavia (SJOJ), as an official representative of all the Yugoslav Jewish communities, with its seat in Belgrade, was faced with a delicate

⁷ The Yugoslav Federal authorities, or what was left of them, were still refusing to re-establish diplomatic relations with Israel at that time.

the Jewish trope, however, was largely out of the hands of Yugoslav Jews themselves. The various republican regimes fighting to secure the most advantageous media image in the West could not resist exploiting it. What follows are brief analyses of the ways the imagery of Jewish suffering, or what I here call the "Jewish trope," was used in Croatia and Bosnia.

Croatia

Croatia has been largely successful in presenting itself as a Westernized, democratic, and free-market oriented republic oppressed by the Byzantine, totalitarian, Bolshevik Serbs. Yet there were a few blemishes on that image, most importantly the atrocious record of the Independent State of Croatia during the Second World War, when Croatian fascists committed wholesale slaughter of Jewish, Gypsy and Serbian populations. The other, more current, problem was the anti-Semitic

situation. Reacting too strongly against the Slovenes could be interpreted as Jewish support for the Serbian regime, especially as it would come from Belgrade, while, on the other hand, there was an urge to react officially and demand that the Jews and their suffering be left out of Yugoslav squabbles. After a period of agonizing over what the right and properly diplomatic response to the abuses in the *Cankarjev dom* should be, the Federation issued its public protest. The Slovenian Youth Organization was reminded that during the war Jews were wearing that same Star of David while being taken to concentration camps and gas chambers, and that there were no gas chambers in Kosovo. The Federation saw such political uses as trivializing and debasing symbols burdened with heavy associations to an all too real experience of suffering.

statements of their president, Franjo Tudjman.

The media in Serbia tried their best to exploit these weak spots both on the domestic and the international fronts. On the domestic front, harping on WWII genocide was largely successful, if not in wholesale mobilizing of the Serb population for war, then at least in insuring its passive acceptance of things like the Yugoslav Army's shelling of Dubrovnik and Vukovar. On the international scene, however, it is my sense that this strategy achieved much less. Predisposed to let bygones be bygones, and charging Serbs with being obsessed with history, the Western media did not, with some exceptions, unduly pester Croatia with its unsavory past. Tudjman's anti-Semitic statements, on the other hand, especially in his book "Wastelands of Historic Reality" (published in Zagreb in 1989), earned him the opprobrium of international Jewish organizations, such influential figures as Simon Wiesenthal, and criticism from the Croatian Jewish community, while Israel had stalled with establishing full diplomatic relations with Croatia for years after it recognized Croatia's independence.

On the Croatian side, official protests were, of course, made that the English translation (provided by Serbs) was misleading, that the quotes were out of context, etc., while Tudjman himself publicly apologized in 1994, revising the controversial parts for the new edition. This damage control, however, does not seem to have been particularly successful. The atrocious Croatian WWII record, whatever the successes or failures of Serbian propaganda in exploiting it, *was*

perceived in Croatia as a dangerous threat to their media image. To simplify what was often a convoluted struggle over numbers of victims and interpretations of history, the Croatian media essentially pursued a two-track strategy in dealing with this issue. On the defense, the main strategy has been to present anti-Semitism in the Independent State of Croatia as a purely Nazi import, the Croatian population at large as strongly opposed to the Ustasa regime, as exhibiting solidarity with their Jewish compatriots and as perishing alongside them in the anti-fascist struggle¹⁰. Yet, while this strategy might have worked well domestically to calm any lingering sense of guilt, the record of who did what during the war was far too reliable and complete for this strategy to really work on international Jewish organizations, Wiesenthal, or Israel. The second track, therefore, relied on the maxim that attack is the best defense, and rather than minimizing one's own responsibility, the attempt was made to show that the Serbs were actually no better and possibly worse than Croats when it came to genocide against their Jews during the war.

¹⁰ Theodor Barth, who studied the Zagreb Jewish community in the late 1990s, points out that even in Croatia there was some identification with the Jewish position. He says that "the role model of the "Jew" as the epitome of historical victim and suffering was elaborated in Croatia beyond the simple rhetorical use of the comparison. Quite a few Croats were serious about this. And in a number of cases the yearning for things Jewish crossed the threshold of hostility, or remained ambiguously defined in terms of philo- and anti-Semitism: « the stronger the silence on Jasenovac, the stronger the desire » (Barth 1999: 215).

By the end of 1990, the official Catholic newsletter (*Glas Koncila*) in Zagreb published a series of texts entitled: "*The Jewish Question*" in Serbia during the Second World War. The author, Tomislav Vukovic, tried to show that anti-Semitism was firmly entrenched in Serbian mentality and that it was the Serbian collaborationist authorities under German occupation who were largely responsible for the Holocaust in Serbia – thus transferring the blame from the Wehrmacht, SS and Gestapo to the Serbs themselves. In 1992, the same author published a 200-page book titled *Overview of Serbian Anti-Semitism* with some 400 footnotes and over 100 references. For the international media campaign, however, the Croatian Ministry of Information relied primarily on a few simple points, such as a report to Hitler in 1942 that proudly proclaimed Serbia as the first *judenfrei* country in occupied Europe. The trick consisted in not mentioning that the report was sent by Harald Thurner, the Head of Wehrmacht Military Administration in Serbia, to Lieutenant General Alexander Löhr, Commander for South East Europe, thus implying that it was the Serbian authorities who had done the dirty job.

The culmination of this strategy is a book by Philip Cohen, *Serbia's Secret War: Propaganda and the Deceit of History* (Cohen 1996). The strategy is simple and effective: assemble all the manifestations of Serbian anti-Semitism during the last 150 years, and the thesis easily emerges that anti-Semitism is a deeply-rooted, institutionalized, and all-pervasive tenet of Serbian mentality and national ideology. What is sophisticated about this argument is that there is no need

to lie or distort the sources (as far as I was able to check, Cohen did neither). It suffices to neglect to weigh that evidence. The reader gets no inkling of the actual societal impact these manifestations of anti-Semitism had in Serbia, and no sense of whether they were marginal or dominant (I will return to this question in the last section).

The Jewish Community in Serbia was again faced with a delicate situation – the historical facts were well established for that period in Serbia¹¹ and it was relatively easy to refute the gross distortions in Vukovic's thesis, but the Serbian record in the Second World War, while definitely better than the Croatian, was nevertheless far from spotless. If the Jews in Serbia had taken it upon themselves to refute the Croatian claims, this could easily have been construed as rehabilitation of Serbian collaborationist authorities and paramilitary units who did, in fact, help the Germans in exterminating Jews in Serbia. Such absolution, because it would come from the Jews themselves, would indeed carry much weight. The dilemma then was how to counter the abuses of history and instrumentalization of Jewish suffering coming from the Croatian side, while at the same time avoiding the corresponding instrumentalization by the Serbian side. While the majority of Jews in Serbia and the leaders of the Federation tried to hold to this precarious line, some members of the Serbian Jewish community argued that

Serbian Jews should side more strongly with the Serbs and defend them more actively against the demonization carried out in the ex-Yugoslav and international media¹².

Bosnia

The jockeying for position on the "Jewish issue" in the former Yugoslavia was from the beginning heavily influenced by the surrounding "symbolic landscape" of the Western media, which all the participants rightly perceived as highly sensitive to the history and legacy of Jewish suffering. It was, however, only with the start of the war in Bosnia that the Holocaust, and more generally, the Second World War, definitively emerged as the dominant metaphor, particularly in the

¹² I was present at one meeting in the Serbian Jewish Community where these issues were debated. The faction of mostly older members who were for a more vocal support of Serbs in the current media war were using the old Jewish argument that *history teaches us* that you never know how the things might turn for the Jews (meaning, we are now safe in Serbia, but it can turn ugly ...). The then president of the Community first disputed that Jews should be offering any kind of support that would end up implicitly endorsing Serbian collaborationist authorities like General Nedic or Ljotic, for both were indeed anti-Semitic and did indeed help the Germans in carrying out the extermination of Serbia's Jews. Secondly, he said, it is true that "you never know" how it may turn, but what history teaches us is that no show of loyalty to the regime had ever made any difference if things did indeed turn for the worse. And if expressing loyalty to the regime has absolutely no influence on whether the Jews will be left in peace or persecuted, then why compromise one's integrity and offer support to Milosevic?

¹¹ Main sources: Browning 1985; Romano 1980; Hilberg and Holmes 1985; *Encyclopedia of the Holocaust*, London: Collier MacMillan, 1990;

American media. Milosevic was cast as Hitler,¹³ a number of Western leaders seen as appeasing him were likened to Chamberlain in München, the International Commission for the War Crimes in the former Yugoslavia was seen as the new Nürnberg, and Bosnian Moslems were presented as Jews facing another Holocaust at the hands of Serbs¹⁴.

¹³ It is interesting to note that Milosevic comes as the last in the long list leaders demonized by the Western (esp. USA) media. Thus, for instance, Quaddafi was the Idi Amin of Libya, Saddam Husein, the Quaddafi of Iraq, and Milosevic the Saddam of Serbia [interestingly, this equation was appropriated by early anti-Milosevic protesters in Belgrade, who used to chant "Slobo-Sadame" during 1991 and 1992 rallies]. The ultimate referent in this chain is, of course, Hitler - the incarnation of the unspeakable evil. It is not necessary to go into specific circumstances of each case, it suffices to invoke a name of a previous bad guy. In that way, the effort spent in demonizing one dictator is never wasted, because the cluster of associations and conditioned reflexes built around one figure can be readily and economically transferred to the next one in line.

¹⁴ Here are a few representative titles that appeared in the leading American daily newspapers over a period of several months in 1992 and early 1993: *What do we say when "never again" happens?* (Stuart Goldstein *USA Today*, August 5, 1993); *The Holocaust analogy is too true*, (Henry Siegman, President AJC, *Los Angeles Times*, July 11, 1993); *"Never again" - Except for Bosnia*. (Zbigniew Brzezinski, *New York Times*, April 22, 1993); *Make "never" mean never*. (*USA Today*, April 22, 1993); *Are comparisons to Bosnia valid?* (interview with Patrick Glynn, *USA Today*, April 20, 1993); *Stopping Holocaust*. (Abraham Foxman, *Atlanta Constitution*, Aug. 6, 1992); *"This is a Holocaust": Surrounded by Death, Sarajevo Resolves to Live*, (Storer Rowley, *Chicago*

The rhetorical strategy of presenting Bosnia as the Holocaust reached its crescendo with two powerful symbolic events of April 1993 – the 50th anniversary of the Warsaw Ghetto uprising, and the opening of the Holocaust Memorial Museum in Washington. The war in Bosnia haunted both occasions and there was hardly a dignitary in attendance who failed to draw a parallel to it. The Museum in Washington, in particular, was generally seen as a reminder to the Civilized World never to let Holocaust happen again¹⁵. Situated so prominently on the Mall, in the center of American memory and power, the Holocaust Museum emerged as perhaps the most important nodal point in the emotionally charged debate over Western policy in the Balkans. In the light of all this, it is quite understandable that the Moslem-led Bosnian government did its best to present the plight of Bosnian Moslems as another Holocaust. What is less easy to understand is the quickness and zeal with which American Jewish organizations and a number of prominent Jewish intellectuals jumped on the bandwagon. While the Jewish community in Yugoslavia for the

Tribune, August 30, 1992); *It's not a holocaust: Rhetoric and Reality in Bosnia*, (Richard Cohen, *Washington Post*, Feb 28, 1993).

¹⁵ However, a number of Jewish intellectuals offered a dissenting view. Rather than as a strengthening of memory, they saw the Holocaust Museum as a domestication, Americanization, and ultimately as "the taming of the Holocaust." "I see the existence of the museum as a statement of raw power, and that's the only thing I like about it," wrote Melvin Jules Bukiet in the *New York Times* (April 18, 1993).

most part tried hard not to get involved on anybody's side, and to remain neutral in the ongoing conflict, their American counterparts seemed only too eager to join the Balkan game of the political instrumentalization of the Holocaust.

POSTSCRIPT : THE JEWISH TROPE AND ANTI-SEMITISM IN SERBIA AFTER THE NATO BOMBING

If we take Draskovic's 1985 "Letter to Jewish Writers" as the starting point, over the next fifteen years the Jewish trope only intermittently claimed the spotlight of Serbian national identity discourses. It played a prominent role in the "saddling of Milosevic's horse" in the late eighties, and it was present whenever Kosovo was compared to the Serbian Jerusalem, but the strong philo-Semitism and identification with the Jews were more of a continuous undercurrent to Serbian narratives of victimhood, than a dominant "story".

The latest Kosovo crisis, which led to the NATO intervention, re-awakened the Kosovo theme with its Jewish associations once more, but it was the bombing itself that made even Serbs who had been up to that point immune to the state-disseminated paranoia see themselves as innocent victims. As *The Chicago Tribune* reported on September 27 1999, in the wake of the bombing, Serbs were claiming "We are the new Jews of Europe". "The analogy with the Jews may be breathtakingly inappropriate, but most Serbs truly feel

they are the wronged party in this drama", wrote Tom Hundley in that article¹⁶.

The Holocaust analogy was again at the very center of justifying the NATO bombing of Serbia in the spring of 1999. In an interview he gave to *Radio Free Europe* on May 18 1999, the famous Yugoslav film director Dusan Makavejev invoked a *New York Times* article¹⁷ on General Wesley Clark published a few days before :

« Our national morbid identification with the bones of slaughtered ancestors has been transposed onto the planetary level. We are now learning that Clark's ancestors perished in the Holocaust and that he is resolved to "go all the way". Rasa Karadzic shot at Turks in Sarajevo, while Clark thinks that Belgrade is inhabited by Germans who killed his grandfather. »

Makavejev was obviously referring to the *NYT* article from memory and got it wrong. Clark's grandfather "was a Russian Jew who fled his country to escape the pogroms there a century ago", according to the article, not a victim of the Holocaust. But when we distort our memories we usually distort them along the lines of dominant narrative patterns, and Makavejev's mistake is very telling. Two

¹⁶ One would have to wonder, however, whether the likening of the plight of Kosovo Albanians to that of Jews in the Holocaust, served as the central justification for the NATO bombing, was significantly less "breathtakingly inappropriate."

¹⁷ "His Family's Refugee Past Is Said to Inspire NATO's Commander" by Elizabeth Becker. The blurb says: "Some say General Clark's roots give him empathy for Kosovo's victims." (*NYT* May 3, 1999)

weeks after he read the article the story in his mind had migrated from Russian pogroms to the truly central story of the Holocaust. I would venture to say that this was exactly what was intended by the *NYT* article.

The centrality of the Holocaust for the ideology of "humanitarian intervention" as a newly forged global interventionist policy of the US and its allies deserves further study. It would, however, be a study of "Stories Americans tell"¹⁸, whereas I am mentioning American uses of the Jewish trope here only to point out that it conditions some of the "stories Serbs (as well as Slovenes, Albanians, Croats or Bosnian Moslems) tell themselves and others".

As a Jew in Serbia I never personally experienced anti-Semitism. Moreover, in all my personal interactions with Jews in Serbia, I have never found even one who complained of Serbian anti-Semitism. The opinions of the Jews I talked to ranged only from neutral to highly pro-Serb (but see Mihailovic 1996 for anti-Semitism in Serbi in the nineties). And even though I was aware of occasional anti-Semitic incidents (documented by the Jewish community in their *Bulletin* and other publications), I tended to agree with what a prominent Jewish intellectual, sociologist Laslo Sekelj¹⁹ said in *Nasa Borba* :

« In Serbia anti-Semitism is a peripheral phenomenon. Not because of some special tolerance, but because there are a lot of minorities here, so that Jews don't stick out. The main channel of hate is oriented towards nations with which you are in conflict, the Croats, Muslims, Albanians. The South Slav brothers hate each other so badly they don't need Jews to have someone to hate » (in Bisevac 1997).

Another prominent Jew from Serbia, writer Filip David, however, recently remarked that as Serbia kept losing its wars, "the list of 'enemies' became exhausted. In the end, only the 'domestic traitors' and 'world conspirators' remained. And while it is already known who the 'domestic traitors' are, the role of 'conspirators' is traditionally easiest to hang on to Jews" (David 2000).

Innumerable variations on the theme of world conspiracy against Serbs have been highly prominent features of everyday life in Serbia during the last fifteen or so years. Most of them feature the usual cast of Serbian enemies – Germany, the Comintern, the Vatican, and of course, the "New World Order". As these theories conveniently transfer responsibility for the whole series of the last decade's disasters (four lost wars, one of the world's highest hyperinflations, Serbia's pariah status, etc.) from Milosevic's regime to outside enemies, they have been actively promoted by the regime itself. An important node in this dissemination of conspiracy theories is the so-called "New Serbian Right" – a small group of neo-fascist intellectuals led by the

book *The Time of Infamy: Essays on the Rule of Nationalism*.

¹⁸ For the role the Holocaust plays in American imagination see Peter Novick (1999).

¹⁹ That Sekelj is very far from those Jews living in Serbia who tend to endorse the regime position is perhaps best proved by the fact that the Serbian-Jewish Friendship Association sued him for slander that allegedly appeared in his

Belgrade art critic Dragos Kalajic. Their quasi-erudite theories often feature the Freemasons, or the "Usurers' International" as the secret enemy of Serbdom (or Orthodox Slavdom in general) and it is quite clear they are using the classical World Jewish Conspiracy as their template. Yet even there, it is very hard to encounter any overt negative reference to Jews. I would argue that the power of the Jewish trope in Serbian discourses on identity acted to counteract overt manifestations of anti-Semitism, and led even the likes of Dragos Kalajic and the New Serbian Right, whose neo-fascist ideology predisposes them to virulent anti-Semitism, to sometimes pay lip service to the prevalent philo-Semitism.

This however, seems to be changing as conspiracy theories, which yet again gripped Serbia during and after the bombing, seem increasingly to display openly anti-Semitic tones. Grabbing at any support they could get, some diaspora Serbs disseminated anti-Semitic articles written by American extreme right-wingers over the internet during the NATO bombing. The bombing itself was officially justified by Holocaust analogies, and endorsements of the "humanitarian intervention" coming from Jews were given a lot of attention in the NATO media. Clinton's team featured several Jews (Defense Secretary Cohen, White House Spokesman, Rubin, etc.) while Albright and Clark both conveniently discovered their forgotten Jewish roots around that time. It is then no surprise that the "conspiracy of the whole world" or "the new world order" against Serbs was often presented as a Jewish conspiracy in Serbia.

More importantly, however, the hyperbolic philo-Semitism inaugurated by Draskovic, and later, in the early 1990s, by the Serbian-Jewish Friendship Association, fueled quite unrealistic and naive hopes that both the "powerful Jewish lobby" in America and the state of Israel would leap to the defense of Serbia in the international media arena as well as in terms of military hardware. What happened instead was that Israel (understandably) remained neutral, while many prominent Jewish figures in the West stepped to the forefront of denouncing Serbian savagery in Croatia and Bosnia (Alain Finkielkraut, Susan Sontag, Bernard Henry-Levy, etc.). This provoked resentment and a sense of betrayal in the Serbian public that culminated when, on September 1 1993, over 100 prominent individuals (including such prominent Jewish figures as Elie Wiesel, Josef Brodsky, George Soros, Susan Sontag, the director of the American Jewish Congress, Henry Siegman, etc.) signed an open letter to President Clinton asking that, among other things, NATO warplanes bomb the Bosnian Serbs and even military targets in Serbia proper. Some members of the Serbian Jewish community, including then chief rabbi Cadik Danon, publicly denounced the Jewish signatories of the open letter, and a message was sent to international Jewish organizations asking them to refrain from passing judgment and taking sides in the Yugoslav civil war "because they don't understand its historical roots". Ordinary citizens wrote letters to editors of the type "we (Serbs) sacrificed ourselves for Jews in WWII, we offered them our friendship, but see how the Jews pay us back – by leading the

demonization campaign in the West against us and by calling on Clinton to bomb us".

The latest twist came with the conspiracy theory that is now circulating in Belgrade. As Filip David reports, the Belgrade TV channel "Palma" started promoting theories about Jews as "killers and criminals", responsible for all the catastrophes of modern history, from the October Revolution and both World Wars to the recent bombing of Yugoslavia.

A long-held "secret" is unveiled that the modern (Ashkenazi) Jews are actually not real, but "false" Jews – the descendants of the Khazars, a Turkic tribe that converted to Judaism and then miraculously disappeared. This is (according to these theories), a great deception, for the Judaized Khazars actually assimilated the (real) Jews. Now these "false Jews" or Khazars fill the highest positions in the US and Russia, are heads of leading European states, receive instructions from secret conspiratorial cabals, and pull the strings of world politics aiming to rule the entire world and destroy Serbia in the process (David 2000)²⁰.

²⁰ I was able to trace this theory to Dejan Lučić, the author of such bestsellers as "The Secrets of the Albanian Mafia" (Tajne Albanske mafije) and "The Rulers from the Shadow" (Vladari iz senke), Described on the "Bad Serb Club" web site as "a cult writer for all of those who are looking for the essence behind the politics that we see," Dejan Lučić is reported to have attributed the NATO aggression against Yugoslavia to "The rulers from the shadow, 13 of them, [who] are planing to bring "the new world order" by the year 2000. The first step is

I see this latest conspiracy theory as a kind of "compromise" between two opposing narrative forces at work in contemporary Serbia. On the one hand, the xenophobia and paranoia actively fostered by the regime, and finally driven home by the NATO bombing, seems to be bringing classical Jewish World Conspiracy theories to the fore in a way seldom seen before in Serbia. On the other hand, it seems that among national intelligentsia there is still a large investment in portraying Serbian victimhood as analogous to Jewish victimhood, and in keeping alive the story of that special Serbian-Jewish friendship, forged in common suffering. The "Khazar theory" thus finds a "happy" resolution to this contradiction by splitting the Jews into the evil ones, who are false, and the "real Jews", who could still supposedly be our "friends".

The link that came to be established between the Holocaust and the state of Israel helped promote the perception that to be a victim of a genocide is to be entitled to a state. Thus the narrative strategy of identifying with Jews as archetypal victims of an archetypal genocide is a high-stake game in that part of the world in which the Holocaust had come to assume the place of the central morality story. It pays to be a

the fire in the Balkans, not only in Yugoslavia, but also in Greece, Bulgaria, Romania, Cyprus... This is the beginning of the World War Three, and not against the small Yugoslavia. This top of the ruling pyramid is "the thirteen invincible free masons". The first of the invincibles is David, also known as David Rockefeller, who comes from a Turkish tribe which accepted Judaism" (www.computec-int.com/bsc/war/archives/masons1.htm).

Jew (symbolically) – thence the "Wish to be a Jew", or, as some have called it, "Holocaust Envy", The war of words that accompanied and even fueled the Yugoslav wars of the last decade has shown how such a powerful morality story as that of Jewish suffering could be misused – precisely because it was perceived as powerful. In the south-east corner of Europe it was misused by Serbs and Slovenes, Albanians and Bosnian Muslims, as they strove to position themselves as victims, but these local misuses were contingent on and sometimes fatally interlocked with misuses of the Jewish trope in the global media space dominated by the US and Western Europe. It is hard to steer between the strong ethical messages that the Jewish narrative of suffering can impart and the dangers of its misuse in international relations. In my personal efforts to find a "moral gyroscope" in this situation, I find best guidance in the gut feelings of those Serbian Jews who were as uneasy with the outburst of philo-Semitism in the late eighties and early nineties as they might be uneasy now with the anti-Semitic conspiracy theories propagated by the Belgrade TV in the wake of the NATO bombing.

BIBLIOGRAPHY

- Barth, Theodor. 1999. *Ben Zug – Jewish Identity: the Books of Zagreb and Sarajevo*. In *Collective Identity and Citizenship in Europe: Fields of Access and Exclusion*, edited by T. Barth and M. Enzell. Oslo : ARENA/The Van Leer Institute.
- Beckovic, Matija. 1989. Kalendar 1982-1989. In *Serbia i komentari za 1988/89*, edited by Z. Stojkovic. Beograd : Zaduzbina Milosa Crnjanskog.
- Bisevac, Safeta. 1997. Ima li antisemitizma u Jugoslaviji : Ovde, za mrznju, Jevreji nisu neophodni. *Nasa Borba*, March 26, 1997.
- Budding, Audrey Helfant. 1998. *Serb Intellectuals and the National Question, 1961-1991*. Unpublished Ph.D. dissertation, History Department, Harvard University, Cambridge, Mass.
- Cohen, Philip J. 1996. *Serbia's Secret War: Propaganda and the Deceit of History*. College Station, TA : Texas A&M University Press.
- David, Filip. 2000. Antisemitizam medju nama. *Danas (Vikend)*, January 6-9, 2000, www.danas.co.yu/20000106/vikend8.htm#1.
- Djilas, Aleksa. 1993. A Profile of Slobodan Milosevic. *Foreign Affairs* 72 (3) :81-96.
- Djukic, Slavoljub. 1992. *Kako se dogodio vodja : borbe za vlast u Srbiji posle Josipa Broza, Biblioteka posebnih izdanja*. Beograd : Filip Visnjic.
- Draskovic, Vuk. 1987. *Odgovori*. Beograd : Glas.
- Draskovic, Vuk. 1990. *Koekude Srbijo*. 4th ed. Beograd : Nova knjiga.
- Freidenreich, Harriet Pass. 1979. *The Jews of Yugoslavia : A Quest for Community*. Philadelphia : Jewish Publication Society of America.
- Gordiejew, Paul Benjamin. 1999. *Voices of Yugoslav Jewry*. Albany : State University of New York Press.

- Hilberg, Raul, and Meir Holmes. 1985. *The Destruction of European Jews*. New York.
- Jevtic, Atanasije. 1987. *Od Kosova do Jadovna, Biblioteka "Glas Crkve" : Posebna izdanja ; knjiga 5*. Sabac : Glas Crkve.
- Mihailovic, Milica, and Srecko. 1996. Anti-Semitism in the Nineties. In *Ethnicity in Postcommunism*, edited by D. Janjic and S. Bianchini. Beograd : Institute of Social Sciences : Forum for Ethnic Relations : International network Europe and the Balkans.
- Novick, Peter. 1999. *The Holocaust in American Life*. Boston and New York : Houghton Mifflin.
- Zivkovic, Marko. 1997. Stories Serbs Tell Themselves : Discourses on Identity and Destiny in Serbia Since the Mid-1980s. *Problems of Post-Communism* 44 (4) :22-29.
- Zivkovic, Marko. 1997a. Violent Highlanders and Peaceful Lowlanders : Uses and Abuses of Ethno-Geography in the Balkans from Versailles to Dayton. *Replika* (Special issue : Ambiguous Identities in the New Europe) :107-119.

Notes de lecture

Essor et déclin de l'affirmative action. Les étudiants noirs à Harvard, Yale et Princeton

par **Julie Thermes** (préface d'André Kaspi)

Éditions du Cnrs, collection « Cnrs histoire » Paris 1999, 376 pages

Julie Thermes entreprend de nous décrire, de façon très détaillée, la genèse, l'âge d'or, puis le recul, des politiques d'*affirmative action* menées par trois prestigieuses universités de la côte est des USA - Yale, Harvard et Princeton, "*the Big Three*" membres de la *Ivy League*.

Pour quelles raisons ces universités de l'élite extrêmement sélectives et fières de leur passé se sont-elles "brusquement" penchées dès les années 1960, sur les problèmes de recrutement de "minoritaires" ? Depuis leur création, ces Universités n'ont jamais recruté qu'un faible nombre d'étudiants (en 1963, 4 % des étudiants Nord Américains) et sont confrontées à un risque de marginalisation sur le marché universitaire, prestigieux et surtout lucratif, nord américain. Elles cherchent donc « le moyen de pallier ce manque d'influence sur le plan démographique (afin) de conserver une représentativité nationale (non pas en produisant) une élite du savoir mais des leaders (...) dans tous les domaines (intellectuels, artistes, financiers, sportifs etc...) qui compteront dans l'Amérique de demain (grâce à) des promotions 'constitué(es) de jeunes gens représentant une variété d'intérêts, de talents, et de milieux' »

L'auteur montre que l'introduction du "facteur ethnique" par l'*affirmative action*, n'a pas constitué une rupture de leurs pratiques anciennes depuis longtemps fort éloignées des principes 'libéraux' (au sens étatsunien) affichés —méritocratie et égalité des chances : « héritières d'une longue tradition de discrimination et de quotas clandestins contre les juifs, les noirs etc. ; elles (jouaient sur) le facteur ethnique lors de l'admission, modelant ainsi la composition de leur corps étudiant. (...) l'appartenance ethnique est alors considérée comme un facteur d'exclusion, alors qu'avec l'*affirmative action*, il constituera un facteur d'inclusion. Mais l'appartenance ethnique a toujours eu un poids important lors de l'admission. (...) elles n'avaient qu'à élargir le système existant en y incluant les Noirs américains. Loin d'être un corps étranger greffé sur l'université, l'*affirmative action* apparaît donc plutôt comme une évolution possible de leur développement naturel. »

Très tôt, elles se dotent de procédures basées sur une assez grande « souplesse des critères de sélection » en s'appuyant sur deux notions : la « diversité », et « l'appartenance au groupe ». La "diversité" vise à faire du « *college* une sorte d'arche de Noé (...) Chaque promotion sera un échantillon prestigieux de la société américaine, tout à la fois un concentré de ses meilleurs éléments et une reproduction de sa diversité. L'université abritera une 'aristocratie de talents' selon l'idéal de Jefferson, aussi diversifiée que la population américaine ».

"L'appartenance au groupe" permet « d'accorder un traitement de faveur à un individu, pour assurer la représentation de son groupe ou de sa communauté d'appartenance au sein d'une entreprise ou d'une université : athlètes, élèves ingénieurs, artistes, élèves les plus brillants, différentes zones géographiques, milieux sociaux, et surtout enfants d'*alumni* (anciens élèves), un équilibre minutieux est respecté. La place de chaque groupe est savamment calculée » sans pour autant faire l'objet de 'quotas' chiffrés condamnés par la Cour Suprême des USA qui au contraire érige leurs programmes en 'modèle' car ne visant pas « une représentation proportionnelle des groupes ethniques » mais une plus grande "diversité" géographique, sociale et ethnique.

J. Thermes montre que si les candidatures des membres des groupes minoritaires font l'objet d'une attention particulière, les écarts entre leurs scores aux différents examens et ceux des autres étudiants restent faibles. En d'autres termes les étudiants bénéficiaires de ces programmes font partie de l'élite produite par le système scolaire Nord américain. Leur présence sur ces campus n'a rien d'illégitime. En revanche le traitement de faveur dont bénéficient les enfants (leaders de demain) d'*alumni* (leaders d'aujourd'hui) déroge lui très largement à la règle méritocratique : avoir des parents *alumni* riches et influents en facilite plus sûrement l'accès que tout le reste, car il s'agit bien de maintenir avant tout d'une part leur influence d'autre part les flux financiers indispensables et indissociables de la pérennité de leur influence.

Les conséquences en termes de recrutement seront sensibles, même si la proportion d'étudiants 'cibles' ('noirs', hispaniques ou amériidiens), est toujours restée inférieure à leur représentation dans la population des USA. Après une phase d'essor, J. Thermes met l'accent sur une des causes du recul de l'*affirmative action* telle qu'elle a été pratiquée, l'augmentation faramineuse des coûts de la scolarité est devenue insupportable pour des personnes issues des classes moyennes alors que dans le même temps les diverses aides (bourses, prêts etc..) diminuaient fortement : les 'étudiants Noirs' désertent les campus de l'Est pour d'autres plus 'généreux'.

L'*affirmative action* n'a pas été limitée à l'entrée des étudiants, elle a été prolongée au sein des établissements par la mise en place de départements 'd'Etudes afro américaines' et de 'Centres culturels'. J. Thermes détaille longuement les enjeux, les affrontements violents auxquels cela a donné lieu au sein de ces trois universités comme au sein du système universitaire Nord américain qui s'est livré à une farouche concurrence afin de capter cette 'clientèle' nouvelle et les subventions qu'elle générait.

L'ouvrage de J. Thermes doit devenir une référence indispensable pour tous ceux qui s'intéressent à ces questions.

François Vourc'h
URMIS-CNRS

*La création des identités nationales*par **Anne-Marie THIESSE**

Éditions du Seuil, 1999, 385 p.

On observe une tendance croissante dans les sciences humaines à déconstruire les notions les plus évidentes, à y traquer toute trace de substantialisme ou de biologisme et à mettre en évidence leur historicité et les processus de construction qui ont abouti à leur forme actuelle. Ce travail tend à montrer qu'aucune réalité sociale contemporaine n'est entachée de fatalité organique : ce qui a été construit par les hommes peut théoriquement être déconstruit ou construit autrement.

Les catégories raciales et le racisme, les définitions sociales sexuelles et la subordination du genre féminin, les nations et les nationalismes porteurs d'exclusion et de violence ne sont pas des conséquences de caractères inhérents à la nature humaine ; ils ont une histoire, une origine, et donc une fin probable. Cette vision du social traduit une grande confiance dans les capacités humaines à transformer et à améliorer le monde, pour ne pas dire un sentiment de toute-puissance, ou un optimisme volontariste ; il ne dépendrait donc que des individus, de chacun de nous, d'écrire l'histoire autrement ?

La nation et l'identité nationale font partie de ces notions dont l'évidence s'ancre dans le sentiment qu'elles ont toujours existé. L'appartenance à une nation induit dans la plupart des esprits l'idée d'une filiation issue de grands ancêtres et semble ainsi remonter à la nuit des temps. Le dernier ouvrage d'Anne-Marie Thiesse fait oeuvre utile en montrant l'aspect construit des nations et des identités nationales et en mettant en évidence leur historicité. Car l'idée de Nation au sens moderne, politique, du terme n'émerge en fait que dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Restait aux gouvernants à donner à cette révolution idéologique une incarnation concrète, c'est-à-dire à définir le lien primordial, intérieur, absolu, qui lierait désormais chacun, non plus à un prince, mais à une unité sociale abstraite, la nation.

L'ouvrage est structuré autour de trois parties correspondant aux trois éléments majeurs sur lesquels s'est appuyée la construction des identités nationales : l'identification des ancêtres, qui inclut l'élaboration des mythes fondateurs et la fabrication de la langue nationale, le folklore et la culture de masse qui, à chaque époque sous des formes spécifiques, a permis la diffusion et l'éducation du national. Dans un dernier chapitre, l'auteur tire les leçons de l'histoire dans la perspective de l'élaboration d'une identité collective européenne.

Anne-Marie Thiesse montre de manière minutieuse et passionnante ces longs processus de construction. Au départ, nous dit-elle, personne ne savait ce que pourrait bien être l'identité de la... Nation. Au moment de la Révolution Française, en Europe, les différences entre un berger breton et un domestique cévenol par exemple étaient plus grandes qu'entre aristocrates de pays différents ; en France, une minorité de gens seulement parlaient français dans leur vie quotidienne. Il a fallu, au-delà de toutes les diversités, par un long travail qui a duré plus d'un siècle, construire les identités nationales. Nous apprenons ainsi que cette

construction a été l'oeuvre collective menée par plusieurs pays européens à travers des tâtonnements, des imitations et des échanges croisés, pour aboutir à une sorte de modèle commun, une liste d'éléments de base : des ancêtres fondateurs, une langue, une histoire continue, des héros, des monuments, un folklore à laquelle toute nation émergente doit depuis se conformer.

Le succès de l'idée nationale a été rapide car celle-ci "s'est avérée puissamment mobilisatrice et certains souverains — ou leurs conseillers — comprendront la nécessité de la prendre en compte et l'intérêt qu'ils peuvent y trouver" (p.109). L'inculcation de cette identité nationale, si elle a parfois recours à la coercition — notamment, en France, par l'interdiction des parlers régionaux dans les écoles de la République — n'est réellement efficace et mobilisatrice que si elle est acceptée et intériorisée par une grande part de la population. Un énorme travail pédagogique a donc été accompli, d'abord à l'école naturellement, mais aussi par ce qui à chaque époque était les moyens de communication de masse : chansons, bals patriotiques, cartes postales, assiettes décorées, costumes nationaux... et par ce que l'auteur appelle les producteurs et diffuseurs de patrimoine : intellectuels, poètes, associations culturelles, concepteurs d'expositions et de musées... L'enseignement de ce patrimoine national n'a pas oublié d'inclure les particularismes régionaux, lesquels, après avoir été découragés ou brimés, sont depuis valorisés en tant qu'illustration de la diversité et de la richesse de l'identité nationale¹. L'auteur montre bien que, à l'instar des "communautés imaginées"², la nation est une invention et "le sentiment national n'est spontané que s'il est parfaitement intériorisé ; il faut préalablement l'avoir enseigné" (p.14).

L'universalisation de ce modèle commun de nation montre qu'il correspondait à l'émergence d'une nouvelle forme de vie sociale dans les pays occidentaux, en l'occurrence l'industrialisation, l'urbanisation et la construction de nouveaux rapports sociaux. Aujourd'hui, à la veille de changements technologiques et sociaux au moins aussi importants que ceux qui ont vu naître l'idée nationale il y a deux siècles, la Nation est-elle encore la forme politique la plus adaptée ? La perspective de la mondialisation suscite des attitudes dramatisées : pour les uns, la nation serait en péril et avec elle, tout ce qui structure la vie sociale, la solidarité collective, voire la démocratie ; pour les autres au contraire, l'idée nationale appartient au passé et n'a jamais produit que patriotismes belliqueux, xénophobie et repli sur soi. Comme le souligne Anne-Marie Thiesse, il faut se garder d'assimiler systématiquement nation et nationalisme; on a tendance aujourd'hui à sous-estimer les apports que le principe national a apportés en son temps dans l'ordre social et politique ; il a permis, ou accompagné, l'entrée dans l'ère démocratique, le passage de l'Europe des Princes et de la division en ordres sociaux à l'Europe des Nations basée sur le suffrage universel et l'égalité juridique. En revanche, que le rôle de la nation s'achève "n'a rien de tragique, à

¹ Sur ce thème cf aussi Anne-Marie Thiesse : *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1997.

² Benedict Anderson : *Imagined Communities*, London, Verso, 1983.

condition qu'une nouvelle force de cohésion vienne la remplacer, associé à un véritable projet politique" (p.284).

Si ce riche travail montre bien les processus de construction de l'identité nationale, les contingences et les enjeux auxquels ces processus sont liés, "datés", et les moyens utilisés pour faire accéder à la réalité les faits identitaires, un point reste cependant obscur : pourquoi ces manipulations de l'idée de nation — et on pourrait écrire la même chose à propos des communautés ou des groupes ethniques — menées par "une poignée d'individus qui déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver" (p.11) a-t-elle si bien fonctionné, et fonctionne-t-elle encore ? Ceci semble impliquer que la pédagogie du national s'est appuyée sur un sens d'appartenance antérieur, qu'elle a réussi à supplanter ou à subordonner, ou sur un besoin d'identification potentiel pré-existant. Sur ce point, le discours des historiens et des anthropologues semble s'articuler difficilement à celui des psychologues, ou des romanciers: les premiers ont beau montrer le caractère construit, imaginaire ou stratégique des communautés — nationales ou ethniques — et des identités, les seconds considèrent comme un postulat l'existence de certaines caractéristiques humaines, telles que le besoin de se situer dans une filiation et dans un continuum temporel, de s'identifier à un "nous" par rapport à un "eux". Dans cette hypothèse, on comprend que l'idée de nation ait encore de beaux jours devant elle...

Isabelle Taboada Leonetti

URMIS-CNRS

Premier Congrès Européen Sciences de l'Homme et Sociétés

10-11-12-13 mai 2000

Montpellier (Le Corum)

PENSER LA MUTATION

L'accélération marque les temps présents. Qu'il s'agisse d'économie, de techniques, de cadre de vie, des changements de plus en plus rapides influent sur les conduites individuelles et collectives. Les questions posées aux sociétés contemporaines imposent des regards croisés, une « pensée complexe », articulant l'ensemble des recherches en sciences humaines.

Quel est l'avenir du travail ? Est-il possible de réconcilier économie et société ? L'accroissement des migrations et des échanges remettra-t-il en cause la référence à l'Etat-Nation ? Allons-nous au contraire vers un raidissement des identités, prémice d'une exclusion de la différence ? La création dans tous ses aspects anticipe-t-elle les mutations en cours ?

Comment inventer une civilisation urbaine qui facilite le lien social ? Comment accompagner les attentes portées par le mouvement de la jeunesse, particulièrement celle qui exprime son mal-être à travers la confrontation à la loi ? Quels seront les nouveaux modes de conduite familiale ?

Les chercheurs, les professionnels, particulièrement de l'action éducative, sociale et de la santé, peuvent mettre en commun leurs travaux et les enseignements tirés de leur pratique ? Mais ils doivent aussi confronter leur réflexion avec tous ceux qui veulent être des acteurs des changements en cours.

Intervenants en séances plénières :

Marc Augé, Anthropologue

Michel Maffesoli, Sociologue

Edgar Morin, Sociologue

Max Pagès, Professeur

Jean-Marc Lévy-Leblond, Physicien

Boris Cyrulnik, Psychiatre,

François Dagognet, Philosophe

Vincent De Gaulejac, Sociologue

Renseignements, programme détaillé et inscription : *Cultures en Mouvement*, 14, avenue du 24 août - 06600 Antibes,

email: cultures.en.mouvement@wanadoo.fr

Contact à l'URMIS pour la table ronde portant sur l'avenir de l'idée nationale email : itaboada@ccr.jussieu.fr