

MHA

3.990

17 (2011)

*Cahiers
d'Études
Hongroises et
Finlandaises*

2011

17

EUROPE, MINORITÉS, LIBERTÉ DE RELIGION

CIEH-CIEFi – Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris 3

L'Harmattan

Cahiers

d'Études

Hongroises

et Finlandaises

**Europe, Minorités,
Liberté de religion**

© L'Harmattan, 2011
5-7, rue de l'École polytechnique, 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-55243-2
EAN : 9782296552432

Cahiers d'Études Hongroises et Finlandaises
17/2011

Revue publiée par le Centre Interuniversitaire d'Études Hongroises et Finlandaises
de l'Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris3

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION
Patrick Renaud

RÉDACTEUR EN CHEF
Judit Maár

COMITÉ SCIENTIFIQUE

András Blahó, Catherine Durandin, Marie-Madeleine Fragonard, Francesco Guida,
Jukka Havu, Jyrki Kalliokoski, Victor Karady, Ilona Kassai, Ferenc Kiefer, Antoine
Marès, Stéphane Michaud

COMITÉ DE LECTURE

Iván Bajomi, Marie-Claude Esposito, Péter Balogh, Eva Havu, Mervi Helkkula,
Alain Laquièze, Judit Maár, Marc-Antoine Mahieu, Carole Ksiazenicer-Matheron,
Jyrki Nummi, Patrick Renaud, Traian Sandu, Harri Veivo

SECRETARIAT
Martine Mathieu

Centre Interuniversitaire d'Études Hongroises et Finlandaises
1, rue Censier
75005 Paris
Tél. : 01 45 87 41 83
Fax : 01 45 87 48 83

Tables des matières

Patrick Renaud Judit Maár Péter Balogh	Préface	9
I. La notion de minorité dans une Europe en mouvement : un regard pluridisciplinaire		19
Rogers Brubaker	National Homogenization and Ethnic Reproduction on the European Periphery	21
Catherine Wihtol de Wenden	Multiculturalisme in France	45
Iván Bajomi	Construction sociale, administrative, savante et scolaire de la population rom-tzigane en Hongrie	53
Marie van Effenterre	Comment nommer ? Le rapport à la « langue d'origine » pour l'émigration serbe française	65
András Kányádi	Une nouvelle 'ex'. Expériences migratoires de l'intelligentsia hongroise de Voïvodine	73
Victor Karady	Minorités migrantes dans la Hongrie moderne (jusqu'à la chute de l'Etat historique)	83
Sari Pöyhönen	Representations of "migrant" and "integration" in Finnish discourse	95
Tivadar Palágyi	Minorités linguistiques dans le collimateur de plusieurs « mères-patries » : étude comparée du csángó-hongrois de Roumanie et du moldave-roumain de Transnistrie	101
Angélique Limongi-Samson	L'évolution de la notion de minorité dans les Instances internationales et européennes de 1919 à 1990 : un regard européen	115
Alain Laquièze	Minorité et administration : quelques réflexions sur le cas français	131
Tara Zahra	The Minority Problem in European History and Historiography	145

Antal Örkény	Bevándorló csoportok migrációs stratégiáinak összehasonlító elemzése. Egy kutatás tanulságai	147
Eric Robert Terzuolo	Are Contemporary Migrations Rewriting the Rules of Geopolitics?	171
Zsolt Krokovay	We the People? Some Objections on a Constitutional Ideal of the United States of Europe	181
Jyrki Nummi	The Power Shift of the 1880s. Themes of Isolation and Minority in K. A. Tavaststjerna's <i>Barndomsvänner</i>	191
Réka Tóth	Les « manières de vivre la minorité » aux Antilles	211
Cécile Kovácsházy	Ostraciser ou ethniciser ? les littératures romani	215
Carole Ksiazenicer-Matheron	Humour et minorité en situation de crise : l'énoncé de la violence historique chez Mendele Moykher-Sforim, Sholem-Aleykhem et Isaac Babel	223
II. Rawlsian Religious Freedom – Some New Questions in Europe		237
Catherine Audard	John Rawls and the Liberal Alternatives to Secularism	239
Zsolt Krokovay	Rawlsian religious freedom and liberal secularism. Comment on Catherine Audard's lecture : <i>John Rawls and the Liberal Alternatives to Secularism</i>	257
Gábor Halmai	Comments on Cathrine Audard : <i>John Rawls and the Liberal Alternatives to Secularism</i>	267
Gábor Kardos	Reflections on Certain Decisions on the European court of Human Rights as Comments on Catherine Audard : <i>John Rawls and the Liberal Alternatives to Secularism</i>	275

Europe, Minorités, Liberté de religion

PRÉFACE

Patrick Renaud, Judit Maár, Péter Balogh

Le CIEH s'était mobilisé sur le fait minoritaire en janvier 2008 à la suite d'un drame survenu à Lille pendant les fêtes de Noël 2007. Une petite communauté Rom, venue de Roumanie et tout juste installée dans une usine désaffectée, avait vu périr dans un incendie accidentel la jeune femme handicapée à qui avait été confiée la garde du 'squat'. Ainsi sensibilisé à la question « minoritaire » qui débordait les limites de l'Europe centrale pour gagner tout l'espace Schengen, le CIEH décidait d'en faire un de ses thèmes de recherche.

La première journée d'étude fut organisée en mai 2008, accueillie à l'Institut hongrois de Paris. Les participants – essentiellement de Hongrie, de Finlande et de France¹ – s'y firent l'écho de traditions de recherche et de questionnement sur l'« ethnologie Rom » en Hongrie et en Finlande tout en encourageant vivement le CIEH dans son projet, esquissant même un programme de recherche-action².

L'élan était donné. La deuxième rencontre fut organisée les 20 et 21 novembre 2009. Élargie à un plus grand nombre de participants tant par les pays d'origine (France, Hongrie, Finlande, Italie, États-Unis) que par les relations au fait minoritaire (chercheurs, associations, administrations), elle invita à réfléchir sur le concept même de minorité, avec un regard pluridisciplinaire. Ce sont les travaux de cette journée qui sont ici publiés. Lui succéda une journée d'étude organisée le 25 novembre 2010 autour de Catherine Audard (London School of Economics) sous le titre « Rawlsian Religious Freedom – Some New Questions in Europe » dont les actes constituent la seconde partie du présent volume.

La maîtrise et le contrôle de l'immigration dans l'espace européen ont fait l'objet de dispositifs réglementaires divers de la part des membres de l'UE, responsables de tel et tel segments des frontières de l'espace Schengen.

A l'intérieur même de l'espace de l'Union, des incidents, accidents, affrontements, à la source de problèmes sociaux et policiers, ont nourri l'actualité de ces récentes années, rencontres manquées entre pays d'accueil et minorités

¹ Cf. Onglet « Outils de travail » / « Plateformes de travail du CIEH & CIEFi » / Documents téléchargeables / Études à l'adresse suivante : <http://cieh-ciefi.univ-paris3.fr>

² Cf. à l'adresse ci-dessus le texte de Örkény Antal et Vári István

européennes parties de chez elles en quête de quelque « mieux », venant bousculer, dans l'occupation de friches urbaines comme de l'espace public, un ordre social, économique et culturel qui s'était fait avant elles.

L'explosion du phénomène migratoire, depuis la chute du Mur, la relance de l'intégration européenne et le retour de la guerre sur le continent, s'effectuent dans un contexte de dynamiques d'échanges et de mondialisation avec sa tertiarisation des emplois, de mise en contact des langues et des cultures de communautés sans tradition de voisinage. Pourtant, les politiques migratoires nationales, prises entre des opinions nationales sensibilisées à leur sécurité civile et économique et l'appartenance européenne, peinent à reconnaître la ressource économique et la vertu « pollinisatrice » des champs culturels par l'immigration, préférant stigmatiser des dysfonctionnements qui procéderaient de la résistance à l'intégration d'une « deuxième génération » rebelle.

Le présent ouvrage, dans sa première comme dans sa seconde partie, est consacré à l'étude du concept de minorité dont la pertinence est interrogée, de façon pluridisciplinaire, dans les différentes composantes de l'ordre social. La question minoritaire apparaît en effet comme une question aussi bien politique et juridique que culturelle, linguistique, littéraire ou religieuse. La notion de minorité se construit par ailleurs sur diverses dimensions que notre première réunion (mai 2008) aussi bien que Rogers Brubaker dans le présent ouvrage, rappelaient : inégalité vs. égalité, ségrégation vs. uniformisation, etc. Ces notions ainsi que l'observation et l'analyse de leurs manifestations dans les pratiques sociales sont aujourd'hui un des thèmes majeurs de la sociologie, de la philosophie politique, du droit public ainsi que des sciences du langage comme de la critique littéraire.

En forme de préambule

Avant d'offrir le parcours des contributions de chacun, ci-après résumées, nous avons voulu faire sa place, en forme de préambule, au regard des praticiens qui ont bien voulu se rendre à notre invitation, acceptant le risque de se faire emmener dans des débats bien loin des problèmes auxquels ils se donnent pour mission de trouver une solution, jour après jour.

Même si la table ronde qu'Évangeline MASSON-DIEZ¹ a organisée, à laquelle ont participé Thierry ARNOLD², Malik SALEMKOUR³, Martin OLIVERA⁴, Amzoumane SISSOKO⁵, a clos les deux journées de présentations et d'échanges, il nous a semblé bon de rappeler, à l'occasion de la publication des deux événements dont ce volume livre le meilleur, que le CIEH a ancré son projet scientifique et les travaux qu'il induit dans une démarche délibérément empirique où

¹ Secours Catholique. Délégation de Paris

² Directeur de l'Association *Cité Saint-Jean*

³ Vice-Président de la *Ligue des Droits de l'Homme*. Président de *ENAR France* (Réseau Européen contre le Racisme). Président de *Romeurope*

⁴ Association « Rues et Cités ». Montreuil s/Seine

⁵ Responsable « Coordination des Sans-Papiers – CSP75 »

les données d'observation et leurs exigences précèdent la réflexion qu'elles nourrissent, situant analyses et discours de théorisation.

Qu'il nous suffise ici de livrer l'essentiel de l'introduction de Thierry Arnold à la table ronde qu'il accepta d'animer ainsi que quelques affirmations de Malik Salemkour au cours de sa présentation orale.

Thierry Arnold : Introduction à la table ronde des Associations

Depuis le début de ce Colloque, nous prenons la mesure des missions identitaires prises en charge et assumées par les acteurs sociaux en interaction dès lors qu'ils se réclament d'un « groupe social » ou « groupe national ». J'en retiendrai quatre principales :

1. tracer des frontières invisibles définissant un « en-dedans » et un « en-dehors » ;
2. s'inventer un passé, construire un récit fondateur des origines qui légitime le présent ;
3. construire des pratiques langagières marquant l'appartenance ou la distance : (...) manières de dire, qui (...) sont autant de repères, de signes adressés l'un à l'autre (...), et qui finalement fonctionnent comme des emblèmes qui rassemblent ou rejettent
4. sédimenter ses pratiques (...) en langues, rites, voire religions qui peu à peu construisent entre [nous autres et eux autres] un mur invisible mais aussi réel que celui qui a séparé les deux Berlin.

La question posée depuis hier pourrait donc ressembler à celle-ci : - *Ces mécanismes qui fondent, génèrent, voire dégèrent en groupes, sont-ils aussi ceux qui construisent des « minorités », tantôt stigmatisées par un groupe majoritaire, tantôt revendiquées comme autant de RDA derrière leur rideau de fer ?*

La réponse appartient sans doute aux spécialistes des sciences humaines, mais aussi aux acteurs des Associations qui assistent à l'édification de ces murs immatériels qui délimitent, protègent, stigmatisent ou enferment des identités.

[Un exemple suffira, pris au seuil de chez nous]. Le bénévole du Secours Catholique qui parcourt la nuit les rues de Paris, dans ce qu'on appelle des « maraudes » auprès des personnes sans domicile, le sait bien : lorsqu'il aborde une personne couchée dans ses cartons, ou dans un recoin, il a appris qu'il doit s'arrêter, frapper en quelque sorte à une porte invisible, pour demander à la personne qu'il visite, s'il peut entrer « chez elle ».

Murs invisibles, faits de carton ou de sacs épars, ces limites sont celles de la différence subie ou revendiquée, mais toujours constituante de ce qui persiste et se déploie de l'identité. Murs qui font être ou protègent des manières de faire, de dire, d'être en collectivité. Le (...) sans-domicile à Paris le [sait] : même (...) dans la nuit de la rue, on ne peut vivre, on ne peut survivre sans se donner et recevoir entre pairs des signes de reconnaissance.

L'exclusion, ethnique ou sociale, à laquelle des associations sont chaque jour confrontées, serait-elle donc constitutive de « minorités », ou fonctionne-t-elle au contraire comme le révélateur de l'indigence, de l'insuffisance de nos pratiques sociales à donner et recevoir des signes de reconnaissance aux marges de nos manières de faire, de nos manières de dire ?

En d'autres mots, les Associations qui vont à la rencontre des Roms, des sans-papiers ou des sans domicile, vont-elles à la rencontre de « minorités » ? Ne sont-elles pas plutôt des briseurs de Tour de Babel langagières, culturelles, sociales, qui libèrent le « nous », le « chez nous » de leurs limites ?

C'est précisément la question qui est posée aux Associations [et que nous vous posons volontiers, à vous chercheurs qui nous avez invités à débattre avec vous du concept de minorité].

Malik Salemkour

« Pour la LDH, le groupe « Roms » existe en tant que ces membres sont victimes d'un racisme spécifique et identifiable. Ils existent donc d'abord par le regard des autres, des « majorités ».

(...)

« L'accès au droit commun demeure donc notre moteur d'action. Le relativisme culturel fragilise le concept même d'Humanité. Chaque individu a le droit de se déclarer comme il l'entend. Cette appartenance identitaire doit être libre et en conscience, elle est donc a priori temporelle et certainement pas essentielle.

(...)

« La très grande diversité des personnes dont on parle confirme aussi que les « Roms » en tant qu'entité unique n'existent pas. Cette affirmation peut être un moyen de pression revendicatif et politique, défendue par certains mais elle ne saurait être une fin en soi dans notre action. »

I. LA NOTION DE MINORITÉ DANS UNE EUROPE EN MOUVEMENT : UN REGARD PLURIDISCIPLINAIRE.

La première partie de notre ouvrage traite des diverses interprétations possibles de la notion de minorité et privilégie le croisement disciplinaire – philosophie, histoire et science politique, sociologie, sciences du langage et critique littéraire – au sein des thèmes majeurs qui nous semblent structurer l'expérience migratoire – l'immersion dans un flux traversant les frontières nationales ; la définition d'un statut réifiant d'immigré ; les diverses modalités de contact avec les populations autochtones, de la marginalité à l'intégration, en passant par les divers stades d'hybridation, de métissage et éventuellement d'effacement ; et enfin l'accueil des minorités sous tous ses aspects.

Les textes qui sont réunis dans cette partie ont été présentés au colloque international « *La notion de minorité dans une Europe en mouvement : un regard pluridisciplinaire* » organisé par le Centre Interuniversitaire d'Études hongroises et finlandaises de la Sorbonne Nouvelle-Paris3 (CIEH&CIEFi), les 20 et 21 novembre 2009. Les axes principaux y sont : flux et frontières dans le phénomène minoritaire ; production discursive et administrative du migrant ; marginalité, hybridité et modes d'intégration dans les espaces de migration ; les minorités sous le regard des hôtes.

Rogers Brubaker (University of California, Los Angeles) dans sa conférence invitée prononcée à l'ouverture du colloque a traité du phénomène de la reproduction ethnique en dépit d'une tendance à l'homogénéisation dans les territoires « périphériques » de l'Europe, plus particulièrement en référence à la situation de la minorité hongroise en Transylvanie. La notion de minorité est loin d'être univoque et ses interprétations plus traditionnelles – minorités ethniques, religieuses, culturelles, etc. – accueillent aujourd'hui des dimensions nouvelles : le fait minoritaire se construit également sur le sexe, l'âge, l'état de santé. Dans ce paysage conceptuel extrêmement hétérogène R. Brubaker retient quatre grandes « dimensions » du phénomène minoritaire : démographique, où le nombre assigne les termes du rapport 'minoritaire'; la différence culturelle ; le désavantage socioéconomique et l'exclusion politique. L'auteur retient que dans chacune de ces dimensions la notion de minorité apparaît comme une relation par rapport aux populations de référence non-minoritaires mais également par rapport à des complexes institutionnels importants de la modernité occidentale et par rapport aux idéaux ou idéologies liés à ces institutions. Le regard se tourne alors vers la reproduction ethnique dans une tendance à l'homogénéisation nationale, esquissant un parcours historique géographique et ethnoculturel du phénomène minoritaire en Europe en s'arrêtant sur l'Europe centrale et la Transylvanie, analysant plus en détails les changements ethnodémographiques qu'a connus la ville de Cluj Napoca depuis la fin du XIX^e siècle.

Les communications inscrites en première section à la suite de la conférence plénière ont traité des divers aspects culturel et linguistique du phénomène minoritaire.

Catherine Wihtol de Wenden a évoqué l'image paradoxale d'une France multiculturelle longtemps en opposition avec les valeurs de l'État-nation promu par la Révolution française. La communication étudie les changements qui ont ouvert la porte à certaines formes de multiculturalisme au sein du modèle français de la citoyenneté.

S'inspirant de Bourdieu et de travaux de ses successeurs, **Iván Bajomi** a touché à une question particulièrement difficile dans la société hongroise contemporaine, celle de la minorité Rom, en centrant sa réflexion sur la scolarisation des enfants issus de la population dite « tzigane » en Hongrie.

Marie van Effenterre se penche sur la question du comportement linguistique de l'immigration serbe française, notamment sur le rapport que cette communauté entretient avec sa langue d'origine.

La revue culturelle hongroise *Ex Symposion* se révèle un excellent terrain de recherche sur la quête d'identité culturelle au cours des migrations hongroises de Voïvodine, comme le montre **András Kányádi**.

Victor Karady a ouvert la deuxième section avec sa présentation des tensions et des conflits issus des différences ethniques dans la Hongrie moderne. Pratiquement inexistantes sous le régime féodal du fait du principe de chrétienté et de son idiome commun, le latin, elles ont surgi au cours d'un processus de nationalisation de plus en plus sensible à partir du XIXe siècle. La construction de l'État-nation avec sa politique d'assimilation n'a pas empêché un jeu complexe de différenciation et de divisions engendrant inégalités, conflits et contradictions. L'exposé est centré sur les milieux juifs, soumis à marginalisation, voire à discrimination, bien que majoritairement présents dans une bourgeoisie industrielle en formation.

Dans sa communication **Sari Pöyhönen** analyse le traitement du phénomène migratoire qui n'est pas inconnu de la Finlande. Les principales questions abordées sont la construction du concept de migrant par les experts et par les média, ainsi que les différents modes de l'intégration du migrant à partir de données concrètes.

Tivadar Palágyi entreprend l'examen parallèle de deux minorités : les Tchangos, catholiques magyarophones de Moldavie roumaine et les Moldaves roumanophones de Transnistrie. Cette présentation parallèle de deux populations partageant une position géographique marginale révèle des similitudes dans les rapports culturels et linguistiques entre les centres et les périphéries extrêmes.

Angélique Limongi-Samson s'intéresse à l'évolution de la notion de minorité dans les instances internationales et européennes de 1919 à 1990. L'auteure souligne que, si la notion de minorité était novatrice au début du XXe siècle, elle est devenue péjorative après la Seconde Guerre Mondiale, pour être enfin revalorisée par l'ONU consciente de la nécessité d'un droit spécifique pour les minorités.

Alain Laquière a animé la table ronde « Minorité et administration », à la fin de la première journée du colloque. Évoquant les principales significations juridiques du concept de minorité telles qu'elles qu'historiquement formulées dans le droit privé et dans le droit public, l'auteur attire l'attention sur le fait que « du point de vue du droit public français, admettre l'existence d'une minorité serait remettre en cause les fondements mêmes de l'édifice constitutionnel hexagonal ». De nombreuses difficultés en résultent qui doivent être donc surmontées par le droit français afin de faire admettre la légitimité du concept de minorité qui vient battre en brèche le principe d'unité nationale hérité du concept d'État-nation.

Tara Zahra dans sa conférence invitée ouvrant la deuxième journée du colloque donna le parcours du « problème minoritaire » dans l'Histoire et l'historiographie européenne, problème particulièrement aigu à la fin de la Première Guerre mondiale en Europe centrale et orientale, avec la constitution de nouveaux États-nations, à la différence de la partie occidentale de l'Europe, comme la France plutôt distante à l'égard de la question minoritaire au début des années '20 par exemple. Portant plus particulièrement son attention sur l'histoire du problème

minoritaire dans trois territoires d'Europe d'après la Première Guerre : l'Alsace, la Bohême et la Silésie, l'auteur constate que dans ces trois territoires les minorités sont nées d'une intervention contraignante des autorités gouvernementales locales et des organismes internationaux. Après le rappel de cas historiques concrets, la conférence nourrit une réflexion plus générale sur la pertinence des concepts habituellement utilisés dans l'étude du phénomène minoritaire et propose celui d'« indifférence nationale » plus adéquat dans l'analyse des minorités européennes, les nations relevant plutôt d'un imaginaire.

Les interventions qui ont suivi étaient distribuées dans deux sections : sociologie et sciences politiques d'une part, histoire littéraire de l'autre.

En sociologie et science politique **Antal Örkény** présente les résultats d'une enquête sociologique menée en 2008 en Hongrie parmi des Hongrois ethniques arrivant en Hongrie des pays voisins, ainsi que parmi des migrants chinois, arabes et turcs concernant leurs expériences migratoires. L'étude comparée des trois groupes interrogés met en lumière la diversité des stratégies visant toutes l'intégration économique et sociale hongroises.

Eric Robert Terzuolo se demande si les migrations contemporaines réécrivent en quelque sorte les règles de la géopolitique. La question est d'autant plus actuelle que les dynamiques de globalisation accélèrent la relativité des frontières nationales.

La communication de **Zsolt Krokovay** formule quelques objections sur l'idéal constitutionnel d'« États-Unis » d'Europe, tel qu'il apparaît dans une anthropologie de la démocratie nourrie de certaines réflexions de Jürgen Habermas. L'auteur développe contre cette conception une réflexion critique inspirée de John Rawls.

Dans la section consacrée à l'histoire littéraire **Jyrki Nummi** examine la formation et le changement des identités culturelles, politiques et linguistiques tels qu'ils apparaissent dans les œuvres des romanciers de la fin du XIX^e siècle. Les analyses de trois romans emblématiques montrent le processus par lequel la littérature suédoise s'est déplacée du centre à la périphérie et a assumé le rôle de la minorité culturelle en Finlande en même temps que la littérature écrite en langue finnoise gagnait une position dominante au sein de la littérature finlandaise.

Réka Tóth consacre sa communication à l'étude « des manières de vivre la minorité » aux Antilles qui constituent un espace de migration depuis toujours (Européens, Africains, Indiens, Chinois, Levantins). Elle s'interroge sur la manière dont ce peuple perçoit et vit son identité créole, sa spécificité, sa situation « ultrapériphérique » ainsi que les diverses stratégies d'identification à l'aide desquelles il lui est possible d'assumer sa position minoritaire.

Cécile Kováčházy aborde les littératures romani écrites qui se développent depuis plusieurs décennies mais qui sont mal connues ou inconnues par des cultures majoritaires. À partir de là, elle se penche sur une question plus générale, celle d'une catégorisation problématique et selon elle fort aléatoire, à

savoir une catégorisation ethnique des littératures qui cache souvent une idéologie refusant l'Autre.

L'article de Carole **Ksiazenicer-Matheron** évoque un registre particulier de la représentation littéraire du problème minoritaire : celui de l'humour. A travers l'analyse de trois romanciers représentatifs, elle aborde la fonction de l'humour dans la représentation de la crise historique et évoque le jeu subtil sur la différence et l'inversion de la situation de domination qui caractérise l'humour en contexte juif.

C'est sur une table ronde « Associations et minorités » que s'est achevé le colloque. Elle apporta, à travers les diverses missions de terrain qui sont les leurs et qu'elle évoquèrent, la confirmation de l'impossible et l'inutile tentative de définition générale du concept de minorité (cf. ci-dessus : *En forme de préambule*).

II. RAWLSIAN RELIGIOUS FREEDOM – SOME NEW QUESTIONS IN EUROPE

La deuxième partie de notre recueil contient des études consacrées plus particulièrement à la question de la liberté de religion en Europe de nos jours ; question qui rejoint sur de nombreux points celle des minorités. Les communications réunies dans cette partie ont été présentées lors de la journée d'études « *Rawlsian Religious Freedom – Some New Questions in Europe* » organisée par le Centre Interuniversitaire d'Études hongroises et finlandaises de la Sorbonne Nouvelle-Paris3 (CIEH&CIEFi), le 25 novembre 2010.

Catherine Audard choisit d'aborder, pour sa conférence invitée, les alternatives libérales à la laïcité proposées par John Rawls. Selon la thèse fondamentale du philosophe américain la prise en considération directe des valeurs religieuses dans l'espace politique d'un état laïc menace l'égalité des différentes convictions des citoyens. Or la question se pose de savoir si la politique ne doit pas aussi envisager des doctrines morales ou philosophiques, comme par exemple celle de la laïcité. En effet, Rawls fait la distinction entre les conceptions politiques et les doctrines « compréhensives », distinction qui a pour conséquence que tous les citoyens – indépendamment du fait qu'ils sont religieux ou laïcs, mais tous suivant leur devoir de civilité – sont obligés de mener des débats politiques en s'appuyant uniquement sur des arguments 'publics', c'est-à-dire recevables par tous indifféremment. Cela peut conduire au paradoxe que « *l'État laïc doit être défendu sur une autre base que celle du sécularisme et de la laïcité* ».

La conférence analyse la solution proposée par Rawls pour résoudre ce paradoxe.

La communication de **Zsolt Krokovay** fait écho aux interprétations données par C. Audard de la pensée rawlsienne sur la question de la liberté de religion et du sécularisme libéral. Le texte rappelle que selon John Rawls, il n'est pas possible d'arriver à un consensus entièrement démocratique dans une société où les conditions sont réunies de profonds désaccords inévitables. Concernant le

problème des groupes hostiles dans une société démocratique, l'auteur se réfère à la distinction que Rawls établit entre les peuples raisonnables et peu raisonnables, fournissant l'argumentation célèbre - et notoirement contestée - dans la *Théorie de la justice* pour la tolérance de l'intolérance comme une solution à ce danger, aujourd'hui d'une grande actualité.

Dans ses commentaires **Gábor Halmai** compare l'approche juridique de quelques pays ainsi que celle de la Cour Européenne des Droits de l'Homme (CEDH), concernant les relations églises-état. Emboitant le pas à l'argumentation de C. Audard, l'objet principal de sa comparaison est d'examiner si le règlement et la jurisprudence des États choisis et de la CEDH sont capables « de sortir de cadres intellectuels universalistes et des schémas historiques qui tous prédisaient les progrès de la sécularisation ».

Les réflexions de **Gábor Kardos** renvoient à l'observation de C. Audard selon laquelle le « libéralisme doit accepter de comprendre le phénomène de la religion, en particulier l'Islam. » L'auteur considère la liberté religieuse et l'utilisation privée des symboles religieux dans les lieux publics du point de vue de la protection des minorités, comme un droit important des minorités relevant en même temps du droit universel de l'homme.

**I. LA NOTION DE MINORITÉ DANS UNE
EUROPE EN MOUVEMENT :
UN REGARD PLURIDISCIPLINAIRE**

Rogers BRUBAKER
University of California Los Angeles

NATIONAL HOMOGENIZATION AND ETHNIC REPRODUCTION ON THE EUROPEAN PERIPHERY¹

I want to begin by addressing the concept of minorities, in accordance with the focus of this conference. That concept covers a whole world of heterogeneous phenomena, so after these conceptual preliminaries, I will focus my attention on one kind of minority : on national minorities generated not by the by the movement of people over borders, but on the movement of borders over people. I will address the relation between national homogenization and what I will call ‘ethnic reproduction,’ meaning the reproduction over time of populations identifying as members of national minorities.

I will focus empirically on the Hungarian minority in Transylvania, though the processes I will describe are more general ones. I will conclude by asking whether the processes of national homogenization are still at work in today’s ostensibly transnational or post-national world, and whether minority rights regimes can help national minority populations to reproduce themselves over time.

What are we talking about when we talk about ‘minorities ?’ The answer is by no means obvious. For like other key terms around which academic research, public discourse, and political mobilization are organized – think of the term citizenship, for example, or diaspora, or identity – the meaning of the term “minority” has been stretched and adapted to fit an ever-expanding range of phenomena. In addition to old standbys like national, ethnic, racial, linguistic, religious, cultural, immigrant, indigenous, middleman, and regional minorities, the recent literature includes discussions of genetic minorities, sexual minorities, medical minorities, lifestyle minorities, multicultural minorities, invisible minorities, disabled minorities, digital minorities, age minorities, economic minorities, extremist minorities, unrecognized minorities, privileged minorities, statistical minorities, and even “majoritarian minorities.”

So I want to begin by making a few conceptual distinctions that might serve to map out and organize this heterogeneous and unruly field of phenomena. I want to distinguish four dimensions of “minority-ness.” I don’t say four kinds of minorities, but rather four dimensions that are often combined in particular cases.

¹ This is a revised version, with a new introduction, of a paper that appeared under the same title in *La teoria sociologica e lo stato moderno : Saggi in onore di Gianfranco Poggi*, ed. Marzio Barbagli and Harvie Ferguson, Il Mulino, 2009.

but that can be distinguished analytically. These dimensions are relative size, cultural difference, socioeconomic disadvantage, and political exclusion.

I will say a few words about each of these. But before doing so I want to emphasize that on each of these dimensions, the concept of minority is an intrinsically *relational* concept : a minority is defined in relation to some reference population that is not a minority.

So consider the first dimension *relative size*. On this dimension, a minority is defined arithmetically vis-à-vis a numerical majority. This numerical meaning of minority becomes significant in a context in which relative size per se comes to matter, namely in the context of the theory and practice of majoritarian democracy. The principle of majority rule evoked a concern about a possible "tyranny of the majority" and a correlative concern with the rights and well-being of minorities. The primary concern, of course, was not with transitory, situation-specific numerical minorities, of which there is an infinite number, but with relatively enduring and relatively context-independent minorities.

The second dimension of minority-ness is *cultural difference*, again defined relationally vis-à-vis an empirically and/or normatively dominant cultural practice. Historically, cultural difference first came into focus in conjunction with ideas of minority rights and minority protection in the domain of religion. The initial concern with differences of religion was then extended to differences of language, and, more recently, to other sorts of cultural difference, associated with customs, lifestyle, and sexuality.

The third dimension of minority-ness is *socioeconomic disadvantage or marginality*. This too is defined relationally with respect to some non-disadvantaged or non-marginal mainstream. Not all forms of disadvantage, of course, are associated with the concept of minority. We do not use the language of minority, for example, in connection with the chronic and pervasive disadvantage of the many vis-à-vis the privileged few that is characteristic of most socioeconomic formations. We use the language of minority in connection with the particular forms of socioeconomic disadvantage that are experienced by a marked and identifiable segment of the population. The markedness and identifiability often arise from cultural difference; but they may also arise from phenotypical difference or, on more recent understandings, from things like disability or health status.

The final dimension of minority-ness is *political exclusion*. By this I don't mean simply long-term exclusion from the exercise of political power by virtue of party affiliation or ideological stance. I mean exclusion from the rights, opportunities, and recognition associated with full citizenship or membership in a political community. Political exclusion may go hand with socioeconomic disadvantage, but it need not do so. What have been called "market-dominant minorities," for example, are economically advantaged but politically vulnerable.

Minority-ness on these four dimensions is defined not only in relation to non-minority reference populations, but also in relation to four major institutional complexes of western modernity and to the ideals - or ideologies - associated with these institutions. So relative group size is defined as problematic in relation to the institution and ideal of democratic decision-making; cultural difference, in relation to the institution and ideal of the culturally homogeneous or homogenizing nation-state; socioeconomic marginality, in relation to the institution and ideal of a mobile and fluid division of labor; and political exclusion, in relation to the institution and ideal of equal citizenship.

Having identified these four dimensions of minority-ness, I want now to set aside the first dimension of relative size and regroup the other three dimensions. There is a basic difference, from the perspective of the minority, between cultural difference on the one hand and socioeconomic disadvantage and political exclusion on the other. Cultural difference is often valued and prized; while socio economic disadvantage and political exclusion are seen as problems to be overcome.

This points to a series of basic tensions in minority politics : between the critique of homogeneity or assimilation on the one hand and the critique of inequality, marginality, or exclusion on the other; between the valorization of difference and the valorization of equality ; between the pursuit of protection or preservation and the pursuit of integration and inclusion. And within the sphere of the pursuit of integration and inclusion, there are other familiar tensions : between universal citizenship and differentiated citizenship, or between non-discrimination and positive discrimination.

In describing these as "tensions," I don't mean to imply that these differing emphases and agendas are necessarily incompatible. It is of course possible, and indeed common, to pursue cultural preservation, socioeconomic integration, and political inclusion simultaneously. Yet there are tensions, and there may be tradeoffs, between these differing emphases and agendas. In the case of the Roma minority, for example, the agenda of cultural and linguistic preservation or revival pursued by some Roma ethnopolitical entrepreneurs points in a very different direction than agendas of socioeconomic integration and political inclusion pursued by others. Similarly, in the case of immigrants and their children, well-meaning preservationist policies providing instruction in so-called "languages of origin" have come under considerable criticism for contributing to segregation and ghettoization rather to socioeconomic integration. And I will argue later that there are certain tensions even in the very different case of minorities created by the movement of borders over people.

With these conceptual remarks as preface, I turn now to my concern with national homogenization and ethnic reproduction. By national homogenization – or what I will also call nationalization – I mean the processes associated historically with the development of the nation-state, through which identifications and loyalties have been reorganized along national lines, and through which populations have become more homogeneous on a variety of dimensions. Processes of nationalization

have been studied in various domains and disciplines. I'll be relying here on a rather "thin" indicator of nationalization, derived from census data on ethnocultural nationality and native language ; I'm of course aware of the limits of this indicator, but it does provide a convenient way of focusing our attention.

Nationalization is often understood as belonging to the past, not to the post-national or transnational present. Where it continues today, this is often seen as atavistic, and as occurring through violent processes of ethnic cleansing. Drawing on my work in Transylvania, I will argue that nationalization remains significant, though not – in this case – as a result of ethnic cleansing, or even as a result of harshly nationalizing state policies.

By ethnic reproduction, I mean the reproduction over time of ethnic minority populations. This too is a slippery and multidimensional concept. I should say straightaway that the ethnic minority populations I'll be concerned with are not the kind scholars refer to when we talk about ethnic minorities in North America or, increasingly, in northern and western Europe. As I've already indicated, they were formed not through the movement of people over borders, but through the movement of borders over people. Their members are citizens of the country in which they reside, yet they often identify culturally – and sometimes politically – with a neighboring "kin" or "homeland" state. They see themselves as belonging not simply to a distinct ethnic group, but to a distinct ethnocultural nation or nationality that differs from the nation or nationality of the majority of their fellow-citizens.

The national question

I want to begin my discussion of nationalization and ethnic reproduction with something as small and seemingly innocuous as a hyphen : namely with the hyphen that joins the terms in the expression "nation-state." This hyphen conceals a question : the question of the relation between the imagined community of the nation and the territorial organization of the state. Where nation and state are prevailingly understood to be coextensive, as in the United States, most of Latin America, Japan, and much of Western Europe, this question is seldom posed. But where nation and state are understood, as in Central and especially Eastern Europe, as independent orders of phenomena – the nation as grounded in culture and especially in language, the state in institutionalized rule over a particular territory – the question has been central.

From the middle of the nineteenth through the middle of the twentieth century, throughout Central and Eastern Europe, the "national question" – precisely this question of the proper relation between nation and state or, more broadly, between ethnocultural community and political authority – was every bit as significant as the "social question" that dominated political life (and social theory) in

Western Europe.² While the social question was focused on economic inequality, grounded in the new class structure created by industrial capitalism, the national question centered on a particular kind of political inequality, grounded in the new understandings of the relationship between culture and politics that were engendered by the rise of nationalism.

For most of human history, the relationship between culture and politics was of little moment to rulers or ruled.³ Rulers did not seek to create culturally homogenous populations; and the ruled did not seek to be governed by rulers of their own culture. (Religion was sometimes, but by no means always, an exception.⁴) Only in the nineteenth century did this change decisively. Cultural nationalism became politicized, and politics increasingly "culturalized" ; the "principle of nationality," according to which political authority should be based on nationhood, was expressly formulated and recurrently invoked. The prevailing normative model of the nation-state came to envision the coincidence of cultural and political boundaries and the seamless joining of the imagined community of the nation with the organizational reality of the state.

National minorities and national states

As the hyphen linking "nation" and "state" came, in aspiration if not in reality, to signify a close congruence, a new form of political inequality was created: unequal access to a national polity of "one's own."⁵ Nationalist movements responded to this newly felt inequality (which they had of course helped to create) by seeking to establish new national states through secession (in the Ottoman Balkans, Norway, Ireland, and elsewhere), unification (Germany, Italy), or both

² For a survey of the national question in East Central Europe, see Brubaker et al. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, chapter 1. The national question, to be sure, was not confined to Central and Eastern Europe : it was politically central in Ireland, Spain, Belgium, and elsewhere. But it was not central in Britain, apart from the Irish question (Scottish and Welsh nationalism did not pose comparably significant challenges), in France, or in the post-Civil War United States. And since these were widely understood, even by Central Europeans like Marx, as the "lead societies" that would show the rest of the world "the image of its own future," it was the social question, not the national question, that was the central point of reference for social theory throughout the nineteenth century and for most of the twentieth. By the "social question," I mean not only questions associated with class conflict and class structure but also, more broadly, the problems and contours of the distinctively modern society that was seen to be emerging, within largely taken for granted national and state boundaries, as a legacy of intertwined commercial, industrial, scientific, technological, and democratic transformations.

³ As Ernest Gellner put it, rulers "were interested in the tribute and labour potential of their subjects, not in their culture" (*Encounters with Nationalism*, p. 62).

⁴ On this point, see Smith, *Ethnic Origins of Nations*, Chapters 1, 3, and 4.

⁵ As Max Weber noted in introducing his discussion of "the nation," certain strata are privileged "by the very existence" of a polity: namely those who share its dominant culture (*Economy and Society*, p. 922). See also Wimmer, "Who owns the state?" for an interpretation of ethnopolitical conflict focused on unequal access to core political goods of the modern state.

(Poland), and also by creating more or less autonomous national polities within the frame of larger multinational empires (Hungary).⁶

The creation of new national polities, however, could not fully solve this problem, and in some respects only intensified it. The intricately intermixed population throughout the region made it impossible to match cultural with political boundaries. No matter where boundaries were drawn or proposed, the territories they enclosed turned out to be ethnationally heterogeneous, and the reorganization of political authority along national lines made this new form of political inequality much more conspicuous: to be a minority meant one thing in a multinational empire, and something quite different in a nation-state. To be an ethnoculturally Polish subject, for example, was one thing in mid-nineteenth Prussia, and quite another in late nineteenth century Germany ; to be a Bohemian German was one thing when Bohemia belonged to the Habsburg Empire, and quite another when it became part of the putatively national Czechoslovak state.⁷

The inequality became glaringly acute after the First World War, when political space throughout East Central Europe was reorganized along ostensibly national lines, and an array of new and reconfigured nation-states arose on the rubble of the multinational Habsburg, Ottoman, and Romanov empires.⁸ In these new states, understood by political elites and ordinary citizens as the states *of* and *for* particular ethnocultural nations, members of the core, "state-owning" nation were sharply distinct from the large segments of the population – comprising from 30 % to as much as 55 % of the population in Poland, Romania, Czechoslovakia and Yugoslavia – who did not see themselves, or were not acknowledged by others, as belonging to that nation.⁹

This distinction was aggravated by the fact that the new and newly enlarged states were not simply national but *nationalizing* states.¹⁰ Despite possessing "their own" states, the core nations in these states were represented by political and cultural elites as demographically, culturally, or economically weak and as threatened by large, powerful, or potentially disloyal national minorities ; and state power was deployed to promote the language, culture, demographic preponderance, economic flourishing, or political hegemony of the core nations. Such measures further alienated minorities, some of whom, notably Germans and Hungarians,

⁶ For the half-century before the First World War, Hungary was a quasi nation-state within the Habsburg Empire, almost completely independent in matters of domestic policy, and many other Habsburg national movements sought territorial and other forms of autonomy within the Empire.

⁷ Broszat, *Zweihundert Jahre Deutsche Polenpolitik*, 126-8 ; Bahm, "Inconveniences of Nationality"

⁸ The Soviet Union, to be sure, was reconstructed on most of the territory of the Romanov Empire as an avowedly multinational state ; but internally, it too was organized along national lines as a (nominal) federation of nationally defined states.

⁹ Czechoslovakia and Yugoslavia were officially construed as the states of and for the Czechoslovak and Yugoslav or "South Slav" nations, respectively, which comprised, in theory, substantial majorities of the respective citizenries. Yet while the states "belonged" in theory to the encompassing Czechoslovak and Yugoslav nations, they were increasingly seen in practice as the states of and for the Czech and Serb core nations.

¹⁰ Brubaker, *Nationalism Reframed*, Chapter 4.

suffered a sharp and shocking transformation from dominant (or at least relatively privileged) national groups of Great Powers into second-class citizens of what they considered third-class states (especially Poland, Czechoslovakia, and Romania); these minorities were as a result even more inclined to identify with their neighboring "kin" states and to place their hopes in the revision of territorial frontiers to which those states were committed.

In the interwar years, then, the foundational political inequality inherent in ethnationally heterogeneous nationalizing states was deeply destabilizing, and it contributed to the tensions and crises that were bound up with the background to and the outbreak of the Second World War.

National homogenization

The presence in a nation-state of persons who belong to the state but not to the nation – who are formally fellow citizens but not fellow nationals – is unstable even when it is not destabilizing. This holds quite generally, not only in settings like interwar East Central Europe, with its overheated ideological climate and fraught geopolitical configuration.

The anomalous status of non-nationals in a national state can be represented as illegitimate by minority elites on the one hand and by state and majority nationalist elites on the others, and it can be so understood by their respective constituents. To the former, it is an illegitimate form of *inequality*; to the latter, an illegitimate form of *heterogeneity*. Both sorts of representations and understandings contribute to the instability of this situation.

Besides seeking collective exit from second-class citizenship through the establishment of a state (or autonomous polity) of their own, persons not belonging to the "core nation" can seek individual exit from this status through emigration or assimilation. These forms of collective and individual exit from the polity, or from the anomalous status of non-national, all contribute to the national homogenization of political space, though without necessarily intending to do so.

State and nationalist elites, of course, often pursue national homogenization more directly. The point I wish to underscore here is that national homogenization is found not only in states that are in the throes of fevered nationalist mobilization, but is endemic to nation-states in general. It proceeds not only through violence – though ethnic cleansing, compulsory resettlement, and mass murder have indeed been its most extreme (and, alas, not ineffective) instruments¹¹ – but also through quieter migrations of "ethnic unmixing"¹² and countless trajectories of inter-generational assimilation, both of which may be induced with greater or lesser force

¹¹ See for example Mann, *The Dark Side of Democracy*; Rieber, "Repressive Population Transfers in Central, Eastern and South-Eastern Europe"; Ther, "A Century of Forced Migration"

¹² See for example Brubaker, "Migrations of Ethnic Unmixing in the New Europe."

by the state, or undertaken more or less spontaneously by individuals. Moreover, national homogenization is not simply a political project but a social process that can occur within the institutional and territorial frame of the state even when there is no specifically nationalizing political intent.¹³

In East Central Europe, this process of national homogenization has been particularly striking. Ethnodemographic maps of the region from a century ago show an extraordinary ethnolinguistic and ethnoreligious patchwork ; and the maps understate the degree of heterogeneity, since major dialectical differences separated speakers of "the same" language, while differences of language and religion separated inhabitants of towns from one another, and from the surrounding countryside. Today, ethnolinguistic maps look much more like political maps, suggesting cultural homogeneity within political boundaries. Ernest Gellner (who grew up in what he recalled as "tricultural" -- German, Czech, and Jewish -- Prague in the 1930s), captured this process with his image of a transition from the painterly style of Kokoschka, characterized by shreds and patches of light and color, to that of Modigliani, characterized by clearly outlined blocks of solid colors.¹⁴

The extraordinary ethnonational heterogeneity that once characterized the region is a thing of the past. New forms of socioeconomic, sociocultural, and even (in some cases) ethnic heterogeneity (and of course striking new forms of inequality) have emerged since the end of four decades of notoriously homogenizing communist rule.¹⁵ But *ethnonational* heterogeneity – the specific form of heterogeneity that made these societies not simply linguistically and religiously heterogeneous but *multinational* – has disappeared (or is merely vestigial) throughout much of the region ; and even where it remains more significant, it has come under considerable pressure.

Ethnodemographic change in a Transylvanian Town

The Transylvanian town in which did sustained research, and Transylvania as a whole, offer poignant illustrations of this process.¹⁶ The large town of Cluj, Transylvania's unofficial capital and major cultural center, is today 80 % Romanian,

¹³ Linguistic homogenization and standardization, for example, are fostered by statewide school systems and mass media, regardless of how expressly "nationalizing" they are. A homogenization of the built environment, or of the organizational and institutional landscape, may derive from state-framed and state-wide economic processes and policies, or from a statewide legal or administrative system. And Watkins has documented a convergence of basic demographic indicators within states in *From Provinces into Nations*. All of these may coincide with a discursive celebration of diversity and may continue in the absence of expressly nationalizing policies. Both dimensions of national homogenization--self conscious project and unselfconscious process--are abundantly illustrated in Eugene Weber's classic *Peasants into Frenchmen*.

¹⁴ Gellner, *Nations and Nationalism*, pp. 139-140. For Gellner's reminiscences about Prague, see the 1991 interview with John Gray for *Current Anthropology*, excerpted at <http://www.lse.ac.uk/collections/gellner/Intergellner.html>.

¹⁵ On the fundamentally homogenizing nature of communist, see for example Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, pp. 285, 297-98.

¹⁶ Bruhaker et al. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Chapter 3

and just under 20 % Hungarian ;¹⁷ a half-century ago, it was half Hungarian, half Romanian; a half-century before that, then part of Hungary, and known as Kolozsvár, it was 80% Hungarian (and included a large and flourishing Jewish population and a small German-speaking community). Earlier still, when it was known also as Klausenburg, the town was populated by a mix of German- and Hungarian-speakers.

Cluj is distinctive in having been ethnolinguistically relatively homogeneous at the turn of the twentieth century ; its mixed population thereafter was a transitional phenomenon, representing the passage from a Hungarian to a Romanian nationalizing regime. The town is typical of the region, however, in having been sharply distinct in language and religion from the surrounding countryside at the turn of the twentieth century. Elsewhere in Transylvania, too, the rural-urban ethnodemographic divide was conspicuous: towns were predominantly Hungarian (and disproportionately German and Jewish as well), while the countryside was predominantly Romanian.

How did the population of Cluj, overwhelmingly Hungarian at the turn of the twentieth century, become overwhelmingly Romanian at the turn of twenty-first? The post-World War I settlement – when Transylvania passed from Hungarian to Romanian sovereignty – established the framework for what nationalist intellectuals conceptualized as the conquest of the ethnationally "alien" towns, dominated by Hungarians, Germans, and Jews. The small prewar Romanian population quickly quadrupled, to about a third of the population, as Romanians flocked to the town to take up newly available positions in the public sector. But the Hungarian population, after an initial decline as officials and some others fled to Hungary, resumed its growth as well, and Hungarian remained the dominant language of public life throughout the interwar years. This prompted complaints from Romanian nationalists, impatient at the slow pace of nationalization.

In a 1940 territorial adjustment brokered by Hitler, Hungary recovered northern Transylvania, including Cluj. Romanians fled south in large numbers, Hungarians poured in to town, and for four years, the city was once again as overwhelmingly Hungarian as it had been before the First World War. But it was now Hungarian in a narrower, more racialized sense. In the late nineteenth century, what mattered, in defining "Hungarianness," had been language, and Hungarian-speaking Jews had understood themselves, and had been accepted, as Hungarians. Now, however, Jews were socially, politically, and legally excluded from membership of the core nation. And shortly after Nazi Germany occupied Hungary in March 1944, the Jews of Cluj, like other Hungarian Jews outside Budapest, were deported to Auschwitz. Most survivors emigrated in subsequent years. The 17,000

¹⁷ In addition, there is a small Roma or Gypsy population. These and other data from census questions, on which I draw throughout this paper, should not be taken as indicators of sharply bounded groups. On the distinction between categories and groups, see Brubaker et al [2006, 11-13, 209-210] . Part II of that book addresses the everyday workings of the categorical identities that this paper takes simply as data

Jews of Cluj in 1941 had comprised 15 % of the population ; by 1992, only 340 Jews were recorded, just 0.1 % of the population.

After the war, Romania regained control of Northern Transylvania, and the migration flows of Hungarians and Romanians were reversed. Yet in 1948, Romanians still comprised only 40% of the population. It was only in subsequent decades, through state-sponsored heavy industrialization, that thoroughgoing Romanianization occurred. The Romanian population increased by 200,000, more than quintupling, between 1948 and 1992, while the Hungarian population barely grew at all. Nationalizing policies contributed to this shift. Cluj was officially a "closed" city, and it was difficult for Hungarians to receive permission to settle in the town, or for enterprises to hire Hungarians. Yet since the rural population available for migration to rapidly expanding industrial centers like Cluj was heavily Romanian, the Romanianization of Cluj (and other Transylvanian towns) was in large measure an inevitable concomitant of urbanization and industrialization. As rural-urban migration increased, the direction of assimilation was reversed: instead of assimilating migrants *from* the countryside, as had traditionally been the case, towns now began to be assimilated *by* the countryside. This was part of the long-term process of the nationalization of the "alien" towns by the surrounding countryside that was characteristic of the region as a whole.¹⁸

The experience of Cluj was paralleled in other Transylvanian towns, except for the small towns of the Szekler region, where Hungarians continue even today to comprise substantial majorities. Almost all Jews of Northern Transylvania were deported, and most survivors emigrated. Southern Transylvanian Jews were not deported, but most of them, too, emigrated in subsequent decades. In Southern Transylvania and certain other areas, the German presence remained substantial in the interwar years; in 1930, for example, Germans still comprised 23 % of the urban population in Southern Transylvania.¹⁹ By 1992, however, this was down to a mere 2 %.²⁰ As in Cluj, Romanians moved to other Transylvania towns in large numbers to work in the expanding industrial sector. By the turn of the twenty-first century, the situation of a hundred years earlier was nearly precisely reversed. The urban population of Transylvania as a whole, 65% Hungarian-speaking (of whom perhaps 15 % were Jewish), 15 % German-speaking, and just 18% Romanian-speaking in 1910, is now 80 % Romanian.

¹⁸ See Deák, "Assimilation and Nationalism in East Central Europe."

¹⁹ In Cluj, the small German community had declined from 5% to 3% of the population through assimilation to Hungarians in the final decades before the First World War, it disappeared almost entirely after the Second World War.

²⁰ Although Germans were not expelled *en masse* from Romania after the Second World War, as they were from Czechoslovakia and elsewhere, their numbers were reduced by about a third between 1941 and 1948. During the 1970s and 1980s, Ceaușescu in effect sold Transylvanian Germans to West Germany ; most of the rest emigrated to Germany after 1989.

National homogenization and ethnic reproduction

I have described the process of nationalization as if it were inexorably inscribed in the very nature of the nation-state. But this is too abstract and stylized a view. Nationalization proceeds not from some generalized feature of "the" nation-state *per se* ; it proceeds in particular ways in particular circumstances.

One distinctive circumstance that I would like to highlight in the case of Cluj is the combination of nationalization and ethnic reproduction. National homogenization has not come at the *expense* of the ethnic reproduction of the Hungarian population; it has occurred in *spite* of Hungarian ethnic reproduction.²¹ Throughout the twentieth century, and despite living under Romanian sovereignty since 1918 (except from 1940-1944), the Hungarian population was reproducing itself not only biologically, but socially : Hungarians were reproducing themselves *as Hungarians*. National homogenization occurred not through the large-scale assimilation of Hungarians, but, in Cluj and other Transylvanian towns, through the "swamping" of the previously largely Hungarian urban population through large-scale Romanian migration from the countryside.

To understand the nature of (and prospects for) nationalization, we need also to understand the nature of (and prospects for) ethnic reproduction. In Cluj, this means understanding the structure of the Hungarian "world" – a parallel society embedded within the wider Romanian society.²²

Although ethnicity has no territorial base in Cluj – there are no Hungarian enclaves or predominantly Hungarian neighborhoods – it does have a strong institutional base: an extensive network of Hungarian schools, from preschool through university, supplemented by churches, cultural institutions, foundations, civic and recreational associations, a modest cluster of enterprises, and a flourishing Hungarian-language media. Outside this institutionalized sector, the reach of the Hungarian world is extended through networks of friends and acquaintances shaped within schools and other Hungarian institutions. It is possible to buy groceries or second-hand clothes at stores where Hungarians are known to work, to frequent cafes or bars where Hungarian can be spoken, to buy one's (Hungarian) newspaper from a Hungarian vendor, or, through networks of personal referral, to find a Hungarian doctor, dentist, lawyer, tutor, painter, plumber, handyman, or auto mechanic.

The institutional core of the Hungarian world is the school system. The large majority of Hungarian children in Cluj attend Hungarian elementary and high schools; since the change of regime, it has become possible to study in Hungarian in a wide range of fields at the university as well. The comprehensive Hungarian-

²¹ Even as Romanianization was progressing, the Hungarian population continued to grow until the 1980s. There were in fact more Hungarians in Cluj in 1977 than at any time except briefly during the Second World War.

²² Brubaker et al. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, chapter 9

language school system socializes children *as* Hungarians; more important, it associates them *with* other Hungarians. By pervasively shaping contact probabilities at key stages in life, the Hungarian school system (supplemented by Hungarian churches, workplaces, and associations) provides a powerful institutional matrix for ethnically patterned friendship circles and, crucially, for ethnic endogamy.

Ethnically endogamous families and ethnically homogeneous friendship networks, in turn, provide the social environment within which schooling choices are made for the next generation. They may even make choice unnecessary. For one who grows up in a Hungarian family, attends Hungarian schools, develops a largely or exclusively Hungarian network of close friends, and marries another Hungarian from a similar background, it is ordinarily matter of course, not of self-conscious choice, to send one's children to a Hungarian school. The process of institutional reproduction can thus become self-sustaining, as persons socialized within institutions that nurture a strong sense of a distinct Hungarian "world" associate with other inhabitants of that same world, find partners within the networks of friends and acquaintances shaped by its core institutions, and find it natural to channel their children into the same institutions.

Is nationalization "over"?²³

Some have argued that national homogenization is no longer operative in today's transnational or postnational world.²⁴ They see the nation-state as weakened by the global circulation of people, goods, messages, images, ideas, and cultural products, and as having progressively lost its ability to control its borders, regulate its economy, impose its culture, homogenize its population, address a variety of border-spanning problems, and command the loyalty of its citizens. The old model of the homogenizing, nationalizing, assimilationist nation-state, based on comprehensive social control, exclusive claims on citizens' loyalty, and a close congruence between political territory and cultural identity, is seen as obsolete. In its place is emerging a new relationship between politics and culture, territorial state and de-territorialized identities, that enables immigrant and diaspora populations to sustain ethnic identities over time and across space.

If it is easier today for territorially dispersed immigrants and their descendants to preserve their identities than it was in the closed, bounded, assimilationist nation-state of the past, it ought to be even easier for historically rooted, territorially concentrated minorities like Transylvanian Hungarians to do so, especially when such minorities are supported by an elaborate network of institutions like those that I have just described. Transylvanian Hungarian institutions have been substantially extended and strengthened since the fall of

²³ The remainder of this essay follows the argument developed in the Epilogue to Brubaker et al. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, pp. 367ff

²⁴ See for example Appadurai. *Modernity at Large* ; Beck, "The Cosmopolitan Perspective" ; Glick Schiller et al. "From Immigrant to Transmigrant" ; Sheffer. *Diaspora Politics*.

Ceașescu. In the late Ceașescu era, nationalizing policies had restricted Hungarian-language schooling, especially at high school and university levels. Under pressure from the OSCE High Commissioner for National Minorities and other international organizations, whose seal of approval has been important in "certifying" candidates for European and Euroatlantic integration, state policies have become much more supportive of minority-language education (and of minority rights in general).²⁵

The end of the Ceașescu regime also meant a sudden and dramatic opening up of what had been a notoriously closed state. Insofar as this involved a new and massive exposure to the full range of European and American broadcast media through now-prevalent cable and satellite television, as well as to other aspects of international consumer modernity, it worked in a transnationalizing and perhaps de-nationalizing direction. Insofar as the opening up of the country also involved the re-establishment of close ties between Transylvanian Hungarians and Hungary, however, it worked in a nationalizing direction – but with nationally *dissimilating*, not nationally assimilating or homogenizing effects. Not only can Transylvanian Hungarians easily maintain ties with friends and family in Hungary, or work and study in Hungary; they can also watch Hungarian television, including a special channel designed for transborder Hungarians. And Transylvanian Hungarian cultural institutions are heavily subsidized by the Hungarian state. Hungary even introduced a form of quasi-citizenship for Transylvanian and other transborder Hungarians – a formal legal status for which transborder Hungarians can apply, and which entitles them to certain benefits in their countries of residence and in Hungary.

Another strand in the literature on post-national and transnational trends has argued that European integration has strengthened minorities vis-à-vis nation-states. In this spirit, nationally minded Hungarians have welcomed the eastward expansion of the European Union: the attenuation of the state borders separating Hungarians in Slovakia and Romania from their "mother country," they suggest, will create a space within which the Hungarian ethnocultural nation, divided among several states after the First World War, can be socially, culturally, and economically – if not politically – reunified.²⁶

Nationalization without nationalism

All of these factors, it might be thought, should favor ethnic reproduction and work against further national homogenization. Yet national homogenization continues even today in Cluj and elsewhere in Transylvania. This cannot be explained by the nationalizing policies and practices of the Romanian state. The

²⁵ The restrictions on free internal mobility that made it difficult for Transylvanian Hungarians to move to Cluj and other urban centers with substantial Hungarian populations were lifted, as were the restrictions on Hungarian-language schools, which had obliged many Hungarians to attend Romanian schools (and, as a result, had increased the likelihood of intermarriage and intergenerational assimilation).

²⁶ Hungary and Slovakia joined the EU in 2004. Romania in 2007.

absolute and relative decline in the Hungarian population of Cluj and other Transylvanian towns *accelerated* after 1989, even as minority rights were strengthened and the network of Hungarian institutions expanded substantially.

Of course, nationalism still flourishes in a variety of forms, at local, regional, statewide, and interstate levels. At the local level, Cluj in particular was the site of intense and intractable ethnonational conflict pitting the town's notorious mayor between 1992 and 2004 and his allies in statewide Romanian extreme nationalist parties against the Cluj-based Democratic Alliance of Hungarians of Romania (DAHR), at once a statewide political party with its electoral base in Transylvania and an umbrella organization claiming to represent and further the interests of the Hungarian minority in Romania.²⁷ In speaking of "nationalization without nationalism," I am suggesting that the dynamics of national homogenization are largely independently of such ethnopolitical contention.²⁸

I observed above that the national homogenization of Cluj and other Transylvania towns under Ceaușescu was due primarily to massive migration from the countryside, not to assimilation, and that the nationalization of the towns, though reinforced and accentuated by nationalizing policies, was in the long run an inevitable concomitant of industrialization and urbanization in a setting in which rural labor reserves were overwhelmingly Romanian. Since the fall of communism, national homogenization in Cluj and other towns has continued to be driven by migration – but now by out-migration (and more specifically by emigration from Romania), not in-migration.²⁹ Romania as a whole has experienced substantial

²⁷ Rhetoric was heated on both sides. Mayor Funar accused Hungary of harboring irredentist designs on Transylvania, and charged Transylvanian Hungarians with secretly collecting weapons, forming paramilitary detachments, and planning an attack on Romanians. Funar ordered bilingual signs removed from the few buildings that had them : sought to ban proposed celebrations of the Hungarian national holiday; and called for punishment of citizens for displaying the Hungarian flag or singing the Hungarian anthem. His visual rhetoric was equally aggressive : he saturated public space with the Romanian national colors, placing flags in great profusion and painting benches, sidewalk posts, and even sidewalk garbage bins red, yellow, and blue. The DAHR, for its part, provides ample grist for Romanian nationalist mills. It characterizes Hungarians in Romania as an "indigenous community" entitled to an equal partnership with the Romanian nation as a constituent element of the Romanian state. At the same time, it characterizes Transylvanian Hungarians as an "organic part of the Hungarian nation," and claims the right to cultivate relations with the "mother country" across the border. It demands collective rights for Hungarians as a national minority, and territorial autonomy for Hungarian-majority regions. It demands the right to public, state-funded education in Hungarian at every level and in every branch of the educational system. And it demands the re-establishment of an independent Hungarian university in Cluj. On nationalist politics in post-Communist Cluj, see Brubaker et al, *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, chapter 4.

²⁸ One might suppose that the sharp decline of the Hungarian population of Cluj was a consequence of the hyper-nationalist local politics of the 1990s. But the decline was even sharper in Oradea, another Transylvanian town which has an equally large Hungarian population, yet which did not experience the nationalist contention that characterized Cluj.

²⁹ The massive industrialization-related rural-urban migration that was decisive under communism ended in the mid-1980s. People continue, of course, to move to Cluj, as well as to leave Cluj for elsewhere in Romania or abroad; but such internal migration to Cluj is no longer likely to contribute to further national homogenization, since the ethnonational composition of Cluj is now similar to that of Transylvania as a whole (and the great majority of migrants to Cluj come from Transylvania, not from elsewhere in Romania).

emigration since the change of regime, but emigration has been considerably heavier among Transylvanian Hungarians than among Romanians, thanks to the proximity and comparative prosperity of neighboring Hungary. And while emigration is in some cases a response to nationalist pressures, Transylvanian Hungarian emigration to Hungary and elsewhere is driven primarily by economic concerns.³⁰ It is thus the increasing international and transnational *openness* of the Romanian state, not its nationalistic closure, that has most seriously threatened the self-reproducing Hungarian world since 1989, and contributed thereby to the ongoing process of national homogenization.

There is a further irony. Romania's membership of the EU has made it easier than ever for Transylvanian Hungarians to study, work, and resettle in Hungary.³¹ The re-integration of the border-spanning Hungarian ethnocultural nation within the EU may therefore accelerate rather than arrest the demographic decline of Transylvanian Hungarians in Cluj and elsewhere. European integration, heralded as weakening or even transcending the nation-state, may in this way contribute to strengthening it, making Romania more rather than less "national."

Theorists of a post-national and diasporic world generally see assimilation as a thing of the past. But this is sociologically naïve. One need not adopt an equally naïve (and normatively problematic) nation-statist view of the world to recognize that assimilation is a generic social process that has by no means lost its relevance.³² In Cluj and elsewhere in Transylvania, assimilation contributes significantly – along with emigration – to the absolute and relative shrinkage of the Hungarian population. In recent years, for example, about a quarter of all Hungarians who have married in Cluj have married Romanians; this means that 40 % of all marriages involving Hungarians have been mixed marriages. On the one hand, the fact that three out of four Hungarians in Cluj marry other Hungarians shows a strong pattern of ethnic endogamy. (If ethnicity were irrelevant, one would expect the figure to be about one out of five, given the relative sizes of the Hungarian and Romanian populations). Yet rates of intermarriage are high enough to erode the Hungarian world at the margins. Children of mixed marriages are unlikely to attend Hungarian schools, especially Hungarian high schools and university;³³ unlikely, as a result, to develop predominantly Hungarian circles of friends; and unlikely to marry Hungarians. Most children and grandchildren of mixed marriages thereby come to identify themselves as Romanians.

³⁰ Shared language, family ties, and identification with Hungary have of course facilitated the migration of Transylvanian Hungarians to Hungary. Yet nationalist pressures in Romania do not appear to have been a significant push factor in post-1989 migration.

³¹ Romania's accession to the EU is thus likely to accelerate the existing tendency for ambitious Transylvanian Hungarian intellectuals to resettle in Hungary, a tendency that affects Cluj in particular, as the center of Transylvanian Hungarian intellectual life.

³² See for example Alba and Nee, *Remaking the American Mainstream*, for a sophisticated treatment of continuing processes of assimilation in the United States. On the increasing recognition that assimilation has not been rendered obsolete, see Brubaker, "The return of assimilation?"

³³ Although this does not directly reflect state-sponsored nationalism, it does reflect the basic political asymmetries that are built in to the nation-state, which create a gravitational pull toward education in the state language for children of mixed families.

Assimilation is not engendered by nationalizing pressures, any more than emigration is.³⁴ It reflects rather the incomplete "encapsulation" of the Hungarian world. Given the lack of residential segregation, and the prevalence of mixed workplaces, even those Hungarians with ethnically homogeneous school-based friendship networks routinely encounter Romanians at work and in social settings. And the logic of relative group size³⁵ means that outside Hungarian institutional enclaves and the social networks they generate, Hungarians encounter far more potential Romanian than Hungarian partners. The result is mixed. On the one hand, ethnic endogamy contributes to ethnic reproduction; on the other hand, intermarriage contributes to assimilation at the margins.

The limits of minority rights

Can minority rights arrest this trend and help preserve ethnonational heterogeneity? There are grounds for skepticism. Consider Finland, often cited as an exemplar of generous minority rights for the country's Swedish-speaking minority.³⁶ Swedish is an official language of the country alongside Finnish, with a constitutionally guaranteed equal status. The language of local public administration is governed by the census: wherever at least 3,000 persons (or 8 % of the population) are native speakers of one language, then that language is used, either alone or in conjunction with the other language. By these criteria approximately 5 % of the country's municipalities were Swedish, and another 9 % bilingual, in the 1980s. The state provides Swedish-language day care for pre-school children and Swedish-language instruction at all levels; there is even a separate Swedish-language university. Yet the relative size of the Swedish minority has shrunk by nearly half since 1940, from nearly 10 % of population in 1940 to 5.5 % in 2003. Emigration to Sweden has played a role, but intermarriage and subsequent intergenerational language shift have been more important. The institutionalized protections afforded the Swedish language have no doubt slowed down the process of national homogenization; but they have not been able to arrest it.

A variety of specific rights concerning the public use of minority languages and the provision of minority language education are contained in Romanian law and in international agreements to which Romania is a signatory. The DAHR has proposed strengthening these in several ways and has asserted other rights, notably to territorial and non-territorial forms of autonomy. Territorial autonomy is a special case, to which I return below. But even if the other rights were realized in full – in the sphere of education, public administration, media, and culture – it is not clear that this would have much of an effect on emigration or assimilation.

³⁴ Nationalizing pressures are often counterproductive: by invoking reactive ethno-political mobilization, institution-building, and solidarity, they can actually retard assimilation.

³⁵ See for example Blau, *Inequality and Heterogeneity*

³⁶ See for example Solsten and Meditz, eds., *Finland*, 96-101; Østern, "The Swedish Language in education in Finland"; Jungner, "Swedish in Finland."

The literature on minority rights has devoted relatively little attention to the social processes involved in national homogenization and ethnic reproduction. The influential work of Will Kymlicka, for example, highlights the “dialectic of nation-building and minority rights.”³⁷ This focuses attention on state policies and practices on the one hand, and on minority ethno-political claims and institutionalized minority rights on the other. While these are certainly important, this way of framing the problem leaves out of focus the dynamics of the social processes – as distinguished from public policies or legal rights – that bear on ethnocultural persistence or change. It neglects the dynamics of migration, of intermarriage, and of language use, school choice, and ethnonational identification in mixed families. By treating national minorities as entities and casting them as actors, the normative literature obscures the ways in which private action can subvert public goals, to borrow David Laitin’s formulation.³⁸ By emphasizing the desire of “the Hungarians” (or any other minority population) to preserve their language and culture, the literature obscures the ways in which what *particular* Hungarians (or members of other minorities) want may undermine collective projects of ethnic reproduction, for example via emigration, or via intermarriage and subsequent intergenerational assimilation (without, of course, any conscious intention to assimilate). The Hungarians who choose to emigrate or to marry Romanians may agree in principle about the desirability of preserving Hungarian language and culture in Transylvania; but this has little influence on concrete decisions about marriage, migration, or school choice for children in mixed families.

The political program of the DAHR takes similarly little account of these sociological realities. The program aims at building up the “institutional completeness” of the Hungarian world by expanding Hungarian-language schooling, media, associations, cultural and leisure activities, and workplaces. Yet a more institutionally complete and encapsulated world may not prevent the further weakening of the Hungarian presence in Transylvania. Encapsulation within the Hungarian world cuts Hungarians off (economically, culturally, socially, politically, and linguistically) from the wider Romanian world; it also connects them more closely to Hungary. Hungarian schools, churches, firms, associations, and media all work in this direction. Given the crucial role of networks in shaping migration flows, and the persisting economic gap between the two countries, it is not surprising that these institutionally mediated ties to the motherland should foster migration from Transylvania to Hungary. Schools and universities are particularly important in this connection; Hungarian-language university education prepares students for work in Hungary as much as it does for work in the small Hungarian ethnic economy in Transylvania.

In the ethno-political discourse of Transylvanian Hungarian elites, it is assumed that a richly elaborated Hungarian world, by allowing Hungarians to flourish in their native land (and in their native language), should reduce migration to Hungary. But “flourishing” is understood in this discourse in a manner that is too

³⁷ See Kymlicka, “Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe”

³⁸ Laitin, “Tower of Babel,” 632.

exclusively ethnocultural. Transylvanian Hungarians, like Transylvanian Romanians, are preoccupied with getting by, getting ahead, or (in some cases), getting out; they are not preoccupied with preserving their culture. The emigration of Transylvanian Hungarians to Hungary, since the fall of Ceaușescu, has not been driven by a desire to flourish *culturally*, or by a desire to escape a repressive nationalizing regime; it has been driven by a desire to flourish *economically*. To the extent that migration is mainly economically and not culturally driven, the building up of the institutional density and strength of the Hungarian world can have the perverse effect of increasing rather than decreasing migration to Hungary. In this way, the institutional strength of the Hungarian world may, ironically, contribute to its own erosion.

Hungarian ethnopolitical claims also extend to territorial autonomy for the Szekler region of eastern Transylvania, where Hungarians comprise a substantial majority of the population. Unlike minority rights in the domain of language, culture, media, or education, territorial autonomy – by establishing a “political roof” or protective “shell” for Hungarian language and culture in Transylvania – would probably work in favor of ethnic reproduction.³⁹ But territorial autonomy is problematic for a number of reasons. First, it would be relevant only to Hungarians who live in the consolidated area of Hungarian-majority Szekler region (about a third of Transylvanian Hungarians); it would not affect Hungarians in Cluj or others who live as local minorities or as majorities in villages outside the Szekler region. Second, unlike other forms of minority rights, territorial autonomy is not required by any international agreement. More to the point, territorial autonomy is highly conflictual, and there is no chance of the Romanian state agreeing to it, not least because it evokes the specter of Hungarian revisionism. Throughout the interwar period, the revision of the post-World War I territorial settlement, and the return of Transylvania in particular, were central to the political and cultural life of Hungary. And as I noted above, northern Transylvania, including the Szekler region, was in fact returned to Hungarian sovereignty under the terms of the “Second Vienna Award” between 1940 and 1944. It is therefore unsurprising that territorial autonomy and even weaker forms of administrative decentralization are repudiated by Romanian nationalists as a step along the slippery slope towards secession. Nor is the resistance to territorial autonomy distinctive to Romania. Territorial autonomy has arisen elsewhere in the region almost exclusively through military conflict, not through negotiated devolution.⁴⁰

In sum, there is a lack of articulation between demands for minority rights and analyses of social processes. Minority rights were designed to protect individuals against arbitrary and discriminatory state power;⁴¹ apart from territorial

³⁹ On the importance of territorial autonomy for ethnolinguistic reproduction, see for example Laponce, *Languages and Their Territories*.

⁴⁰ See Kymlicka's conclusion to Kymlicka and Opalski, eds., *Can Liberal Pluralism Be Exported?*, which contrasts the growing acceptance of territorial autonomy in the West with continued fierce resistance to it in East Central Europe.

⁴¹ There is disagreement in the literature about how well they perform this function. An important skeptical analysis was provided by Hannah Arendt in *The Origins of Totalitarianism*.

autonomy, they are not designed – and cannot effectively serve – to protect "communities" against the aggregate consequences of the individual decisions of their members. Minority rights may not be sufficient to prevent further national homogenization, and they may even be counterproductive : a focus on cultural rights at the expense of economic development may promote rather than arrest emigration. Both emigration and assimilation can of course be driven by nationalism ; but they are not so driven in this case. Emigration is induced not by the lack of opportunity to speak Hungarian in Transylvania, or by the lack of cultural rights, but by the existence of more attractive opportunities for work or study in Hungary.⁴² Assimilation is not imposed by the nationalizing policies of the state, but is an unintended consequence of mixed marriages, which in turn result from the incomplete encapsulation of the Hungarian world.

To argue that minority rights regimes cannot arrest the long-term trend towards national homogenization is not to deny that they may be valuable for other reasons. They can help to establish international accountability for domestic policies and politics and thereby to attenuate and relativize notions of national sovereignty. In this sense, the specific content of minority rights provisions may matter less than the general principle that international and transnational organizations have a legitimate interest in monitoring the status of minorities and domestic policies towards them.⁴³ Moreover, the fact that post-communist ethnonational contention in and over Transylvania has been embedded in a dynamic international political field, in which membership in various European and Euro-Atlantic organizations has been made conditional on the institutionalization of minority rights (and, more generally, on demonstrating efforts to reduce ethnopolitical tension) has arguably been significant in reducing the chance that ethnonational struggles would turn violent.⁴⁴

Conclusion

Nationalist imagery and ideals of autarchy notwithstanding, nation-states have never been fully closed, self-reproducing entities ; they have always been embedded in and cross-cut by wider social, economic, cultural, political, and military flows and networks.⁴⁵ This is even more true today than it was a half-century or a century ago. The worldwide hegemony of the English language, the insidious appeal of American popular culture, the irresistible power of international financial markets, the dictates of international institutions, and the inexorable flows of migrants are resented by nationalists everywhere, and viewed with alarm as potentially denationalizing forces. Yet even in their more porous and seemingly more vulnerable condition, contemporary nation-states routinely succeed in

⁴² Opportunities for study in Hungary are of course richer and more diversified than opportunities for study in Hungarian in Transylvania : the establishment of an autonomous state-financed Hungarian-language university in Cluj, a central Hungarian ethnopolitical claim, would not alter this fact.

⁴³ See the Introduction to Kymlicka and Opalski, eds., *Can Liberal Pluralism Be Exported ?*, p. 4.

⁴⁴ State elites, on this argument, have been "disciplined" by the process of European integration, and have had a strong incentive not to support extremist or potentially violent nationalism.

⁴⁵ See for example Mann, *Sources of Social Power*, vol. II

reproducing national languages and cultures through educational and other institutions. This holds not only for large nation-states, but even for diminutive states like Estonia, with fewer than a million native speakers of Estonian ; it also holds for non-sovereign but more or less autonomous territorial polities like Quebec or Catalonia.

Can minority populations without autonomous territorial polities do the same ? The answer is complex. In the short and medium term, minority populations like Transylvanian Hungarians can indeed reproduce their national language and culture. The densely interlocking institutions that comprise the Hungarian social world in Transylvania have in fact been remarkably successful in reproducing Hungarians intergenerationally during nearly a century of Romanian rule, despite decades of strongly nationalizing Romanian policies. They have managed to socialize new generations who continue to identify their ethnocultural nationality as Hungarian, who speak Hungarian as their native language, and who see it as natural that Hungarian can be spoken not only in private but in public, not only among family and friends but also in schools, churches, associations, media, theaters, and some enterprises. And the network of Hungarian institutions has itself been successfully reproduced from day to day as a result of Hungarians' unselfconscious decisions and practices (including friendship networks, language practices, religious affiliations, media preferences, marriage patterns, and school choices).

In the longer run, however, ethnic reproduction has its limits. The Hungarian world in Cluj and elsewhere in Transylvania is largely self-reproducing, but it is not fully so. It is open to erosion in three principal directions: from the enviroing Romanian world (through higher education and work in largely Romanian milieux, intermarriage, and intergenerational assimilation) ; from Hungary (through work, study, and eventual resettlement) ; and from within (though low fertility rates, compounded by disproportionate emigration among the young and the skewed age structure that this generates). The dynamics that lead to erosion in these directions have very little to do with Romanian nationalism ; as I indicated above, erosion has increased even as Romanian nationalism has weakened. The process of erosion would be at best attenuated, not eliminated, even if all major Hungarian ethnopolitical demands – for extensive rights to the public use of Hungarian, for cultural and territorial autonomy, and for a complete publicly funded Hungarian-language education system, crowned by an autonomous state-funded Hungarian university in Cluj – were realized in full.⁴⁶

Comprising roughly a million and a half persons, the Hungarian minority in Transylvania remains one of Europe's largest; its robust and elaborate institutional

⁴⁶ The further weakening of the Hungarian presence in Transylvania would not mean the end of ethnic heterogeneity per se, but -- if present trends were to continue -- it would mean the end of significant *ethnonational* heterogeneity. Like other countries in the region, has a large and growing Roma population, which faces severe problems of poverty, stigmatization, and discrimination. Yet despite the efforts of some Roma activists to represent Roma as a transborder nonterritorial nation, Roma do not generally understand themselves, and are not generally understood by others, in specifically *national* terms, i.e. as a *national* minority.

networks continue to produce and reproduce Hungarians intergenerationally. Yet nationally minded Hungarian intellectuals are not simply being alarmist when they warn darkly of continued decline.

The national homogenization of this polyethnic borderland continues, even as theorists delineate, and celebrate, a post-national or transnational condition. In this part of the world, at least, reports of the demise of the nation-state, or even of the weakening of that troublesome hyphen, appear to be greatly exaggerated.

References

- Alba, Richard D. and Victor Nee. 2003. *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. New ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bahm, Karl F. 1999. "The Inconveniences of Nationality: German Bohemians, The Disintegration of the Habsburg Monarchy, and the Attempt to Create a 'Sudeten German' Identity." *Nationalities Papers* 27(3) : 375-405.
- Beck, Ulrich. 2000. "The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity." *British Journal of Sociology* 51(1):79-105.
- Blau, Peter M. 1977. *Inequality and Heterogeneity*. New York: The Free Press.
- Broszat, Martin. 1972. *Zweihundert Jahre Deutsche Polenpolitik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brubaker, Rogers. 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker, Rogers. 1998. "Migrations of Ethnic Unmixing in the 'New Europe'." *International Migration Review* 32(4):1047-65.
- Brubaker, Rogers. 2001. "The Return of Assimilation?" *Ethnic and Racial Studies* 24(4): 531-48.

Brubaker, Rogers, Margit Feischmidt, Jon Fox, and Liana Grancea. 2006. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton : Princeton University Press.

Deák, István. 1983. "Assimilation and Nationalism in East Central Europe During the Last Century of Habsburg Rule." Pittsburgh : Russian and East European Studies Program, University of Pittsburgh.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca : Cornell University Press.

Gellner, Ernest. 1994. *Encounters With Nationalism*. Cambridge : Blackwell Publishers.

Glick Schiller, Nina, Linda Basch, and Christina S. Blanc. 1995. "From Immigrant to Transmigrant : Theorizing Transnational Migration." *Anthropological Quarterly* 68 :48–63.

Jungner, Anna. 2004. "Swedish in Finland." <http://virtual.finland.fi/netcomm/news/showarticle.asp?intNWSAID26218>.

Kymlicka, Will. 2001. "Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe." pp. 13-105 in *Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Will Kymlicka and Magda Opalski, eds. Oxford : Oxford University Press.

Kymlicka, Will and Magda Opalski, eds. 2001. *Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. Oxford : Oxford University Press.

Laitin, David D. 1994. "The Tower of Babel As a Coordination Game: Political Linguistics in Ghana." *The American Political Science Review* 88(3): 622-34.

Laponce, J. A. 1987. *Languages and Their Territories*. Toronto : University of Toronto Press.

Lefort, Claude. 1986. *Political Forms of Modern Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*, Vol. II.: *The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mann, Michael. 2004. *The Dark Side of Democracy : Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ostern, Anna L. 1997. "The Swedish Language in Education in Finland." http://www1.f.knaw.nl/mercator/regionale_dossiers/regional_dossier_swedish_in_f_inland.htm.

Rieber, Alfred J. 2000. "Repressive Population Transfers in Central, Eastern and South-Eastern Europe : A Historical Overview." Pp. 1-27 in *Forced Migration in Central and Eastern Europe, 1939-1950*, ed. Alfred J. Rieber. London: F. Cass.

Solsten, Eric and Sandra W. Meditz, eds. 1990. *Finland. a Country Study*. Washington, D.C.: Federal Research Division, Library of Congress.

Sheffer, Gabriel. 2003. *Diaspora Politics : At Home Abroad*. Cambridge : Cambridge University Press.

Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford : Basil Blackwell.

Ther, Philipp. 2001. "A Century of Forced Migration: The Origins and Consequences of 'Ethnic Cleansing'." Pp. 43-72 in *Redrawing Nations : Ethnic Cleansing in East-Central Europe, 1944-1948*, Philipp Ther and Ana Siljak. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Watkins, Susan C. 1991. *From Provinces into Nations: Demographic Integration in Western Europe, 1870-1960*. Princeton : Princeton University Press.

Weber, Max. 1978[1922]. *Economy and Society*. eds. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley : University of California Press.

Wimmer, Andreas. 1997. "Who Owns the State? Understanding Ethnic Conflict in Post-Colonial Societies." *Nations and Nationalism* 3(4): 631-65.

MULTICULTURALISM IN FRANCE

Introduction

France is, de facto, a multicultural country which has always fought against its diversity, from the Ancient regime and then the Revolution of 1789 to the recent debate on national identity launched by the Minister of Immigration, Integration, national Identity and Solidarity Development in 2009. Such a debate has emerged in early 1980's, along with the end of the class struggle model and the need to define French identity facing with the challenge of the National Front.

Multiculturalism in France is permanently opposed to the exclusiveness of jacobinist values : right to be different, pluralism of allegiances, plural citizenship, intercultural relations, expression of groups and minorities, freedom of association, regionalism, referring to a France of minorities which is quite a taboo. It is opposed to integration, social cohesion (used by Jacques Chirac during the presidential debate in 1995), national citizenship (defined by Home Minister Jean-Pierre Chevènement), Vivre ensemble (brotherhood, defined by Georgina Dufoix, Minister of Social Affairs in 1983), equality (fighting against discriminations), secularism, social contract (rights and duties), public order and public security (President Nicolas Sarkozy).

But some forms of multiculturalism have finally entered in the French model of citizenship because citizenship is a moving concept which has always been questioned since the French revolution. It has been first confronted with the social question during the nineteenth century, then with Europe, immigration and it has been recently enriched with new concepts such as solidarity, anti-discrimination, multiple belongings, citizenship of residence, regionalism, religious expressions, diversity. In France, citizenship is the result of a perpetual equilibrium and compromise with communitarism.

How multiculturalism in France has seemed incongruous among French values? (I), and how some aspects of multiculturalism have successfully imposed themselves inside the French model of citizenship and integration ? (II).

I - How can France define itself as multicultural?

1) *Historical background :*

In the Ancient regime, the early unification of France has remained compatible with the diversity of "provinces" (before 1789 : Flandre, Artois, Picardie, Champagne,

Franche Comté, Alsace, Lorraine, Bourgogne, Dauphiné, Provence, Lyonnais, Nivernais, Orléannais, Bourbonnais, Berry, Maine, Anjou, Bretagne, Normandie, Ile de France, Touraine, Poitou, Angoumois, Guyenne, Gascogne, Aunis, Saintonge, Languedoc, Roussillon, Comté de Foix, Béarn, Boubonnais, Marche, Limousin, Corsica since 1758 and after 1789, Comtat venaisin, Montbéliard, then in 1860 Savoie and Nice...). They spoke their own language; they had their own tribunals, parliaments and systems of measure. Some lands were governed by bishops and France also included a kingdom, Navarra. These specificities introduced some discrepancies in the exercise of the royal power which tried to centralise France in order to rule it. At the eve of the revolution, the reluctance of regional "Parliaments" to abide by the law, the difficulty of understanding due to various languages and of trade exchanges due to several systems of measure was weakening the royal power. During the revolution, the federalist trend was expressed by the "Girondins", referring to regional identities against the so-called authoritarian Commune of Paris. But they lost their battle in 1792. The behaviour towards minorities has been expressed by Abbot Grégoire during the revolution : "Donner aux Juifs tous les droits en tant qu'individus mais aucun comme communauté" (Giving all rights to the Jewish as individuals but nothing as a community). The Jacobinism trend imposed the "départements" which broke the former provinces and imposed the unique metric system to whole France. The centralisation was reinforced by Napoleon the first's administration and reform of laws (civil and penal code), then by Napoleon the Third imperial regime settled on the powers of "préfets" as well as by the Third Republic.

The Third Republic, which lasted 70 years, from 1870 to 1940 really restored the values of the revolution and imposed a unified France. The celebration of republican values was progressively represented by symbolic feasts (the 14th July since 1889), the "lieux de mémoire" studied by Pierre Nora (monuments to the patriotic deaths and squares and avenues remaining in the names the Republic, Alsace Lorraine or national heroes) and was taught at school (which became compulsory, free of charge and then secularised), along with the obligation to speak French and to accomplish the military service. School and army became powerful tools of assimilation and socialisation for a diversified France, then crossed by migration flows (Germans, Belgians, Italians). Some nostalgias of the former regions were expressed at the very end of the nineteenth century and the early years of the twentieth, with an enthusiastic rediscovery of some regional languages (namely the langue d' Oc, thanks to the written Provençal of the poet Frederic Mistral) and cultures (such as Alphonse Daudet's *Lettres de mon moulin* and lately Jean Giono's novels celebrating rural and local values in *Regain* or *Un de Baumugnes*). In Brittany, the localism revival tried to come back to the genuine Celtic culture. But these trends were marginal compared with the expression of republican patriotism, encouraged during the First World War.

Two periods really gave legitimacy to the expression of cultural diversity in France : the Vichy regime when Marshall Philippe Pétain tried to play regionalism and plurality against the leftist republican values embodied by Paris. This traditionalist trend failed after the second World War when the Fourth and Fifth

Republic fought against all those values and tried to reconcile the French around the Resistance and overall the "Trente Glorieuses" (1945-1974) growth period and but also the class struggle.

Then, a second revival of regionalism turned towards French cultural diversity appeared at the left wing with some sixty-eight activists. Writers like Robert Lafont celebrated a regionalism mixing a culture of diversity with the radical socialist rural identities and hate of Paris. The coming back to the land of some fans ("vivre et travailler au pays") and the fight for the liberation of Larzac land from army settlement (1972) belongs to this move, giving some repertoires to their collective actions. They were recently expressed by the anti-globalisation trend of José Bové at the left, and at the right by the traditionalist Philippe de Villiers who tried to give legitimacy to the counter-revolutionary past of Vendée. To-day, Brittany and Corsica go on to lead some regionalist and even separatist fights on the topic of cultural diversity and political autonomy against French centralisation.

But foreign immigration as well as Islam were quite absent in these expressions of multiculturalism.

2) *Multiculturalism against exclusiveness of cultural identity*

The turning point for the expression of multiculturalism referring to migration is mainly the 1980's, with the freedom of association granted in 1981 to foreigners. It gave a tool to the emergence of "beurs" (Arabs in slang) and Muslim identities, celebrating the right to be different, pluralism of allegiances, dissociation between nationality and citizenship, intercultural relations and collective identities : so many taboos in the French assimilation model.

The political leaders (at right stressing on French identity and at left on citizenship and social contract) referred to integration, social cohesion, national citizenship, living together (the new version of fraternity), public order and security. The civic associations (such as SOS Racism) mixing republican values with community forms of management fought against discriminations in daily life and equality of rights, while aiming at the recognition of ethnicity : a contradiction analysed by the political scientist Pierre-André Taguieff. He argued that pleading for the right to be different would lead to exclude once more the sons of immigration, stressing on their lack of will to live together. Other civic associations such as France Plus rapidly developed the "right to indifference" and the respect of republican values (secularism, rights and duties, registration, vote and application on electoral lists for those French).

Some confusion appeared, all the more that Muslim associations rapidly understood the benefit they could gain from acceptance of civic and republican values in the partnership offered by municipalities to secure the social peace in the urban policy, settled in 1990. This territorialised tool was set up to fight against local discriminations at school (ZEP, Zones d'éducation prioritaires) in housing and in

access to employment owing to positive discriminations based on social criteria: an exception to the republican myth of equality of rights and chances.

II - How multiculturalism has succeeded to go along with the French model of citizenship?

1) Citizenship : a strange neighbourhood with nationality :

In France, citizenship is a philosophical concept expressed in the *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* of 1789, mostly inspired by universalist ideals of freedom, legal equality and property, while nationality has a legal definition in the civil code. But citizenship is moving: first limited to well-to-do men having financial "capacities", it was progressively extended to all men (1848) and lately to women (1944) and to younger people (from 21 to 18 years in 1974). Some populations were prohibited from the exercise of citizenship, as the condemned, the soldiers ("the big dumb") and the population of colonies. In Algeria, a French department, a second electoral college for the indigenous people survived until 1947.

During the revolution, citizenship was not linked with nationality. Alike one could be national without being a citizen (those who did not share the revolutionary values), one could be citizen without being a national, as a pride: the German Anacharsis von Clootz and the British Thomas Paine obtained so the quality of citizen in 1792 as members of the Convention. The Constitution of 1793 foresees the dissociation between nationality and citizenship as a principle, conditioning citizenship to the friendship with civic values (feeding an old person or taking care of a child). The Third Republic progressively linked nationality with citizenship (1875), mixing civic values (fraternity) with the exclusive adhesion to national identity (patriotism). The well known French "monuments aux morts", erected after the First World War in all villages, towns and cities are one of the most popular expressions of this linkage between citizenship and nationality around the celebration of patriotic values. But some forms of nationalism rapidly became anti-republican, such as the Action française of Charles Maurras, in the 1920's which progressively built nationalism against the nation.

2) The French model makes concessions to minorities. negotiating differences and specificities

Since 1968, many exceptions have been introduced in the supposed monolithic French model. First, regional languages were authorised to be taught at school in Brittany and in Corsica. Alsace never left its German dialect, also used sometimes in local administration and in religious celebrations. In this region, as well as in Northern Lorraine (Metz), the three religions (Catholic, Protestant and Jewish) are ruled by the Concordat because they did not belong to France when the separation between the state and the religions was decided in 1905. In Roussillon

and Cerdagne, the French part of Cataluña, and in Corsica, all names of streets, roads, villages and towns are in double language, French and Catalan.

Decentralisation, settled in France in 1982 has introduced much autonomy in the regional management and some subsidiarities can be seen in the unified administrative system : although if the word "peuple corse" has been refused by the Conseil d'Etat, the Highest administrative Court in 1989, arguing that there was only a French people, as contrary with the Constitution, Corsica has obtained in 2001 a specific representative assembly with some financial autonomy. This decision provoked the abandon of the French Government by the Home Minister Jean-Pierre Chevènement. But in 1992, the European Chart of regional and minority languages was not ratified, as well as the Convention for the protection of national minorities of the Council of Europe.

As for immigrants, the "langues et cultures d'origine" (LCO) were introduced as soon as the question of return was raised in 1974, in order less to give room to multiculturalism than to allow an easier return of the children to their countries of origin. But it failed. The real debate appeared with the scarf affair in 1989 and the question of Islam at school, along with another debate on the dubious allegiances of French of Maghrebian origin during the reform of the nationality code (1987-1993) including the military service of Algerians in France or in Algeria and during the Gulf war (1991) when some excluded of the suburbs claimed their sympathy to Saddam Hussein. Anew the Montesquieu alike question "How can one be French and Muslim ?" was raised. But the rule is not the same for all minority religions: some Jewish boys wear the *kippa* in public schools, be absent on Saturdays or their parents close their shops on Saturdays and open them on Sundays. The Muslims are suffering of the securitisation of their presence and of the representation of their religion as the religion of the poor, the colonised, excluded from the vote for the foreign parents. Some expressions of dissent, linked with exclusion, such as radical Muslims at the margins (*salafis*), give arguments to the most republican fighters. A law prohibiting the wear of ostentatious religious belongings was adopted in 2004. It was interpreted as an interdiction of *hijab* in public schools, while a new law against *burkas* in public spaces is being debated in 2010.

Contrarily with other European countries, if religion is seen in France as a problem, language is spoken by most immigrants and their children, because of their colonial origin. Maghrebians as well as Sub-Saharan Africans, Indians from Pondichéry and Viet-nameese are francophone. Although some evolution has appeared in French public discourse, due to the presence of five millions Muslims, after September 11th 2001, France has not shown an aggressive discourse towards this new challenge, while it has always been very restrictive to admit radical Muslims as refugees. Germany and the United Kingdom offered a better shelter in these two countries.

3) *Negotiation of identities or neo-colonial management ?*

French identity is questioned by Europe and by immigration. Europe is isolating the French assimilation model compared with other countries, more multicultural and open to diversity. Furthermore, Europe imposes some new values such as anti-discrimination (article 13 of the Amsterdam Treaty), cultural diversity (recommendations of the Council of Europe). European citizenship is proposing an alternative model, less exclusive than the national one, compatible with other belongings, enriched with new concepts (citizenship of residence, multiple belonging, diversity). Immigration also brings other challenges. Many new citizens of immigrant origin are negotiating their difference in exchange of their vote, mixing transnational networks with their allegiance to the French nation-State.

Ambiguity is not only at the basis, but also at the top. For a long time, France has managed its minorities, in the colonial past, with a reciprocal complicity with so-called mediators (*caïds*), civic and religious, who expressed a collective identity while accepting the republican values and granting the social peace. This management, specially implemented in Algeria, was then applied to immigrant areas in French suburbs. Mediation was given to associative leaders and local elites, expressing both republican and community values. The civic values are necessary to obtain public subsidies from the municipalities and social funding. This negotiation is inspired by the presence of Maghrebians, and namely Algerians, socialised in the French culture of administration and values of the Republic. They give the tune of integration policies and dialogue with the immigrant populations in France.

One could argue that the French model looks to be reluctant to implement multiculturalism because it is thought for Maghrebians who are themselves playing republican values in their negotiations with French institutions. They are expected to receive delegation of competences from public powers to maintain order and assume cultural identities in the French frame. This equilibrium, can be defined as the French compromise.

In the meanwhile, young of Maghrebian or African origin who are French on their papers and who define themselves as French as not considered as such by a some extreme rightist trends who deny them the quality of French and they feel discriminated by public institutions (police namely). They are paradoxically named Muslims or Arabs in a secularised and formally non ethnic definition of the nation. A part of the population in France now considers that another part is not French, stressing on the difference between "true French" who would share some values inspired from old rural practices but mostly on white origin and the other. Another paradox lies in the fact that some French of immigrant origin who trust into the republican values of "Liberté, Egalité Fraternité" seem to be dubious French because they consider, such as during the riots of 2005, that these values are not implemented to them. The debate on national identity launched in 2009 by the Minister of the same name reflects this misunderstanding and the introduction of diversity as a new value of citizenship in the public discourse refers more to social

gaps than to multiculturalism in spite of the celebration of Europe of cultural diversity in 2008.

References

Christophe BERTOSI, Catherine WIHTOL de WENDEN, *Les couleurs du drapeau. L'armée française face aux discriminations*. Paris, Robert Laffont, 2007.

Sophie BODY-GENDROT, *Sortir des banlieues. Pour en finir avec la tyrannie des territoires*. Paris, Autrement, 2007.

Jocelyne CESARI, *Faut-il avoir peur de l'Islam?* Paris, Presses de Sciences-Po, 1997.

Bruno ETIENNE, *La France et l'Islam*. Paris, Hachette, 1989.

Alec HARGREAVES, *Multiculturalism in France*, 3rd edition, Palgrave, 2008.

Vincent TIBERJ, *Français comme les autres*. Paris, Presses de Sciences Po, 2006.

Patrick Weil, *Liberté, égalité, discriminations*. Paris, Grasset, 2008.

Catherine WIHTOL de WENDEN, "Les beurs et la guerre", *Esprit/Les Cahiers de l'Orient*, june 1991, *Paysages après la bataille*.

Catherine WIHTOL de WENDEN, *La Citoyenneté européenne*. Paris, Presses de Sciences-Po, 1997.

Catherine WIHTOL de WENDEN, "How can one be Muslim ? The French debate on allegiances, intrusion and transnationalism", *International Review of Sociology*, vol. 8, n°2, 1998.

Catherine WIHTOL de WENDEN, Rémy LEVEAU, *La bourgeoisie. Les trois âges de la vie associative issue de l'immigration*. Paris, CNRS Editions, 2001.

Catherine WIHTOL de WENDEN, "Comment peut-on être européen ?" *Documents*, 1^{er} trimestre 2002.

CONSTRUCTION SOCIALE, ADMINISTRATIVE, SAVANTE ET SCOLAIRE DE LA POPULATION ROM-TSIGANE EN HONGRIE

1. Au-delà de l'approche objectiviste

Chacun peut constater que le personnel des différentes administrations, les politiciens, les policiers, les statisticiens, les journalistes ainsi que maints auteurs en sciences sociales, tout comme les gens de tous les jours ont recours de façon tout à fait naturelle à des catégories sociales soit pour classer tel ou tel individu, soit pour désigner divers groupes sociaux et ceci sans se poser la moindre question concernant le terme utilisé, sans s'interroger sur la genèse ou sur le statut épistémologique de la catégorie en question.

Dans le cas des gens de tous les jours cette façon de penser résulte notamment d'une vision du monde objectiviste transmis aux être humains durant leur socialisation. Cette façon d'agir répond parfaitement aux objectifs de commodité de la vie quotidienne puisqu'il permet d'identifier ou de désigner de façon simple et rapide des être humains. Les pratiques de catégorisation sont inspirées et renforcées par le fonctionnement de divers institutions (l'école, les média, les instances politiques, etc.) qui fournissent « clé en main » aux individus divers catégories de perceptions. A la fois conditionnés par les instances citées et par la façon de penser et d'agir des autres personnes, les gens ont tendance à penser spontanément qu'à l'instar de maints objets de la vie quotidienne que l'on peut facilement désigner par des noms communs ou par diverses notions (une table, un robinet, un rectangle etc.), les être humains ainsi que les groupes constitués par ceux-ci peuvent – et pour différentes raisons *doivent* aussi être classés – dans des catégories générales.

Il existe en sociologie une démarche qui est en rupture avec cette approche objectiviste. Dans le sillage du constructivisme social est apparu une approche qui conçoit les catégories sociales comme le résultat d'un travail de construction sociale, voire de luttes sociales. Cette approche a été surtout développée par Pierre Bourdieu et par des scientifiques ayant travaillé dans son entourage. A la fois inspiré par le courant épistémologique de la pensée philosophique française symbolisée surtout par les noms de Bachelard et Canguilhem, et aussi par les investigations du philosophe allemand Ernst Cassirer relatives aux formes symboliques, de même que par les recherches d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss concernant l'origine sociale des premières catégories sociales, Bourdieu a soutenu que contrairement au mode de pensée objectiviste, les catégories sociales sont des construits sociaux

formés à maintes égards de façon arbitraire. Le célèbre sociologue disparu en 2003 a aussi souligné que les catégories sociales constituent de formidables outils de pouvoir qui permettent d'imposer aux gens des représentations arbitraires qui peuvent contribuer au maintien des diverses formes de domination sociale.¹ Cette approche développée par Bourdieu s'est montrée d'autant plus heuristique qu'elle a pu donner lieu à maintes investigations concrètes concernant la genèse et l'imposition des catégories sociales les plus différentes, qu'il s'agisse de la paysannerie,² de la catégorie des cadres,³ des consommateurs,⁴ de la famille,⁵ de la vieillesse⁶ ou de la région,⁷ etc. Cette approche a aussi permis de mener à bien des recherches concernant la genèse et le fonctionnement des institutions statistiques,⁸ ces formidables machines à fabriquer et à imposer des catégories sociales à l'échelle d'un pays.

Dans ma conférence j'essayerai de démontrer que le recours à l'approche développée par Bourdieu et des scientifiques ayant travaillé dans son sillage peut être fort utile si l'on veut traiter d'une problématique particulièrement conflictuelle de la société hongroise, à savoir celle qui est liée aux personnes le plus souvent classées, répertoriées en tant que Tsiganes.

Dans la première partie de mon exposé je parlerai de la multiplicité des termes utilisés pour désigner les personnes en question en essayant d'éclaircir à la lumière de l'approche bourdieusienne quels sont les enjeux cachés des différentes pratiques ou stratégies linguistiques observables dans ce domaine, puis dans la seconde partie j'aimerais parler de la scolarisation des enfants issue de la population en question en montrant notamment que les questions de classement peuvent avoir une importance cruciale dans ce domaine aussi.

Tout d'abord j'aimerais attirer votre attention sur la multiplicité des termes utilisés au sujet de cette frange de la population de la République Hongroise. Notons en premier lieu que contrairement à la France où ce sont les termes gitan, bohémien, manouche, gens du voyage qui sont les plus souvent utilisés, en Hongrie c'est le terme tzigane qui a été dans le passé et est le plus souvent employé pour désigner les personnes classées dans le groupe social en question. Comme l'a rappelé récemment un professeur agrégé, Bruno Dewaele "L'étymologie de *tsigane* est autrement

¹ Bourdieu, P.: "Esprit d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique". Raisons pratiques, Paris, L.E Seuil, 1994. pp. 116-133.

² Bourdieu, P.: Une classe objet, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977 nov. N° 17-18, pp. 2-5.

³ Boltanski, L.: *Les cadres, la formation d'un groupe social*, Éditions de Minuit, 1982, Paris, 523 p.

⁴ Pinto, Louis: Le consommateur: agent économique et acteur politique, *Revue française de sociologie*, 1990, N° 31, p. 179-198.

⁵ Bourdieu, P.: La famille comme catégorie réalisée, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1993, N° 100, pp. 33-36. Lenoir, R. (2003), *Généalogie de la morale familiale*, Paris, Seuil, 588 p.

⁶ Lenoir, R.: L'invention du troisième âge, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1979, N° 26-27, p. 57-82.

⁷ P. Bourdieu: L'identité et la représentation, éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1980, N° 35, pp. 63-72

⁸ Desrosières, A. - Thévenot, L.: *Les catégories socio-professionnelles*, La Découverte, Paris, 1988.

Desrosières, A.: *La politique des grands nombres, Histoire de la raison statistique*, La Découverte, Paris, 1993.

incertaine. (...) on s'accorde quelquefois à le faire descendre du grec byzantin *Atsinganos*, lequel désignait une secte de manichéens originaires de Phrygie et voulait dire, au sens propre, « qui ne touche pas ».¹ Si l'étymologie du terme tzigane est incertaine, on s'accordera que dans ce cas il s'agit probablement d'une hétéro-désignation, c'est-à-dire de l'attribution d'un nom par des personnes extérieures au groupe. Par contre, à l'instar de maints autres pays, depuis le changement de régime on constate en Hongrie aussi, une vertigineuse progression du recours au terme « Roma », qui peut être considéré comme une auto-appellation notamment en raison du fait que ce sont surtout les nouvelles élites politiques et culturelles qui ont recours à ce terme qui provient de la langue hindi et qui signifie « homme ».

Notons en premier lieu que par rapport aux estimations des chercheurs selon lesquelles la proportion des Roms ou Tsiganes se situerait entre 5 et 7 % au sein de la population totale de la Hongrie, lors du recensement de 2001 le pourcentage des personnes ayant déclaré être « de nationalité » Tzigane n'était que de 1,86 % !²

Plusieurs phénomènes peuvent être avancés pour expliquer cet écart considérable entre les estimations scientifiques et les données statistiques. Signalons en premier lieu que dans le cas de tous les groupes minoritaires de la Hongrie contemporaines on peut constater d'importantes différences entre les estimations scientifiques et les données issues des recensements au cours desquels des enquêteurs recueillent les réponses des adultes dans le cadre d'un entretien.

Si lors des recensements maintes personnes enquêtées préfèrent ne pas se déclarer en tant que personne faisant partie de tel ou tel groupe minoritaire, cela peut résulter notamment du fait que dans le passé être répertorié en tant que membre d'une minorité pouvait avoir de répercussions négatives voire tragiques sur la vie de la personne en question.

Notons à cet égard que l'État hongrois engagé dans un processus de construction nationale a exercé durant maintes décennies une pression sur les personnes issues des minorités en vue de favoriser les processus d'assimilation, et ceci notamment par l'encouragement des changements de nom, et en facilitant les démarches administratives relatives à ces processus.³

¹ <http://alafortunedumot.blogs.lavoixdunord.fr/archive/2010/07/29/roms-l-unique-objet-de-mon-ressentiment.html>

² Kallai, Ernő: *Népszámlálási nemzetiségi adatok - romák (Données du recensement concernant les minorités - les Roms)*. In : Kovács Nóra, Szarka László (éd.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2003, pp. 293-298

³ Voir à ce sujet notamment l'imposante monographie historique suivante: Karády Viktor - Kozma István. *Név és nemzet - Családnév-változtatás, névpolitika és nemzetiségi erőviszonyok Magyarországon a feudalizmustól a kommunizmusig (Nom et nation - Changement de nom de famille, politique et rapports de forces entre groupes nationaux en Hongrie / Patronyme et nation. Politique de dénomination, mouvement de changement des patronymes et rapports de forces ethniques en Hongrie du l'ormärz au communisme)*. Budapest, Éditions Osiris, 2002, 378 p.

Ajoutons à cela les effets à long terme des actes violents, répressifs dont étaient victimes dans les années quarante et cinquante maints groupes minoritaires du pays : les Juifs, les Roms pendant la seconde guerre mondiale, puis dans les années qui ont suivi celle-ci la minorité allemande et slovaque dont une grande partie a du quitter de force le territoire de la Hongrie, ensuite au début des années 1950, lors des conflits entre le bloc soviétique et le régime de Tito, les minorités correspondantes aux peuples de l'ex-Yougoslavie (Serbes, Croates, etc.). Dans certains cas outre les souvenirs relatifs à un passé encore pas très lointain, le fait de ne pas vouloir se déclarer en tant que personnes faisant partie d'une minorité, s'explique aussi par le statut social des gens concernées, de même que par les actes ou attitudes discriminatoires dont sont victimes quotidiennement les personnes affiliées à une minorité. (De nos jours celles-ci visent surtout celles qui sont classées Tsiganes ou Roms). Il est compréhensible que la situation globalement défavorable des Roms ou des Tsiganes puisse inciter maints individus à opter pour des stratégies individuelles d'assimilation.

Notons par ailleurs que dans le cas des Tsiganes les attitudes méprisantes, voire les préjugés exprimés par des personnes extérieures au sujet du groupe ne constituent pas un phénomène nouveau, ce dont témoignent notamment certaines appellations existantes depuis longue date dans la langue hongroise. Certes, il existe dans cette langue des substantifs composés comportant le nom tzigane qui peuvent être considérés comme neutres de ce point de vue puisqu'ils évoquent simplement certaines traditions tsiganes. Cela est vrai par exemple pour le terme « vrille tzigane » /*cigányfűrő*/ qui rappelle simplement le fait qu'autrefois nombreux étaient les Tsiganes spécialisés dans les travaux de ferronnerie. Mais nombreux sont aussi les termes incluant l'adjectif tzigane qui expriment clairement une déconsidération à l'égard de la population en question. Parmi ces vestiges linguistiques du mépris citons le cas du terme « griotte tzigane » /*cigánymeggy*/ qui désigne une espèce de cerise de Montmorency de petite taille et de qualité médiocre. De même, on ne s'étonnera guère que le terme "champignon tzigane" /"*cigánygomba*"/ soit le synonyme du terme hongrois "champignon-fous" /"*bolondgomba*"/ désignant l'ensemble des champignons venimeux.¹ Ajoutons à cela qu'en hongrois l'idée d'avalier de travers est également évoquée par un terme méprisant vis-à-vis des Roms : en effet, la nourriture qui risque causer la mort d'une personne "emprunte le chemin des Tsiganes" /"*cigányútra megy*".)

Signalons par ailleurs que durant les années 1990 un débat fort intéressant concernant l'appartenance au groupe des Roms ou des Tsigane avait opposé des chercheurs hongrois qui avaient pourtant tous comme trait commun d'être de fervents défenseurs des Roms. D'une part, István Kemény, ce célèbre sociologue décédé il y a peu de temps qui a du choisir l'émigration sous le communisme pour ses recherches critiques sur les Tsiganes, ainsi que ses collaborateurs, Gábor Havas

¹ Rác János : Szó és szólásmagyarázatok: érdekes növénynevek, IV. (Explication des mots et des locutions – Noms de plantes intéressants, N° IV), *Magyar Nyelvőr*, 2009, N° 1, pp. 84-90. Cet article énumère plusieurs autres noms de plantes de la langue hongroise et de ses dialectes témoignant d'une déconsidération à l'égard des Tsiganes.).

et Gábor Kertesi avaient prétendu que l'identité ethnique pouvait être considérée comme une donnée objective.¹ D'après eux, lors des enquêtes de terrain on peut obtenir des chiffres assez fiables concernant le nombre des Tsiganes si l'on s'appuie sur les classements effectués par les personnes extérieures au groupe qui connaissent bien la population de la localité étudiée en leur posant la simple question : est-ce que telle ou telle personne est Tsigane ? Contrairement à cette opinion, deux autres sociologues, Iván Szelényi et János Ladányi prétendaient en se basant notamment sur la conception ci-dessus esquissée de Pierre Bourdieu qu'il était impossible de saisir de façon exacte l'appartenance ethnique des gens, et ceci notamment en raison du fait que l'appartenance ethnique peut évoluer et faire l'objet de considérations stratégiques influencées notamment par les rapports interethniques. En effet, les perdants ou ceux qui sont régulièrement les victimes d'actes discriminatoires ont souvent tendance à cacher leur appartenance voire à opter pour l'assimilation.²

Notons également que le caractère construit des appartenances ethniques ou nationales apparaît clairement dans les activités statistiques. Comme viennent de le souligner dans un article récent Antal Örkény et István Vári³, lors du dernier recensement un certain nombre de personnes ont déclaré qu'elles appartenaient à la fois à la nation hongroise et à la minorité tsigane, tandis que les statisticiens avaient écarté ce type de réponse en tant qu'erreur, imposant ainsi à la réalité sociale un modèle identitaire selon lequel il est obligatoire de choisir entre les deux types d'identités.

Toujours dans le sillage de l'approche constructiviste on peut signaler que la population désignée par le terme de Tsigane ou de Rom est en réalité fort différenciée et il existe même une approche selon laquelle le terme de Tsigane ou de Rom est arbitrairement appliqué à un important groupe qui n'aurait aucun lien historique avec les Tsiganes ou Roms originaires de la péninsule indienne.

2. Les trois principales composante de la population étudiée

Parmi les gens répertoriés en Hongrie en tant que Rom ou Tsigane – en dehors de quelques groupes numériquement moins importants – on distingue habituellement trois grands groupes. Regroupant environ 80 % de la population totale, le premier est composé de personnes qui ne parlent que la langue hongroise. Ce sont les descendants de Tsiganes sédentarisés depuis plusieurs siècles sur le territoire hongrois. En romani on les appelle *Romungro*, tandis qu'en hongrois on les désigne soit par le terme de *Magyarcigány* (Tsigane hongrois) soit par le mot *Muzsikus* (*Musiciens*) sans que pour autant la plupart de ces gens soient des musiciens. Les membres du second groupe qui représentent 10 % de la population

¹ Havas, Gábor – Kemeny, István – Kertesi, Gábor : A relativ cigány a klasszifikációs küzdelmek tükrében (Les Tsiganes relatifs à la lumière des luttes de classement). *Kritika*, 1998, N° 3.

² Ladányi, János Szelényi, Iván : Ki a cigány ? , *Kritika*, 1998 N° 3.

³ Örkény Antal – Vári Istvan : De ki vagyok én ? Az etnikai nyilvántartásokról szóló ombudsmani javaslatról (Mais qui suis-je ? Au sujet des propositions du médiateur de la République relatif aux registres ethniques). *Magyar Narancs*, 10 decembre 2009).

en question parlent la langue *lovari* qui est la version locale du *romani*. En hongrois ce groupe est désigné par le terme de '*Oláh cigány*' - provenant d'un mot archaïque (Oláh) autrefois utilisé pour nommer les ancêtres des gens désignés de nos jours par le terme de Roumain.¹ (Ce groupe est en effet originaire de deux anciennes composantes de la Roumaine actuelle, la Valachie et la Moldavie. Les ancêtres de ce groupe se sont installés en Hongrie aux lendemains de l'abolition au milieu du XIX^{ème} siècle du statut d'esclave des Tsiganes des deux principautés précédemment mentionnées. Le troisième groupe numériquement important est celui des *Beás* (prononcer : *Bèche*) représentant également environ 10 % de groupe en question. Leurs parlers n'ont rien à voir avec le romani : il s'agit en effet de variantes archaïques de la langue roumaine. C'est au sujet de ce groupe que Marcel Courthiade a formulé la thèse selon laquelle apparenter les Beás aux Roms originaires de régions lointaines de l'Inde relève soit de la pure ignorance soit de simples calculs politiques. Selon le chercheur de l'INALCO «... leur origine reste inconnue mais l'hypothèse qu'ils seraient les descendants d'autochtones de teint sombre ayant habité la Moésie (actuelle Serbie du sud), latinisés avec tout le reste des Balkans puis éparpillés au moment de l'arrivée des Serbes au VII^{ème} siècle est la plus vraisemblable»²[1]. D'après M. Courthiade le fait d'apparenter des Beás aux différents groupes des Roms s'expliquerait notamment par le fait que les institutions internationales accordent d'importantes aides aux populations répertoriées en tant que Tsiganes/Roms voire migrants/gens du voyage, tandis que d'autres minorités numériquement moins importantes, tels que les Beás, également victimes de discriminations ne sont pas reconnues et soutenues en tant que telle par les mêmes organisations, ce qui inciterait les personnes faisant partie de ces groupes ou agissant pour leur bien à faire l'amalgame entre les Roms et les Beás.

Après avoir montré à quel point les contours de la population tsiganes ou rom sont flouet et font l'objet de vives polémiques chez les scientifiques, j'essayerai d'attirer l'attention sur le fait que des stratégies langagières radicalement opposées sont utilisés par différents acteurs lorsqu'il s'agit la représentation publique des populations tsiganes ou beás.

3. Stratégies langagières opposées

Premièrement, il est important de signaler le rejet de plus en plus massifs de l'exonyme „Tsigane”- qui comme je l'ai déjà signalé précédemment a souvent une connotation péjorative - au profit de l'endonyme Rom, et ceci aussi bien chez une partie des élites tsiganes que chez maints intellectuels, et journalistes, ainsi que chez les politiques du pôle „libéral”.

¹ Les Hongrois désignaient par le terme de "Oláh" les Valaques résidant notamment sur le territoire de la principauté de Valachie.

² Courthiade, Marcel : Les Roms dans le contexte des peuples européens sans territoires compact <http://www.sivola.net/download/Peuples%20sans%20territoire%20compact.pdf>

Dans bien des cas la couleur de la peau des gens apparentées au groupe des Roms ou Tsiganes donne lieu à des stratégies langagières diamétralement opposées.

Ainsi par exemple, la phrase suivante trouvée sur Internet témoigne d'une adaptation du discours raciste aux nouvelles conditions créées par les rappels réitérés à la nécessité d'utiliser des formes langagières politiquement correcte : „Dans nos villages du département de Zala l'ethnie est fort présente et les vols et autres crimes sont encore plus nombreux.”¹ En effet, l'auteur de la phrase citée, au lieu de désigner directement sa cible, les Roms, parle de façon contournée ou elliptique d'ethnie, tenant ainsi compte des nouveaux usages officiels qui classent les minorités les minorités de la Hongrie en deux groupes: d'une part on parle des minorités dites nationales (les Slovaques, les Allemands, etc.) dans le cas des populations qui peuvent entretenir des liens avec des États-nations au sein desquels la langue du groupe en question a le statut de langue officielle et d'autre part on parle d'une minorité « ethnique » que constitueraient les Tsiganes/ou Rom au sujet desquels il est impossible de parler d'une nation-mère.²

Toujours sur Internet on peut trouver une autre formule permettant de procéder à des généralisations abusives au sujet des membres de la population classée rom ou tsigane sans que pour autant les nommer de façon explicite. Dans ce cas les locuteurs parlent de « nos compatriotes basanés » (« Mais sincèrement..., avez-vous déjà vu au moins un de nos compatriotes basanés qui n'ont que des droits et pas des devoirs lorsqu'il était en train de suer derrière le volant avec le moniteur de son auto-école à ses cotés »³) La formule de „nos compatriotes basanés » est fort habile. En effet, dans un contexte politique où les élites proches du pôle social-démocrate-libérale de l'échiquier politique ont tendance à jeter le discrédit sur ceux qui disent du mal des Tsiganes, la périphrase en question qui témoigne d'une pseudo-acceptation du langage politiquement correct permet au locuteur d'exprimer une idée raciste tout en évitant de nommer ouvertement les Tsiganes. De plus, en recourant au possessif « nos » et au substantif « compatriote » le locuteur fait semblant d'accueillir généreusement les membres de la minorité en question « au sein de la nation hongroise » pour les rejeter immédiatement dans un ghetto en insistant sur le fait que la couleur de leur peau est plus généralement plus sombre que celle des « Hongrois de souche ».

Chez certains jeunes Roms ou Tsiganes on a pu constater l'apparition de stratégies langagières inverses consistant à valoriser le fait d'avoir la peau plus foncée. Ainsi, il y a quelques années des jeunes Roms ont créé une organisation appelée « Club Bronze » dont le nom évoque d'une part un métal « noble » qui peut symboliser soit des temps anciens soit des objets respectueux comme par exemple

¹ <http://www.bumm.sk/35307/feljelentette-kotlebat-egy-roma-civil-szervezet.html>

² Signalons par ailleurs qu'avec une percée récente en Hongrie, des discours ne tenant nullement compte des « règles élémentaires » du langage politiquement correct peuvent être tenus sans encourir aucun risque.

³ „Ugy őszintén..... látott már valaki barna bőrű, csak jogokkal de kötelességekkel nem rendelkező honfitársaink közül egyet is autós iskolában tanuló vezetőként izzadni a volánnál oktatóvezetővel a jobboldalán ” <http://csepel.info/> ?p=9252

les cloches. Mais il s'agit aussi d'une appellation ludique puisque celle-ci suggère que le club est fréquenté par des personnes dont la peau aurait acquis sa couleur plus foncée que d'habitude en raison du fait que les personnes en question se seraient longuement et volontairement exposées au soleil, ce qui n'est évidemment pas vrai.

Notons aussi que les personnes qui s'opposent aux attitudes discriminatoires ont souvent recours de nos jours à un nouveau verbe formé à partir du terme „tsigane”. A consonance clairement péjorative, le verbe „cigányozni” est employé dans le cas des personnes qui disent du mal à tort et à travers des Tsiganes. Ainsi la formule laconique „Ne cigányozz!” exprime de façon très concise le message suivant „Arrêtez de dire tout le temps du mal des Tsiganes!” Tout permet de penser que ce néologisme a été formé sous l'influence d'un verbe plus ancien de la langue hongroise („zsidózni”) dérivé du nom du peuple juif („zsidó”) qui est utilisé au sujet de personnes ayant l'habitude de prononcer des paroles hostiles vis à vis des Juifs.

Comme il ressort d'une autre phrase trouvée sur Internet, les verbes formés à partir des noms désignant divers groupes de populations (Tsiganes, Juifs, Hongrois) peuvent aussi être utilisés de telle façon que le locuteur remette en question les du langage politiquement correcte. „N'accuse pas les Tsiganes! N'accuse pas les Juifs ! Ne mets pas en avant le fait que tu es hongrois! Arrêtez de lancer des injectives – dit-on et nous protégeons avec notre silence complice la criminalité.”¹

Enfin voici encore une dernière « perle » trouvée sur Youtube, qui montre bien que dans un contexte de crise politique profonde les attitudes racistes peuvent être exprimées dans la Hongrie contemporaine sans vergogne : „Te egy buzi köcsög cigó makimajom vagy, értelmi szinted nulla, Sieg Heil!” („Tu es un sale singe pédé tsigane, ton niveau intellectuel est zéro, Sieg Heil!”). Notons par ailleurs que la phrase citée peut être considérée comme un lointain écho à une chanson chantée il y a plus de trente ans par un ensemble de skinheads hongrois qui avait déjà évoqué sous le régime communiste la nécessité de créer des zones « exemptes de tsi-ganes » (cigánymentes övezet).

4. Ségrégations scolaires involontaires et volontaires – ceux qui sont pour et ceux qui sont contre la ségrégation

Passons enfin au dernier volet de cette conférence où il sera question de la scolarisation des enfants issus des populations classées Roms ou Tsiganes.

Signalons en premier lieu qu'une grande majorité de ces enfants vivent dans de très mauvaises conditions. Dans la plupart des cas leurs parents sont pauvres et occupent une maison ou un logement de faible qualité et souvent ségrégué. Dans

¹ „Ne cigányozz! Ne zsidózz! Ne magyarkodj! Ne uszits!” – mondjuk, s cinkos hallgatással védjük a bűnözőket.” <http://telekihaz.erdely.org/uploaded/documents/marc15.rtf>

bien des cas les familles sont touchées par le chômage de longue durée, ainsi les enfants sont souvent peu motivés pour les études.

Si durant les dernières décennies le niveau de scolarisation a augmenté au sein de la population en question par rapport à un niveau qui était encore particulièrement faible durant les années 1970, en raison d'une forte expansion scolaire observable au sein de l'ensemble de la société hongroise, l'écart entre le niveau de scolarisation moyen des enfants tsiganes et le niveau des « non-tsiganes » reste toujours important.. Ainsi très peu de jeunes Roms sont titulaires d'un diplôme professionnel ou d'un baccalauréat, et les étudiants de cette origine sont toujours rares, même si leur nombre va de croissant.

Les causes du faible niveau de scolarisation sont multiples et se manifestent dès la petite enfance. Si le nombre des enfants âgés entre 3 et 6 ans a considérablement baissé en Hongrie durant les dernières décennies, tous les petits enfants n'ont pas la possibilité de fréquenter l'école maternelle, cette institution qui est fort importante du point de vue du développement des différentes compétences culturelles ou sociales. En effet, maintes petites localités ne sont pas en mesure d'accueillir dans leurs écoles maternelles les enfants qui auraient particulièrement besoin de bénéficier de ce type de service, et ceci en raison du fait que les subventions budgétaires allouées pour la scolarisation en maternelle ne couvrent que les 40 ou 50 % les coûts de fonctionnement. Faute de subsides, dans maintes communes les enfants dont la mère ne travaille pas ne sont pas admis dans les écoles maternelles. Cela est d'autant plus néfaste que fort souvent il s'agit d'enfants Roms qui devraient bénéficier d'une aide spéciale puisqu'ils vivent en générale dans une très grande pauvreté et aussi parce qu'un pourcentage non négligeable d'eux sont allophones : comme je l'ai déjà signalé, la langue maternelle d'environ 20 % des Tziganes de Hongrie est soit le lovari, soit le beás.

Notons à ce sujet que même de nos jours la plupart des écoles ne peuvent pas tenir compte de ces spécificités linguistiques, et ceci notamment pour des raisons historiques. Pendant fort longtemps les tsiganes n'étaient nullement reconnus en tant qu'une « vraie » minorité. Sous le régime communiste prévalaient en effet des conceptions assimilatrices qui avaient favorisé dans une mesure l'amélioration des conditions de vie quotidienne des Tsiganes mais entravaient en même temps la valorisation des identités tsiganes.

Avec l'avènement du régime politique multipartite maintes organisations indépendantes censées représenter la minorité tsiganes ou Roms ont pu être fondées. Dans le domaine de l'éducation le nouvelle donne politique a notamment favorisé l'introduction dans les programmes locaux des écoles fondamentales des cours visant à transmettre aux élèves certains éléments de la culture « tsigane », et ceci sous divers appellations : « folklore tsigane », « connaissances relatives au peuple tsigane », etc.

Toutefois, ces cours censés initier les enfants à la culture de leur groupe d'origine pouvaient avoir des effets paradoxaux. En effet, certains chercheurs

insistent sur le fait que ces cours ont pu contribuer au renforcement de la ségrégation scolaire puisqu'ils favorisaient le regroupement des enfants d'origine tsigane dans les mêmes classes.

A cause de cette pratique, mais aussi pour maintes autres raisons durant les dernières décennies on a pu constater en Hongrie le renforcement des phénomènes de ségrégation. Une enquête effectuée par Ilona Liskó, István Kemény, Gábor Havas au début des années 2000¹ a démontré que depuis le changement de régime dans le cas des écoles fondamentales de Hongrie la proportion des enfants issus de la minorité rom ou tsigane enseignés dans des classes ou des écoles ségréguées a considérablement augmenté. (Parmi les multiples facteurs qui peuvent être à l'origine de la ségrégation mentionnons notamment le fait que depuis 1985 les parents ne sont pas tenu inscrire leur enfant dans l'école correspondante à leur lieu de résidence. Dans bien des cas la ségrégation scolaire résulte surtout de la ségrégation résidentielle de la population tsigane. Cependant le manque d'attention autorités municipales ayant la charge de gérer les écoles fondamentales, voire les attitudes favorables des élites locales au maintien de la ségrégation peuvent aussi contribuer à une éducation séparée des enfants, etc. Par ailleurs la ségrégation peut aussi résulter du fait que récemment on a introduit des subventions forfaitaires allouées aux écoles accueillantes en grand nombre des enfants défavorisés. En raison de cette incitation financière certaines écoles non attractives aux yeux des élites locales ont tenté de se reconvertir dans l'accueil d'enfants en difficulté scolaire. Dans ces établissements la plupart des classes peuvent fonctionner avec des effectifs réduits puisqu'elles accueillent uniquement des élèves chez qui les spécialistes /p. ex. les collaborateurs du service d'orientation pédagogique ou éducative de l'arrondissement/ avaient détecté divers problèmes /dyslexie, dysgraphie, problèmes de comportement, etc./ et qui valent double compte tenu des problèmes diagnostiqués chez eux.. Sur la base d'une recherche menée il y a déjà plusieurs décennies² on peut aussi savoir que maints enfants issus des minorités défavorisées du pays n'ont pas la chance d'accéder aux écoles fondamentales ordinaires puisque des dispositifs d'orientation mal conçus les orientent vers les classes ou des écoles de l'éducation spécialisée.

Comme il ressort de l'ouvrage des trois auteurs ci-dessus cités, la ségrégation scolaire est souvent visible à l'œil nu :

- « - les bâtiments destinés aux enfants tsiganes sont en plus mauvais état que les autres immeubles scolaires;
- dans ces bâtiments on ne trouve ni des classes spécialement équipées pour l'enseignement de telle ou telle matière ni des salles à fonctions sociales;
- les équipements scolaires sont désuets, (p. ex. il n'y a pas d'ordinateurs);
- le mobilier est également vétuste et moins bien entretenu,

¹ Havas, Gábor – Kemény, István – Liskó, Ilona : Cigány gyerekek az általános iskolában (Enfants tsiganes à l'école fondamentale), Oktatókutató Intézet, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2002.

² Csanádi, Gábor - Ladányi, János : Szelekció az általános iskolában /Sélection à l'école fondamentale/, Budapest, Magvető, 1983.

- les classes sont plus mornes, il y a moins de matériaux pédagogiques ou de décorations. »¹

Outre les phénomènes de ségrégation ci-dessus esquissés, la trajectoire scolaire des enfants tsiganes peut aussi être définitivement brisée en raison du fait que leur établissement obtient une modification de leur statut d'élève. En effet, les écoles voulant se séparer d'un élève à problèmes peuvent obtenir que celui-ci devienne un « élève privé », c'est-à-dire un enfant non obligé à fréquenter quotidiennement l'école. Si ce statut a été originalement conçu en fonction des préoccupations des élites sociales, et aussi pour répondre aux cas où une maladie grave ou une situation spéciale peut empêcher la scolarisation « normale » de l'enfant, dans la Hongrie contemporaine le statut d'élève privé permet de priver l'enfant « perturbateur » d'une vraie scolarisation, et ceci sans qu'un projet pédagogique personnel efficace garantisse la réussite scolaire de celui-ci.

Après un changement de gouvernement survenu en 2002, sous l'égide d'un ministre de l'éducation d'obédience libérale toute une série de mesures visant à faire reculer la ségrégation scolaire ont été lancées. Cette politique a notamment été justifiée par les mauvais résultats obtenus par la Hongrie lors de la première enquête PISA. Celle-ci a en effet démontré qu'en Hongrie les origines sociales et géographiques des élèves conditionnaient très fortement leurs performances testées à l'âge de quinze ans. La mise en œuvre de toute une panoplie de mesures sensées faire reculer la ségrégation scolaire a été favorisée par le fait qu'avec l'adhésion à l'Union Européenne une partie des fonds structurels mis à la disposition de la Hongrie a pu être consacré à ces fins. Ainsi les pouvoirs locaux qui sont propriétaires des écoles publiques ont pu obtenir d'importantes subventions au cas où elles s'engageaient à élaborer et à mettre en œuvre un projet municipal visant à supprimer la ségrégation observable au niveau des écoles fondamentales placées sous leur autorité. Outre cela on a entrepris la révision des procédures d'orientation qui peuvent faire augmenter artificiellement au sein des institutions de l'éducation spécialisée la proportion des enfants défavorisés. Parallèlement à cela on aussi pris des mesure afin de replacer dans des écoles ou classes ordinaires les enfants mal orientés.

Citons enfin le cas des établissements alternatifs nommés tanoda, ces institutions désignées par l'ancienne appellation hongroise des écoles qui a acquis avec le temps une consonance ludique. En effet il s'agit d'institutions de petite taille censées accueillir des jeunes en échec scolaire ou complètement déscolarisés. Au milieu de la première décennie du nouveau millénaire le nombre de ces institutions gravitantes autour du système scolaire a pu se multiplier grâce au fonds structurels européens, mais peu de temps après leur « éclosion » beaucoup d'entre elles avaient du fermer leur porte en raison de problème financiers.

Si les mesures citées constituaient un vrai tournant dans le domaine de la politique éducative, elles n'ont pas pu mettre fin processus de ségrégation. En effet,

¹ *Op. cit.* : p. 111-112.

les réformes les mieux intentionnées peuvent échouer en Hongrie au niveau des communes, notamment en raison du fait que dans bien des cas les élites locales ne veulent pas mettre fin à la ségrégation. Notons à ce sujet qu'en Hongrie les pouvoirs locaux ayant à leur charge les écoles publiques jouissent d'une large marge de manœuvre, ce qui leur permet de ne pas suivre les orientations ministérielles

Un conflit éclaté il y a quelques années à Jászladány, dans cette localité situé au cœur de la pleine hongroise peut parfaitement illustrer à quel point les pouvoirs locaux peuvent agir à l'encontre des priorités exprimées au niveau national. En effet, les représentants de l'organe d'autogouvernement de la minorité tsigane de la commune avaient essayé de s'opposer à la mise en œuvre d'un projet qui bénéficiait du plein soutien moral et matériel des élus locaux et qui visait à créer au sien même de l'unique bâtiment scolaire de la commune une école privée payante. D'après les représentants des Tsiganes ce projet avait comme objectif d'assurer une scolarisation séparée aux enfants issus des milieux non-tsiganes. Si à l'époque le ministère de l'éducation a donné raison aux représentants de la minorité tsigane de Jászladány, elle n'a pas pu empêcher la mise en œuvre du projet, et il a même perdu un projet intenté contre les autorités locales.

COMMENT NOMMER ? LE RAPPORT À LA « LANGUE D'ORIGINE » POUR L'ÉMIGRATION SERBE FRANÇAISE

Introduction

Actuellement, les langues semblent encore être un critère privilégié pour délimiter et circonscrire certains groupes sociaux, qu'ils soient considérés, selon les disciplines et les taxinomies, comme diasporiques, transnationaux, minoritaires, ou encore « issus de l'immigration ». Cette tendance, qui simplifie des situations sociolinguistiques généralement plus complexes et plus nuancées, pose à mon sens question, car elle influe sur les représentations que l'on peut avoir de ce type de groupes.

Il est ici question du rapport qu'entretient l'émigration serbe française à l'égard de sa langue d'origine, suite à une recherche menée l'année dernière à Paris et en région parisienne dans le cadre de mon master en anthropologie sociale¹. Lors de ce travail, j'ai essayé de trouver une troisième voie en conciliant ma formation – plutôt axée sur l'anthropologie du politique – avec les approches et les concepts proposés depuis quelques années dans le champ assez stimulant de l'anthropologie linguistique². Il est ici significatif de noter que si les langues d'origine sont un objet de recherche ordinairement assez traité en sociolinguistique, elles le sont de manière moins fréquente dans ma propre discipline. En outre, la rareté des études consacrées à l'émigration serbe dans l'espace français font de ce travail un sujet encore très exploratoire.

Les (en)jeux de la langue

Le serbo-croate et les langues qui lui succèdent officiellement (croate, bosniaque, serbe, monténégrin) ont fait ces dernières années l'objet de nombreux débats et publications, au-delà même du champ scientifique. L'éclatement de l'ex-Yougoslavie et la formation de nouveaux Etats a en effet entériné la disparition du serbo-croate³ au profit de nouvelles langues officielles, faisant en sorte que le nom du pays, de la langue et de la nation coïncident le plus possible, selon une conception étroite du modèle stato-national. Des politiques linguistiques plus ou

¹ M Van Effenterre, *Comment nommer ? Langue d'origine, politique et normes sociales dans l'émigration serbe parisienne*, mémoire de master, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, sous la direction de Jean-François Gosstiaux, Paris, 2009

² Pour un premier aperçu, voir par exemple : A. Duranti (ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Malden-Oxford, Blackwell, 2006

³ Du moins sur le plan légal et étatique

moins directives selon les pays ont été mises en place afin de *croatiser*, *serbiser* ou *monténégréneriser* les usages officiels, avec pour but, *in fine*, de modifier les pratiques ordinaires et de rigidifier les frontières linguistiques entre les groupes. A nouveau, la langue semble donc être devenue dans ce contexte un outil formidable (et formidablement maniable) pour le politique et la rhétorique institutionnelle. En Serbie, diverses assertions concernant la langue ont par exemple permis de soutenir des positions nationalistes⁴, sur la base de l'iconisation (*iconization*) ou de l'effacement (*erasure*)⁵ de certains traits linguistiques spécifiques, processus théorisés dans le cadre des politiques linguistiques évoquées plus haut. L'anthropologue Boris Petric cite à ce propos le cas des grands organes de presse serbes, qui ont engagé des lecteurs afin de « purifier » la langue nationale de ses différents emprunts durant la décennie 1990⁶. Paradoxalement, si ces aspects ont été bien étudiés depuis quelques années, aucune étude ne s'est réellement attachée à explorer les effets de tels changements sur les locuteurs, à l'exception notable d'une thèse publiée en 2000.⁷

C'est face à ce contexte et à cette lacune que j'ai choisi d'initier l'année dernière une recherche sur cet ensemble de thématiques, mais avec le parti-pris de la mener auprès de personnes serbes et d'origine serbe vivant à Paris et dans les environs. A mon sens, deux tendances récurrentes méritaient en effet une attention particulière. D'une part les groupes diasporiques en général ont tendance à être vus comme étant sujets à des problèmes identitaires. D'autre part, ceux qui, en particulier, sont issus des Balkans restent souvent considérés comme un facteur belligère⁸ à l'égard de leur région d'origine. C'est à partir de ces points de départ que j'ai choisi de m'intéresser à l'émigration serbe parisienne, en focalisant notamment ma recherche sur les idéologies de langue.

Noms de langues, noms pour soi ?

Dans l'émigration serbe, l'élément le plus frappant et sans doute le plus significatif réside dans la multiplicité et la diversité des mots ou expressions utilisés pour désigner la langue, et la grande labilité de ces usages. Ainsi, nombreux sont les participants à la recherche qui ont nommé leur langue d'origine, « serbe », « serbo-croate », « yougo », « yougoslave », « notre langue », parfois au sein de la même discussion. Plus encore, alors même qu'ils maniaient ces différents termes, certains

⁴ Sur ce point, voir notamment I. Čolović, « Les prêtres de la langue. Poésie, nation et politique en Serbie », in *Terrain*, n°41, septembre 2003 et I. Todorova A-Pirgova, « Langue et esprit national : mythe, folklore, identité », in *Ethnologie française*, t. 31, n° 2, 2001.

⁵ Sur ces notions, voir J. Irvine et S. Gal, « Language ideology and linguistic differentiation », in P. Roskritt (ed.), *Regimes of Language : Ideologies, Politics and Identities*, Santa Fe, School of American Research Press, 35-84.

⁶ B. Petric, « Ethnicité et nationalisme en Yougoslavie. Le cas d'un village en Voïvodine », in *Balkanologie*, vol.1, n° 2, décembre 1997.

⁷ A. Prohić, *Communautés linguistiques en phase de transition identitaire : exemple de locuteurs de l'ancien serbo-croate*, thèse de doctorat, Paris V-Descartes, Paris, 2000.

⁸ Ce point de vue a été initialement développé par Nadège Ragaru. Cf. N. Ragaru et A. Dymi, « Les Albanais des Etats-Unis face aux conflits balkaniques des années 1990 : recompositions identitaires et passage au politique », *Balkanologie*, vol.7, n° 1, juin 2003.

ont affirmé utiliser un mot unique et préférentiel pour désigner leur langue d'origine. Si les choix des locuteurs du serbo-croate en matière de noms de langue ont pu être précédemment analysés en termes d'insécurité⁹, ou encore être perçus comme inconscients ou naturels¹⁰, il apparaît ici que cette labilité n'est ni anodine, ni arbitraire. Les termes employés ne sont pas d'exactes synonymes, tandis que les situations et les personnes en présence tendent à mettre en avant, parfois de manière exclusive, une expression plutôt qu'une autre.

Tout d'abord, les noms de langues et les « noms pour soi » sont bien souvent indissociables dans les discours des personnes interrogées, ce dont témoigne par exemple l'usage du terme « yougoslave » pour désigner la langue serbo-croate (plus rarement le serbe). Couramment employée jusqu'à l'éclatement de l'ex-Yougoslavie par les familles de « travailleurs migrants » arrivés dans les années 60 et 70, l'expression « yougoslave » servait autant à désigner la langue que l'appartenance étatique, souvent confondue avec l'appartenance nationale. Elle relevait également, selon certaines personnes interrogées, d'un souci pragmatique : le mot yougoslave (*jugoslovenski*) serait ainsi plus facile à prononcer que serbo-croate (*srpskohrvatski*). Désormais, si l'expression est beaucoup moins employée pour désigner la langue, elle reste encore assez utilisée comme autodéfinition. Il ne s'agit pas seulement ici de signifier une appartenance relative à un pays qui n'existe plus, mais peut-être plus encore, pour les personnes serbes et d'origine serbe, de se doter d'une image de soi plus « acceptable » dans le contexte français. C'est ce que montre notamment l'exemple suivant, mentionnée par Zvezdana, institutrice née en Serbie mais scolarisée en France, dans un entretien :

« C'est vrai qu'en même temps on s'est senti très mal, parce qu'on a été tellement diabolisés pendant tous ces événements, que, quand tu dis que tu es yougoslave, franchement, ça fait ch**, les gens qui te répondent : "Alors ? T'es serbe, t'es croate, t'es quoi?". Bon, je suis serbe, qu'est-ce qu'il y a ? »¹¹

L'extrait présenté ici souligne la nécessité de contextualiser les choix des personnes interrogées en matière de langue. En effet, la réaction de Zvezdana procède de la façon dont le conflit yougoslave¹², pourtant localisé dans une région précise mais de dimensions globales, a été relayé, médiatisé, et en dernier lieu, incorporé dans le contexte français. Dans ce sens, la dégradation des relations franco-yougoslaves, les confusions homologiques persistantes entre Serbes et nationalistes faites par les médias, et *in fine*, la stigmatisation dont l'émigration serbe française a fait l'objet sont autant de raisons qui ont poussé des personnes serbes et d'origine serbe à réfléchir à la manière dont ils voulaient, ou devaient, se définir dans l'espace social français¹³. Ce recours persistant à l'expression

⁹ Cf. A. Prohić, *op.cit.*, 12-13 et 183-189

¹⁰ Cf. P. Garde, *Le discours balkanique. Des mots et des hommes*, Paris, Fayard, 2004, 8-9 notamment.

¹¹ Extrait d'entretien avec Zvezdana Milojevic, mars 2009 (toutes les personnes mentionnées dans ce texte ont été anonymisées).

¹² Notamment les guerres de Bosnie et de Croatie (1991-1995).

¹³ Cet aspect a été en partie évoqué dans l'ouvrage suivant : C. Colera (ed.), *Une communauté dans un contexte de guerre : la « diaspora » serbe en Occident*, Paris, L'Harmattan, 2003, 11-16 et 105-133.

« yougoslave » (ou adoption plus récente, pour certains) est souvent associé à l'usage du terme « serbo-croate » pour désigner la langue, terme qui participe de la même logique même si, là encore, les participants à la recherche ne l'ont jamais utilisé exclusivement.

La force des *ascriptions*

La pression extérieure, c'est-à-dire celle qui est exercée par des personnes qui ne sont pas elles-mêmes d'origine serbe, semble avoir été assez prégnante pendant les années du conflit. Vladimir, arrivé il y a environ 10 ans dans le cadre de ses études – il appartient ainsi à ce qui a été désigné sous le nom « d'immigration intellectuelle serbe »¹⁴ – a par exemple mis l'accent sur cette demande pressante de son entourage professionnel, qui exigeait de lui qu'il choisisse une étiquette et se positionne face à la mutation des identifications dans les années 90 en ex-Yougoslavie. Ce faisant, Vladimir met en lumière le rôle des *ascriptions*¹⁵ – institutionnelles ou sociétales – à l'égard des choix que peuvent faire les locuteurs vis-à-vis de la manière dont ils nomment leur langue. Ainsi, puisque c'est actuellement la langue « serbe » qui est en usage officiel en Serbie, c'est ce terme qui est promu et diffusé par les institutions, qu'elles soient serbes ou françaises. C'est ici l'autorité légitime de ces structures, liée sans doute aussi à la difficulté à reconnaître la multiplicité des appartenances, qui explique la prédominance de ce terme, plus qu'un positionnement militant en faveur de la langue serbe. Mais dans le contexte français, le mot serbe semble tellement associé à l'idée d'un nationalisme extrême qu'il n'est pas rare que des personnes serbes et d'origine serbe considèrent comme nécessaire d'explicitier le sens qu'ils confèrent à ces termes. Marko, un ingénieur né en Serbie, a ainsi précisé à plusieurs reprises que telle expression ou tel propos n'est pas à comprendre dans un sens « nationaliste », tandis que Vladimir a considéré utile de rappeler que lui-même n'a rien à voir avec le « nationalisme ».

La « tendance monolingue », qui repose ici sur la reconnaissance d'un standard (le serbe), est par ailleurs concurrencée par d'autres modèles, émanant également du champ institutionnel. A Paris, par exemple, la Sorbonne et l'INALCO promeuvent des conceptions plus structurales de la langue ou des langues en jeu : si la première a fini par instaurer l'appellation BCMS¹⁶ pour désigner l'ancien cursus de serbo-croate, la deuxième ne semble toujours pas adopter de position claire et oscille entre « serbo-croate » et « bosniaque-croate-serbe ». Ces cours étant largement fréquentés par des personnes d'origine serbe et ex-yougoslave, il n'est pas rare, quoique peu répandu, d'entendre des personnes se référer à ce type de modèle. Cependant, la diffusion du terme « serbe » fait suffisamment autorité pour que les dénominations proposées par l'université ne soient pas plus appropriées par les membres de l'émigration. En revanche, le « modèle universitaire » de la langue est

¹⁴ Par opposition à la vague d'immigration économique des années 1960 et 1970. Cf. C. Colera (ed.), *op.cit.*, 109.

¹⁵ C'est-à-dire les identifications externes.

¹⁶ Pour bosniaque/croate/monténégrin/serbe. Ce terme est une extension de l'expression BCS, semble-t-il utilisé pour la première fois par les organisations internationales pour désigner la langue en Bosnie-Herzégovine.

plus fréquemment mobilisé, généralement en tant qu'argument en faveur du serbo-croate.

Intérêts et ressources

Pour autant, l'emploi du terme « serbe » pour désigner la langue (ou ses origines, ou sa nationalité) ne relève pas forcément d'une adéquation de l'émigration serbe avec ce que les institutions ou les médias mettent dans ces mots. Autrement dit, selon la remarque de Michel de Certeau, « les connaissances et les symboliques imposées sont l'objet de manipulations par les pratiquants qui n'en sont pas les fabricateurs »¹⁷.

Dans ce sens, les choix en matière de noms de langue, ou encore les discours sur la langue ne sont pas nécessairement à comprendre comme des représentations linguistiques *per se*, parfaitement autonomes, mais plutôt comme des ressources permettant l'accomplissement d'*intérêts politiques et/ou économiques*, selon la notion proposée par l'anthropologue linguiste Paul Kroskrity¹⁸. Les jugements esthétiques et moraux dépréciateurs exprimés à propos de la langue croate, par exemple, sont un bon indicateur de cette tendance. Catherine, marié à un Serbe arrivé enfant en France, ou Thomas, dont la compagne est Serbe (de Hongrie), ont ainsi tenu ce type de discours, de manière beaucoup plus forte que des personnes serbes et d'origine serbe n'ont pu le faire. Ces attitudes semblent en fait traduire des stratégies de conformité au groupe dont ils sont, ou se sentent, à la marge : apprenant la langue de leurs conjoints dans une association sportive et culturelle serbe dont la majorité des adhérents est d'origine ex-yougoslave, et appartenant au groupe plus vaste de la « communauté » serbe parisienne, ils produisent des discours conçus comme le moyen de renforcer leur affiliation au groupe. Pourtant, ce type de propos n'a généralement pas été formulé par les autres membres de l'association où ils prennent des cours. Pour autant, les discours de cette association reposent sur l'emploi d'un vocabulaire institutionnellement validé (« serbe », « diaspora »), qui rejoint les choix sémantiques opérés par le ministère de la diaspora de la République de Serbie, qui les subventionne d'ailleurs depuis quelques années.

Bien qu'il soit essentiellement question de représentations, la langue est aussi une ressource en tant que pratique. Ainsi, Ranko, amené à rencontrer fréquemment des Croates et personnes d'origine croate sur son lieu de travail, évoque les tactiques auxquelles ils ont ensemble recours pour passer du français à leur langue d'origine, autrefois unique (le serbo-croate) et désormais dédoublée (serbe vs. croate). A une première phase d'*évitement*¹⁹, où les personnes en présence ne peuvent pas se demander les unes aux autres si elles parlent serbe ou croate²⁰, succède l'expression indexicale « notre langue » (*naš jezik*). Cette expression, employée depuis longtemps en ex-Yougoslavie, semble être devenue

¹⁷ M. De Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 54.

¹⁸ P. Kroskrity, « Language Ideologies », in A. Duranti, *op.cit.*, 498-501.

¹⁹ Cf. E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, 18 notamment.

²⁰ Les uns comme les autres risqueraient de répondre par la négative, ce qui annulerait les possibilités de *code-switching*.

particulièrement opératoire depuis la disparition officielle du serbo-croate, en raison de son caractère à la fois inclusif (notre langue à tous) et exclusif (notre langue propre).

Normes sociales et monolinguisme d'Etat

Si l'expérience du changement a pu modifier le rapport de l'émigration serbe à sa langue d'origine, celui-ci ne peut cependant être analysé qu'en termes de réaction à des mutations sociales, politiques ou linguistiques survenues dans sa région d'origine. Les personnes serbes et d'origine serbes conservent ainsi une conception de leur langue d'origine issue (semble-t-il) à la fois des modèles respectifs yougoslaves et français. Le serbo-croate, langue dont le nom et la standardisation témoignent du caractère intrinsèquement duel et pluricentré, prédisposait déjà à la reconnaissance du serbe et du croate en tant que langues distinctes. Au contraire, le bosniaque et le monténégrin, peu ou pas promus et institutionnalisés par le passé, ne sont en général pas reconnus par les membres de l'émigration serbe. D'autre part, le monolinguisme d'Etat, caractéristique d'un certain modèle stato-national (qui est précisément celui de l'Etat français) semble également jouer en faveur de la non-reconnaissance des nouvelles langues, auprès d'un groupe social diasporique dont les membres sont de moins en moins nés en Serbie et de plus en plus nés et scolarisés en France. Plus largement, la tendance à considérer les langues comme le résultat de processus naturels (c'est-à-dire non politiques) peut également expliquer cette réticence.

En revanche, si les subdivisions du serbo-croate en plusieurs langues sont vues comme suspectes, les différences de normes langagières²¹ mentionnées par les locuteurs mettent en lumière les divisions qui traversent la « communauté » serbe, assez hétérogène. En effet, face aux pratiques linguistiques d'une population plutôt d'origine rurale ou provinciale arrivée en France en tant que travailleur « invité », dont la langue est avant tout celle qui est parlée dans le cadre familial et dans leur localité d'origine, un autre groupe, qualifié « d'immigration intellectuelle », d'origine belgradoise et plus diplômée, tend à délégitimer les manières de parler des premiers, décrites comme grammaticalement incorrectes, ponctuée de mots français, etc. Ce phénomène, bien décrit dans d'autres contextes comme celui du « débat » ebonics/anglais aux Etats-Unis²², montre encore une fois que ce sont les personnes issues des classes moyennes et supérieures, qu'elles aient migré ou non, qui imposent leur parler comme une norme, et hiérarchisent les variétés linguistiques en présence. Cette délégitimation masque pourtant l'émergence de nouvelles pratiques linguistiques dans l'émigration serbe, à travers l'inclusion de mots français dans leur langue d'origine, ou à travers les tentatives d'adaptation du verlan. En d'autres termes, elle oblitère les « interactions complexes entre la réalité linguistique et le contexte socio-culturel des usages »²³, selon la remarque de l'ethnolinguiste Georges Drettas. C'est ce type de pratique qui est parfois désigné par certains

²¹ Ou linguistiques, selon que l'on reconnaît ou non les nouveaux standards.

²² Cf. P. Kroskity, in A. Duranti, *op.cit.*, 498.

²³ G. Drettas, « La langue pontique comme objet identitaire : questions de représentations », in M. Bruneau (ed.), *Les Grecs pontiques : diaspora, identité, territoires*, Paris, Editions du CNRS, 1998, 74.

acteurs sous le nom de « yougo ». Il ne s'agit plus alors d'un diminutif pratique de « yougoslave », ni d'une *ascription* imposée par la « société d'accueil »²⁴, mais d'une expression qui désigne leur langue d'origine, telle qu'elle est parlée en France, et par extension, les locuteurs eux-mêmes.

Conclusion

D'un point de vue heuristique, il était utile d'examiner ces différentes dénominations les unes à la suite des autres. Il apparaît cependant qu'elles ne font pas sens séparément, d'autant qu'elles sont souvent employées et maniées au sein d'un même discours. En effet, se saisissant des étiquettes préétablies, les membres de l'émigration serbe en font bien souvent un autre usage. Toutefois, toutes ces dénominations ne sont pas utilisées, et certaines personnes, au contraire, tâchent de se limiter à une seule expression, généralement en raison de choix politiques affirmés. Cette question ne revêt pas pour autant un caractère systématiquement problématique, même si les personnes serbes et d'origine serbe semblent avoir une conscience plus accrue du caractère construit de leur langue d'origine (d'ailleurs construite comme n'importe qu'elle langue d'Etat). Plus largement, c'est bien la dimension communicationnelle qui reste mise en avant pour justifier la transmission de la langue : autrement dit, pouvoir continuer à parler et à communiquer avec la famille restée au pays. C'est sans doute ce même souci de pragmatisme qui explique l'usage de l'alphabet latin sur les sites internet des institutions diplomatiques serbes en France²⁵, alors que le cyrillique est désormais le seul alphabet officiel de la Serbie.

In fine, la question de la langue d'origine, et le rapport que l'émigration serbe entretient avec elle, me semble un outil intéressant pour interroger, ou réinterroger, la problématique de la communauté (ou de la minorité). L'étude des idéologies et représentations linguistiques peut particulièrement permettre de saisir le rôle des langues comme objet performant du politique, qui réifie les frontières entre les groupes et les altérités. Or, il apparaît ici que les conceptions du serbe/serbo-croate, si elles procèdent effectivement des événements yougoslaves de la dernière décennie, relèvent également d'une conception très française et, plus largement, d'une conception essentialiste des langues, prégnante dans cet espace. En outre les pratiques et représentations de la langue sont sans cesse redéfinies, et mobilisées en fonction des situations et des interlocuteurs en jeu. En conclusion, il apparaît nécessaire de ne pas considérer la langue comme un critère efficace et déterminant pour circonscrire un groupe social. Le contraire ne contribuerait-il pas à masquer la multiplicité des dynamiques et des appartenances qui sous-tendent les groupes sociaux ? J'espère que l'analyse *micro* présentée ici aura permis d'apporter quelques éléments de compréhension supplémentaire, à propos d'enjeux souvent très politisés.

²⁴ Ce nom a en effet été largement utilisé pour désigner les Yougoslaves depuis les années 70.

²⁵ Il semblerait que ce ne soit plus complètement le cas depuis septembre 2009.

UNE NOUVELLE 'EX'. EXPÉRIENCES MIGRATOIRES DE L'INTELLIGENTSIA HONGROISE DE VOÏVODINE

*moi pas blairer relets
de ragoût national
moi faire de l'étranger
patrie pliaportable
moi partir étranger*

(István Domonkos : « En mal de gouvernail », trad. Marc Martin)

(argument)

Cet article tente d'examiner l'activité éditoriale d'une revue culturelle hongroise née sur l'initiative des réfugiés de la Yougoslavie des guerres balkaniques, en particulier ses recherches qui s'intéressent au profil identitaire du migrant. Comme il s'agit d'un processus évolutif, nous allons aborder les textes à caractère biographique produits par les membres de la rédaction, autant de représentants d'une génération traumatisée de l'intelligentsia « minoritaire ». Les étapes de *l'Ex Symposium*, fondée en 1992 et paraissant régulièrement depuis cette date, conduisent d'une déterritorialisation à une reterritorialisation ; elles témoignent d'une convergence de stratégies individuelles, issue de l'expérience collective de la condition minoritaire.

(espaces)

Pour comprendre la mutation des espaces au miroir des noms, un bref rappel historique s'impose. La minorité hongroise¹ est une minorité nationale « par contingence », c'est-à-dire issue d'un effondrement étatique. A la sortie de la Grande Guerre, la Hongrie se voit privée de deux tiers de ses territoires et d'une importante population magyare, dispersée désormais dans les pays voisins. Le Royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes hérite de la région appelée historiquement « Délvidék », divisée à son tour en trois provinces : la Bácska (Bačka/Bacska), le Bânság (Banat) et le Szerémség (Srem/Syrmie)². Pendant la Seconde Guerre mondiale, la Bacska redevient hongroise, la Syrmie croate, alors que le Banat est occupé par les Allemands. Les frontières yougoslaves sont rétablies en 1945 et la Voïvodine – qui correspond *grosso modo* aux anciennes provinces de la Bacska et l'ouest du Banat – devient une région autonome. C'est le régime de

¹ Yves Plasseraud, *Les minorités*, Ed. Montchrestien, Paris, 1998

² Le *Délvidék* (signifiant « la région du midi ») comprenait aussi le sud du comitat Baranya, croate de nos jours, et le Banat roumain d'aujourd'hui

Milosevic qui met fin à ce statut privilégié ; aujourd'hui, la Voïvodine cherche à récupérer son statut d'autrefois au sein de la République de Serbie. Quant à la minorité hongroise, elle est présente surtout dans la Bácska.

La Voïvodine, dont le nom slave signifie « capitainerie », prend naissance au dix-neuvième siècle, en conséquence de la défaite de la révolution hongroise de 1848. Création impériale destinée à récompenser la population fidèle aux Habsbourg, elle assure aux Serbes un statut d'autonomie éphémère, révoqué en 1860. Si pour les hungarophones, ce nom représente d'abord une première étape de séparation avec la mère-patrie, à l'époque titiste – où cette séparation semble définitive – il revêt un sens positif avec l'autonomie prévue par la constitution yougoslave qui garantit les droits minoritaires dont l'usage de la langue hongroise au niveau institutionnel. Durant l'ère de Milosevic et les guerres successives (slovène, croate et, surtout, bosniaque), l'espace voïvodinois, privé de son autonomie, devient terre de refuge mais aussi terre bombardée ; un nombre considérable de Magyars se réfugient à l'étranger. L'ancienne mère-patrie devient alors une destination de choix.

Il suffit cependant d'examiner les statistiques d'immigration hongroises³ pour écarter très vite l'idée reçue que la minorité nationale magyare s'est établie essentiellement en Hongrie. Selon le dernier recensement yougoslave (1991), à la veille de la guerre slovène il y avait presque un demi-million de Hongrois dans le pays. Les estimations d'aujourd'hui donnent moins de 250 000 (290 207 en 2002). Si jusqu'en 1994, seul 1500 ressortissants yougoslaves ont été naturalisés hongrois, jusqu'en 1999, 5000 personnes ont reçu le statut de réfugié [*menekült*] et 69 000, le statut d'accueil provisoire [*menedékes*]. En Hongrie, on dénombre, entre 1988 et 1999, près de 150 000 de réfugiés issus de divers pays, avec la répartition ethnique suivante : en 1991, des 48 000 réfugiés, 53% sont des Croates, en 1992, des 15 000, 44% sont des Bosniaques ; au total, le nombre des réfugiés arrivés de Yougoslavie se situe à 84 800 personnes mais seul 16000 d'entre eux ont obtenu le statut d'immigré [*bévangdorló*], ceux-ci pour la plupart des Hongrois. Cela indique clairement que la chute dramatique de la population magyare en Voïvodine n'est pas la conséquence d'une émigration vers la mère-patrie mais bien d'une fuite vers d'autres contrées. Notons cependant que 35% de ces immigrants voïvodinois ont une profession d'intellectuel. Il apparaît donc que la minorité hongroise de Voïvodine a été amputée de son intelligentsia, celle-ci ayant choisi pour terre d'exil la Hongrie.

(déterritorialisation)

Il est inévitable d'évoquer à présent les composantes de l'identité culturelle voïvodinoise magyare. Les Hongrois de la Voïvodine de l'entre-deux guerres s'emploient à forger une conscience minoritaire ancrée dans l'identité régionale,

³ Tóth Pál Péter, « Jugoszláviából Magyarországra » in Gabrityné Molnár Irén, Mirmics Zsuzsa (éd) : *Fészekhágyó vajdaságiak* (Voïvodinois migrants), Szabadka, MTT, 2001.

sous la direction de Kornél Szenteleky et la revue *Kalangya*⁴. Leur tâche est difficile car cette identité culturelle se ramène pratiquement à l'étiquetage facétieux de Kosztolányi d'une « Szabadka poussiéreuse et vineuse »⁵. La voie à suivre dans ce « défrichage » sera donc celle de la survalorisation du paysage. Malgré les efforts déployés, aucun chef d'œuvre littéraire ne voit le jour alors que le provincialisme est de mise ; les auteurs développent une esthétique « lacustre »⁶. Si la tendance majeure se résume à sauvegarder les valeurs hongroises traditionnelles, on observe - par le biais des traductions - un début d'ouverture vers la culture des voisins slaves, fruit surtout d'une loyauté citoyenne. Le vent de liberté intellectuelle qui souffle dans la Yougoslavie de Tito à l'aube des années soixante permet la création, dès 1963, d'une nouvelle revue en langue hongroise intitulée *Új Symposion*, à Novi Sad ; d'orientation avant-gardiste et postmoderne, elle regroupe la fine fleur des jeunes auteurs. La revue publie en hongrois des textes de grands auteurs occultés dans le camp socialiste, tel Michel Foucault ou Vladimir Nabokov, et devient rapidement terre d'accueil aussi pour les auteurs de Hongrie frappés par la censure. Pour la première fois, le rôle du « pont interculturel » de la minorité devient authentique, et l'intérêt pour l'autre réel. Ce n'est plus un hasard si *l'Histoire de la littérature hongroise de Yougoslavie* d'Imre Bori va même récuser la métaphore d'Ilyés de la flûte de Pan⁷ : une conscience « yougo-magyar » est en train de naître.

La consolidation identitaire n'a pas la vie longue et la revue connaîtra un triste sort. En 1983, les activistes du Parti communiste montent un procès de toutes pièces contre les membres de la rédaction, en les accusant, entre autres, de pornographie, incompatible avec les mœurs socialistes. A l'issue du procès, la rédaction est démise et ses membres réfractaires, poètes et écrivains de la jeune génération, licenciés. La revue est reprise en main par la vieille garde, adepte des idées de Szenteleky, ces mêmes idées contre lesquelles les fondateurs s'étaient rebellés. Le rédacteur en chef, János Sziveri, figure emblématique de sa génération, quitte le pays et s'installe en Hongrie. Ses compagnons d'armes le suivront une décennie plus tard : fuyant l'appel guerrier du drapeau yougoslave, c'est dans la ville de Veszprém, dans l'ouest de la Hongrie, qu'ils vont trouver refuge. Décidés de continuer dans l'audacieux sillage d'autrefois, en 1992, ils refondent la revue sous le nom d'*Ex Symposion*, choix qui veut refléter aussi bien la continuité d'idées d'un passé littéraire qu'une territorialité vouée désormais aux manuels d'histoire. Dès les premiers numéros thématiques, il apparaît que, parallèlement à une recherche esthétique soignée et contemporaine, on a affaire à une quête identitaire qui résulte

⁴ Cette revue littéraire a paru entre 1932-1944. Son nom, un régionalisme, signifie « tas de gerbe », référence symbolique à la nécessité de collecter les valeurs de la communauté.

⁵ Kosztolányi, dans son poème « Esti Kornél rímei » (Les rimes de Kornél Esti) évoque ainsi sa ville natale : « Gyermekkorom, mindig téged kereslek, ha járom a poros-boros Szabadkát » (Mon enfance, c'est toujours toi que je cherche, chaque fois que je parcours cette poussiéreuse et vineuse de Szabadka »).

⁶ Cf. Bányai János - Bosnyák István (éd.), *Kontrapunkt* (Symposion 61-63), Novi Sad, Forum, 1964. L'esthétique « lacustre » idéalise la région autour du lac de Palics, se contentant d'un régionalisme conservateur.

⁷ Bori Imre, *A jugoszlaviai magyar irodalom története*, Novi Sad, Forum 1968. La métaphore de la flûte de Pan, créée par Gyula Ilyés, conçoit la littérature hongroise comme un seul instrument à vent à plusieurs tuyaux qui souffre d'un désaccord, d'où la mission des écrivains de le réaccorder.

d'un sentiment de *déterritorialisation*. Si nous empruntons ce terme au livre de Gilles Deleuze et Félix Guattari sur Kafka, c'est bien parce que la revue se fait de la notion de « littérature mineure » une bannière poétique⁸.

Le premier numéro est dédié à la pornographie et s'intitule « Insertion ». Le deuxième s'intéresse à la création du grand romancier originaire de la Voïvodine, Danilo Kiš. Le troisième a pour titre « Perte du sol », le suivant, évoquant la guerre, « De bello civili », et on enchaîne avec une autre importante figure de l'exil, le poète István Domonkos. Chaque numéro est double, parfois triple⁹, une conception maintenue jusqu'à nos jours, dix-huit ans après sa création. Les premiers numéros profilent trois centres d'intérêts : le non-conformisme, essentiellement d'ordre esthétique général ; icônes littéraires du territoire perdu ; l'impact de la guerre sur l'identité culturelle des membres de la rédaction. C'est à travers ces trois préoccupations que se profile l'identité de la minorité migrante.

Le non-conformisme, l'abattage des tabous est bien l'héritage de l'ancienne revue *Új Symposion* ; les numéros de *l'Ex*, tous thématiques, s'intéressent aux questions épineuses d'actualité de la société contemporaine, comme la pornographie, les drogues, les problèmes écologiques. En parallèle, ils font l'inventaire de l'héritage culturel yougoslave et de ses piliers spirituels, dans le but de conjurer le traumatisme de l'effondrement et de l'exil : Kiš, Ivo Andrić, Sziveri, Domonkos. Ainsi, le numéro consacré à Domonkos, ce bohème à la Boris Vian qui a quitté la Yougoslavie dès les années 70, en s'exilant dans le nord de la Suède pour gagner sa vie comme bûcheron, apparaît comme l'expression d'une profession de foi de la rédaction. Auteur fétiche de l'émigration hongroise, l'exilé en Suède décrit dans son poème « En mal de gouvernail » (*Kormányeltörésben*) l'agonie progressive de la langue maternelle, son aphasie en milieu étranger. Dans un autre poème, intitulé « Canada », il formule le sentiment d'aliénation dans le pays d'accueil, le même qu'éprouve le comité de rédaction. Enfin, la troisième orientation essaie de cerner le sentiment de la *déterritorialisation* ; présente dès le troisième numéro, cette expérience à jamais ineffaçable revient avec insistance dans plusieurs numéros thématiques.

On peut distinguer trois périodes dans l'activité de la revue par rapport à la problématique du migrant. Les débuts, annoncés dans la *Talajvesztés* (Perte du sol), portent sur une blessure ouverte, un traumatisme récent ; cette période dure jusqu'à la fin de la guerre en Kosovo. La convalescence se profile dès la fin des années 90, avec le numéro sur *Sziveri* et celui sur les *Minor irodalom* (Littérature mineure). Arrive enfin la guérison, perceptible dans les *Gyüttmentek* (Rastaquères), en 2005. Rappelons ici la théorie deleuzienne d'une littérature mineure : celle-ci n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue

⁸ Le 3^e chapitre du livre de Gilles Deleuze – Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure* s'intitule « Qu'est-ce qu'une littérature mineure ? » ; il est entièrement traduit dans le numéro 44-45, « *Minor irodalom* », 2003.

⁹ Pour des raisons financières on peut mieux justifier de la subvention, octroyée au départ par la fondation Soros.

majeure. Ses traits principaux : la langue est affectée d'un fort coefficient de déterritorialisation ; chaque affaire individuelle est immédiatement branchée sur la politique ; la littérature a la fonction d'énonciation collective. Si la première période correspond à la déterritorialisation, les deux autres s'inscrivent dans la reterritorialisation deleuzienne où les remèdes proposés, bien qu'individuels, reflètent fidèlement l'expérience collective.

(typologie)

Parmi les différents types de migrants de notre revue nous pouvons distinguer trois cas de figures. Le premier est « l'apatride » qui fait la navette entre la Hongrie et sa terre natale, sans pouvoir s'établir d'une façon définitive dans l'une ou l'autre. On aura du mal à recenser toutes les étapes de la trajectoire du sociologue György Horváth, sillonnée d'innombrables lieux de travaux de Senta à Budapest. Contentons-nous de signaler que ce membre de la rédaction, après la fin de la Yougoslavie, décide de prendre pour nom de plume le pseudonyme « Szerbhorváth » (signifiant « serbo-croate ») en tant que geste de protestation contre la séparation de la langue officielle, considérée comme artificielle, mais aussi en guise de marque identitaire de provenance. Il vit aujourd'hui à cheval sur les deux pays, la Hongrie et la Serbie.

Le deuxième cas : les « intégrés ». Ici, nous avons trois personnes établis à Veszprém dont un critique littéraire et deux poètes ; de ces derniers, l'un est le graphiste, l'autre le rédacteur en chef de la revue. Le critique et universitaire István Ladányi circonscrit le terme de « rasta » ; le graphiste, Ottó Fenyvesi, élabore la poétique du « nomade » ; le rédacteur en chef, Péter Bozsik, éclaire son expérience de « youghong ». Si Ladányi et Bozsik formulent essentiellement les plaintes de l'être déterritorialisé, Fenyvesi y propose les remèdes. Notons que malgré quelques heurts d'insertion, ces trois auteurs n'ont pas déménagé de leur ville d'accueil depuis leur arrivée en Hongrie.

Il y a enfin un troisième cas, celui du « migrant interne », le poète Ottó Tolnai. Ce dernier n'a pas quitté sa Voïvodine mais son changement de domicile à l'intérieur du pays a une valeur symbolique. Tolnai, qui a eu aussi bien les honneurs yougoslaves que hongroises, la dernière présidence de l'Union des Ecrivains Yougoslaves comme le prix Kossuth, incarne l'esprit de la génération *Új Symposion* et, surtout, la souplesse de celui-ci, capable de s'adapter aux tendances artistiques les plus nouvelles. Son prestige lui vaut le titre de président d'honneur de la revue fondée à Veszprém et son apport littéraire, présent dès le départ dans les pages de l'*Ex Symposion*, ne fait que consolider cette position.

(expériences)

Si le vécu est commun, l'approche de chacun s'avère différente. L'apatride, sensible à l'absurde, soupèse le mot « patrie ». Ainsi, György Szerbhorváth¹⁰ paraphrase un célèbre exilé, Sándor Márai, lui-même témoin de quelques déplacements des frontières. Il adapte la formule maraïenne « ma patrie est dans ma langue » au contexte contemporain : la patrie du sociologue voïvodinois se trouve là « où il y a son ordinateur portable ». Cette allusion fait également référence au poème de Domokos que nous avons cité en épigraphe. De plus, en hongrois, le nom « patrie » peut se transformer en préverbe ; Horváth dénonce la relativité du mot en se servant de deux verbes « hazaköltözni » (rentrer chez soi) et « hazavándorolni » (ré-migrer), désormais dépourvus de sens logique, devenus carcasses purement grammaticales. En tant que centre-européen, il se voit un éternel « migrant des changements de frontières et de documents » et finit par conclure que son identité nationale restera à jamais flottante du moment que dans son acte de naissance yougoslave son prénom slavisé (Djerdj, au lieu de György) mettra toujours à mal les autorités hongroises qui, pour éviter les complications administratives, refuseront sa hungarisation : « Officiellement, je vais vivre toujours sans accents et aucune autorité hongroise n'y peut rien puisque, n'est-ce pas, mon identité ne serait pas la même mais double ».

Les intégrés expriment l'expérience de la déterritorialisation sur plusieurs modes : ironique, sérieux et ludique. Ladányi¹¹ se remémore l'accueil en terre d'exil avec ironie. Arrivés comme des « bêtes traquées », les blessures identitaires des réfugiés de Voïvodine rendaient difficile la communication avec les autochtones. Une des raisons principales résidait dans la difficulté de leur identification, étant à la fois étrangers et Hongrois : « Il n'est même pas facile de les nommer, on ne sait jamais à quoi ils sont sensibles. Des yougos ? Voïvodinois ? Sudistes ? Bosse sur le dos ». Le critique dépeint avec humour l'embarras des autochtones : « Chacun a endossé son meilleur moi, chacun apparaissait dans son être qu'il croyait bienveillant. L'un se caressait la barbe et grogna d'un air avisé. L'autre voulait dire vite quelque chose de bon et d'utile. Le troisième nous fit signe dans la rue, comme si nous étions de vieilles connaissances. Le quatrième nous offrit de la confiture et raconta sa vie, qu'ici tout le monde connaissait déjà ». On s'efforce de paraître accueillant, l'est-on vraiment ? Si la relation « demandeur-donneur » lui permet de repenser sa conscience culturelle en diachronie, depuis la rupture presque séculaire avec la mère-patrie, le terme même de « voïvodinois », historique pourtant, est sérieusement remis en question : « c'est ici que nous sommes devenus des Voïvodinois, là-bas on nous définissait par rapport à un habitat mais même cela, rarement (...) et tout ce que nous étions, à Veszprém, du jour au lendemain avait disparu et nous sommes devenus ce que jamais auparavant : des réfugiés voïvodinois, entachés en quelque sorte de l'effusion de sang balkanique ». Le réfugié a donc une identité « ébranlée », il n'est plus le même pour soi-même comme avant. L'angoisse

¹⁰ Szerbhorváth György. « Elvándortalanodás ». in *Ex Symposion* (abrégé désormais *ExSymp*), no. 40-41 « Vándor », 2002.

¹¹ Ladányi István. « Ki szeret engem ? » in *ExSymp*, no. 53, „Gyüttmentek”, 2005.

des locaux est aussi justifiée avec un brin d'ironie : peur de perdre leur travail et aversion vis-à-vis des intrus « bruyants, sales, ne savent pas se comporter comme il faut ». Même si le parler du rasta s'adapte petit à petit à celui locaux, il continue à rester en dehors de leur monde et « ne comprend pas ce que ceux-ci cherchent ».

Si Ladányi faisait état de la méfiance des autochtones, Péter Bozsik¹² s'érige en porte-parole des intellectuels voïvodinois. Là, il s'agit bien de la valeur collective que souligne le texte deleuzien. Bozsik reproche sur un ton pathétique aux autorités littéraires de Hongrie un traitement avec condescendance : « Nous, ce pluriel tant détesté et fâcheux, nous, les Voïvodinois qui, du côté de la littérature soi-disant youghong (hongroise de Yougoslavie), aujourd'hui 'hongroise de Voïvodine', nous nous pressons dans l'antichambre de la littérature hongroise mentionnée par Sziveri ». C'est une blessure de longue date, dénoncée déjà par son prédécesseur fuyard, expérimentée maintenant sur sa propre peau. Bozsik parle d'une véritable « ligue des autochtones », créée pour exercer un contrôle social sur les immigrés : « le vocabulaire de mes connaissances de Hongrie fourmillait de tournures presque idiomatiques 'ici, il est d'usage' ou 'ici, il faut le faire comme ça' ». L'état d'aliénation a produit, dit-il, une autre manière à penser, une sorte de « sous-espèce de l'immigré » qui a eu pour conséquence une rupture avec ceux qui sont restés au pays : « Je suis devenu un autre, ces dernières 14 ans (...) je constate qu'il y a un fossé séparant ceux qui sont restés de ceux qui sont partis. Ce fossé n'est que la mesure de la souffrance ». Mais cette souffrance vient aussi bien d'une intégration imparfaite que des remords du départ : « ici tu n'es que métèque, dans le meilleur des cas un Voïvodinois, un d'outre-frontières ; vu de chez toi, tu es un traître à la nation qui a abandonné sa communauté ».

La déterritorialisation ludique d'Ottó Fenyvesi¹³, le graphiste de la revue, est triple. Tout d'abord, géographique : « nous nous sommes dispersés, à Budapest et à Veszprém, certains sont restés en Voïvodine ». Ensuite, ce vécu est aussi historique : le pays rappelant « le bonheur du ghetto » a cessé son existence et, « avec le démembrement de la Yougoslavie, une époque 'post-nouvelle', 'ex' a commencé ». Ainsi, Fenyvesi donne l'explication du nom de la revue qui reflète à la fois le passé artistique et l'échappée d'un espace. Il y a chez lui un aspect existentiel de la déterritorialisation. Se décrivant comme « le premier central électrique volcanique de Bacska », il dénonce de cette manière sa marginalisation : « La marge est mon préférée. La périphérie, la campagne. La couleur locale. La boue, la poussière, les nuages, le zéro m'attirent ». On y retrouve le renvoi ironique à l'image traditionnelle de la Bacska, formulée jadis par Kosztolányi, espace que le migrant retrouve facilement en Hongrie. Et le traumatisme de la déterritorialisation se condense en une métaphore météorologique à la Handke : « nous sommes devenus apatrides à la suite de la dissipation de notre pays au-dessus de nos têtes. Plusieurs d'entre nous refusent de voir la réalité en face et croire, admettre, digérer que la Yougoslavie où nous étions nés (en 53 et 54) a cessé une fois pour toute son

¹² Bozsik Péter. « Tengertan », in *ExSymp*, no.53 « Gyöttmentek », 2005.

¹³ Fenyvesi Ottó. « Naplórészletek » in *ExSymp*, no.28-29 „Sziveri”. 1999.

existence ». Des regrets et une observation qui frappe par sa justesse : le modèle de la fédération yougoslave pluriethnique n'aurait été que l'affaire d'une génération.

Et qu'en est-il du sédentaire ? Otto Tolnai lui-même change de domicile, en se réfugiant de Novi Sad à Palič. La motivation est réelle – les ravages de la guerre yougoslave, le geste symbolique : Palič, petite ville thermale de la Double Monarchie, représente à la fois le passé historique hongrois et le passé littéraire voïvodinois, le foyer de l'existence lacustre, si violemment critiquée par lui-même autrefois. Mais Tolnai, jouant aussi sur son nom¹⁴, ne cesse de prôner l'universalité de la Mer Adriatique et, dans son ermitage, il reste branché sur l'actualité artistique et littéraire de Belgrade et de Budapest, sans oublier les métropoles occidentales, comme Berlin où il y a passé récemment un an. Seule sa cachette est provinciale, sa poésie reste universelle.

(reterritorialisation)

Pour remédier au traumatisme de la déterritorialisation, Deleuze parlait de l'usage d'une reterritorialisation par le sens. La revue se propose aussi de (re)trouver ses points d'ancrage : trois Voïvodinois ayant fait l'expérience de la migration y figureront comme modèles. Nous avons parlé déjà d'István Domonkos et de sa crise identitaire exprimée par l'agrammatisme. Le non moins légendaire ancien rédacteur en chef de l'*Új Symposion*, János Sziveri, émigré après le scandale de la revue en Hongrie et mort jeune, parlait aussi d'une déshérence : « rien ne me retient ici. Nos sèves/le gel les aspire, et la terre, sous le miel amer/de nos bourgeons inféconds. – ô quand/sortirons nous enfin des replis de notre peau »¹⁵. Enfin, on retrouve un auteur des dernières années de la Monarchie, Géza Csáth, qui s'était illustré par des nouvelles inquiétantes portant le sceau du freudisme mais d'un talent et d'une originalité incontestables. Plusieurs membres de la rédaction (Fenyvesi, Tolnai) revisitent donc l'œuvre de Csáth, en particulier son journal clinique, témoignage d'une maladie, d'une angoisse et d'une aliénation. Ces trois auteurs forment le sommet du panthéon voïvodinois par leur destin, tout comme par l'universalité et le caractère révolutionnaire de leur production littéraire¹⁶.

Ladányi avait signalé que « le lieu était de la foi » et que le « métèque » allait perdre cette foi, ne pouvant gagner une nouvelle « qu'en tant que reconverti ». Fenyvesi propose des stratégies de reterritorialisation en passant par la philosophie du « nomade ». Dans son journal en miettes, il démontre que l'existence « nomade » n'est finalement que la forme d'existence de l'artiste, une « existence aventurière » qui défie depuis toujours le pouvoir institutionnel : « Les nomades nous montrent comment échapper aux systèmes et institutions tentaculaires, comment trouver les passages, les fentes, la circulation entre différents contextes (...) Les nomades sont

¹⁴ L'encyclopédie universelle *Tolnai Világlexikona*, équivalent du Grand Larousse, a été publié en dix-huit volumes entre 1912-1830.

¹⁵ « Peur fertile », trad. par Marc Martin in Sziveri János, *Hidegpróba/L'épreuve des glaces*, Messzelátó, Szeged, 1999.

¹⁶ Géza Csáth s'est suicidé à la nouvelle frontière de la Hongrie avec le Royaume yougoslave, en 1918.

ceux qui ne s'attachent pas à tout prix à un endroit, à une motte de réalité ou à une réalité terre-à-terre (...) Ils offrent une alternative face à l'inertie des institutions, la terreur de l'impuissance et les tentacules du pouvoir ». Le nomade peut « reconquérir des territoires pour la liberté » grâce à l'ironie, une arme redoutable contre la violence¹⁷. Cette liberté artistique permet de s'opposer au système totalitaire et aide également à surmonter l'angoisse anthropologique de la spatialité.

Si l'artiste est par essence nomade, le minoritaire ne l'est pas moins : « Celui qui a déjà vécu, en tant que minorité, dans un pays étranger lequel, de surcroît, lui a été imparti comme terre natale, et plus tard, il a dû quitter ce pays, peut plus facilement imaginer son destin ailleurs ». Avec un arrière-plan minoritaire, l'intégration semble pour Fenyvesi à portée de la main. Il suffit d'attirer l'attention de la communauté d'origine sur la nécessité de la transmission esthétique du vécu, et la guérison est proche : « Nous sommes impuissants devant les événements de notre vie, tant que nous ne pouvons pas en tirer des récits bien tournés. Pour le moment, nos histoires sont irracontables. Plus tard, nous allons certainement retrouver les valeurs de notre passé récent mais pour l'instant, la force d'aspiration du vide, de la vacuité est trop puissante ». Comme l'une des issues de cette impasse pourrait être la relecture, Fenyvesi, pour guérir du traumatisme de « la dissipation » de sa patrie, replonge dans le passé littéraire voïvodinois et relit les poètes d'autrefois. Derrière ce geste guidé par la fascination de l'exotisme et celle de la marginalité, transparait aussi une manière d'expression identitaire d'ailleurs : « Poètes morts, presque tous oubliés ou reniés. Pour les nationaux, trop modernes, urbains. Pour les libéraux, dangereusement nationaux. Exilés, reniés, damnés ? ». Cette relecture permet au poète de prendre ses distances avec le pays d'accueil.

La recette de la sublimation esquissée par Fenyvesi dans la revue – raconter leurs histoires – trouve sans doute son aboutissement récent le plus réussi dans un texte d'Attila Balázs, l'un des fondateurs de la revue, auteur qui a fait carrière dans la capitale hongroise. Son livre « Kinek Észak, kinek Dél »¹⁸ se lit comme une histoire anecdotique de la Voïvodine du XX^e siècle et devient le dépositaire d'une mémoire collective, transmission culturelle et fresque d'un monde d'hier. Une parfaite illustration de littérature mineure. Mais c'est à Péter Bozsik, le militant rédacteur en chef qu'on doit la survie miraculeuse de la revue, dix-huit ans après sa fondation. Le succès des soixante et onze numéros réside dans la maîtrise de son double objectif pragmatique, à savoir la qualité et le rajeunissement. Bozsik arrive non seulement à maintenir la conception thématique initiale par un réseau qualifié de collaborateurs hongrois de plusieurs disciplines mais aussi à enrôler des auteurs de la jeune génération ; celle-ci est riche d'une nouvelle expérience minoritaire mais

¹⁷ A nomádok igazán azok, akik nem kötődnek mindenaron egy helyhez, ilyen-olyan valóságroghöz vagy rögválósághoz, nem simulnak bele a fennálló mezők, etablírozott öntömintáiba, hanem közöttük kalandoznak. Alternatívát jelentenek a hatalmak hinarjával, az intézmények inerciájával, a tehetetlenség és a tehetségtelenség terrorjával szemben. A nomádok az intézményi működés ironikus kikezdésével, megtévesztésével és visszajára fordításával a szabadság számára hódítanak vissza területeket. Bekés, játékos, művészi gesztusok révén, amelyek más területekre nézve is tanulságosak in Fenyvesi, *art. cit.*

¹⁸ Parue aux éditions Palatinus, Budapest, 2008, sa traduction française serait « Pour les uns, c'est le Nord, pour les autres, c'est le Sud ».

toujours attachée à l'espace voïvodinois, en même temps ouverts aux voisins et aux valeurs universelles. Ce qui explique pourquoi après le dernier numéro dédié au théoricien du cinéma Béla Balázs, lui-même un fameux exilé, la prochaine sortie portera sur le Monténégro, un ancien voisin yougoslave. « La patrie perdue demeure irremplaçable », constatait-on dans le cinquième numéro, il y a dix-sept ans. Mais il semble que l'écriture peut la recréer.

Sources bibliographiques

Les 71 numéros de la revue *Ex Symposion*, en particulier :

5-7 Talajvesztés (1993)

10-12 Domonkos (1994)

28-29 Sziveri (1999)

40-41 Vándor (2002)

44-45 Minor irodalom (2003)

53 Gyűttmentek (2005)

Plasseraud, Yves : Les minorités, Ed. Montchrestien, Paris, 1998 ;

La Vojvodine, coll. Cahiers du centre d'étude des civilisations de l'Europe centrale et du sud-est, no. 5, Inalco, Paris, 1987.

Bányai János – Bosnyák István (éd.), *Kontrapunkt* (Symposion 61-63), Újvidék, Forum, 1964.

Gabrityné Molnár Irén, Mirmics Zsuzsa (éd) : Fészekhagyó vajdaságiak, Szabadka. MTT, 2001.

Erdősi Vanda. « Ellenpont és folytatás. A Symposion-mozgalom első korszaka » in *zEtna*, 2008.

Juhász Erzsébet, "A délszláv háború és a vajdasági magyarság sorsa" in *Tiszatáj*, 1995/5.

Fekete J József : "Ember és táj" in *Forrás*, 2002/10.

« Lógunk feszes zsinegen ». Entretien avec Péter Bozsik in *Litera*, 19 avril 2009.

MINORITES MIGRANTES DANS LA HONGRIE MODERNE (JUSQU'À LA CHUTE DE L'ÉTAT HISTORIQUE)

En Hongrie et plus généralement en Europe Centrale les différences ethniques à proprement parler n'ont pas provoqué sous le régime féodal des tensions ou antagonismes systématiques. Pourtant, il arrivait souvent que cette société d'ordres, organisée en principe légalement en quatre états (clergé, noblesse terrienne, paysannerie servile et patriciat urbain – que ce fût dans des villes 'libres' ou 'royales' ou dans des communes des domaines aristocratiques) ait dû gérer des rapports complexes entre des groupes de culture anthropologique (notamment de langue) plus ou moins variée. Cela vaut, de fait, pour la plupart de États féodaux, qui se sont dès l'abord établis dans des territoires habités par des populations ethniquement mixtes. A celles-ci se sont adjoint au cours des siècles d'autres minorités d'immigrants culturellement allogènes. La multiplicité ethnique, lorsqu'elle impliquait plusieurs populations non apparentées ou sans proximité culturelle entre elles (ne parlant pas, par exemple, des langues d'une même famille linguistique), pouvait être résolu ou du moins neutralisé par leur rassemblement sous l'égide de la chrétienté d'une part, et, d'autre part, par le refus d'accorder au caractère 'national' des dynasties régnantes et à sa classe nobiliaire que la valeur d'un emblème tout symbolique, quitte par exemple à pourvoir à l'administration de l'État en latin, langue d'État neutre, idiome commun de la chrétienté.

C'est le cas du royaume historique de la Hongrie, où les tribus magyares conquérantes ont trouvé dans le Bassin de Carpathes différents agrégats slaves et autres, qui sont restés dans l'Etat féodal en tant que tels, leurs groupes dirigeants devenant partie intégrante de la noblesse 'hungarus'. On compte par la suite un grand nombre de nouveaux-venus, tels les Coumans (*Kunok*), Petchenègues (*Bessenyök*), *Jász*, Saxons et autres Roumains. Dès le 11e siècle l'arrivée de nouvelles populations allogènes est attestée soit par infiltration en petits groupes (Juifs, Ismaélites musulmans), soit par suite d'entrées négociées avec le pouvoir royal sur la demande de intéressés (Coumans, Petchénègues), soit encore – et ceci paraît être le cas le plus fréquent – sur l'appel même des autorités féodales (Saxons, Roumains, Serbes, Ruthènes) - qui leur prodiguaient terres cultivables et exemptions d'impôts afin de peupler les vastes propriétés domaniales faiblement habités. Par suite de processus d'acculturation variables tantôt ces *hospes* se sont insérés à la fois socialement dans les réseaux et strates féodaux (même dans la noblesse) et culturellement dans la majorité hungarophone (cela vaut même pour les Ismaélites ou *Böszörmény* baptisés, d'origine islamique), tantôt ils ont gardé un statut à part – comme les Saxons de Transylvanie depuis le 13e siècle, surtout lorsqu'ils se sont vu dotés de privilèges collectifs leur permettant une certaine autonomie administrative. Même si, pendant longtemps, le relatif isolement résidentiel de ces groupes les a le

plus souvent maintenus dans l'état d'isolats démographiques, grâce notamment à de puissantes normes culturelles imposant l'homogamie, on a peu de témoignages de tensions à base proprement interethniques à l'époque féodale.

L'unité confessionnelle de l'État chrétien a servi de relai d'intégration suffisamment efficace pour que la diversité culturelle – sans même être complètement neutralisée au moyen par exemple de l'assimilation linguistique de toutes les minorités allogènes – ne se mue pas en source d'une division sociale dangereuse pour l'unité du royaume. Lorsque cette unité devenait problématique, en raison par exemple de la présence de Chrétiens de rite oriental dans les pays catholiques, la loyauté au prince pouvait réunir sous la même bannière étatique les fractions chrétiennes séparées par leur appartenance aux Églises différentes. Exception faite donc des non Chrétiens (Juifs ou Ismaélites demeurant en général juste 'tolérés' – sauf à se faire baptiser -, en quelque sortes 'hors système', au statut pourtant toujours légalement défini), la société féodale a réussi à minimiser les champs de conflit entre groupes ethniques reconnaissant la souveraineté du même prince.

Certains de ces derniers en ont tiré des conclusions explicites contraires à toute idée d'homogénéisation culturelle. Il est bien connu qu'Étienne I, le fondateur de l'État chrétien en Hongrie, est allé dans ses instructions à son fils jusqu'à mettre en avant les bénéfices représentés par les sujets parlant des langues différentes „parce que le pays unilingue est plus faible”. De fait, les États féodaux du Centre-Est européen, aux territoires généralement sous-peuplés, sous-exploités et faiblement quadrillés par de villes, ont été portés à volontiers accepté l'installation de colons allogènes, lors qu'ils n'en ont de leur chef provoqué l'établissement au moyen d'offre de modestes privilèges. Ces populations de souches ethniques diverses ont pu survivre souvent telles quelles, voire parvenir à une certaine prospérité et autorité collectives (Saxons), dans le cadre d'un régime féodal dont la symbolique étatique continuait pourtant à afficher la prédominance magyare 'sous la couronne hongroise'.

Une nouvelle situation intervient au 16^e siècle avec la Réforme, avec la conquête ottomane de la majorité méridionale du territoire étatique, avec l'autonomie de la principauté de Transylvanie représentant le tiers de l'ancien royaume et avec l'insertion de l'État restant dans l'Empire des Habsburgs (1526). Dans ces transformations complexes retenons les éléments qui auront des impacts persistants sur les relations interculturelles en Hongrie au-delà même de l'époque féodale, pendant l'essai de construction de l'État nation moderne au 19^e siècle. On peut en donner un résumé sommaire en trois points.

Premièrement, les divisions religieuses provoquées par la Réforme et la conquête ottomane ont variablement affecté les populations ethniquement différentes. Les destructions, émigration et transferts de force par suite des guerres des frontières ont fait le maximum de dégâts dans le centre du pays aux agrégats de souche essentiellement magyare ou assimilés. (Les Coumans, Jász et Petchénègues ont été déjà culturellement largement absorbés à cette époque par la majorité hongroise, sauf pour certains aspects sous-culturels ou folkloriques de leur mode de vie). L'affaiblissement spécifique des populations de langue hongroise dans ces

tourments est assez bien documenté sur le plan démographique pendant les 16^e et 17^e siècles. D'où un premier renversement – assez radical - de la balance ethno-culturelle des populations en faveur des allogènes. Quant à la Réforme qui, dans un premier temps (à la fin du 16^e siècle), presque entièrement réussit la conquête des âmes dans le pays (surtout celles de la noblesse terrienne qui l'ont imposée par la suite à leurs sujets selon le principe : *cujus regio, ejus religio*), elle introduit dès l'abord une multiplicité de nouvelles options confessionnelles qui seront très sélectivement adoptées par les groupes ethniques en présence. Les populations hongroises ou assimilées se font préférentiellement calvinistes, au point de faire accréditer des représentations idéologiques proto-nationalistes de la religion helvétique comme 'culte magyar' par excellence. Le luthéranisme (cette 'religion allemande') tend à être épousé par de populations germaniques et par quelques minorités slovaques. Des groupuscules de souche surtout magyare développent ou soutiennent divers paradigmes antitrinitariens originaux (d'un anticatholicisme radical – tels les Unitariens ou Sabbatariens de Transylvanie). Mais les résultats initiaux fulgurants de la Réforme ont été pour partie battus en brèche par la Contre-réforme impériale, toutefois fort inégalement selon les régions et les populations. La Transylvanie, État autonome (vassal de la Porte Ottomane), proclame très tôt le principe d'une large (mais pas entière) liberté religieuse. Beaucoup de Magyars et Slovaques des territoires soumis aux Habsburgs se feront ramenés de gré mais plus souvent de force à la religion catholique – qui continue à être culte d'État dans l'Empire autrichien. Une partie même des Gréco- Orthodoxes (qu'ils fussent de Ruthènes ou Roumains) acceptent l'autorité du pape à la fin du 17^e siècle (devenant ainsi Gréco-Catholiques ou Uniates).

De la sorte, après l'expulsion des Ottomans à la fin du 17^e siècle, les divisions ethno-culturelles de la Hongrie réunifiées (bien que la Transylvanie continue à être administrée séparément du reste du royaume) se redoublent de graves divisions voire dissensions confessionnelles. Les Catholiques romains gardent certes un statut privilégié en tant que culte d'État. Leurs positions seront même renforcées par l'immigration organisée par Vienne ou par des grandes propriétaires latifundiaires aristocratiques d'importantes populations catholiques d'origine allemande (les futurs *Donauschwaben* du Banat, de la Plaine Centrale et de la Transdanubie). L'appel à ces colons privilégiés suit désormais un double objectif : repeupler des territoires vidés de leurs habitants pendant l'occupation ottomane et les guerres afférentes, renforcer le poids démographique de la présence catholique dans le pays. Pourtant la religion latine restera légèrement minoritaire dans le royaume historique jusqu'à la fin (1918), d'autant plus que la partie non catholique de la population (quelque 53 % au long du 19^e siècle) sera renforcée par d'autres immigrants allogènes, notamment juifs. L'entrée des Juifs d'Autriche (d'abord suite à leur expulsion de Vienne, 1670) et de Bohême (conséquence de la loi infâme sur les restrictions des mariages en 1727 - *Familiantengesetz*) sera accélérée (surtout à partir de la Galicie) après les partages de la Pologne à la fin du 18^e siècle. On sait que l'immigration juive en Hongrie atteindra son intensité maximale pendant l'ère des réformes (1825-1848) pour s'atténuer par la suite, sous l'effet notamment de l'ouverture de Vienne (1849) comme débouché alternatif d'immigration aux masses des Juifs habsbourgeois en mobilité socioculturelle et professionnelle ascendante.

Ces mouvements migratoires contribuent, on le voit, à réduire encore la part des populations de souche magyare dans le pays. Les premières estimations statistiques modernes des partages ethniques de la population mettent entre 38 et 42 % la proportion des locuteurs hongrois dans le royaume (Transylvanie comprise mais hors la Croatie) dans la première moitié du 19^e siècle. De la sorte les transformations esquissées jusqu'ici font que la Hongrie devient, à la fin de l'époque féodale, l'unique formation étatique européenne dépourvue au plan démographique de majorité ethnique autant que confessionnelle. Alors que, depuis la fin de la Guerre de trente ans (Paix de Westphalie, 1648) l'Europe est décidément coupée en deux parties opposées – avec un Nord largement protestant et un Sud presque entièrement catholique romain (si l'on met à part les Chrétiens de rite grec qui dominent dans l'Est européen) –, la Hongrie fait exception avec le caractère doublement et durablement composite de sa population.

Ces divisions démographiques en cachent pourtant d'autres, matrices de bien des contradictions et conflits qui feront jour dans le pays pendant les processus accompagnant la modernisation économique et la construction de l'État nation. Quatre aspects méritent d'en être signalés, même dans un exposé des plus raccourcis, comme ici : les inégalités à base économique, la diversité de capacités de modernisation, les rapports variables avec l'État nation naissant, ainsi que la conduite d'élites qui construisent l'État nation à l'égard d'agréats allogènes.

Premièrement cette structure complexe de divisions est doublée dès l'abord par de inégalités socioprofessionnelles fondamentales de la société hongroise au sortir du féodalisme. La noblesse terrienne, dotée de privilèges économiques et d'un quasi-monopole politique (à la fois dans l'administration locale – des comtés – et du pouvoir législatif) est majoritairement de souche magyare, avec des minorités allogènes significatives en son sein (surtout slovaques et allemands), mais qui se considèrent comme 'hungarus'. Le patriciat urbain et la petite bourgeoisie artisanale et commerçante des villes royales ainsi que des communes aristocratiques se composent d'agréats largement germaniques, avec d'importants groupes de Slovaques (dans le Nord, à Nyíregyháza ou dans le Comté de Békés), de Serbes (au long du Danube), d'Arméniens, de Roumains et d'autres 'Grecs' (en Transylvanie et dans le Sud-Est de la Plaine centrale): ils seront progressivement complétés et pour partie remplacés dans leurs fonctions et positions économiques (surtout dans le commerce) par les immigrés juifs depuis le 18^e siècle. Dans la paysannerie relativement privilégiée, qui se développe pour partie en bourgeoisie rurale à l'époque de la modernisation postféodale, on trouve beaucoup d'Allemands (Saxons de Transylvanie et du Nord, Souabes du Banat). Les immigrés juifs – hors système à l'époque féodale mais admis voire souvent attirés et protégés par les propriétaires aristocratiques – apportent des capitaux trésorisés mobilisables, mais surtout des compétences économiques rares (l'esprit d'entreprise, le calcul des risques et profits, l'habitude du maniement de l'argent), ce qui leur assure de bonnes positions concurrentielles pour remplir les lacunes de l'économie préindustrielle (location de privilèges nobles – terres [*arendars*], droits de distillerie, commerce de biens échappant aux intérêts de l'artisanat corporatiste, etc.).

Deuxièmement, au-delà de ces dotations socio-économiques de base, les différents agrégats culturels (ethniques et confessionnels) présentent des capacités, un savoir-faire et des dispositions très variables pour participer aux processus de modernisation et à en tirer profit. La noblesse (que ce fût de souche magyare ou allogène) peine à abandonner son mode de vie ancestral après la disparition de ses privilèges (lois d'avril 1848). Le mouvement de reconversion auquel elle est astreinte à la suite de son affaiblissement économique (ruine et perte massives de ses propriétés petites et moyennes dans la seconde moitié du 19^e siècle) la conduit à former une gentry administrative, sans s'engager – sinon marginalement – sur les nouveaux marchés d'activité ouverts dans l'ère industrielle (dont on situe le *Gründerzeit* à partir de années 1860 en Hongrie). Les agents d'industrialisation principaux de la modernisation économique se recruteront dans les milieux juifs et, pour partie, dans l'ancien patriciat germanique et d'autres groupes allogènes, avec une participation assez faible des notables, de la gentry ou de la paysannerie propriétaire de souche hongroise. Ce processus produit de nouvelles élites économiques (comportant des entrepreneurs à proprement parler et des cadres d'entreprise) et une classe moyenne de type nouveau (avec nombre d'intellectuels employés – professeurs, instituteurs – et des professionnels libéraux). Celles-ci restent sujettes à une double division ethnique et socioprofessionnelle. L'économie privée et les marchés intellectuels libres seront déjà vers la fin du 19^e siècle déjà dominés par des allogènes, avec partout une surreprésentation spectaculaire des Juifs, celle-ci allant parfois jusqu'à la majorité. La gestion du secteur étatique en revanche (qu'il s'agisse des administrations centrale, comtale voire municipale ou des industries et services publics – chemins de fer, postes, transports en commun, prestations d'eau, de gaz, d'électricité, etc.) sera et restera jusqu'à la fin de l'ancien régime la chasse gardée des milieux chrétiens établis ou en ascension sociale. En ce domaine l'État nation hongrois en construction après le Compromis avec le centre impérial (1867) accueille volontiers, comme jadis à l'époque féodale, les allogènes assimilés (qu'ils soient d'origine germanique ou slave), à condition qu'ils adhèrent à la suprématie au moins symbolique des élites magyares et communient dans son „magyarisme” officiel. En 1890 on compte à Budapest parmi les hauts fonctionnaires des principaux ministères 28 % portant des noms de famille allogènes (surtout allemands), une proportion qui monte à 39 % en 1910. A la fin des années 1920, dans l'État croupion sorti du Traité de Trianon la même proportion atteint près de la moitié du personnel ministériel. Compte tenu du puissant mouvement de magyarisation des noms de famille, qui se développe à l'approche du millénium sous l'impulsion, parfois sur l'ordre (comme pendant la 'terreur à la Bánffy' – 1895-99) des gouvernements libéraux-nationalistes, qui affecte avant tout les employés de l'État, on est fondé à penser que le régime droitier et revancharde de l'entre-deux-guerres a été géré par un personnel nationaliste largement néophyte (du moins par des 'assimilés de fraîche date')...

Troisièmement, les mêmes groupes socioculturels se démarquent par leurs attitudes divergentes à l'égard de la construction de l'État nation. Si de larges fractions des populations germaniques (tels les Saxons luthériens du Nord ou les Catholique souabes de la Plaine), les Juifs en mobilité socioculturelle et beaucoup de Slaves (surtout des Slovaques appartenant à la petite noblesse 'hungarus' et à la

bourgeoisie urbaine), ou les Arméniens de Transylvanie acceptent l'idée de l'État nation hongrois placé sous la bannière historique de « la couronne de Saint Etienne », d'autres agrégats allogènes tendent à s'y opposer. C'est le cas notamment des Saxons et des Roumains de Transylvanie ainsi que des fractions grandissantes de 'Slovaques qui s'éveillent' (au nationalisme propre) ou des Serbes des rives danubiennes, pour ne citer que les groupes les plus importants. Ces choix s'expriment déjà nettement dans les options politiques des populations concernées en faveur ou à l'encontre du régime transitoire pendant la révolution et la guerre civile de 1948-49. Ceux-ci marquent un précédent aux répercussions durables (jusqu'à aujourd'hui pour partie) dans leur mémoire collective. Les facteurs de ces choix politiques sont certes multiples et extrêmement divers. On pourrait y identifier dans une analyse plus approfondie des rapports sociaux concrets que les groupes en question entretiennent avec la noblesse magyare (notamment des rapports de clientèle – comme pour les Juifs –, ou de soumission et d'exploitation – comme pour les paysanneries roumaine ou slovaque), le degré et la capacité d'urbanisation liés (comme pour les Juifs) à leur statut social précaire, l'existence d'infrastructures communautaires importantes (Église propre au groupe ethnique, réseau scolaire, etc. comme pour les Saxons et les Roumains de Transylvanie ou pour les Serbes), la situation résidentielle (notamment l'habitat à forte mixité ethnique ou l'isolement démographique dans de villages et régions à habitat allogène compacte – comme c'était le cas de la plupart des populations roumaines), la proximité et les relations d'échanges avec des États et des populations apparentés à proximité des frontières (comme pour les Roumains, pour les Serbes, pour les Croates, voire pour les groupes germaniques de la Transdanubie de l'Ouest). Il convient d'y ajouter – plus globalement – les bénéfices escomptés de l'État nation en termes de chances de mobilité économique, d'accès aux nouveaux véhicules d'intégration dans les élites (par exemple grâce à la scolarisation secondaire et supérieure), d'acculturation linguistique ou d'ascension statutaire dans les hiérarchies sociales. On voit que, en somme, sous les principaux rapports suscités, certains agrégats allogènes – tels les Juifs ou les Arméniens – ne pouvaient que tirer profit (à certain prix) d'un État nation moderne et accueillant, alors que pour d'autres la balance des coûts et des bénéfices devait s'avérer davantage problématique.

Afin d'y voir plus clair, il faut toutefois rappeler le comportement de cet État nation en gestation au 19^e siècle à l'égard de ses administrés allogènes. Il peut se caractériser par une politique généralement intégrationniste et assimilationniste, qui allait jusqu'aux mesures de force, surtout en cas de résistance violente, pour construire une société nationale moderne aussi intégrée et pacifiée que possible. On peut remonter à cet égard aux efforts modernisateurs de l'absolutisme impérial éclairé (en particulier sous Joseph II – 1780-1790). Ceux-ci ont visé simultanément la germanisation des élites mais, en même temps, l'intégration émancipatrice de leurs fractions jusqu'alors dominées (émancipation des Protestants), l'ouverture des voies d'ascension sociale aux fils de la paysannerie servile (par l'accès à la scolarisation), la limitation de l'omnipotence et de l'indépendance de l'Église catholique par rapport à l'État (sécularisation des congrégations méditatives 'inactives'), premières mesures de l'assimilation de Juifs (décret dit de 'tolérance', noms de famille obligatoires, admission à l'instruction publique à tous les niveaux,

accès au service militaire, etc.). L'élite nobiliaire hongroise, tout en rejetant la tentative de germanisation, est allée au devant de autres initiatives égalitaristes et intégrationnistes du pouvoir impérial. Lorsqu'elle formule à son compte l'agenda de l'État nation moderne dans l'ère de réformes, elle ne manque pas d'y inclure d'autres mesures émancipatrices à l'égard de minorités (loi sur la liberté d'entreprise et de résidence de Juifs en 1840, émancipation complète des Orthodoxes orientaux en 1848, etc.), mais aussi l'affirmation de la suprématie hongroise inscrite par exemple dans la loi sur le remplacement du latin par le hongrois comme langue d'État (1844). Après le Compromis de 1867 cette double ligne politique s'affirme encore. Elle comporte, d'une part, des mesures d'égalisation générale de la condition des minorités (avec l'émancipation finale de Juifs dès 1867 et la liberté d'usage des langues maternelles étendue à la scolarisation primaire des minorités), la 'réception' du culte israélite parmi les religions protégées par l'État (1895) et, d'autre part, une offre d'abord incitative puis de plus en plus contraignante d'assimilation culturelle par la magyarisation. Celle-ci a eu toujours un sens à son tour double, renvoyant à l'acculturation hongroise (notamment par l'éducation dans la langue de l'État) et au loyalisme politique attendu à l'égard de l'État nation et des objectifs nationalistes fixés par les classes dominantes magyares. Le 'contrat social assimilationniste' renferme au titre de récompense d'importantes avantages. Il s'agissait, entre autres, d'une large mobilité socioprofessionnelle et éducative par l'accès au réseau (presque exclusivement hongrois) des *gimnáziums* (écoles secondaires de qualité) et à l'enseignement supérieur sous monopole étatique (donc purement hongrois), de l'accès libre (pour les Chrétiens) aux marchés d'activités contrôlés par les pouvoirs publics, de diverses formes de réception symboliques dans les élites, formalisée par exemple dans le droit accordé aux bacheliers et affiliés au service militaire court 'volontariat' – et au rang s'ensuivant 'd'officier de réserve' – véritable insigne d'adhésion à la 'classe seigneuriale' (*úriosztály*) magyare. Les raisons de pareille politique libérale d'accueil, d'intégration et d'assimilation à l'égard de allogènes de tous genres sont passablement manifestes. Ce n'était qu'à cette condition là que les élites dominantes pouvaient espérer réussir le maintien de l'unité de l'État nation en construction avec suprématie hongroise sur une population d'origine majoritairement allogène. On sait que l'entreprise a échoué avec la chute de la monarchie bicéphale en 1918.

De toutes façons la politique d'assimilation étatique a donné des résultats passablement limités dans la population globale, puisque les proportions des locuteurs hongrois, saisies dans les recensements, est passée de 46,6 % en 1880 à 54,5 % seulement en 1910 (territoire sans la Croatie). Dans cette hausse du magyarisme (dont le sens combine évidemment l'évolution de la connaissance et de la pratique effectives du hongrois avec la simple 'loyauté linguistique' de bien des locuteurs bilingues en mal d'assimilation) on discerne pourtant des écarts très significatifs selon les nationalités et les groupes confessionnels. Alors que la part des Allemands (y compris les Juifs yiddishisants ou germanophones) et des Slovaques – les plus portés à l'assimilation – baisse entre un tiers et un quart, celle des autres allogènes bouge à peine entre les deux dates. C'est la haute époque du magyarisme marquée par les célébrations du millénium de l'État chrétien en 1896). Chez les Catholiques romains la part des locuteurs magyars déclarés passe dans le même

temps de 55,1 % à 64,8 %, chez les Luthériens de 23,4 % à 31,8 %, alors que chez les Juifs de 58,5 % à 76,9 %. Alors que les agrégats de 'Chrétiens occidentaux' conservent donc d'importantes minorités allogènes, celles-ci ne représentent plus que la portion congrue chez les Juifs marqués par de véritables initiatives d'auto-magyarisation' (en particulier dans les synagogues réformées et dans leur réseau d'écoles primaires). Le reliquat d'allogénat juif se limite d'ailleurs largement à l'Orthodoxie la plus traditionaliste dans quelques comtés de l'extrême Est hongrois, entourée de populations ukrainiennes et roumaines, alors qu'ailleurs (même dans les communautés orthodoxes de stricte obédience) le magyarisme l'emporte. Si on décèle un petit mouvement assimilationniste chez les Gréco-Catholiques aussi (Roumains et Ukrainiens de l'Est) avec 9,4 % de 'Magyars' en 1880 et 15,2 % en 1910, chez leurs frères orthodoxes de rite grec (Roumains et Serbes) la part des Magyarisants demeure toujours infime à la fin de la Monarchie Dualiste, passant de 0,9 % en 1880 à 1,7 % en 1910.

Ces disparités proprement spectaculaires dissimulent pourtant des mouvements assimilationnistes profonds et d'une grande ampleur dans les élites. Étant donné le poids grandissant de la scolarisation parmi les ressources mobilisables conduisant aux positions élitaires – qu'il s'agisse de la classe politique, des dirigeants des administrations locales ou des professions intellectuelles et libérales –, le quasi-monopole de l'enseignement secondaire et supérieur hongrois rend inéluctable la magyarisation dans les milieux cultivés, sauf à faire toutes ses études à l'étranger. Le refus d'assimilation à la hongroise s'exprimait effectivement pour certains d'aspirants allogènes aux élites par leur départ à Vienne ou en Allemagne (Saxons de Transylvanie), à Prague ('Slovaques qui s'éveillent') voire à Bucarest ou à Iasi (Roumains de Transylvanie ou du Banat) pour décrocher un diplôme. Mais, pour se placer sur les marchés d'activités des classes moyennes en Hongrie, il valait mieux disposer d'un titre universitaire local, d'où l'ampleur somme toute limitée de pareils déplacements. Quitte à faire la part du bilinguisme et du multilinguisme – d'ailleurs insignes essentiels d'appartenance élitaires en Europe Centrale à cette époque –, force est de constater une corrélation étroite entre les niveaux de scolarisation des agrégats en présence et leur progrès dans la voie assimilationniste. Parmi les agrégats confessionnels à forte proportion d'allogènes ce sont très nettement les plus scolarisés – Juifs, Luthériens, Catholiques germanophones – qui présentent les tendances assimilationnistes les plus significatives, lors même que leur progrès se fonde sur des niveaux de magyarisme au départ très différents.

Le bilan global de la politique libérale-nationaliste exercée par les gouvernements de la Monarchie bicéphale à l'égard de minorités reste ainsi très contrasté. Il comporte d'une part, de notables réussites par l'intégration de nouvelles élites montantes (d'origine surtout juive, allemande, arménienne et slovaque) mais aussi, d'autre part, l'aliénation relative continue (Roumains, Ruthènes, Serbes, Croates) ou grandissante d'autres minorités (parmi lesquelles les nationalistes slovaques apparaissent comme les plus influents). On sait que les antagonismes et conflits ainsi produits feront éclater le royaume 'millénaire' à la suite de la défaite militaire des puissances centrales dans la Grande Guerre et des troubles révolutionnaires qui s'ensuivaient. Le petit État issu de Trianon sera pratiquement

uni-ethnique, avec moins d'un dixième d'allogènes déclarés dans sa population. On a beau évoqué depuis le caractère profondément injustes des nouvelles frontières qui séparent d'importantes populations de souche hongroise (surtout en Transylvanie, en Voïvodine et en Slovaquie). Le constat s'impose pourtant que toutes ces régions avaient globalement dès le partage de Trianon une nette majorité non hongroise dans leurs populations. L'ironie amère de l'histoire voudra que les 'décrets de Vienne', pris par Hitler et Mussolini (2 novembre 1938, 30 août 1940) pour recouper les territoires du Bassin des Carpates, pour l'essentiel au bénéfice de la Hongrie, répondent un peu mieux qu'auparavant au fameux 'principe des droits nationaux' proclamé (et largement saboté) à Versailles. (86 % des habitants des territoires slovaques, 51,4 % de ceux de la Transylvanie du Nord, bien que seulement 36,6 % de ceux de la Voïvodine [*Bácska*] rendus à la Hongrie étaient de langue maternelle magyare.)

La question des nationalités à l'intérieur des territoires restants n'est donc plus une source de problèmes sociopolitiques majeurs dans l'État croupion, bien que l'expansion idéologique nazie mobilise (dans le *Volksbund*) contre la Hongrie une partie des Allemands de souche à l'approche et pendant la Seconde Guerre Mondiale.

Le régime dualiste laisse pourtant en héritage un contentieux sociopolitique autrement plus lourd touchant la place des Juifs dans la société globale, notamment leurs positions dans les élites. L'élaboration de la 'question juive' intervient historiquement assez tard en Hongrie. Il ne s'agit pas d'autre chose que du problème des rapports entre Juifs et non Juifs dans une société donnée, c'est à dire d'une 'question' relative à l'état de la société. Il y a peu d'antécédents de discours ou d'attitudes proprement antijuifs avant l'émancipation (1867), les tendances représentées par les faiseurs d'opinion est plutôt opposée à tout antisémitisme de type 'chimérique' – comme on en trouve des exemples plus à l'est à la même époque (en Russie tsariste ou en Roumanie après la réunion des deux principautés). Une loi semi-émancipatrice est votée par l'Assemblée de la noblesse dès 1840. L'émancipation complète est proclamée à une des dernières séances de l'Assemblée nationale du régime indépendantiste, peu avant sa chute en juin 1849, 'en reconnaissance de la contribution des concitoyens israéliéites au combat pour l'indépendance nationale'. Remise en cause par le régime absolutiste malgré la Constitution impériale transitoire d'Olomuc (1849-51 – laquelle garantit l'égalité des citoyens sans égard à la religion ou à l'appartenance ethnique), l'émancipation des Juifs est définitivement votée en 1867, peu après la conclusion du Compromis avec l'Autriche. Les gouvernements dualistes pratiqueront une politique systématiquement protectrice, favorable aux Juifs, au point d'introduire tout une législation 'laïque' à la fin du 19^e siècle, y compris la 'réception' du culte israélite parmi les confessions soutenues par l'Etat. Dès les premières élections après le Compromis des notables juifs sont élus au Parlement hongrois (d'abord Mór Wahrmann, président de la communauté 'néologue' à Budapest). Mais, parallèlement se formule en Hongrie un discours public dont les thèses anticipent sur les mouvements d'antisémitisme politique qui se déclenchent en Europe à partir des années 1870. Le discours antijuif d'Istoczy au parlement (1875) fut peut-être le premier de ce genre dans un parlement européen. Il est certes accueilli avec hilarité

par ses confrères et par les membres du gouvernement. Plus tard le premier ministre mettra publiquement en doute la santé mentale de l'orateur. Un parti antisémite est toutefois représenté au Parlement de 1880 à 1894 et les turbulences antijuives accompagnant le procès de Tiszaeszlár (calomnie de crime rituel) rappellent la capacité de mobilisation de l'agitation antisémite qui sera reprise, en sourdine, par le Parti populaire catholique (1895).

Cette 'question juive' pourrait, dans une analyse plus approfondie, se ramener à quatre sources : le 'besoin des Juifs' dans une société en mal de modernité et dans un État nation multiethnique dirigé par une élite nobiliaire libérale, la modernisation socioprofessionnelle et éducative inégale opposant les milieux juifs et non juifs, la contradiction entre l'assimilation réussie et l'intégration échouée des Juifs, enfin les représentations stéréotypées anti-juives du genre 'chimérique', fondées sur divers phantasmes collectifs. Ce dernier facteur s'appuie pour partie aux précédents, mais pour partie il a un fonctionnement parfaitement autonome. Parce que le traitement de 'la question juive' fait en quelque sorte éclater les cadres thématiques des problématiques touchant les minorités, on en évoquera seulement la première dimension ici, celle qui met en concurrence Juifs et non Juifs en tant qu'agrégats allogènes dans le processus de modernisation de l'État nation en construction.

L'État et ses élites libéraux-nationalistes avaient effectivement 'besoin' des Juifs à un double titre. Ces derniers devaient tout d'abord servir à la création et à la gestion de l'économie capitaliste naissante (infrastructures de crédit, comptoirs de commerce en gros, grandes entreprises industrielles, prestation de services urbains – de transport, de santé, etc.). De fait, les agents potentiels indigènes de ceux-ci n'étaient guère à la hauteur de cette tâche. Un Széchenyi croyait encore pouvoir compter sur le patriciat corporatiste ou sur la gentry pour opérer le tournant des mentalités et des dispositions conduisant à 'l'embourgeoisement' (*Verbürgerlichung* ou *polgárosodás*) – terme employé pour 'modernisation' dans le vocabulaire du 'plus grand des Hongrois'. Mais le caractère illusoire de cette attente s'est tôt révélé. En même temps, assez vite, dès les années du *Vormärz*, la propension manifeste des Juifs immigrés à la magyarisation volontaire les ont transformés aux yeux des dirigeants nationalistes parmi les plus résolus sinon les plus radicaux (tels Kossuth, Deák, Eötvös) en atouts importants dans leur lutte pour la magyarisation des minorités. La suite de l'histoire montre qu'ils avaient raison de regarder les Juifs comme des assimilés potentiels modèles. De fait, sans l'apport des Juifs 'magyarisants', la proportion des locuteurs hongrois n'aurait guère dépassé vers 1900 la barre fatidique de 50 % de la population, un avantage symbolique inscrit dans la démographie alors regardé comme facteur capable de légitimer la suprématie hongroise dans l'État nation.

On comprend aisément que, après le tournant de Trianon, pour les dirigeants de l'État croupion désormais passablement uni-ethnique pareil argument n'avait plus de cours. Quant à la fonction productrice de l'agrégat juif, en tant que dirigeants et personnel qualifié de l'appareil économique capitaliste (avec la majorité des cadres de l'industrie, du commerce et du secteur bancaire vers 1900 déjà), elle tend à susciter désormais plus d'envies que de reconnaissance, conduisant

vite à la tentation de l'expropriation : celle-ci se réalisera dans les années de la nazification à partir de 1938 dans une succession de lois et mesures anti-juives. Cette faillite des élites, dont l'analyse doit être réservée à une autre étude, initie la catastrophe de 1944, sans doute la crise nationale la plus tragique de l'histoire hongroise.

REPRESENTATIONS OF 'MIGRANT' AND 'INTEGRATION' IN FINNISH DISCOURSE

1. Introduction

Recent global changes (migration, globalisation, transnationalism) have led to increasing diversification in European societies (Vertovec 2006), including Finland. The cultural and social super-diversity of societies previously characterized as homogeneous has brought about different perceptions and constructions of participation, identity and societal membership, and ultimately, forms of integration. Christian Joppke and Ewa Morawska (2003) distinguish between two responses to diversity which they characterise as “official multiculturalism” and “de facto multiculturalism”. De facto multiculturalism is more widespread in European states, and considered to be the pragmatic response of the state to immigration, in pursuit of its own interests. Official multiculturalism goes beyond de facto multiculturalism in engaging the state in the recognition and protection of migrants as distinct ethnic groups, and is both less common and more precarious in nature.

Integration is a complex process that involves different participants in various settings. Integration can be approached from multiple perspectives, such as social, cultural, political or civic (Bauböck 2001). The process of integration can be seen as a two-way phenomenon with an influence on both the ethnic minority and the migrant receiving population. Multiculturalism and integration cannot be analysed only in relation to minority identities but must also be interrogated in relation to majority identities. (Modood 2007). In this paper, integration is approached mainly from the political point of view and the way it is represented through discourse. I'm mainly dealing with the majority's relationship to integration without ignoring the minority perspectives, however.

2. Migration policy in Finland

Migration in Finland has concentrated into the biggest centers in the Capital region and Southern Finland. According to the Statistics Finland, at the end of 2009 there were some 155 000 foreign citizens permanently living in Finland, which is 2.9 percent of the whole population. In addition, 3.9 percent of the population speaks some other language than Finnish, Swedish or Sámi. The biggest groups are Russian, Estonian, English, Somali, Arabic, Kurdish, Chinese and Albanian. Even though there are relatively few immigrants in Finland, one can speak about a

multilingual and multicultural Finland – a mini-version of super-diversity (cf. Vertovec 2006).

Officially, Finnish migration policy can be described as tolerant and promoting integration instead of assimilation. According to the Integration Act (493/1999, §2) integration is defined as “1) the personal development of immigrants, aimed at participation in work life and the functioning of society while preserving their language and culture ; 2) and the measures taken and resources provided by the authorities to promote such integration.” Although the aims of Finnish integration policy seem positive, its success has been strongly criticized. It has been considered to promote ethnic assimilation (even though the official aims are the opposite), or accused of being unsuccessful because of the high percentage of unemployed migrants and low proficiency in the national languages, especially in Finnish. The discussion on solutions, however, is very controversial, and political parties have only recently stated the aims of migration policy in their political agendas. In addition, the integration act is under a fundamental reform which emphasizes the responsibilities of authorities in promoting integration.

The Finnish terms *maahanmuuttaja* (migrant) and *maahanmuuttajataustainen* (a person with a migrant background) are currently living a stubborn, ethnocentric life of their own in the media, social services, education and politics. They are used as essentialist, normative terms that erase cultural, historical and political differences *between* different migrant groups – as well as very real differences *within* migrant groups (Hoffman 2007), e.g. different experiences between generations (Rynkänen & Pöyhönen 2010). Some new terms, such as *uussuomalainen* (New Finn), have not yet managed to change the status of the old terms and understanding behind them. Thus, there is an on-going negotiation about the terminology which could be crystallized into two questions : 1) who is a genuine migrant ? and 2) what is integration ?

3. The data

In this paper, I will analyse migration policy in Finland and the way this policy is realized in various discourses. The focus will be on the ways the concept migration is defined in the discussion of civil servants responsible for migration issues, and in the media. The questions are 1) How is the concept ‘migrant’ constructed by experts and the media ? 2) What kinds of definitions of integration are represented in the data by various stake-holders ?

The data of the study consist of interviews and media texts. In spring 2009, expert interviews (6) were conducted in various settings: civil servants in the ministries (Ministry of Interior and Ministry of Employment and the Economy), civil servants and coordinators in regional authorities, and teachers of Finnish working in integration training for adult migrants. The media data were gathered from national and local newspapers (October 2008 – October 2009). The media data consist of some 200 articles, columns and letters to the editor dealing with

migration, integration and multiculturalism. The data were analysed by means of discourse analysis especially focusing on representative repertoires.

4. Finnish experts' views on integration and migrants

The interviews among Finnish experts focused on three main topics: migration policy and integration, learning the target language (usually Finnish), and the aims and organization of integration education for adult migrants. The interview data clearly showed that the experts at all levels (national-regional-local) supported the official integration policy and its strategic and operative discourse. All the experts regarded the labour market as the primary goal of integration for adult migrants.

- *"We start from the assumption that the labour market is what we are aiming for"* (Ministry of Interior)
- *"It seems like all integration services are very closely tied with this system of labour services"* (Ministry of Employment and the Economy)
- *"The aim is that it [integration education] is a road to vocational education and getting a job"* (local coordinator)
- *"We sort of train these people for working life right from the beginning"* (Finnish language teacher)

The Finnish experts' views were in accordance with the goals of integration training for adult migrants. Integration training is funded by the Ministry of Labour and the Economy, and is intended for those adults who are living in Finland permanently, have a right to integration services, and are either unemployed or supported by the social welfare system. The aim of the ca 10 months training is to give migrants the basic information and skills they need in order to function in the Finnish society. The emphasis is on the acquisition of language skills.

The discourse in the interviews was mostly problem-oriented, and the Finnish experts brought various images of migrants to the fore. A fairly common discursive strategy was to pinpoint migrants as polarized groups, defining migrants on the basis of the reason for migration (asylum seekers and refugees vs. work-based migrants), or describing migrants according to their linguistic skills (no reading and writing skills vs. academics). In the following example, the reason for migration and language skills are combined :

- *"Now that this recession is here work-based immigrants are the first to lose their jobs and then they're again worse off due to their lack of language proficiency. [--] They had work but no language training, and then there's this group that has come here to live so they get language training but no work. What I mean is that somehow the general attitude behind all this is that these people are good enough to work but those are not."* (local coordinator)

In addition to these polarized groups, the experts mentioned certain groups at risk in terms of integration. These groups were the elderly (over 50, even over 40 years old), adolescent drop-outs, frustrated academics, and certain ethnic groups, such as the Russians and the Somalis. According to the experts there are several obstacles on the way to integration into the Finnish society. Some of these obstacles are linked with age, social class, or ethnicity. Also the migrants' possibilities to influence their own future scenarios raised questions in the experts' minds. Especially the local coordinators and language teachers pointed out that for example academics who have previously been working as experts have to make compromises or even give up their dreams of continuing their profession in Finland. Also, the Finnish experts brought up the problems of Russian-speaking migrants in getting a job, because of historical reasons and the tense relationships between the Finns and the Russians. On the other hand, according to the Finnish experts, the migrants quite recently arrived from Somalia face difficulties and even racist attitudes on the part of the members of the host society. The experts mentioned some ideal migrant groups as well. These were persons who have easily applicable professional qualifications (e.g. electricians, nurses), who are motivated and tenacious language learners and positively disposed networkers and entrepreneurs.

5. Integration portrayed in the Finnish media

The discussion on migration, integration and multiculturalism in the Finnish media representations was also very problem-centered. The articles, columns and letters to the editor focused mainly on the failures of Finnish migration policy, lack of language instruction in integration training, labour policy and economic recession as well as problems of multiculturalism. All the articles and columns and most of the letters to the editor were written by Finns for Finnish readers. Only very few letters to the editor were written by migrants themselves or were targeted to a migrant audience. The following newspaper headlines illustrate common topics of discussion about integration:

- *Migrants first to have it difficult to get a job during recession*
- *Migrants' skills are not made use of*
- *Displacement is the root of all evil*
- *Finns must change and open up for differences*
- *Migrants were allowed to speak Finnish for once*
- *Also we have dreams (letter to the editor, written by a migrant activist)*

One of the peculiarities of Finnish media discussion is the debate on work-based migrants: Who are they? Which professions they are needed in? How is recruitment of work-based migrants reflecting the socio-economic welfare of unemployed Finns? This type of discussion is quite common both nationally and locally. The following three examples illustrate discussion on the national level, and the stances that various stake-holders have on the issue of integration in general. The quotations are from a panel in which the leaders of the Finnish establishment – the

prime minister, the president and the former president – are discussing the issues of migration and integration:

- *“Immigrants will be needed in all kinds of professions, from the highest-level researchers and doctors down. Asylum applications are processed. If there are good reasons, the people will be accepted into Finland, and if not, they will be turned away.”* (Prime Minister Matti Vanhanen 18.3.2009, Helsingin Sanomat)

- *“People must not be treated as mere labour. Work is important, but people do not live on work alone. We need to take care of immigrants also when they get old.”* (President Tarja Halonen 18.3.2009, Helsingin Sanomat)

- *“We have a foreign culture, a unique language, and a rough climate. Finns should see arrivals as a resource, and not a burden.”* (President Martti Ahtisaari 18.3.2009, Helsingin Sanomat)

All in all, media discourses seem to categorize migrants into polarized groups, and migrants are often seen as an object – a problem that has to be solved, preferably as quickly as possible. In addition, there is a clear distinction between us (the members) and them (the non-members):

“Although debate about migration is still tame in Finland compared to other European countries, also with us attitudes are becoming more uncompromising. Are even we going to face a time of increasing hostility and distrust ?

Experience has shown that the worst social problems can be avoided when a migrant is integrated into the Finnish society as quickly as possible. (S)he has to learn the language, and if (s)he is of working age and willing to work, (s)he must get a job as quickly as possible. It is also important to listen to the majority population. When migration is discussed, there is a tendency to overlook the opinions of those who most often have to face different cultures in their everyday life.”

Editorial, Helsingin Sanomat 28.12.2008

6. Discussion

To sum up, both the Finnish experts' views and the opinions expressed in the Finnish newspapers produced polarized images of migrants ranging from unskilled asylum seekers to skilled labour force. The dynamics between different groups and the heterogeneity within a group was acknowledged especially in the experts' views, but still in a manner that emphasizes the polarized image of migrants. Future scenarios are problem-oriented: Finnish policy-makers are expected to solve the problems linked with migration, and language training is offered as one practical tool for this. Rhetorical choices, such as migrants as subjects vs. objects, migrants as a problem vs. a resource, and migrants as human beings vs. imported labour, illustrate quite powerfully the current public discourse on migration in Finland. The requirements for migrants to adjust quickly into the host society give a possibility to understand that de facto multiculturalism is actually one-way assimilation in which both the migrants and the members of the host society are seen as monolithic groups. Thus, the official multiculturalism and de facto multiculturalism seem to be in contrast with each other. Phillips and Saharso (2008:

291) state that “across Europe, the discourse and practices of multiculturalism are in crisis”, because politicians compete to stress the importance of national identity and belonging, and regard diversity as a problem rather than a resource. This kind of crisis can also be found in the Finnish experts’ views and in the media representations.

References

Bauböck, R. 2001. Cultural citizenship, minority rights and self-government. In T. A. Aleinikoff & D. Klusmeyer (Eds.) *Citizenship today: Global perspectives and practices*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 319–348.

Hoffman, D. 2007. The Career Potential of Migrant Scholars: A Multiple Case Study of Long-Term Academic Mobility in Finnish Universities. *Higher Education in Europe* (32) 4, 317–331.

Joppke, C. & E. Morawska 2003. Integrating immigrants in liberal nation-states: Policies and practices. In C. Joppke & E. Morawska (eds.) *Towards Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, London: Palgrave McMillan, 1-36.

Modood, T. 2007. *Multiculturalism. Themes for the 21st Century*. London: Polity Press.

Phillips, A. & S. Saharso 2008. The rights of women and the crisis of multiculturalism. *Ethnicities* 8, Special issue, 291–301.

Rynkänen, T., & Pöyhönen, S. 2010. Russian-speaking young immigrants in Finland: Educational and linguistic challenges to integration. In M. Lähtenmäki & M. Vanhala-Aniszewski (eds.) *Multilingualism in Finland and Russia. Language Ideologies in Transition*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 175–194.

**Minorités linguistiques dans le collimateur de plusieurs « mères-patries » :
étude comparée du csángó-hongrois de Roumanie et du moldave-roumain de
Transnistrie**

1. Introduction

Parmi les rares études non-hongroises consacrées aux catholiques magyarophones de la Moldavie occidentale située en Roumanie, il faut mentionner l'article du linguiste fribourgeois Peter Trudgill qui établit une classification des langues et dialectes minoritaires selon l'attitude adoptée face à elle par le pouvoir politique dominant. La première option est de dégrader au statut de dialecte une langue minoritaire, comme ce fut le cas du catalan sous Franco. La deuxième possibilité consiste à revendiquer des dialectes limitrophes « mal classés » comme faisant partie du continuum linguistique de la majorité politique, ce qui revient à refuser l'appartenance du dialecte minoritaire à l'aire linguistique d'un état voisin : ainsi l'état tchèque a pu tenter d'attribuer la qualité de dialectes tchèques aux dialectes polonais parlés sur le territoire de la République tchèque. La troisième option peut être envisagée par les pouvoirs politiques soucieux de veiller à la cohésion de l'état national, lorsque la différence est considérable entre la langue de la minorité et celle de la majorité : dans ce cas, les gouvernements avancent que, quoique la minorité ne parle clairement pas la langue majoritaire ni une forme proche de celle-ci, elle ne parle pas non plus un dialecte de la langue de l'état voisin, mais bien une langue à part entière. C'est ce que Trudgill appelle l'« Abstand forcé », autrement dit, une distanciation forcée par rapport à la langue de ce qu'on appelle traditionnellement la « mère-patrie » des minorités linguistiques en Europe Centrale. Il s'agit à ce moment-là apparemment d'une mesure libérale de reconnaissance forte du dialecte qui théoriquement est élevé au rang de langue. Mais Trudgill attire l'attention sur les risques d'isolement suivi de dépérissement qui menacent ces dialectes déracinés.

La présente étude cherche à comparer deux tentatives d'Abstand forcé qui ont eu lieu au 20^e siècle, sur deux langues voisines qui sont en contact intensif l'une avec l'autre en Transylvanie, le roumain et le hongrois. Ce ne sera pas le cas transylvain qui nous occupera ici, mais des minorités beaucoup plus marginales dont beaucoup refusent de reconnaître l'existence même. Ainsi, le statut de minorité linguistique des Csángós de la région de Bacău et de Roman en Moldavie roumaine est souvent combattu en Roumanie, tandis que l'existence même d'une minorité moldave semble relever aujourd'hui du « politiquement incorrect » et le simple fait d'évoquer la langue ou le peuple « moldave » a des relents de nostalgie soviétique ou communiste en République de Moldavie dont l'intelligentsia dans sa majorité favorise désormais l'option pan-roumaine. On cherchera à éclairer grâce à quelques

documents d'époque les tentatives de standardisation ou d'effacement dont les dialectes hongrois parlés en Moldavie occidentale et les dialectes roumains parlés en Moldavie orientale à l'est de la rivière Dniestr ont fait l'objet pendant le 20^e siècle.

2. Les Csángós de Moldavie occidentale

Pratiquement inexistants selon les statistiques officielles (le recensement officiel roumain de 2002¹ ne fait état que de quelques milliers de personnes ayant le hongrois comme langue maternelle dans les départements de Bacău et de Neamț), les enquêtes sur le terrain réalisées par V. Tánzos estiment le nombre des Csángós catholiques hungarophones à 62 000 personnes répartis dans 83 de villages. Il s'agirait donc de 25,8% de la population de religion catholique habitant la Moldavie roumaine.² Provenant de plusieurs vagues d'immigration qui s'étalent entre le 14^e et le 19^e siècles, cette population aujourd'hui largement bilingue, voire en passe de devenir unilingue en roumain, fait l'objet de la curiosité ethnographique et linguistique des chercheurs tant hongrois que roumains depuis plus d'un siècle. Nous nous intéresserons plus particulièrement à la façon dont le dialecte périphérique des Csángós est perçu par chercheurs et ethno-touristes provenant de différents « centres ». Le débat porte sur les limites entre langue et dialecte, sur les critères communément établis de l'intercompréhension entre dialectes appartenant à une seule langue, sur l'état corrompu ou au contraire archaïquement préservé de ces dialectes, bref sur la question de savoir s'il est permis de « remagyariser » les Csángós afin de sauver un état de langue archaïque. Les options envisagées sont les suivantes : 1) laisser les Csángós se fondre dans la masse roumaine environnante (d'autant plus qu'ils ne semblent pas opposer une résistance visible à ce processus d'assimilation lente), ce qui pour une certaine partie de l'historiographie roumaine, qui considère les Csángós comme étant d'origine roumaine, ne serait que justice ; 2) inoculer grâce à des cours de langue hongroise, voire à une scolarisation en hongrois des rudiments de conscience nationale hongroise à ces Csángós qui, pour n'avoir pas participé aux mouvements nationaux ayant formé la nation hongroise moderne au 19^e siècle, préservent une conscience identitaire pré-moderne définie uniquement par leur appartenance religieuse catholique ; 3) préserver ce patrimoine linguistique traditionnel en standardisant les parlers locaux « Csángós » et en les introduisant, une fois fixés sous forme écrite et sans les « remagyariser », dans la liturgie catholique ou à l'école.

3. Les Moldaves de Transnistrie

L'histoire des populations moldaves/roumaines en Transnistrie à l'est du fleuve Dniestr est sur plusieurs points semblables à celle des Csángós. Selon l'historien moldave Ion Țurcanu³, la présence des *Bolohoveni* (que cet historien identifie aux

¹ <http://nepszamlalas.adatbank.transindex.ro/>

² Tánzos, Vilmos: „A moldvai csángók lélekszámáról” (Sur le nombre des Csángós de Moldavie), in *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben* (Destin csángó: les Csángós de Moldavie à travers les temps qui changent). Pozsony, Ferenc (éd.). Budapest, 1999, p. 23

³ Țurcanu, Ion: *Istoria ilustrată a Românilor de la etnogeneză pînă la marea unire*, București-Chișinău, 2007, p. 51, 73, 583.

Roumains) est attestée en Transnistrie dès le 12^e siècle, et sera renforcée par plusieurs vagues d'immigration en provenance de l'ouest, de Moldavie et même de Transylvanie, culminant par des colonisations massives organisées sous l'impératrice russe Catherine II. Ayant dès le 17^e siècle des particularismes linguistiques gênant l'intercompréhension avec d'autres roumanophones, ces Moldaves ou Roumains de Transnistrie passeront tout le 19^e siècle (à l'instar des Csángós) à l'extérieur du giron « national » en formation, et resteront à l'extérieur même dans l'entre-deux-guerres quand la Bessarabie entre la rivière Prut et le Dniestr est rattachée à la Roumanie. Ils ne bénéficieront donc ni du passage à l'écriture latine de la langue roumaine dans les années 1860, ni de la réforme linguistique gallicisante qui en transformera le lexique.¹ Tout comme les Csángós seront « positivement » affectés par la politique stalinienne des nationalités qui leur accorde des écoles, certes communistes, en hongrois pendant quelques années dans les années cinquante, de la même manière nos Moldaves orientaux, minorité restée sur la rive gauche, à l'est du Dniestr après le rattachement de la Bessarabie à la Roumanie, bénéficieront de façon inattendue de la création en 1924 d'une République Autonome Socialiste Soviétique Moldave au sein de la République Socialiste Soviétique Ukrainienne. Aujourd'hui, la République autoproclamée du Dniestr (République nistrienne moldave appelée en russe PMR, habitée à 32% par des Moldaves, les russophones - Ukrainiens et Russes confondus - étant majoritaires selon les derniers recensements²) ne coïncide que partiellement pas avec la RASSM des années vingt et trente. Grâce à des documents officiels de l'époque³, nous évoquerons les différentes options parmi lesquelles louvoyaient les décideurs « périphériques » (en RASSM) et « centraux » (à Kharkov, Kiev ou Moscou) qui, dans les années 1920 et 30, penchaient tantôt pour la création d'une langue moldave la plus éloignée possible du roumain standard pratiqué de l'autre côté du fleuve Dniestr, tantôt pour l'adoption pure et simple du roumain, tantôt pour la russification et tantôt pour un compromis entre toutes ces orientations.

4. Une population dans le collimateur de plusieurs intérêts politiques : les Csángós catholiques entre Rome, Bucharest et Budapest

Une fois entré au contact d'un Csángó hungarophone, tout chercheur ou simple « ethno-touriste » hongrois a l'impression d'être confronté à une forme ancestrale de sa propre langue qu'il faudrait empêcher de disparaître à jamais dans le processus actuel de la mondialisation. Cet enthousiasme peut même pousser d'aucuns à considérer avec une certaine naïveté comme des formes archaïques hongroises certaines tournures du csángó qui en réalité ne sont que des calques du roumain. En

¹ King, Charles : *The Moldovans. Romania, Russia, and the Politics of Culture*. Stanford, 2000, p. 65. « The adoption of the Latin alphabet and progressive gallicization of nineteenth-century literary Romanian had had little influence in Bessarabia and Transnistria. »

² Le nombre des Moldaves de Transnistrie/Pridnestrovie en 2004 était de 177 000, soit 31,9% sur un total de 555 000 habitants. cf. <http://www.pridnestrovie.net/2004-census.html> Pour les recensements effectués sous le régime tsariste et qui ne relevaient qu'un nombre infime de Moldaves à l'est du Dniestr, voir Gribincea, A. Gribincea M et Șișcanu, I. (coord.), *Politica de moldovenizare. in RASS Moldovenească. Culegere de documente și materiale*. Alcătuitori și studiu introductiv : Argentina Gribincea, Mihai Gribincea, Ion Șișcanu, Chișinău, 2004, p. 37.

³ Publiés dans *Politica de moldovenizare in RASS Moldovenească. Culegere de documente și materiale*.

raison d'un taux de fécondité exceptionnellement élevé entraînant la surpopulation et l'émigration constante, les Csángós ont déjà fait l'objet de plusieurs tentatives de repeuplement tant en Hongrie qu'en Transylvanie. Considérés par certains comme une population vouée irrémédiablement à la roumanisation linguistique, les Csángós devraient être « sauvés » dans cette perspective au profit de la nation hongroise qui y gagnerait des éléments facilement intégrables. Ces discours ressurgissent régulièrement depuis plus d'un siècle, et actuellement, tout en rejetant la possibilité d'un transfert massif de population vers le centre hongrois¹, d'aucuns penchent pour l'option d'une « émigration dirigée », afin de détourner ne serait-ce qu'une partie de la main d'œuvre csángó de sa destination la plus populaire, l'Italie, pour la réorienter vers la Hongrie.²

Différent est le point de vue du centre religieux des Csángós, le Vatican. Pour l'Eglise catholique en effet, les catholiques de Moldavie représentent une tête de pont avancée dans le monde orthodoxe roumain. Privilégiant la bonne entente avec les autorités roumaines, celui d'Alba-Iulia/Gyulafehérvár, le Saint-Siège ne semble pas particulièrement sensible aux revendications Csángós visant à obtenir des messes célébrées en hongrois. L'archevêque de Bucharest a même mis en garde contre toute tentative de « remagyarisation » de ses fidèles, qui, selon lui, connaissent pour certains d'entre eux un dialecte csángó purement oral et sans forme écrite, d'où l'impossibilité d'introduire celui-ci tel quel dans le service divin. L'évêché de Iași a émis il y a quelques années l'idée de standardiser le dialecte csángó, quitte à consulter ensuite la population des villages csángós sur l'opportunité d'introduire cette nouvelle langue dans la liturgie catholique. Le porte-parole de l'évêque de Iași a même ajouté que l'introduction du hongrois dans le service divin entraînerait la perte du dialecte csángó.³ Ce point de vue n'est pas étranger à certains linguistes ou anthropologues hongrois qui, prônant un libéralisme linguistique condamné par d'autres, considèrent le csángó comme une langue à part qu'il ne faudrait pas assimiler et éteindre par l'introduction du hongrois standard. Celle-ci créerait en effet une situation de diglossie où le hongrois standard, appris à l'école mais considérablement différent des dialectes locaux, ne pourrait pas remplir sa fonction de variante haute, dans la mesure où cette fonction est déjà réservée au roumain.⁴ Dans le même esprit, l'évêque du diocèse de Szeged-Csanád en Hongrie,

¹ Ce type de projet était à l'ordre du jour pendant la Seconde Guerre Mondiale, époque où un grand nombre de projets de « rapatriements » forcés ou volontaires ont vu le jour dans différents pays. Les Roumains de la région du Bug, à l'est de la Transnistrie actuelle, ont fait eux aussi l'objet d'une enquête sur le terrain (dirigée par Anton Golopenția) visant à préparer leur rapatriement vers la Roumanie.

² Voir l'interview avec l'ethnologue „tchangaisant” Vilmos Táncczos dans la revue *Kultúra: « Csángó reneszánsz. Interjú Táncczos Vilmos néprajzkutatóval »* (Renaissance csángó, interview avec l'ethnologue Vilmos Táncczos) [2003-11-07], <http://www.erdely.ma/kultura.php?id=2620>. Pour se faire une idée *pars pro toto* des dimensions et de l'orientation de l'émigration des catholiques de Moldavie, on peut consulter le site de la paroisse catholique du village de Fărăoani: <http://www.parohiafaraoani.ro/stiridet.php?data=070108>. On y apprend grâce à des tableaux statistiques extrêmement précis que sur un total de 2910 paroissiens, 686 étaient partis travailler à l'étranger au 1^{er} janvier 2007, les trois destinations principales étant Turin (396 personnes), Rome (91) et Budapest (58).

³ Interview avec Francisc Ungureanu dans le quotidien transylvain hongrois *Háromszék*, numéro du 19 février 2005.

⁴ Sándor, Klára: « Apró Ábécé – apró esély: A csángók 'nyelvélesztésének' lehetőségei és esélyei » (Petit abécédaire – petite chance : possibilités et chances de « revitaliser » la langue des Csángós). In: Csernicskó István–Váradi Tamás (réd.): *Kisebbségi magyar iskolai nyelvhasználat*. (Usage de la langue

Endre Gyulay, s'est prononcé en 1996 en faveur d'une « traduction en csángó » de la liturgie afin de l'introduire dans le service divin.¹

Certains historiens roumains, dont Dumitru Mărtinaș, originaire d'un village catholique moldave, sont d'avis que les Csángós magyarophones seraient en réalité des Roumains originaires de Transylvanie que leurs suzerains hongrois avaient « magyarisés » et « catholicisés ».² La perte progressive de leur dialecte va donc dans le sens de la « vérité historique », la langue roumaine devant triompher à terme.³

Une position intermédiaire est occupée par la linguiste Klára Sándor: selon elle, le csángó, avec toutes ses variantes à l'intercompréhension difficile, tel qu'il est parlé aujourd'hui en Moldavie occidentale, est désormais tellement éloigné du hongrois qu'il ne saurait être question d'un simple dialecte du hongrois, mais plutôt d'une « dachlose Ausbausprache »⁴, une langue qui par sa position isolée s'est considérablement éloignée des autres formes du hongrois et qui ne bénéficie pas de l'influence d'un centre linguistique régulateur hongrois, cette fonction étant remplie par le roumain standard qui est la seule langue officielle, celle de l'école⁵ et celle de l'Église.

5. L'exotisme linguistique : valeur à exploiter politiquement ou archaïsme anormal devant disparaître

Le dilemme entre la préservation d'un particularisme linguistique ou la fusion avec la langue officielle standardisée de la « mère-patrie » peut être particulièrement bien saisi à travers la politique culturelle de la République Autonome Socialiste Soviétique Moldave (entre 1924 et 1940) et de son successeur juridique, la République Socialiste Soviétique Moldave (entre 1940 et 1991). Cette politique linguistique étonnamment changeante et sinueuse a consisté dans les premières années de la République Autonome (1924-1932) à prôner l'existence d'une langue

hongroise dans les écoles minoritaires). Budapest, 1996, p. 52. et Kontra, Miklós : « A határon túli magyar nyelvvaltozatok. » (Variantes du hongrois hors Hongrie) In: Kiefer Ferenc (red.): *A magyar nyelv kézikönyve.* (Manuel de la langue hongroise). Budapest, 2003, p. 319-320.

¹ P. Jáki Sándor Teodóz: *Csángókról.* Budapest, 2003, p. 201.

² Dumitru Mărtinaș, *Originea ceangărilor din Moldova.* Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 94.

³ *Catholic roman vs. catholic român.*

⁴ Sándor Klára: The Csángós of Romania, in (red.) Fenyvesi, Anna. *Hungarian language contact opoutside Hungary.* John Benjamins Publishing Company, 2005, p. 182: « For speakers of Hungarian, intelligibility of Csángó dialects varies from village to village: most of them are hardly or not at all understandable to them. Csángós do not understand or understand only with great difficulties the Hungarian varieties. [...] No question that from a historical point of view, Csángó dialects are of Hungarian origin. Still, [...] from a sociolinguistic point of view, Csángó dialects seem to form a rootless and diffuse Ausbau-language which is very close to Hungarian. However, Csángó dialects are not dialects of Hungarian (and, especially, are not one dialect of Hungarian). And, unfortunately, it should be added that this least known language of „the most enigmatic ethnic minority in Europe” has a very firm foothold in the Red book of European endangered languages. » Cette position est cependant critiquée par Jenő Kiss (compte rendu dans *Magyar Nyelv* 2006/4, p. 482) comme étant trop « sommaire ». Selon Kiss, beaucoup de villages csángós peuvent être considérés aujourd'hui encore comme magyarophones.

⁵ A part quelques essais timides depuis les 90 – et les expériences des années 50 – d'introduire le hongrois comme matière optionnelle dans les écoles de quelques villages csángós

et d'une nation moldave nettement distinctes de la langue et de la nation roumaines, avec la création d'une langue moldave littéraire différente du roumain. Ecrite en caractères cyrilliques, celle-ci était basée sur les parlers locaux transnistriens et bessarabiens avec un vocabulaire « paysan » exempt de gallicismes et « enrichi » avec les néologismes créés par le linguiste Léonide Madan. En 1932, un tournant à 180 degrés intervient, dans la mesure où les autochtonistes moldaves sont accusés de sabotage, ayant voulu empêcher l'intercompréhension entre Moldaves à l'est et à l'ouest du Dniestr et ayant fait ainsi obstacle à la propagation des idées communistes vers la Roumanie. On procède à l'introduction du roumain standard pur et simple dans la presse et dans les écoles avec le passage à l'alphabet latin. L'année 1938 marque un nouveau tournant avec le « démasquage » des roumanisateurs contre-révolutionnaires, tous espions de la Roumanie bourgeoise. Il s'ensuivit la réintroduction de l'alphabet cyrillique et du moldave, mais cette fois-ci sous la forme standardisée par I. D. Ceban avec moins de néologismes madanistes et une fluctuation entre russification et roumanisation. A partir des années 50, on peut dire que la langue moldave littéraire écrite ne se distinguait pratiquement plus du roumain standard, sauf l'usage de l'écriture cyrillique.¹ Selon Charles King, le renoncement à l'idée d'une supériorité de la langue paysanne, « simple et démocratique », face au roumain « bourgeois gallicisé », entraîna l'échec de la construction d'une langue moldave à part.² Etant donné qu'après 1938, la simplicité langagière était devenue l'objet de critiques virulentes, toute forme linguistique locale et différente de la langue haute appelée moldave mais en réalité indistincte du roumain, fut désormais stigmatisée en Moldavie comme barbare et méprisable. La langue moldave s'éteignit peu à peu faute d'efforts réels (outre la simple transcription en cyrillique) pour la cultiver et l'imposer.³ Voici quelques moments intéressants de cette politique linguistique stalinienne.

Dans le projet portant sur la création d'une république socialiste soviétique moldave - faisant partie du processus pansoviétique de l'indigénisation (*коренизация*), on estime le nombre des Moldaves à l'est du Dniestr entre 500 et 800 mille⁴, parlant « un dialecte roumain, la langue moldave ».⁵ La création de la république autonome est une nécessité parce que les Moldaves ont sauvegardé leur

¹ Charles King (*The Moldovans*, p. 88) a défini ainsi la langue moldave: « After 1938, the Moldovan language and most of Moldovan high culture would come to be little more than Romanian in disguise. »

² La création et la coexistence de deux standards norvégiens, avec une variante plus proche du danois, la langue des maîtres anciens du pays, le bokmal, et une variante plus autochtone, si ce n'est paysanne, le nynorsk, présente une certaine similitude sociologique avec les velléités moldaves des années 1920-30.

³ King (*The Moldovans*, p. 226-227): « cultural elites initially lauded the simple nature of Moldovan peasant life. By raising this uncomplicated and democratic culture to the level of a national standard the party aimed to build a distinct Moldovan nation as a way of wresting Bessarabia from the Romanians. By 1938, however, the same cultural forms were denounced as „simple” in a different sense, as uneducated, stupid, non-literary and unworthy of the modernizing zeal of the Soviet state.[...] What had begun in the 1920's and early 1930's as a genuine project at identity-construction was abandoned by 1938. However, the rhetoric that surrounded it – the discourse of national distinctiveness – remained in place. [...] Rather, building a distinct culture in Moldova failed for a simpler reason: after the II World War, no one really tried ».

⁴ Contrairement aux recensements russes tsaristes qui n'y en avaient relevé que quelques milliers : Gribincea, Şişcanu, *Politica de moldovenizare*, p. 37.

⁵ « Говорящих на румынском диалекте, молдавском языке. » (Gribincea, Şişcanu, *Politica de moldovenizare*, p. 30).

langue et leurs enfants, en partie, n'en connaissent pas d'autre.¹ Selon le Rapport de la Session des travailleurs moldaves en 1925 on constate la russification de nombre de villages moldaves où la population refuse de se reconnaître comme moldave; telle a été l'influence néfaste du tsarisme.

A la même époque, L. Madan, étudiant les langues romanes à Kiev, se convainc de l'indépendance de la langue moldave face au roumain. Pour créer la langue littéraire moldave, il part du principe phonétique (la langue écrite doit refléter de très près la prononciation réelle du peuple de Bessarabie et de la RASSM) et parfois étymologique, mais le fil conducteur principal doit être l'intelligibilité pour les masses. Le support idéologique pour cette position est fourni lors de la 2^e séance du Parti communiste local d'Ukraine qui stipule que le roumain est incompréhensible pour les masses laborieuses moldaves. Les impérialistes roumains prétendent certes que les Moldaves de la République autonome et de Bessarabie sont de nationalité roumaine, ce qui impliquerait l'usage de la langue roumaine. Mais selon la position officielle du parti communiste local, dire que les Moldaves sont Roumains, équivaut à dire que les Ukrainiens sont des Petits-Russes, comme le faisait croire naguère la politique tsariste.² On constate que beaucoup d'efforts ont déjà été faits en vue de créer une langue moldave, mais il reste encore nombre de termes francisés empruntés au roumain. Pour pallier à ces défauts, des réformateurs linguistiques, dont L. Madan, créeront une langue qui sera compréhensible non pas pour les seigneurs, mais pour les masses laborieuses.³ Cette nouvelle langue doit être mise au service d'un projet politique, celui de la culture prolétarienne moldave qui s'oppose à la culture roumaine bourgeoise.⁴

Pour prouver la viabilité de ce projet, plusieurs articles sont publiés en moldave dans le journal *Плугарул Рому* (Le laboureur rouge) sur la nouvelle orthographe phonétique préconisée. Madan n'est cependant pas tout à fait convaincu du succès de son entreprise. Il prévoit les réactions dédaigneuses que suscitera dans les rangs de la bourgeoisie roumaine la nouvelle orthographe « démocratique ». Les philologues roumains vont-ils se moquer de lui en voyant sa réforme d'orthographe ? Pas plus que les bourgeois n'ont ri des Soviets avant de reconnaître la supériorité de ceux-ci !⁵ En effet, selon un autre linguiste « moldovenisant » de l'époque, P. Chior, adopter simplement la langue roumaine telle quelle serait faire preuve de paresse et même d'ignorance à l'égard de la langue paysanne.⁶ Chior prône un équilibre intéressant entre autochtonismes (chers à Madan) et emprunts russes ou roumains. Ainsi, s'il refuse aussi bien le franco-roumain *recoltă* que le russe *урожай* au profit du moldave *роады* (récolte, moisson), il penche pour le

¹ Gribincea, Șișcanu, p. 36-37. Le même argument est invoqué à la fin des années 40 en faveur de la création d'écoles hongroises auprès des Csángós. Voir Vincze, Gábor. « Csángósors a II. Világháború után », p. 230 et 246.

² Gribincea, Șișcanu, p. 68.

³ Gribincea, Șișcanu, p. 43.

⁴ Gribincea, Șișcanu, p. 122.

⁵ Gribincea, Șișcanu, p. 54.

⁶ Gribincea, Șișcanu, p. 56. Dans un autre rapport du comité régional du parti de 1931 (un an avant le passage à l'écriture latine) on déclare que suivre le modèle roumain dans le développement de la langue moldave serait une erreur politique grave : *ориентироваться в развитии молдавского языка на румынское наречие: это ошибка; сузубо политическая*. *id.* p. 111. D'autant plus que l'on mène une guerre culturelle contre ce modèle bourgeois. *id.* p. 114.

russe *протокол* contre le franco-roumain *proces verbal*, mais il refuse le russe *возстание* (révolte) au profit du roumain *răscoală*. Quant à la grammaire, une révolution s'impose : seule la bourgeoisie a intérêt à compliquer et à alourdir la grammaire. Il faut rendre celle-ci, comme toutes les autres sciences, la plus simple (*ку кыт май проасте*) et la plus démocratique (*ку кыт май демократиче*) possible.¹ En effet, il faut s'adapter aux besoins de la masse, plutôt que d'élever la culture populaire au niveau de l'élite bourgeoise.²

Mais P. Chior sait aussi se faire plus pragmatique, en reconnaissant que la différence entre le moldave et le roumain est plus sociologique (la capitale roumaine bourgeoise et francisée vs. la campagne moldave) que linguistique. Dans l'une de ses interventions politiques il souhaite que les camarades roumanophones ne dédaignent plus de passer au moldave : « il est temps que les fonctionnaires du parti ayant appris le roumain dans les prisons bourgeoises de Roumanie et de Bessarabie descendent de leurs nuages académiques entourés de mots francisés, pour se rapprocher de la langue populaire du village moldave ». Il ajoute que l'effort qui leur est demandé est minime, car les deux langues sont très proches : au prix d'une petite adaptation phonétique et lexicale ils y arriveraient facilement, car les lois linguistiques fondamentales sont les mêmes.³ Un autre linguiste va encore plus loin en déclarant que l'origine géographique (bucharestoise ou moscovite) de tel ou tel néologisme est indifférente: *artă* ou *искусство* (art), c'est pareil, pourvu que le peuple comprenne le mot. En attendant la révolution mondiale, tous ces problèmes se résoudre d'eux-mêmes lorsque la Roumanie deviendra soviétique.⁴ Ce laxisme sera poussé plus loin encore dès 1931 lorsque l'idée du passage à l'écriture latine fait surface. Rendre la langue moldave et ses productions politico-culturelles lisibles et intelligibles de l'autre côté du Dniestr sera un pas important dans la lutte révolutionnaire et dans la propagation du communisme.⁵ Les internationalismes auront désormais droit de cité au détriment des autochtonismes créés naguère par Madan, l'enrichissement du moldave devant aller de pair avec les autres langues du monde. En effet, l'autochtonisme et l'autarcie linguistique (*самобытность*) équivalent à un nationalisme local étroit qui voit dans le seul dialecte régional la source de tout enrichissement. A l'état actuel de l'évolution historique, le moldave enrichi doit être mieux compris des deux côtés du Dniestr.⁶ On va même dénoncer le slavisme *искусничие* (art) en lieu et place du roumain *artă*.⁷ Madan est accusé à cette époque d'avoir orienté l'évolution de la langue moldave selon des principes bourgeois, ou ce qui est encore pire, féodaux.⁸

Ceux qui s'opposent à l'alphabet latin, deviennent à ce moment-là des « koulaks contre-révolutionnaires », la nouvelle écriture devant être répandue auprès des masses laborieuses grâce à un combat bolchévique conforme aux principes

¹ *ibid.*

² Gribincea, Şişcanu, p. 60.

³ Gribincea, Şişcanu, p. 72 : *Этим товарищам пора спуститься с высот академического офранцузенного румынского языка к молдавскому языку нашего села.*

⁴ Gribincea, Şişcanu p. 115.

⁵ Gribincea, Şişcanu, p. 148.

⁶ Gribincea, Şişcanu, p. 150.

⁷ Gribincea, Şişcanu, p. 224.

⁸ Gribincea, Şişcanu, p. 165.

énoncés par le grand Staline.¹ Cependant, il faut rester vigilant dans une égale mesure face aux autochtonistes et aux roumanisateurs.² L'objectif est de « créer une culture moldave, nationale par la forme et socialiste par le contenu ». ³ A terme, il s'agira de niveler les deux langues, roumaine et moldave, afin de rendre le journal communiste local compréhensible sur l'autre rive du Dniestr.⁴

Mais dès le 17 mars 1937 le vent commence à tourner. Voici les premiers signes de vigilance contre l'alphabet latin : on a surpris des étudiants de l'institut pédagogique de Tiraspol en train de lire le journal roumain *Dimineața* ; le secrétariat du Comité tiraspolitain du Parti Communiste ordonne aussitôt la confiscation de celui-ci et en interdit la lecture.⁵ La même année un responsable culturel du parti, du nom de Bikhman, dénonce l'aspect nuisible du soi-disant « héritage culturel » : les oeuvres des classiques roumains Cojbcuc, Eminescu et Alecsandri doivent être rayés des manuels et remplacés par des traductions d'œuvres russes.⁶ Parallèlement à la mise au pas de la littérature, la langue moldave doit aussi être réorientée : dans les éditions en moldave inspirées de livres roumains, il faudra désormais remplacer tel ou tel mot roumain par des termes plus compréhensibles pour le public moldave, et non pas copier mécaniquement les textes roumains.⁷ Le coup final viendra les 17 septembre 1937, jour où le Bureau du Parti Communiste local de Tiraspol annonce que les ennemis du peuple viennent d'être démasqués : grâce aux agissements des émigrés politiques originaires de Roumanie mais qui en réalité étaient tous des espions, les idées et la « langue bourgeoise souillée de gallicismes » des « salons roumains » ont été introduites parmi les masses laborieuses moldaves.⁸ On est à ce moment-là en pleines purges staliniennes. Accusé d'avoir cédé aux sirènes roumanisatrices, un rédacteur du journal moldave local, Șinkar'uk, se défend en déclarant avoir « nettoyé » son journal *Молдова Социалистэ* des collaborateurs appartenant aux classes sociales non-progressistes et des autres ennemis du peuple. Cette purge du personnel s'est accompagnée d'une « purification » du langage, grâce à laquelle le journal est désormais devenu compréhensible pour les masses

¹ Gribincea, Șișcanu, p. 178-179.

² Gribincea, Șișcanu, p. 193: *аша нумиць самобытничь (Мадан) ши аша нумиць ромынизаторь репрезинтэ зин син.ур деташамент ал национализмулуи буржез молдовенеск*. A côté de Madan, le linguiste Malai a eu un parcours encore plus zigzagant : d'abord « archi-roumanisateur », il est devenu par la suite un puriste archaisant moldovenisant en créant une « barrière linguistique artificielle entre les deux rives du Dniestre ». Il prône tantôt la liberté du choix dialectal en disant préférer s'exprimer dans le parler de son village, et il se prononce tantôt en faveur du dialecte des salons bucharestois, position qui empêche une fois de plus les travailleurs de l'AMSSR de comprendre la forme écrite de leur propre langue. (Gribincea, Șișcanu, p. 210)

³ Gribincea, Șișcanu, p. 203: *созданию молдавской культуры, национальной по форме, социалистической по содержанию*.

⁴ Gribincea, Șișcanu, p. 286.

⁵ Gribincea, Șișcanu, p. 274

⁶ Gribincea, Șișcanu, p. 283

⁷ Gribincea, Șișcanu, p. 284.

⁸ Gribincea, Șișcanu, p. 291. *насаждала штионов, перебрасываемых румынской охранкой под маркой «полит-эмигрантов». Молдавский язык и литературу враги народа румынизировали, засорили офранцузенной буржуазной румынской терминологией, совершенно непонятной молдавскому народу.*

populaires.¹ Le même rédacteur est aussi accusé d'avoir suivi des cours de langue roumaine. Il invoque à sa décharge le fait que pour élever le niveau de son journal, on lui a demandé d'étudier le moldave littéraire. Or, il ne savait pas que ce que les ennemis du peuple appelaient le moldave littéraire n'était autre que le roumain.² Ces tergiversations linguistiques pourraient sembler comiques aujourd'hui, n'était la suite dramatique : semblablement à ses propres collaborateurs licenciés, Șinkar`uk lui-même sera renvoyé du journal et exclu du comité du parti « pour avoir roumanisé la langue du journal sur l'ordre des ennemis du peuple ». ³ D'autres, comme Madan, n'échapperont pas à la déportation ou à l'emprisonnement. Le verdict final sera prononcé dans la nouvelle capitale ukrainienne, Kiev, par le futur secrétaire général du Parti Communiste, Nikita Khrouchtchev qui donne son accord au passage à l'alphabet cyrillique « afin d'en finir définitivement avec toute velléité de roumanisation ». ⁴ Cette directive « centrale » sera avalisée par un décret local de la RASSM portant sur « le passage à l'alphabet russe ». ⁵ Le changement linguistique s'accompagne de mesures radicales : on procède au pilonnage de tous les livres invenus publiés en caractères latins entre 1932 et 1938 et en caractères cyrilliques de 1926 à 1934, « souillés par des mots roumains » ou « mal traduits » et de toute façon incompréhensibles pour les masses. ⁶ Tout comme P. Chior dénonçait au début des années 30 l'orgueil bourgeois des roumanisateurs, de la même façon le nouveau chef de file de la nouvelle langue moldave, I. Ceban (parfois transcrit comme Cioban) accuse ceux-ci d'avoir considéré comme barbare la langue moldave. Désormais Ceban aura les coudées franches pour imposer sa variante à lui du moldave. Mais les choses vont se compliquer à partir de 1940, année de l'annexion provisoire de la Bessarabie par l'Union Soviétique, et surtout à partir de 1944, avec le rattachement « définitif » (c'est-à-dire jusqu'en 1991) : avec le recentrage du moldave sur toute la Moldavie orientale à l'est du Prut et l'inclusion d'une plus grosse population roumanophone, la variante pure du « moldave paysan » cédera peu à peu la place au roumain transcrit en cyrillique. ⁷

¹ Gribincea, Șișcanu, p. 293: *мы очистили аппарат редакции от чуждоклассовых и враждебных элементов, очищен язык газеты [...] газету трудящиеся свободнее начали читать.*

² Gribincea, Șișcanu, p. 294.

³ Gribincea, Șișcanu, p. 295.

⁴ Gribincea, Șișcanu, p. 297: *чтобы окончательно покончить со всяким румынизаторством которое имело место у нас, для того чтобы перейти на русский шрифт.*

⁵ Gribincea, Șișcanu, p. 300: *Деспре трешеря скрисули молдовенеск дела алфавиту латин ла алфавиту рус.*

⁶ Gribincea, Șișcanu, p. 316.

⁷ Pourtant, dans son article sur les 15 années de la langue moldave (*Лимба ын 15 ань де зыле*, publié dans Gribincea, Șișcanu, p. 320), écrit en 1940, Ceban semble cultiver encore le principe phonétique dans son orthographe (*линдвий* pour *limbi*, *деосъбитэ* pour *deosebită*, *жие* pour *vie*, *потрижуре* pour *potrivire*, *шере* pour *cere* et *шие* pour *fie*), en plus d'un vocabulaire bien « local » (*C'ezdy* pour *Sesiunea*, *ыннемутэ* pour *înruđită*, *нородникэ* pour *populară*) : *C'ezdy a бойля а Советелор а РАСС Молдовенешть а дат о лэмурире ын партия дисфэшурэрий линдвий, кэ лимба молдовеняскэ ый лимба деосъбитэ, - ын потрижуре ку лимба, мэкар ши ыннемутэ ку ей, ромыняскэ. [...] ку аяста ей се депэрта де лимба жие народникэ де аз. [...] Породу шере ка лимба луй сэ шие ынзляясэ.* En 1951 encore, il tentera d'imposer le principe phonétique dans l'orthographe du moldave, cf. Bojoga, Eugenia, « Ideologia moldovenismului și limba comuniștilor », *Contrafort* 11-12/2007, consultable sur <http://www.romaniaculturala.ro/articol.php?cod=9353>.

6. Des périphéries revendiquées par plusieurs centres à la fois : le polycentrisme de la République Moldave actuelle

Mais ce recentrage de la RSSM ne sera pas le dernier. On observe en effet depuis la naissance en 1991 de la République Moldave moderne, un tiraillement sans doute unique de ce jeune pays et de ses habitants entre plusieurs centres concurrentiels. A part le centre politique, la capitale du pays Chişinău, il existe à l'intérieur même de la République Moldave des centres régionaux plus ou moins officialisés. La capitale de la Région autonome gagaouze, Comrat, dans le sud du pays, a un statut officiel avec une assemblée locale élue au suffrage universel par les électeurs des communes faisant partie de l'Unité territoriale gagaouze. La « capitale du nord », Bălţi, n'a pas de statut officiel, mais est appelée par cette périphrase métaphorique dans la presse. La région séparatiste de Transnistrie, la PMR, a également sa capitale, Tiraspol. En plus de ces centres locaux, les habitants de la Moldavie sont également tirillés par d'autres centres situés en dehors des frontières actuelles du pays. L'ancien centre de l'Union Soviétique continue à servir de point d'orientation pour de nombreux habitants, et un pourcentage non négligeable de la main d'œuvre moldave expatriée choisit Moscou comme destination, ce dont témoignent les nombreuses voitures immatriculées en Russie qui sillonnent les routes moldaves en période de vacances.

La plus grosse ville de la région, Odessa en Ukraine exerce aussi une certaine attraction. La Roumanie avec sa capitale Bucharest, mais aussi de nombreuses villes comme Iaşi ou Cluj, sont également un pôle d'attraction particulièrement fort. Les nombreux Moldaves d'ethnie bulgare habitant le Sud du pays entretiennent des relations privilégiées avec la Bulgarie. Pour les Gagaouzes turcophones la Turquie est indéniablement un pôle d'attraction. Les dix dernières années ont vu de très grosses vagues d'émigration en direction de l'Europe occidentale, les destinations les plus prisées étant l'Italie, l'Espagne et le Portugal. Parmi ces centres, ceux qui peuvent être considérés comme des « mères-patries » pour les différentes nationalités de Moldavie, à savoir la Roumanie, la Russie, la Bulgarie et l'Ukraine, facilitent l'obtention de la citoyenneté roumaine, russe, bulgare ou même ukrainienne, créant ainsi des centaines de milliers de bi-nationaux aux attaches politiques multiples, ce qui aux dires de certains, sape les fondements mêmes du jeune état moldave.

Quant à l'octroi de la seconde nationalité, on peut même observer ces derniers temps une sorte de surenchère entre les deux états « protecteurs » de la Moldavie. Si la Roumanie promet d'accorder de façon accélérée la nationalité roumaine à ceux qui directement ou indirectement (s'agissant des parents ou des grands-parents) en ont été privés après la seconde guerre mondiale, les autorités russes de leur côté octroient des passeports de la Fédération Russe aux ressortissants théoriquement moldaves de la Transnistrie. Considérée comme le pays économiquement le plus pauvre de l'Europe, la Moldavie ne l'est sûrement pas quant à la force d'attraction qu'exercent ses habitants sur les États voisins. Entrant dans la sphère d'influence de plusieurs pays, elle a le privilège d'être la périphérie à la fois de la Roumanie et de la Russie. Quant à la Transnistrie, elle est à la fois la périphérie à moitié perdue de la Moldavie, et la périphérie « exclavée » (coincée entre l'Ukraine et la Moldavie) de la Russie.

7. Des périphéries dénationalisées, repoussoirs et signes d'avertissement alarmants pour les vrais patriotes

En hongrois, le terme « csángó » peut signifier « celui qui à force de beaucoup 'errer' s'éloigne de son domicile, voire de ses origines ». Ce mot acquiert ainsi une connotation péjorative dont les « Csángós » eux-mêmes sont conscients, préférant pour beaucoup d'entre eux se définir comme « catholiques » tout court. Certains linguistes expliquent même par une insécurité linguistique, une sorte de complexe d'infériorité le refus de certains Csángós de parler hongrois avec des locuteurs « centraux » de cette langue, qu'ils soient de Hongrie ou de Transylvanie.¹ Le « Csángó » serait donc pour un Hongrois patriote l'exemple prémonitoire d'un groupe ethnique ayant une conscience nationale ébranlée, en phase de perdre sa langue ancestrale sous la pression de la majorité environnante. Le Csángó préfigure le triste sort qui attend les autres minorités hongroises si elles ne s'organisent pas et n'opposent pas une résistance vivace au processus d'assimilation. Ainsi, la hantise d'être « tchangaisé » revient régulièrement dans la presse transylvaine de langue hongroise.² Ayant l'exemple des Csángós devant les yeux, les Hongrois de Transylvanie peuvent voir en ceux-ci des repoussoirs. Cette perception négative du Csángó peut coexister avec l'image folklorisante et archaïsante, nettement plus positive, que véhiculent certains intellectuels engagés en faveur de la « cause csángó ».

Quant aux Moldaves de Transnistrie, leur image de marque est tout aussi complexe. Ils peuvent être d'un côté des résistants héroïques³, des survivants sur un « îlot de latinité », des témoins ancestraux qui, tout en étant soumis à une oppression barbare, ont su préserver ne serait-ce qu'une partie de leur identité occultée.⁴ D'un autre côté, ayant subi le joug bolchévique depuis la révolution de 1917, ils sont irrémédiablement marqués par l'esprit communiste. Dénationalisés et idéologiquement endoctrinés, ils forment une sorte de cinquième colonne « russophile » qui dès la fin des années 40 ont infiltré les organes culturels et politiques de la rive droite du Dniestr, plus récemment soviétisée.

8. Conclusion : comparaison du traitement subi par les deux minorités linguistiques marginales

Les deux populations examinées dans la présente étude ont pour trait commun d'être des minorités « au-delà » d'une autre minorité. Dans le cas des Csángós, vus

¹ Sándor, Klára: « Apró Ábécé – apró esély », p. 59.

² A propos des difficultés de la vie culturelle hongroise dans le Banat: « Nehéz helytállni, a szörványvidéken a csángósodás jelensége érzékelhető. » (Il est difficile de tenir tête, dans la diaspora on voit les signes de la csángoisation.) Guthér M. Ilona: « Nap mint nap újrakezdvé... » (En recommençant de jour en jour...), in *Romániai Magyar Szó*, numéro du 27 octobre 2003.

³ C'est ainsi qu'est présenté dans la presse roumaine le combat héroïque des Roumains de Transnistrie pour avoir des écoles en roumain avec l'alphabet latin et non pas en moldave (avec l'alphabet cyrillique). Voir par exemple <http://www.civicnet.info/AgresiuneaRuseasca.asp?ID=183>.

⁴ Voir le compte rendu de l'enquête sur le terrain réalisée par Anton Golopenția dans la région du Bug dans les années 40. Tout en découvrant des trésors folkloriques étonnants, les chercheurs roumains sont déçus par le mutisme et l'indifférence nationale totale de ces populations « bolchévisées » : http://ro.altermedia.info/cealalta-romanie/romanii-de-la-est-de-bug-sau-debolhevizarea_6212.html.

de Hongrie, ils sont la périphérie au-delà de la périphérie : situés à l'est du groupe hongrois frontalier par excellence, les Szeklers de Transylvanie qui sont dans l'imaginaire hongrois les gardiens des frontières orientales de la Hongrie médiévale, les Csángós sont excentrés même par rapport aux frontières de la « Grande Hongrie ». Ils ne font donc pas partie de l'espace national imaginaire, même les nationalistes hongrois acceptant sans broncher que les collines moldaves appartiennent à un autre horizon culturel, avec d'autres pôles d'attraction que le Bassin Carpatique central. Dans cette perspective, les Csángós sont tout au plus une réserve ethnographique exotique, si ce n'est une réserve démographique de main d'œuvre facilement intégrable.

Quant aux Moldaves de Transnistrie, ils sont eux aussi la branche la plus orientale du groupe roumain, étant situés « au-delà » des frères moldaves de Bessarabie, déjà passablement périphériques. Tout en étant périphérique, la région située entre le Prut et le Dniestr a néanmoins fait partie de la « Grande Roumanie » dans l'entre-deux-guerres. Par contre, parallèlement au cas des Csángós, les Transnistriens ne semblent pas vraiment faire partie de l'espace imaginaire roumain qui s'étend de façon caractéristique du Dniestr jusqu'à la Tisza (*de la Nistru până la Tisa*).

Ayant présenté en parallèle les « marginaux » géographiques des Hongrois et des Roumains, la présente étude aura peut-être permis de mieux percevoir certaines similitudes dans le rapport entre les centres culturels et leurs minorités linguistiques qui, de par leur situation trop éloignée, ont une appartenance floue, ballottées qu'elles sont entre plusieurs centres religieux¹ ou linguistiques. Et comme l'a très bien noté Charles King à propos du moldave, la création d'une nouvelle entité linguistique est loin d'être une affaire culturelle scientifique objective. Il s'agit beaucoup plus d'une réalité politique que l'on peut doter *a posteriori* d'une forme culturelle standardisée.² Dans le cas du moldave, cette tentative a échoué dès les années 50 : actuellement, la langue parlée par la population de la République de Moldavie a tendance à se rapprocher du roumain standard, les Moldaves de Transnistrie continuant à vivre dans un bilinguisme russe-moldave. Pour ce qui est du csángó, la fonction de la variante haute est remplie généralement par le roumain standard, le hongrois standard étant pour l'instant marginal dans cette fonction, tandis que la standardisation du dialecte hongrois local ne semble être envisagée sérieusement par personne, malgré quelques déclarations en ce sens.

¹ Voir à ce propos les conflits d'intérêts portant sur les fidèles moldaves tiraillés entre le Patriarcat de Moscou et celui de toute la Roumanie. Depuis 2002 les deux obédiences coexistent, à savoir la « Métropole de Chişinău et de toute la Moldavie » rattachée au Patriarcat de Moscou et la « Métropole de Bessarabie » relevant du Patriarcat de toute la Roumanie.

² King, *The Moldovans*, p. 114: « That distinctions between languages and dialects are political rather than scientific, that historical circumstances and international relations play major roles in ethnic identity formation, and that there is no 'natural' way for a national identity to evolve are all ideas that any modern academic would accept as truisms. »

L'ÉVOLUTION DE LA NOTION DE MINORITÉ DANS LES INSTANCES INTERNATIONALES ET EUROPÉENNES DE 1919 À 1990 : UN REGARD EUROPÉEN

La notion de minorité ne peut être envisagée de façon isolée. C'est une notion qui dépend éminemment d'autres notions telles que la Nation, l'avènement de l'Etat-nation, la souveraineté nationale. Notre communication ne portera pas sur ces notions de bases, faute d'espace, cependant nous devons les garder à l'esprit lorsqu'il s'agit de minorités.

Pour qu'il y ait une minorité qu'on la nomme religieuse, nationale, ethnique ou bien linguistique, il faut qu'il y ait une majorité, non seulement une majorité numérique, mais encore une majorité dominante. Ce constat qui peut sembler être un point de départ un peu élémentaire nous semble pourtant essentiel. La notion de minorité est indissociable de celle de la protection des minorités et c'est à travers l'évolution de cette protection au sein des instances internationales que se construit la notion même de minorité.

Quelle évolution pour cette notion de minorité au sein des instances internationales et européennes au cours du siècle dernier entre 1919 et 1993 ? La notion de minorité ne peut s'envisager qu'en mettant en perspective l'évolution de la protection de ces dernières au sein des instances internationales car ce sont ces dernières qui lui donneront un sens. Cette évolution a une incidence importante sur l'utilisation du terme que nous avons aujourd'hui, notamment au sein des institutions européennes. C'est en étudiant l'évolution de ce concept que l'on peut comprendre ses limites et ce qu'il recouvre.

Pour comprendre la difficulté qu'ont les instances internationales à trouver une définition de cette notion, nous allons faire un petit détour pour voir ce que cette notion recouvre chez trois auteurs français familiers de cette problématique ; ensuite nous verrons en quoi la définition de cette notion et la mise en place d'un système de protection internationale des minorités sont liées, en distinguant les actions menées au sein de la SDN puis de l'ONU et enfin en observant l'émergence d'une définition au sein des organisations européennes.

1 - Tentatives de classification des minorités par trois auteurs

Il existe plusieurs sortes de minorités : minorités nationales (terme repris désormais au sein des instances internationales mais qui était loin de faire

consensus), les minorités ethniques (terme moins usité désormais), les minorités linguistiques et les minorités religieuses. Yves Plasseraud, dans son ouvrage *Les minorités*, tente de faire une typologie des différentes situations minoritaires.

La dénomination de « minorité religieuse » ne fait pas l'unanimité chez les personnes qui sont concernées par ce phénomène. Certaines personnes refusent de rentrer dans cette catégorie au nom de l'égalité républicaine.¹ Selon le même auteur, se cachent, sous la dénomination de « minorité linguistique », des groupes parlant une langue différente de celle de la majorité. Il pose le problème des personnes qui perdent au fur et à mesure l'usage de leur langue minoritaire. Font-elles encore partie d'une minorité linguistique ? Comme le montre l'auteur, le terme le plus prisé par les Organisations Internationales est celui de « minorité nationale ». Il donne alors pour définir ce terme la définition de Monsieur Guy Héraud : « une minorité nationale est une collectivité vivant au sein d'un autre Etat que l'Etat éponyme et dont les membres ont le sentiment d'appartenir à une nation qui n'est pas la nation support de l'Etat ».² Cette définition se base donc comme nous pouvons le constater sur une définition de la Nation, qui est celle de l'Etat-Nation. Mais elle ne peut correspondre aux situations où il n'existe pas et où il n'a jamais existé de nation.

Le terme de « minorité ethnique » regrouperait deux acceptations, selon M. Plasseraud, une restrictive et une large. L'acceptation la plus restrictive serait : « un groupe d'individus partageant la même langue maternelle »³ et la plus large : « groupe d'individus liés par un complexe de caractères communs _ anthropologiques, linguistiques, politico-historiques, etc. – dont l'association constitue un système propre, (...) une "culture" ».⁴ La perte de la langue maternelle n'exclut alors plus l'appartenance à l'ethnie. Cependant la présence de la langue même de façon dispersée est nécessaire pour qu'elle soit le berceau de l'identification.

Les « minorités culturelles », seraient selon cet auteur, un vocable utilisé pour « pour désigner les groupes de diaspora qui n'ont pas forcément la même langue comme les Roms »⁵.

Comme nous pouvons le voir, plusieurs de ses définitions se recoupent plus ou moins, notamment les minorités nationales, ethniques ou linguistiques. En effet nous pouvons très bien imaginer selon les propres outils de référence de Monsieur Plasseraud qu'une minorité linguistique devienne une minorité ethnique (si elle ne l'était pas préalablement) ou qu'une minorité ethnique prenne conscience d'un certain sentiment national et qu'elle devienne une minorité nationale. Les frontières entre ces trois classifications sont floues et perméables.

¹ Plasseraud (Yves), *Les minorités*, Montchrestien, collection Clefs/Politique, Paris, juin 1998, p. 42.

² *Ibid.*, p.44.

³ *Ibid.*, p.45.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p.46.

Aujourd'hui le critère d'une volonté d'être considéré comme une minorité est une notion qui entre entièrement en compte dans la définition de n'importe quel type de minorités.

Des auteurs font une classification des minorités selon la genèse des situations minoritaires, comme par exemple, les frères Sellier ou Henri Giordan. Les premiers distinguent :

1- « Les minorités *par contingence*, qui le sont devenues en raison des circonstances : un déplacement de frontières le plus souvent.

2- Les minorités *par essence*, qui se sont toujours elles-mêmes reconnues comme telles et se répartissent en deux catégories totalement distinctes :

- Les colonies systématiquement implantées à diverses époques pour mettre en valeur des territoires vierges ou abandonnés ;

- Les « nations sans territoire » que sont les Juifs et les Tsiganes ».⁶

Henri Giordan fait lui une distinction entre les minorités non territoriales et les minorités et nationalités territoriales⁷.

Dans les minorités non territoriales, il place les Tsiganes bien sûr mais aussi des communautés que l'on a déplacé comme les Kurdes ou les Arméniens ou bien encore celles issues de l'immigration comme les Turcs d'Allemagne mais aussi les minorités religieuses comme les juifs en Europe. Il semblerait alors que cette première classification ait des frontières un peu floues, vu le nombre de réalités qu'elle englobe.

Dans la catégorie minorités et nationalités territoriales, il distingue 3 réalités :

Les nationalités : ce sont des minorités territoriales implantées sur le territoire depuis longue date et qui sont sociologiquement des nations

Les minorités territoriales « constituées par des populations importantes séparées du reste de leur territoire principal- que celui-ci jouisse d'un statut d'Etat ou non – par les frontières d'un Etat » (Slovènes de Trieste, catalans ou flamands en France...)

Les îlots linguistiques (ils se distinguent des deux autres catégories par le faible nombre de leur population)⁸.

Il me semble qu'aucune de ces classifications ne puisse correspondre aujourd'hui aux différentes situations englobées par le terme de minorités nationales employé au sein des différentes organisations, la seule certitude étant que les populations qui ont immigrées ne font pas encore partie de cette définition selon les critères des différentes instances internationales.

⁶ Sellier (André), Sellier (Jean), *Atlas des peuples d'Europe centrale*. Paris, La Découverte, 1991, p. 43.

⁷ Giordan (Henri) « Droits des minorités, droits linguistiques, Droits de l'Homme » in Giordan (Henri), sous la dir.de, *Les minorités en Europe : droits linguistiques et droits de l'Homme*. Paris, Editions Kimé, 1992, p. 13.

⁸ Ibid., p. 14

Quant à José Woehrling, Professeur de Droit à la faculté de Montréal, plutôt que d'essayer d'opérer des distinctions entre minorités religieuses, linguistiques, nationales, ethniques ou culturelles, il préfère les rassembler sous une seule catégorie et parler de « minorités de type culturel »⁹.

Intéressons-nous à l'apparition de ce terme de minorité et les premières définitions au sein des organisations internationales, notamment au sein de la première en date, la Société des Nations pour observer notamment l'absence de ces distinctions.

2 - La notion de minorité au sein de la SDN

Les traités de l'après-première guerre mondiale ne sont pas les premiers traités qui ont une clause concernant les minorités, mais l'on peut considérer que ces traités sont le fondement des mesures internationales pour la protection des minorités que nous connaissons aujourd'hui¹⁰.

Les mesures que nous connaissons aujourd'hui en matière de protection des minorités sont nées avec les traités de paix et de partage des territoires de la première Guerre Mondiale. Les termes de ces traités et les mesures qui en découleront seront ensuite sous la protection de la SDN. La Conférence de paix de Paris s'était placée sous les auspices du président Wilson qui semblait convaincu de l'importance de l'autodétermination des peuples. Dans un discours du 31 mai 1919, il s'exprimait sur l'importance de l'adéquation entre un territoire et une ethnie¹¹.

⁹ Woehrling José, « Les trois dimensions de la protection des minorités en droit constitutionnel comparé », (2003-04) 34 Revue de droit de l'Université de Sherbrooke 93-155, consultable sur <http://hdl.handle.net/1866/1399>

¹⁰ Le premier peut remonter à 1606, mais ce n'était qu'un traité de type bilatéral, cf. Capotorti (Francesco), Etude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques, Nations Unies, E/CN.4/sub.2/384/Rev. 1978, p.2. Les premiers Traités des 17^{ème} et 18^{ème} siècles, étaient surtout des Traités bilatéraux ou multilatéraux qui s'intéressaient à la liberté de culte de minorités religieuses

C'est au sein du Traite de Berlin de 1878 qu'apparaît pour la première fois la désignation d'une « minorité nationale » Il s'agissait alors des personnes résidant en Bulgarie qui n'étaient pas d'origine nationale bulgare cf. Lerner (N.), The evolution of Minority rights in international law, peoples and minorities in international law, edicted by Catherine Brölmann, René Leféber, Marjoleine Zieck, Martinus Nijhoff Publishers, hollandaise, 1993, p.82 et Rouland (N.), Pierre-Caps (S.), Poumarede (J.), Droit des minorités et des peuples autonomes, PUF, Vendôme, Janvier 1996, p.174. « Dans les localités où les Bulgares sont mêlés à des populations turques, roumaines, grecques ou autres, il sera tenu compte des droits et des intérêts de ces populations, en ce qui concerne les élections et l'élaboration du règlement organique ».

¹¹ President Wilson's speech at the plenary session of the peace conference, May 31, 1919, in Galantai (Jozsef), *Trianon and the protection of minorities*, Columbia University press, printed in Hungary, 1992, p.151 appendix 1: "...and we are trying to make an equitable distribution of territories according to the race, the ethnographical character of the people inhabiting those territories . "

Pour compenser d'éventuels déséquilibres régionaux, ils mirent en place des systèmes de protection des minorités linguistiques et ethniques¹².

La question minoritaire est déjà considérée à l'époque comme un enjeu sécuritaire, notamment par le Président Wilson¹³. Voici donc un aspect important et sous-jacent de la notion de minorité, là où il y a une minorité, il y a un enjeu sécuritaire pour les Etats-nations, et de là le terme qui est souvent accolé aux minorités : le « problème des minorités ». Cette vision est encore valable aujourd'hui.

Les premières mesures en faveur des minorités apparaissent au sein des Traités de Versailles, de Saint-Germain-en-Laye, de Neuilly-sur-Seine, de Trianon, de Sèvres et de Lausanne.¹⁴

Ainsi, nous pouvons noter cette première mention au sein du traité de Versailles, l'article 86 de la section VII, Etat tchéco-slovaque¹⁵:

« L'Etat tchéco-slovaque accepte, en agréant l'insertion dans un traité avec les principales puissances alliées et associées, les dispositions que ces Puissances jugeront nécessaires pour protéger en Tchéco-Slovaquie les intérêts des habitants qui diffèrent de la majorité de la population par la race, la langue ou la religion ».¹⁶

A l'issue de la Conférence de Paix de Paris, la protection minoritaire forme un ensemble de quatre traités de paix, six traités de protection des minorités et deux déclarations.¹⁷

L'application des Traités de paix dépendait de la bienveillance de la Société des Nations et concernait uniquement des minorités qui se trouvaient plutôt en Europe centrale et orientale.

Le système mis en place par la SDN a permis pour la première fois un système de recours devant une cour internationale, c'est-à-dire devant la CPJI (Cour

¹² Galantai (Jozsef), *Trianon and the protection of minorities*, o.c., p. 25.

¹³ President Wilson's speech, o.c, p. 152: "Take the right of minorities. Nothing, I venture to say, is more likely to disturb the peace of the world than the treatment which might in certain circumstances be meted out to minorities. And, therefore, if the Great Powers are to guarantee the peace of the world in any sense is it unjust that they should be satisfied that the proper and necessary guarantee has been given?"

¹⁴ Lerner (N.), "The evolution of Minority rights in international law, peoples and minorities in international law", o.c., p. 83.

¹⁵ L'Etat nouvellement créé prend cette forme d'écriture dans les documents officiels français de l'époque.

¹⁶ Triepel (Heinrich), *Nouveau recueil général des traités et autres actes relatifs aux rapports de droit international*, Martens, Troisième série tome XI, Leipzig, 1922, p. 400.

¹⁷ Rouland (N), Pierre-Caps (S.), Poumarede (J.), *Droit des minorités et des peuples autonomes*, Paris, PUF, Janvier 1996, p. 187.

Permanente de Justice Internationale, siégeant à La Haye).¹⁸ L'un des critères pour qu'une pétition en provenance d'une minorité soit recevable était que cette dernière soit loyale envers le pays dont elle faisait partie.¹⁹ La notion de loyauté fit partie intégrante de la définition des minorités pendant bien longtemps et questionne encore les instances internationales. Voilà encore un aspect qui nous montre que la notion de minorité et leur protection sont intimement liées à une question sécuritaire.

Dans un avis consultatif de la Cour du 31 juillet 1930 relatif à l'émigration des communautés gréco-bulgares, on voit apparaître une première tentative de définition:

« D'après la tradition... la « communauté » apparaît comme une collectivité de personnes vivant dans un pays ou une localité donnés, ayant une race, une religion, une langue et des traditions qui leur sont propres, et unies par l'identité de cette race, de cette religion, de cette langue et de ces traditions dans un sentiment de solidarité, à l'effet de conserver leurs traditions, de maintenir leur culte, d'assurer l'instruction et l'éducation de leurs enfants conformément au génie de leur race et de s'assister mutuellement. »²⁰

On y voit déjà les notions d'appartenance ethnique ou à un groupe de plusieurs natures possibles et il est par ailleurs souligné la notion de conscience d'appartenance au groupe et la solidarité qui en découle.

En 1936, dans un conflit opposant cette même Cour à l'Albanie, elle déclara : « Les ressortissants des minorités doivent être sur un pied de parfaite égalité avec les autres ressortissants de l'Etat. »

Les organisations internationales ne sont pas des institutions qui ont un pouvoir de décision indépendant des Etats. La législation en faveur des minorités nationales est une des législations qui touche de près à la souveraineté nationale et c'est une des raisons, avec le manque de moyens de répression et l'absence de volonté des Etats, qui ont poussé la SDN à défaillir dans sa mission de paix.

Malgré la richesse des mesures mises en œuvre par cette instance, ces dernières n'ont pu aboutir qu'à une protection partielle des droits des minorités.

¹⁸ Daillier (Patrick), « Les leçons contemporaines de l'expérience de l'entre-deux-guerres en matière de protection des minorités », dans l'ouvrage de Decaux (Emmanuel), Pellet (Alain), *Nationalité, minorités et succession d'Etats en Europe de l'Est*, Cahiers internationaux du Cédin Paris X, Monchrestien, Paris, 1996, p. 83.

¹⁹ Cette disposition fut mise en place le 5 septembre 1923, par une Résolution du Conseil. Cf. Galantai (Jozsef), *Trianon and the protection of minorities*, o.c., p. 114-115.

²⁰ Capotorti (Francesco), *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, E/CN. 4/Sub. 2 / 384 / I, Nations Unies, New York, 1979, p. 5. et Yacoub (Joseph), *Les minorités dans le monde. Faits et analyses* : Editions Desclée de Brouwer, Mars 1998, p. 108-109

Les Traités placés sous la vigilante protection de la SDN ainsi que les mesures prises directement par elle ne portaient que sur des points de discrimination positive envers les minorités. Cependant il était du pouvoir des Etats de vérifier et de sanctionner les aspects négatifs, telle que la loyauté (ou l'absence de loyauté) de la minorité envers l'Etat majoritaire.

L'action de la SDN était vue comme le minimum acceptable pour les minorités et le maximum acceptable pour les Etats-Nations.

A partir de 1934, les Etats, suivant l'exemple de l'Allemagne, renoncèrent petit à petit à leurs obligations envers les minorités et ce officiellement devant la SDN.

La SDN, n'avait pas de moyens coercitifs pour imposer ses décisions et elle ne disposait pas non plus de dispositifs de sanction.²¹

Malgré un relatif échec de la mission de la SDN, Danilo Türk, actuel Président de la Slovénie et ancien Professeur de Droit International, pense que certaines mesures découlant du régime de protection des minorités sont encore valables aujourd'hui, notamment par l'insertion dans les constitutions de droits accordés par les Traités de paix aux minorités, comme par exemple au §1 de l'article 149 de la loi constitutionnelle fédérale de l'Autriche qui fait référence au Traité de Saint Germain²². Les droits accordés aux minorités dans les Traités de paix conclus après la première guerre mondiale étaient indépendants de la Société des Nations et M. Türk se demande dans quelles mesures ils ne pourraient pas être opposables encore aujourd'hui, puisqu'ils s'agissaient de « lois fondamentales »²³.

La Seconde Guerre mondiale est l'illustration de ce qu'aurait dû être le principe wilsonien, détourné de son but initial. Les Etats ont en effet désiré des « Etats territoriaux cohérents, chacun d'eux étant habité par une population distincte, homogène sur le plan ethnique et linguistique », ce qui les a poussés à « l'expulsion ou l'extermination massive des minorités »²⁴.

²¹ Bokatola (Isse, Omanga) « L'organisation des Nations Unies et la protection des minorités ». Revue. *Organisation internationale et relations internationales*. Bruxelles, édition Bruylant. 1992. p. 52.

²² Art 149 § 1

(1) « En plus de la présente loi, sont considérées comme lois constitutionnelles au sens du paragraphe 1 de l'article 44 les textes suivants, sous réserve des modifications apportées par la présente loi (... /...)

-Section V de la IIIe partie du traité d'Etat de Saint-Germain du 10 septembre 1919. Journal officiel de l'Etat n°303 de 1920 » <http://mjp.univ-perp.fr/constit/aut1920a.htm> et Türk (Danilo), « le droit des minorités en Europe », in Giordan (Henri), sous la dir de, *Les minorités en Europe : droits linguistiques et droits de l'Homme*. Paris, Editions Kimé, 1992. p. 451.

²³ *Ibid.*, p. 452.

²⁴ Hobsbawm (Eric), *Nations et nationalisme depuis 1780, programme, mythe, réalité*. Paris, Gallimard, collection folio histoire. 1992. 247.

La SDN cesse officiellement d'exister en avril 1946, après le transfert de ses biens à l'ONU.

3 - Un nouveau regard sur les minorités au sein de la nouvelle organisation internationale, l'ONU

Le système « international » de la SDN était essentiellement européen, avec l'ONU, il devient universel, ce qui change la façon d'appréhender les problèmes. « ...les droits collectifs prétextes supposés de tous les massacres de la Guerre, passent au second plan. »²⁵

Après des massacres d'une telle envergure, et l'émergence au procès de Nuremberg de la notion de crime contre l'humanité, une seule doctrine est préconisée, celle des droits de l'Homme, de l'individu, précepte pensé au-dessus de tout et pouvant répondre devant toute agression sans distinction de race, de couleur, de langue, de religion... (art.2 de la Charte des Nations Unies).²⁶

« ...L'organisation des Nations Unies à ses débuts préféra se défendre contre les minorités qui, sans être la cause fondamentale, avaient servi pour une part de prétexte aux deux guerres les plus sanglantes du siècle. »²⁷

« Sur cette base, le problème des minorités est devenu inséparable de la protection des droits de l'Homme. »²⁸

En 1950, une étude du secrétariat général des Nations Unies en vient même à la conclusion que du fait des changements en Europe Centrale et Orientale, le régime de protection des minorités avait cessé d'exister :²⁹ Le droit des minorités aurait disparu avec son garant, la SDN.³⁰ Nous avons vu précédemment que cet avis n'est pas partagé par D. Türk.

Cette attitude a tout simplement permis à certains Etats de nier l'existence de minorités sur leur territoire ou bien de supprimer le problème en tentant d'assimiler ou d'expulser les minorités.³¹

²⁵ Plasseraud (Yves), *Les minorités*, o.e. , p. 98

²⁶ *Ibid* , p 98

²⁷ Bokatola (Isse, Omanga), « L'organisation des Nations Unies et la protection des minorités », o.e. , p 59

²⁸ Kopal (Vladimir), « Quelques remarques sur l'évolution du droit international vers un système général de protection des minorités », dans l'ouvrage collectif sous la direction Decaux (Immanuel), Pellet (Alain), *Nationalité, minorités et succession d'Etats en Europe de l'Est*, Cahiers internationaux du Cédin Paris X, Monchrestien, Paris, 1996, p 108.

²⁹ Plasseraud (Yves), *Les minorités*, *Monchrestien*, o.e. , p. 98

³⁰ Bokatola (Isse, Omanga), « L'organisation des Nations Unies et la protection des minorités », o.e. , p 61

³¹ *Ibid* , p 73

La nouvelle organisation internationale met en avant l'importance de la souveraineté des Etats et le traitement des minorités fait alors partie du « domaine réservé » de ces derniers.³² Le droit des minorités concernait surtout les pays de l'Europe centrale et orientale, ainsi que les Etats Baltes. A la fin de la Guerre, ces derniers ont été rattachés à l'Union Soviétique et l'ensemble de l'Europe de l'Est dépend pour son sort de cette dernière.

Ainsi, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948 ne fait pas mention du droit des minorités. On considère alors que les droits individuels de l'Homme, ainsi que le principe de non-discrimination était suffisant pour protéger tout le monde, y compris les personnes appartenant à une minorité.³³ Pourtant le même jour, dans sa Résolution 217C (III), l'Assemblée Générale des Nations Unies demande à la commission des droits de l'Homme de procéder à un examen approfondi du problème des minorités pour que l'ONU puisse statuer sur des mesures efficaces à leur protection ultérieurement.³⁴

Dès 1946, on instaure une sous-commission des droits de l'Homme, pour la lutte contre les mesures discriminatoires et la protection des minorités.³⁵ Elle s'est lancée dans de nombreuses investigations sous le document :

« Definition and classification of minorities »³⁶. Mais ces propositions regroupées au sein de 2 mémorandums n'aboutirent jamais sur la table des négociations. Le 30 Janvier 1950, la sous-commission arrive à une définition contraignante du terme minorité, puisque les Etats ont affirmé de nombreuses réserves, ce qui est regroupé dans le document des Nations Unies E/cN.4/Sub.2/119, comme suit : « *Le terme de minorité s'appliquera seulement aux groupes de population non dominants qui possèdent et désirent conserver des traditions ou des caractéristiques ethniques, religieuses, ou linguistiques stables, se différenciant nettement de celles du reste de la population ;

*Ces minorités doivent comprendre des groupes assez nombreux pour présenter de telles caractéristiques ; et

*Les membres de ces minorités doivent être loyaux envers l'Etat dont ils sont ressortissants. » La notion de devoir des minorités envers leur Etat est soulignée dans la plupart des textes internationaux.

Il faut attendre 1966, avec l'élaboration du Pacte international relatif aux droits civils et politiques pour que l'ONU se préoccupe à nouveau des minorités.

³² *Ibid.*, p. IX.

³³ Lerner (N.), o.c., p. 87.

³⁴ Yacoub (Joseph), *Les minorités dans le monde. Faits et analyses*, o.c., p. 108-109 ; *Les minorités dans le monde, Faits et analyses*, Quintin, Editions Desclee de Brouwer, 1998, p. 110-111.

³⁵ Lerner (N.), o.c., p. 87.

³⁶ Yacoub (Joseph), *Les minorités dans le monde. Faits et analyses* ; Editions Desclee de Brouwer, Mars 1998, p. 108-109, o.c., p. 112

L'article 27 de ce Pacte préparé par la sous-commission en charge de la lutte contre les discriminations et la protection des minorités précise que : « dans les Etats où il existe des minorités ethniques, religieuses, ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur religion ou d'employer leur propre langue. »³⁷

Cet article est très limitatif et ne définit pas clairement le terme de « minorités ». Par ailleurs il n'est pas encadré par un organe juridictionnel permettant d'assurer son application. Il ne considère pas la minorité comme un groupe particulier pouvant bénéficier de droits collectifs, contrairement à ce que mentionnaient les premières ébauches du texte, mais comme les membres d'une minorité qui individuellement peuvent exercer des droits relevant des droits de l'Homme.³⁸ C'est Melle Monroe, membre à l'époque de la sous-commission, qui a suggéré de remplacer le terme « minorités » par « personnes appartenant aux minorités », car à son avis, les minorités ne possédaient pas en droit international de personnalité juridique propre.³⁹

Francesco Capotorti, expert de la sous-commission en question donnera la définition suivante au sein d'une étude relative à la mise en œuvre des droits garantis à l'article 27 du Pacte, concernant les droits des personnes appartenant aux minorités ethniques: « Un groupe numériquement inférieur au reste de la population d'un Etat, en position non dominante, dont les membres – ressortissants de l'Etat – possèdent du point de vue ethnique, religieux ou linguistiques, des caractéristiques qui diffèrent de celles du reste de la population et manifestent même de façon implicite un sentiment de solidarité, à l'effet de préserver leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue. »⁴⁰ Il met en évidence par rapport à la soumission pour avis d'une définition aux différents Etats, qu'il n'y a pas de consensus, mais aussi qu'une large partie des Etats sondés demandaient à ce que l'on inclut dans la définition, le facteur subjectif, c'est-à-dire « le désir manifesté par le groupe minoritaire de préserver ses traditions et ses caractéristiques propres »⁴¹, alors que d'autres pointaient du doigt ce caractère subjectif qui s'il était mis en œuvre évinceraient certaines minorités qui ne peuvent pas se manifester dans certains Etats. Même si cette définition constituait pour l'époque un grand progrès, elle ne satisfaisait pas aux critères d'exigences juridiques de la sous-commission. José Woehrling distingue cinq éléments constitutifs de cette définition et souligne parmi ces cinq éléments, les trois premiers : **l'élément numérique**, qui soulève selon le professeur la question de la sous-minorité, c'est-à-dire la minorité issue de la

³⁷ Benoit-Rohmer (Florence), *La question minoritaire en Europe*, Editions du conseil de l'Europe, Strasbourg, 1996.

³⁸ Lerner. (N.). "The evolution of Minority rights in international law", o.c., p.89.

³⁹ Capotorti (Francesco). *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, o.c., p.34, §171.

⁴⁰ *Ibid.*, p.102.

⁴¹ *Ibid.*, p.8.

majorité dans une région où la minorité de l'Etat est majoritaire⁴² ; l'**élément qualitatif de non-dominance**, qui est à rapprocher du concept de vulnérabilité de cette population⁴³ ; le **lien de nationalité**, celui-ci excluant d'emblée les minorités issues de l'immigration⁴⁴.

Jules Deschênes, expert canadien proposa une définition dans un projet de 1985 : « un groupe de citoyens d'un Etat, en minorité numérique et en position non dominante dans cet Etat, dotés de caractéristiques ethniques, religieuses ou linguistiques différentes de celles de la majorité de la population, solidaires les uns des autres, animés, fût-ce implicitement, d'une volonté collective de survie et visant à l'égalité en fait et en droit avec la majorité. »⁴⁵ Cette définition n'a pas comblé les attentes de la sous-commission et l'on décida en 1986 de remettre à plus tard la question de définition. La mise en exergue de ces deux exemples n'est pas exhaustive ; mais ce furent les exemples les plus marquants. Aujourd'hui encore il n'existe pas de consensus au sein de l'ONU sur une telle définition.

Le 18 Décembre 1992, l'Assemblée Générale a adopté la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques. Cette déclaration reconnaît que certains droits comme les droits culturels ne peuvent être exercés que collectivement. La conception devient donc mixte entre droits collectifs et droits individuels.⁴⁶ Cependant elle ne reprend pas de définition du terme de minorités de Monsieur Capotorti, ni celles de ses collègues qui suivirent.

La sous-commission travaille aujourd'hui à partir d'un document de 1997 de Stanislav Tchernitchenko : « On entend par minorité un groupe de personnes qui, en principe, résident d'une manière permanente sur le territoire d'un Etat, et sont en principe inférieures en nombre au reste de la population de cet Etat, c'est-à-dire représentant moins de la moitié de la population nationale, qui possèdent des caractéristiques nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, ainsi que d'autres particularités connexes (culture, traditions, etc.), différentes des caractéristiques correspondantes du reste de la population, et qui manifestent la volonté de préserver l'existence et l'identité du groupe. Cette définition ne saurait être interprétée comme autorisant ou encourageant la prise de mesures visant à déchoir ces personnes de leur citoyenneté ou de leur statut de résidents permanents. ».⁴⁷

⁴² Wachling (José), « Les trois dimensions de la protection des minorités en droit constitutionnel comparé », o.c., p. 100-104.

⁴³ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁵ Yacoub (Joseph), o.c., p. 122.

⁴⁶ Bokatola (Isse, Omanga), o.c., p. 198.

⁴⁷ Yacoub (Joseph), o.c., p. 123.

4 - Des essais de définitions dans les instances européennes

Au sein de la Convention Européenne des Droits de l'Homme du Conseil de l'Europe de 1950, l'article 14 inclut les minorités nationales : « La jouissance des droits et des libertés reconnus dans cette présente convention doit être assurée sans distinction aucune, fondée notamment sur le sexe, la race, la couleur, la langue, la religion, les opinions politiques ou toutes autres opinions, l'origine nationale ou sociale, l'appartenance à une minorité nationale, la fortune, la naissance ou toute autre situation. »⁴⁸

En 1961, l'assemblée consultative du Conseil de l'Europe adoptait la recommandation 285 relative aux droits des minorités et recommandait au Comité des ministres, l'ajout d'un article dans le second protocole de la convention, pour la protection des minorités : « Les personnes appartenant à une minorité nationale ne peuvent être privées du droit, en commun avec les autres membres de leur groupe et dans les limites assignées par l'ordre public, d'avoir leur propre vie culturelle, d'employer leur propre langue, d'ouvrir des écoles qui leur soient propres et de recevoir l'enseignement dans la langue de leur choix ou de professer ou de pratiquer leur propre religion. »⁴⁹ On remarque ici la même chose qu'au sein de l'ONU ; il n'y a pas de droits collectifs mais seulement des droits individuels comme l'atteste l'expression : « les personnes appartenant à une minorité nationale ». On considère ainsi les personnes appartenant à une minorité et non pas la minorité en tant que groupe.

En 1990, l'assemblée parlementaire adopta la recommandation 1134, relative aux droits des minorités. Elle recommande encore une fois au Comité des ministres d'élaborer une convention spéciale ou un protocole à la Convention européenne des droits de l'Homme pour protéger le droit des minorités. Dès son article premier, ce projet de convention rappelait que la garantie des droits des minorités ne devait autoriser aucune activité contraire à la souveraineté, à l'intégrité territoriale et à l'indépendance politique des Etats. Le critère de loyauté, ainsi que la question sécuritaire, sont toujours des critères primordiaux de définition de la notion de minorité.

Une tentative de définition réapparaît dans la recommandation 1201 de 1993 relative à un protocole additionnel à la Convention européenne des droits de l'Homme sur les droits des minorités. Ce projet n'a pas été retenu par le Comité des ministres. Même si ce texte n'a aucune valeur juridique, l'Assemblée Parlementaire y fait référence. Les pays désireux de rentrer dans le Conseil de l'Europe doivent d'ailleurs le respecter.⁵⁰

⁴⁸ Conseil de l'Europe. *Convention européenne des droits de l'Homme, telle qu'amendée par le protocole n°11*, série des Traités européens n°5. Strasbourg, janvier 2000. p. 10 & 11

⁴⁹ Assemblée Consultative du Conseil de l'Europe. *recommandation 285 relative aux droits des minorités nationales*. Strasbourg, 1961.

⁵⁰ Benoit-Rohmer (Florence). *La question minoritaire en Europe La question minoritaire en Europe*, o.c. p. 38.

La définition retenue au sein de cette recommandation est la suivante :

« Aux fins de cette Convention, l'expression minorité nationale désigne un groupe de personnes dans un Etat qui :

- a) résident sur le territoire de cet Etat et en sont les citoyens,
- b) entretiennent des liens anciens, solides et durables avec cet Etat,
- c) présentent des caractéristiques ethniques, culturelles, religieuses ou linguistiques spécifiques,
- d) sont suffisamment représentatifs tout en étant moins nombreux que le reste de la population de cet Etat ou d'une région de cet Etat,
- e) sont animées de la volonté de préserver leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue ».⁵¹

Dans la Charte des langues régionales ou minoritaires du Conseil de l'Europe de 1992, on ne définit pas le terme de « minorités » mais celui de langue minoritaire. Il y a alors un déplacement de l'objet protégé, du groupe on était déjà passé à la personne et la ce n'est plus la personne que l'on protège mais les langues.

Au sein de la Convention-cadre sur la protection des minorités nationales, la définition de minorité est occultée.

La CSCE/ OSCE avait une vision plutôt sécuritaire de l'enjeu des minorités, pourtant, un premier pas vers une reconnaissance des minorités aura lieu en 1975, avec l'Acte final d'Helsinki. Le principe VII de cette déclaration stipule que :

« Les Etats participants sur le territoire desquels existent des minorités nationales respectent le droit des personnes appartenant à ces minorités à l'égalité devant la loi, leur donnent l'entière possibilité de jouir effectivement des droits de l'Homme et des libertés fondamentales et, de cette manière, protègent leurs intérêts légitimes dans ce domaine. »⁵²

La CSCE a édité la Déclaration de Copenhague qui constitue une véritable référence en matière de protection des minorités en Europe lors de la Conférence qui porte le même nom du 5 au 29 Juin 1990. Toute la partie IV⁵³ du document final sur les droits fondamentaux de la CSCE (doc. CM 1324) y est consacrée. Les 34 Etats participants se sont accordés sur le fait que les politiques concernant les questions

⁵¹ Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe. Recommandation 1201. *relative à un protocole additionnel à la Convention européenne des droits de l'Homme sur les droits des minorités nationales*. Strasbourg, 1993. Titre I, Article 1

⁵² Dalton (Richard), « le rôle de la CSCE », in Miall (Hugh), *Les droits des minorités en Europe. vers un régime transnational*, L. Harmatthan, London, 1994/1997 traduction, p 159.

⁵³ Benoit-Rohmer (Florence), *La question minoritaire en Europ. o.c...* p. 73 à77 « Document de la reunion de Copenhague de la conférence sur la dimension humaine de la CSCE. »

des minorités ne peuvent avoir de solutions qu'en se fondant sur l'état de droit et grâce à un système judiciaire indépendant et efficace.⁵⁴

La déclaration reconnaît généralement le droit des personnes appartenant à des minorités nationales, d'exprimer, de préserver et de développer en toute liberté leur identité ethnique, culturelle, linguistique ou religieuse. Les questions de protection des droits des personnes appartenant aux minorités dépendront désormais du titre « dimension humaine » de l'OSCE.⁵⁵ Cependant, cette organisation n'a pu réussir donner une définition au terme de minorité.

L'Union Européenne n'a pas pour vocation première la défense des droits de l'Homme et encore moins la protection des minorités. Cependant la protection des minorités fait son apparition au sein du Traité constitutionnel⁵⁶. Pour la période qui concerne notre communication, il n'existait aucune mention dans les traités de l'Union Européenne qui justifie une action de la communauté dans le domaine des droits des minorités, cependant une indication de l'article 235 du traité de Rome laissait à la communauté le choix de son champ d'action pour gagner en efficacité : « Si une action de la communauté apparaît nécessaire pour réaliser, dans le fonctionnement du marché commun, l'un des objets de la communauté, sans que le présent traité ait prévu les pouvoirs d'action requis à cet effet, le Conseil, statuant à l'unanimité sur proposition de la commission et après consultation du Parlement Européen, prend les dispositions appropriées. »⁵⁷

Le 16 Octobre 1981, le parlement votait une résolution sur une « Charte Communautaire des Langues et cultures régionales et sur une Charte des Droits des Minorités Linguistiques. » qui était basée sur le rapport de M. Gaetano Arfé⁵⁸, adopté par la commission de la jeunesse et de la culture en février 1981. Cette Charte verra finalement le jour au sein du Conseil de l'Europe.

Le même rapporteur fera une proposition de résolution à nouveau en 1983 pour que la résolution de 1981 soit appliquée. La résolution Arfé a permis à la suite d'un colloque tenu à Bruxelles en Mai 1982 de faire naître le Bureau européen pour les langues moins répandues (BELMR). Cet organisme a été créé pour agir en faveur des minorités. La Commission ne reconnaît pas le BELMR, puisque ses membres ne

⁵⁴ Yacoub (Joseph), o.c., p245.

⁵⁵ Plasseraud (Yves), o.c., p.103.

⁵⁶ ARTICLE I-2

Les valeurs de l'Union « L'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes. »

⁵⁷ *Les traités de Rome, Maastricht et Amsterdam, textes comparés*, La Documentation Française, 1999, p.204.

⁵⁸ Arfé (Gaetano), *Rapport sur une Charte Communautaire des langues et des cultures régionales et une charte des droits et des minorités ethniques*, Documents de séance du Parlement Européen 1980-1981, Document I-965/80, 16 mars 1981.

sont pas choisis par elle. Cependant elle finance certains de ses projets s'ils sont reconnus utiles à la Communauté.⁵⁹

Le 30 Octobre 1987, a été adoptée la résolution Kuijpers sur les langues et les cultures des minorités régionales, qui avait été présentée dans le rapport de M. Kuijpers⁶⁰ le 28 Septembre 1987. Ces deux résolutions n'ont malheureusement eu qu'un poids politique certes important, mais sans aucune force juridique.

Il semble que l'on tourne un nouveau volet sur la question des minorités avec la présentation et la résolution qui ont suivi, le rapport de M. Killilea. C'est le 9 Février 1994, que le parlement adoptera à une majorité des suffrages exprimés la résolution A3-0042/94⁶¹.

Cette résolution invite la Commission Européenne à tenir compte des langues de moindre diffusion et des cultures attenantes. Le rapport comporte une série de résolutions qui reprennent les thèmes abordés par celles précédemment citées.

Cependant, on remarque que c'est la question des langues qui était soulevée et non la question des minorités. Aucune définition du terme de minorité n'est adoptée au sein de l'UE. Elle commence à s'en inquiéter, notamment au sein d'une résolution du Parlement européen du 8 juin 2005, où le PE souhaiterait qu'une définition telle qu'édité au sein de la déclaration 1201 du Conseil de l'Europe soit établie⁶².

⁵⁹ Labric (Normand), *La construction linguistique de la communauté européenne*, éditions Champion, Suisse, 1993.

⁶⁰ Kuijpers (Willy), *Rapport sur les langues et les cultures des minorités régionales et ethniques de la communauté européenne*, Documents de séance du Parlement Européen, Document A2-150/87, 28 Septembre 1987.

⁶¹ Killilea (Mark), *rapport de la commission de la culture, de la jeunesse, de l'éducation et des médias sur les minorités linguistiques et culturelles dans la Communauté Européenne*, documents de séance du Parlement Européen, doc. N° A3-0042/94 du 28 Janvier 1994.

⁶² P6_TA(2005)0228

Protection des minorités et politiques contre les discriminations dans une Europe élargie
Résolution du Parlement européen sur la protection des minorités et les politiques de
lutte contre les discriminations dans l'Europe élargie (2005/2008(IN1)),
<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+TA+P6-TA-2005-0228+0+DOC+PDF+V0/FR> p. 3-4

« 7- souligne l'incohérence de la politique à l'égard des minorités, en ce sens que la protection de ces dernières est l'un des critères de Copenhague, mais que la politique communautaire ne repose sur aucune norme relative aux droits des minorités, et qu'il n'existe pas de consensus communautaire au sujet des personnes qui peuvent être considérées comme membres d'une minorité; relève que l'on ne trouve pas non plus de définition des minorités dans la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, adoptée par les Nations unies, pas plus que dans la Convention cadre pour la protection des minorités nationales; recommande qu'une telle définition soit fondée sur la définition de la "minorité nationale" contenue dans la recommandation 1201 (1993) du Conseil de l'Europe, à savoir un groupe de personnes dans un État qui: – résident sur le territoire de cet État, – entretiennent des liens anciens, solides et durables avec cet État, – présentent des caractéristiques

Pour la période qui nous concerne, il n'y a donc que le Conseil de l'Europe qui se soit officiellement positionné sur une telle définition.

Cette difficulté de définition de la notion de minorité a un certain nombre de causes, l'absence de consensus entre les Etats, la difficulté de certains Etats à reconnaître l'existence de minorité sur leur territoire, le fait que la notion de minorité résonne avec la notion de souveraineté nationale, mais aussi qu'il est difficile de classer les minorités, comme nous l'avons vu au premier point de cette communication.

En l'absence de définition juridique internationale du concept de « minorités », c'est souvent aux Etats que revient la possibilité de reconnaître ou non des minorités nationales sur leur territoire et de leur reconnaître des droits. Cette règle s'applique car la reconnaissance des minorités fait encore partie du domaine réservé de la souveraineté des Etats. Cependant nous avons vu que certaines institutions comme le Conseil de l'Europe cherche pourtant à imposer une définition du terme de minorité et l'ont imposé aux candidats à l'adhésion à son organisation.

Certains pays comme la France, la Grèce, la Turquie et la Bulgarie refusent de reconnaître l'existence des minorités. Pour ces Etats, la question minoritaire fait directement écho à la question de l'intégrité territoriale, et relance pour certains par des craintes territoriales anciennes : La France, vis à vis de l'Alsace-Lorraine ; la Grèce vis à vis de la Macédoine ou de la Turquie...

Il n'existe pas de définition exhaustive du terme de minorités. Comme le fait remarquer László Trócsányi, malgré l'absence de définition tranchée, les documents internationaux donnent de sérieuses orientations qui permettent au moins de ne pas rendre l'élucidation de cette question, un préalable à la protection des minorités⁶³.

Nous pouvons constater que la définition du terme de minorité dépend aussi de l'endroit où se trouvent ces minorités, notamment si on leur accole l'adjectif national. En effet il semble plus aisé d'employer ce terme pour l'Europe Centrale et Orientale que pour l'Europe Occidentale. Si l'on reprend les classifications explicitées par MM. Sellier et Plasseraud, nous pouvons considérer que de nombreuses minorités en Europe Occidentale sont des minorités par contingence même si leur situation remonte à une époque plus lointaine que le vingtième siècle.

ethniques, culturelles, religieuses ou linguistiques spécifiques, – sont suffisamment représentatives, tout en étant moins nombreuses que le reste de la population de cet État ou d'une région de cet État. – sont animées de la volonté de préserver ensemble ce qui fait leur identité commune, notamment leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue; »

⁶³ Trocsanyi, (László), « Unité et diversité de l'Europe : les minorités nationales », in Delperee (Francis), Trocsanyi, (László), (sous la dir. de), *L'Unité et la diversité de l'Europe. les droits des minorités, les exemples belge et hongrois*, Bruxelles, éditions Bruylant, 2003, p. 157.

MINORITÉ ET ADMINISTRATION : QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LE CAS FRANÇAIS

*« La France est et doit être un seul tout,
soumis dans toutes ses parties
à une législation et à une administration communes »¹*

Le terme « minorité » revêt trois significations juridiques distinctes : la première et de loin la plus ancienne, dérive du latin médiéval *minoritas* et renvoie à la condition juridique de l'enfant mineur. La deuxième désigne, dans une assemblée parlementaire, un parti politique disposant d'un nombre de sièges moindre que la majorité. La troisième acception, la plus récente, « désigne un groupe numériquement inférieur au reste de la population d'un État, dont les membres, qui ont la nationalité de cet État, possèdent des caractéristiques ethniques, religieuses et linguistiques différentes du reste de la population et sont animés de la volonté de préserver leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue. »²

Alors que la première signification doit être entendue dans le cadre du droit privé qui régit les relations juridiques entre les particuliers, les deux autres sens sont étroitement liés au droit public, c'est-à-dire au droit de l'État, et plus particulièrement au droit constitutionnel, voire au droit administratif et au droit international public. Or, du point de vue du droit public français, admettre l'existence d'une minorité serait remettre en cause les fondements mêmes de l'édifice constitutionnel hexagonal. Ainsi, la notion de « minorité parlementaire », synonyme d'opposition à la majorité parlementaire et donc au gouvernement en place, n'avait pas de consécration juridique, bien que le parlementarisme ait émergé en France dans la première moitié du XIX^e siècle. Contrairement à la doctrine constitutionnelle britannique, marquée par la théorie de la balance des pouvoirs et la souveraineté du parlement, où les droits de l'opposition sont reconnus face à la majorité, la tradition constitutionnelle française donne une place centrale au concept de souveraineté indivisible et inaliénable, hérité de la pensée rousseauiste, qui rend en toute logique impossible la reconnaissance d'une opposition qui pourrait contrecarrer l'action de la majorité parlementaire, censée exprimer à elle seule la

¹ / *Dire de l'abbé Sieyès sur la question du veto royal à la séance du 7 septembre 1789*, Paris, Baudouin, p. 15.

² / Définition donnée par la Commission européenne pour la démocratie par le droit du Conseil de l'Europe en 1991, citée par Stéphane Pierré-Caps, « Minorités », in Denis Alland et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Lamy-PUF, coll. Quadrige Dicos poche, 2003, p. 1029.

volonté générale³. Le député socialiste André Laignel a bien résumé la position française lorsqu'il s'est adressé dans l'hémicycle, le 13 octobre 1981, à Jean Foyer, en lançant la formule, désormais célèbre : « il a juridiquement tort, car il est politiquement minoritaire. »

Toutefois, il convient de relever que la Constitution de la Vème République laisse désormais une place à la minorité parlementaire. Déjà, le texte de 1958 donnait la possibilité à un dixième des membres de l'Assemblée Nationale de déposer une motion de censure. Puis la révision constitutionnelle du 29 octobre 1974 a ouvert la saisine du Conseil constitutionnel à 60 députés ou 60 sénateurs. Mais il ne s'agissait là que d'une reconnaissance implicite de droits à l'opposition parlementaire, quand bien même celle-ci devait largement y avoir recours. La révision constitutionnelle du 23 juillet 2008 a par contre reconnu l'existence de groupes parlementaires « minoritaires », ainsi que des « groupes d'opposition » – on notera l'utilisation distincte des deux termes – et leur a accordé des droits spécifiques. La Constitution française réserve désormais un jour de séance parlementaire par mois à l'ordre du jour suscité par ces groupes parlementaires (article 48, alinéa 5 de la Constitution). En outre, ces derniers peuvent demander au Gouvernement de faire, sur un sujet déterminé, une déclaration donnant lieu à un débat (article 50-1 de la Constitution.) Au-delà du texte, une pratique constitutionnelle a été instituée depuis 2007, confiant à l'opposition parlementaire la présidence de la commission des finances de l'Assemblée Nationale.

Le sujet « Minorité et administration » nécessite en réalité de s'arrêter plus longuement sur la troisième signification, définie plus haut, de la notion de « minorité. » Or, si l'on se place du point de vue du droit français, l'appréhension d'une minorité par l'administration, c'est-à-dire par les autorités de l'État, soulève de grandes difficultés. La France moderne s'est construite en effet sur le modèle de l'État nation et sur la réduction des particularismes locaux. Ce modèle marqué par une forte volonté d'unification de la communauté nationale est à l'opposé de la multination, définie comme « une société politique composée de plusieurs communautés nationales, mais unies par la volonté de partager un destin commun. »⁴ La multination qui reconnaît l'existence de minorités nationales est un

³ / Voir Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 137, livre IV, chapitre 2 : « Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti ? Je réponds que la question est mal posée. Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres. Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur : chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu, c'est alors que je n'aurais pas été libre. » Voir aussi, pour un commentaire de ce texte, Georges Vedel, *Manuel élémentaire de droit constitutionnel*, Paris, Sirey, 1^{ère} édition, 1949, rééd. Dalloz, 2002, pp. 23-24.

⁴ / Vlad Constantinesco, Stéphane Pierré-Caps, *Droit constitutionnel*, Paris, PUF, coll. Thémis, 4^{ème} édition, 2009, p. 337. Stéphane Pierré-Caps, professeur de droit constitutionnel et grand spécialiste du droit des minorités, distingue, dans cet ouvrage, deux types de multinations : « l'État de minorités

type de communauté politique fortement présent en Europe centrale et orientale, mais étranger à la tradition politique hexagonale. Le droit français ne saurait donc reconnaître l'existence de minorités nationales, ce qui n'exclut pas pour autant sa prise en compte de la situation de personnes appartenant à des minorités étrangères, par le biais du droit des étrangers ou de la législation sur les gens du voyage.

On insistera ici sur les raisons qui ont exclu jusqu'à maintenant toute acceptation d'un droit des groupes en France⁵. On peut d'ores et déjà les attribuer à notre tradition politique, héritée de la Révolution, qui met en avant la conception indivisible de l'État républicain et son attachement à une vision individualiste des droits de l'homme (I). Toutefois, on note également que les évolutions récentes du droit hexagonal, répondant à des mutations de notre société, sont susceptibles de faire évoluer le modèle républicain à la française et de préparer l'éventuelle reconnaissance d'un droit des minorités, ce qui constituerait, à n'en pas douter, une rupture dans notre histoire politique nationale (II).

I – République indivisible et conception individualiste des droits de l'homme : l'impossible reconnaissance des minorités

Si le droit français ne se résout pas à reconnaître les minorités ethniques, religieuses ou culturelles, c'est parce qu'il trouve sa source dans les principes issus de la Révolution française qui a été un grand moment de lutte contre tous les privilèges et les particularismes, inhérents à la société d'Ancien Régime. Texte fondateur de notre tradition juridique, la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, adoptée en août 1789, considère l'homme pris universellement, hors de toute considération d'âge, de sexe, de niveau social ou d'origine ethnique. Certains de ses articles illustrent parfaitement cet esprit universaliste : ainsi, l'article 1^{er} dispose que « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. » L'article 6 précise que la loi, expression de la volonté générale, « doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents. » La déclaration, fortement imprégnée de la doctrine du jusnaturalisme moderne et du libéralisme d'un John Locke, accorde donc des droits à l'individu pris en tant qu'être humain, sans lien avec sa situation économique ou sociale⁶. Elle ne saurait donc fonder un droit de l'enfant, un droit de la femme, un droit de la personne âgée, un

nationales », constitue d'une nation majoritaire et de minorités nationales, et « l'État multinational », associant des nations d'importance à peu près égale (*ibid.*, pp. 338 et s.)

⁵ / Sur le droit des groupes, voir Hugues Moutouh, « Groupes (droit des -) », in Joël Andriantsimbazovina et autres (dir.), *Dictionnaire des droits de l'homme*, Paris, PUF, coll. Quadrige Dicos poche, 2008, pp. 463-466.

⁶ / Beaucoup a été écrit sur la Déclaration des droits de l'homme de 1789. Pour s'orienter, on lira en priorité Stéphane Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1988 ; Lucien Jaume, *Les déclarations des droits de l'homme (Du débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1989 ; Patrice Rolland, « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen », in Joël Andriantsimbazovina et autres (dir.), *Dictionnaire des droits de l'homme*, Paris, PUF, coll. Quadrige Dicos poche, 2008, pp. 242-249.

droit du travailleur ou du chômeur... Cette conception individualiste et universaliste des droits de l'homme, prégnante tout au long du XIX^e siècle malgré l'épisode sans lendemain de la Constitution de 1848, perdurera jusqu'à la reconnaissance de droits sociaux par le préambule de la Constitution de 1946.

Le rejet de la société d'ordres et de corps par les constituants de 1789 motive leur aspiration à l'unité sociale. « Tout le monde sent aujourd'hui la nécessité d'établir l'unité sociale sur la destruction des ordres et de toutes les grandes corporations »⁷, écrit Sieyès au début de 1790. L'unité et l'indivisibilité de la nation, en impliquant le rejet des corps intermédiaires, est non seulement au cœur de la culture politique révolutionnaire⁸, mais irrigue en réalité toute l'histoire politique française jusqu'à aujourd'hui. Le décret d'Allarde de mars 1791 qui supprime les corporations, puis le fameux décret Le Chapelier du 14 juin 1791 qui interdit la formation de tout groupement professionnel fondent juridiquement cette grande ambition de l'unité nationale. Le Chapelier l'a bien résumée en expliquant qu'entre l'État et l'individu, il n'y a rien⁹. Certes, les textes révolutionnaires abolissant les corporations ont été progressivement abrogés tout au long du XIX^e et du XX^e siècles – loi sur le droit de coalition en 1864, loi sur la liberté syndicale de 1884, loi instituant la liberté d'association de 1901, reconnaissance de la valeur constitutionnelle de la liberté d'association par le Conseil constitutionnel en 1971 – mais « la culture politique de la généralité est restée dans les têtes avec toutes ses conséquences en termes de conception de la souveraineté ou de l'intérêt général. »¹⁰ On peut ajouter que cette culture de l'unité et de l'indivisibilité qui explique la faiblesse persistante des corps intermédiaires – pensons par exemple à la faible représentativité des organisations syndicales – mais qui paradoxalement laisse libre cours à l'émergence de grands corps au sein de l'État s'accompagne, dans notre histoire, d'un récit mythologique de l'unité nationale, d'autant plus fort que la

⁷ / Abbé Sieyès, *Projet d'un décret provisoire sur le clergé du 22 février 1790*, Paris, Imprimerie nationale, 1790, p. 5.

⁸ / Voir Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Le Seuil, coll. Points histoires, 2004, p. 29.

⁹ / « Il n'y a plus de corporation dans l'État ; il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporations. » (présentation par Le Chapelier, le 14 juin 1791, du projet de décret abolissant les corporations, cité par Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, p. 29.) Le même Le Chapelier justifie la suppression des corporations, au nom du monopole de la représentation populaire : « il n'y a de pouvoir que ceux constitués par la volonté du peuple exprimée par les représentants ; il n'y a d'autorités que celles déléguées par lui ; il ne peut y avoir d'action que celle de ses mandataires revêtus de fonctions publiques. C'est pour conserver ce principe dans toute sa pureté, que, d'un bout de l'empire à l'autre, la Constitution a fait disparaître toutes les corporations, et qu'elle n'a plus reconnu que le corps social et des individus » (Discours du 29 septembre 1791, in Lucien Jaume et Alain Lacroix, *Les Cahiers du CEVIPOF*, n° 39 *Interpréter les textes politiques*, avril 2005, p. 60 et le commentaire de Lucien Jaume, *ibid.*, pp. 69-94.) Deux siècles plus tard, le président Georges Pompidou reprend à son compte la thèse de Le Chapelier lorsqu'il critique le projet de nouvelle société, lancé par Jacques Chaban Delmas, en 1969 : « La société n'existe pas, il n'y a que des individus et la France » (cité par Alain Peyrefitte dans *le Mal français* et repris par Eric Roussel dans sa biographie de *Georges Pompidou*, Paris, Perrin, coll. Tempus, 2004, p. 324.)

¹⁰ / Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, p. 432.

France semble menacée par une crise de civilisation, prenant aujourd'hui la forme de la mondialisation¹¹.

Outre la déclaration des droits de 1789, d'autres grands textes juridiques, ponctuant l'histoire politique française, ont défini les fondements de l'État républicain : le préambule de la Constitution du 27 octobre 1946 et la Constitution du 4 octobre 1958 dans ses articles 1^{er} et 3. Le préambule de 1946 rappelle que « le peuple français proclame à nouveau que tout être humain, sans distinction de race, de religion, ni de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés (...) La loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l'homme. » Quant à la Constitution de 1958, elle dispose dans son article 1^{er} que « la France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. » Elle précise, dans son article 3, que « la souveraineté nationale appartient au peuple (...) Aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice. »

Il résulte de ces textes fondamentaux que la République est indivisible, ce qui implique que l'ensemble du territoire français forme un tout, sans qu'aucune partie puisse être détachée, et que le peuple français est unique, sans que l'on puisse identifier en son sein des parties¹². En outre, la République est laïque, signifiant par là que l'État est neutre et qu'il n'a pas à accorder des droits spécifiques à une religion. Ces textes mettent également l'accent sur le principe d'égalité entre les individus, excluant toute distinction entre eux, sauf si elle est fondée sur leurs mérites.

Le Conseil constitutionnel s'est appuyé sur ces textes pour rendre sa décision n° 91-290 DC « Statut de la Corse » du 9 mai 1991, dans laquelle il a considéré que « la mention faite par le législateur du « peuple corse, composante du peuple français » est contraire à la Constitution, laquelle ne connaît que le peuple français, composé de tous les citoyens français sans distinction d'origine, de race ou de religion. » Le fait pour le législateur de reconnaître un peuple corse distinct du peuple français a été jugé contraire à la constitution, au nom du concept juridique de « peuple français » qui revêt une valeur constitutionnelle selon le Conseil. Cette unité du peuple français trouve assurément ses racines dans une tradition politique qui débute en 1789 et qui rend impossible toute reconnaissance juridique d'une minorité, telle que pouvait l'être « la communauté historique et culturelle vivante que constitue le peuple corse », ainsi que l'avait dénommée le législateur¹³.

¹¹ / Sur l'unité comme mythe politique dans l'histoire française, voir Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Le Seuil, coll. Points histoire, 1986, pp. 139 et s.

¹² / Notons que déjà la constitution du 3 septembre 1791, avant même l'institution de la République, disposait dans un article 1^{er} du titre II : « Le Royaume est un et indivisible (...) » Voir, sur cette question, Roland Debbasch, *Le principe révolutionnaire d'unité et d'indivisibilité de la République*, Economica-PUAM, 1988 ; Felicien I.emaire, *Le principe d'indivisibilité de la République : mythe et réalité*, Rennes, PU de Rennes, 2010.

¹³ / Pour un commentaire de cette décision, voir Louis Favoreu, Loïc Philip, *Les grandes décisions du Conseil constitutionnel*, Paris, Dalloz, 15^{ème} édition, 2009, pp. 602 et s.

En 1999, le Conseil constitutionnel, interrogé sur le point de savoir si la charte européenne des langues régionales ou minoritaires comportait des clauses contraires à la constitution, a non seulement répondu par l'affirmative, mais a de plus rejeté expressément l'existence d'un droit des groupes¹⁴. Se fondant tant sur l'article 1^{er} de la constitution que sur le principe d'unicité du peuple, il précise, dans le 5^{ème} considérant de sa décision, « que ces principes fondamentaux s'opposent à ce que soient reconnus des droits collectifs à quelque groupe que ce soit, défini par une communauté d'origine, de culture, de langue ou de croyance. » Et il constate, dans un considérant n° 10, que la Charte, « en ce qu'elle confère des droits spécifiques à des « groupes » de locuteurs de langues régionales ou minoritaires, à l'intérieur de « territoires » dans lesquels ces langues sont pratiquées, porte atteinte aux principes constitutionnels d'indivisibilité de la République, d'égalité devant la loi et d'unicité du peuple français. »

Dans la même décision, le Conseil déclare contraires au premier alinéa de l'article 2 de la Constitution les dispositions de la Charte tendant à reconnaître un droit à pratiquer une langue autre que le français non seulement dans la « vie privée » mais également dans la « vie publique », à laquelle la Charte rattache la justice et les administrations. Le Conseil rappelle en effet que l'usage du français s'impose aux personnes morales de droit public et aux personnes de droit privé dans l'exercice d'une mission de service public. Les particuliers ne peuvent donc se prévaloir, dans leurs relations avec les administrations et les services publics, d'un droit à l'usage d'une langue autre que le français, ni être contraints à un tel usage.

L'administration française n'a donc pas à faire de distinction entre les individus. La loi n° 2000-321 du 12 avril 2000 relative aux droits des citoyens dans leurs relations avec les administrations est une parfaite illustration de cette conception uniforme qui est adoptée dans l'accès aux services administratifs. Toute personne a accès aux règles de droit, de même qu'elle bénéficie de la transparence administrative, ce qui signifie par exemple avoir connaissance du prénom, du nom, de la qualité et de l'adresse administratives de l'agent chargé de traiter l'affaire qui le concerne. Tout citoyen a également un droit à la transparence financière, ce qui implique la communication des budgets et des comptes des autorités administratives lorsqu'il en fait la demande.

L'un des domaines où la France a constamment exprimé son rejet de toute reconnaissance de minorités est sans nul doute celui de la laïcité. Il est d'ailleurs remarquable de constater qu'elle fait l'objet d'une très large adhésion de l'ensemble de la classe politique française, alors qu'elle se décline d'une manière très rigoureuse qui n'a pas d'équivalent en Europe. C'est ainsi qu'elle interdit toute subvention publique à un culte, en application de l'article 2 de la loi de 1905. De même, à propos du port de signes religieux par des individus, le législateur a tranché à deux reprises pour une interdiction, alors que les débats préalables à son intervention avaient donné lieu à des prises de position beaucoup plus nuancées. Citons la loi du 15 mars 2004 qui, dans son article 1^{er}, prévoit que « Dans les écoles,

¹⁴ / Décision n° 99-412 DC du 15 juin 1999. « Charte européenne des langues régionales ou minoritaires ».

les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit », devenue l'article L. 141-5-1 du Code de l'éducation. Il s'agissait de répondre au port, par des élèves, du foulard islamique dans les salles de classe. Citons plus récemment la loi du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, ce dernier étant constitué des voies publiques, ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public. Le législateur visait cette fois à réprimer le port du voile intégral, appelé également « burqa », dans l'espace public¹⁵. Il est significatif que le politique a pris ses responsabilités et tenu, si l'on peut dire, le droit en échec, puisque le Conseil d'État, appelé au préalable à se prononcer, avait émis un avis défavorable à l'interdiction dans les deux cas¹⁶. En revanche, le Conseil constitutionnel, appelé à se prononcer sur la constitutionnalité du texte, l'a validé, tout en faisant une réserve d'interprétation ainsi formulée : « l'interdiction de dissimuler son visage dans l'espace public ne saurait, sans porter une atteinte excessive à l'article 10 de la Déclaration de 1789, restreindre l'exercice de la liberté religieuse dans les lieux de culte ouverts au public. »

Le principe de laïcité apparaît aujourd'hui comme l'un des piliers les plus solides de l'idée républicaine à la française. Pour autant, on peut s'interroger sur sa pérennité, au vu de sa contradiction potentielle avec le droit européen des droits de l'homme, qu'il s'agisse de l'article 9 de la Convention européenne de sauvegarde

¹⁵ / Citons les dispositions essentielles de la loi : « Article 1^{er} Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage. Article 2 1 – Pour l'application de l'article 1^{er}, l'espace public est constitué des voies publiques ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public. II – L'interdiction prévue à l'article 1^{er} ne s'applique pas si la tenue est prescrite ou autorisée par des dispositions législatives ou réglementaires, si elle est justifiée par des raisons de santé ou des motifs professionnels, ou si elle s'inscrit dans le cadre de pratiques sportives, de fêtes ou de manifestations artistiques ou traditionnelles. »

¹⁶ / Sur le port du foulard islamique, le Conseil d'État avait été invité par le gouvernement de Michel Rocard à se prononcer. L'avis qui en était résulté le 27 novembre 1989 était d'une grande prudence, puisque le Conseil estimait que « le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas par lui-même incompatible avec le principe de laïcité, dans la mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses (...) », avant de préciser les limitations de cette liberté, limitations qui, par leur formulation ambiguë, laissaient libre cours à l'interprétation de chaque chef d'établissement quant à l'autorisation ou non du port du foulard. C'est bien parce que les contestations contre des interdictions au sein de certains collèges ou lycées persistaient que le législateur était intervenu en 2004. Quant à l'interdiction du voile intégral, le Conseil d'État s'est prononcé de manière défavorable à deux reprises en 2010, d'abord dans une *Étude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral*, adoptée le 25 mars 2010, puis quelques semaines plus tard, dans son avis sur le projet de loi anti burqa déposé par le gouvernement. Il a en effet considéré qu'une interdiction absolue et générale du port du voile intégral ne pouvait être fondée juridiquement sur le principe de laïcité qui implique non seulement la neutralité de l'État, mais aussi la liberté de conscience et d'opinion de chaque citoyen. Il est significatif que le projet de loi sur l'interdiction de la dissimulation du visage dans l'espace public – c'est sans doute une des raisons du désaccord du gouvernement avec la Haute juridiction administrative – ne contenait pas d'allusion dans son exposé des motifs au principe de laïcité, mais mettait en avant les valeurs de la République que sont la liberté, l'égalité et la fraternité, avant de préciser : « Ces valeurs sont le socle de notre pacte social : elles garantissent la cohésion de la Nation : elles fondent le respect de la dignité des personnes et de l'égalité entre les hommes et les femmes. Ce sont ces valeurs qui sont aujourd'hui remises en cause par le développement de la dissimulation du visage dans l'espace public, en particulier par la pratique du port du voile intégral. » (Projet de loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, n° 2520, déposé le 19 mai 2010 à l'Assemblée Nationale.)

des droits de l'homme et plus encore de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, dont l'article 10 dispose : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction *individuellement ou collectivement, en public ou en privé*, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. »¹⁷ En 2004, le Conseil constitutionnel s'était prononcé sur le contenu de cet article qui était alors inséré dans le traité établissant une Constitution pour l'Europe dans un article 11-70¹⁸. Il avait considéré que ce dernier n'était pas contraire à l'article 1^{er} de la Constitution de la Vème République, en vertu duquel « la France est une République laïque », en s'appuyant à la fois sur la lecture, par le Praesidium de la Convention sur l'avenir de l'Europe, de cet article 11-70 dont il était l'auteur, ainsi que sur l'interprétation de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme par la Cour européenne des droits de l'homme dans son arrêt *Leyla Sahin c/ Turquie* du 29 juin 2004. Comme le précisait le Conseil constitutionnel, « la Cour a (...) pris acte de la valeur du principe de laïcité reconnu par plusieurs traditions constitutionnelles nationales et (...) elle laisse aux États une large marge d'appréciation pour définir les mesures les plus appropriées, compte tenu de leurs traditions nationales, afin de concilier la liberté de culte avec le principe de laïcité. » Même si l'on peut mettre en doute la pertinence juridique de la motivation du Conseil constitutionnel¹⁹, force est de constater la détermination de ce dernier, à la suite du législateur, à protéger la laïcité à la française qui interdit à toute personne de manifester publiquement sa religion.

II – Les fissures de l'indivisibilité de l'État républicain : vers une reconnaissance d'un droit des minorités ?

Pourtant, des évolutions récentes de notre droit fragilisent l'édifice républicain construit non sans mal depuis deux siècles. Il résulte en effet de plusieurs révisions constitutionnelles intervenues depuis la fin des années 1990 une altération des principes d'unité, d'indivisibilité et d'égalité devant la loi qui sont au cœur de notre système juridique. Ce mouvement qui tend à prendre en compte les particularismes est de nature à rendre possible à l'avenir une reconnaissance juridique des minorités.

Ainsi, l'irruption de la parité homme - femme dans la Constitution française a altéré la conception universaliste des droits de l'homme. C'est en premier lieu la loi constitutionnelle du 8 juillet 1999 sur la parité qui a inséré, dans l'article 3 du texte constitutionnel, une disposition apparemment anodine précisant que « la loi favorise l'accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives » et a ajouté, dans l'article 4 du même texte, que les partis politiques « contribuent à la mise en œuvre du principe (...) dans les conditions déterminées

¹⁷ / C'est moi qui souligne.

¹⁸ / Décision n° 2004-505 DC du 19 novembre 2004.

¹⁹ / Sur ce point, voir Louis Favoreu et Loïc Philip. *op. cit.*, pp. 770-771 ; Anne-Marie Le Pourhiet. *Droit constitutionnel*. Paris, Economica, Corpus Droit public, 2007, p. 283.

par la loi. » Le Conseil constitutionnel qui avait jusque là invalidé toutes les législations électorales qui instaurent des quotas par sexe, s'opposant à toute division par catégories des électeurs ou des éligibles²⁰, a infléchi depuis lors sa jurisprudence traditionnelle. Dans sa décision n° 2000-429 DC du 30 mai 2000, il a validé, dans ses grandes lignes, la loi tendant à favoriser l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives, en admettant que le législateur, en matière de parité, peut prendre des dispositions revêtant soit un caractère incitatif, soit un caractère contraignant²¹. Puis dans une décision n° 2001-455 DC du 12 janvier 2002, il ne s'est pas opposé à ce qu'une loi dispose que des jurys de concours soient composés de façon à concourir à une représentation équilibrée entre les hommes et les femmes, dès lors que ces dispositions législatives « ne fixent qu'un objectif de représentation équilibrée entre les femmes et les hommes » et « n'ont pas pour objet et ne sauraient avoir pour effet de faire prévaloir, lors de la constitution de ces jurys, la considération du genre sur celle des compétences, des aptitudes et des qualifications. »²²

Certes, le Conseil constitutionnel semblait avoir limité le champ d'application de la parité, puisqu'il avait, dans une décision du 16 mars 2006, refusé qu'il s'applique au sein des conseils d'administration et de surveillance des sociétés privées et des entreprises du secteur public, ainsi que dans les comités d'entreprise. Mais le constituant a écarté cette limitation en 2008 en ajoutant, à l'article 1^{er} de la Constitution, un alinéa disposant que « la loi favorise l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives, ainsi qu'aux responsabilités professionnelles et sociales. »²³ Le Parlement est d'ailleurs intervenu très récemment pour légiférer en vue d'obtenir une représentation équilibrée des femmes et des hommes au sein des conseils d'administration et des conseils de surveillance des plus grandes sociétés françaises. Constatant la présence très faible des femmes dans les conseils d'administration – seulement 8 % de femmes dans les conseils des

²⁰ / Voir notamment la décision n° 82-146 DC du 18 novembre 1982 « *Quotas par sexe* » et la décision n°98-407 DC du 14 janvier 1999, « *Quotas par sexe II* ».

²¹ / Dans le considérant n° 7 de la décision, le Conseil reconnaît que depuis la loi constitutionnelle de 1999, « il est désormais loisible au législateur d'adopter des dispositions revêtant soit un caractère incitatif, soit un caractère contraignant », avant d'ajouter, dans le considérant suivant, que « les dispositions critiquées de la loi déferée fixant des règles obligatoires relatives à la présence de candidats de chaque sexe dans la composition des listes de candidats aux élections se déroulant au scrutin proportionnel entrent dans le champ des mesures que le législateur peut désormais adopter en application des dispositions nouvelles de l'article 3 de la Constitution. »

²² / Considérant n° 115 de la décision n° 2001-455 DC. On pourra être surpris de la mention par le Conseil constitutionnel d'un « objectif de représentation équilibrée », suggérant que des mesures contraignantes ne seraient pas conformes avec la Constitution, alors que dans sa décision précitée du 30 mai 2000, il avait admis la constitutionnalité par principe d'une législation contraignante en la matière. Notons en outre que le Conseil d'État, appelé à se prononcer sur une disposition du décret n° 2002-766 du 3 mai 2002 qui prévoyait que « l'administration chargée de l'organisation du concours doit respecter une proportion minimale d'un tiers de personnes de chaque sexe justifiant des compétences nécessaires », avait considéré que « ce décret se borne à imposer à l'administration de prendre en compte l'objectif de représentation équilibrée entre les femmes et les hommes énoncé par la loi du 9 mai 2001 » (CE, 22 juin 2007, *Lesourd*, req. n° 288206, Rec. p. 253, concl. Olson.)

²³ / Loi constitutionnelle n° 2008-724 du 23 juillet 2008, article 1^{er}.

500 premières entreprises françaises – il a institué, en leur faveur, un quota de 40 % d'administrateurs et de 40 % de membres de conseils de surveillance²⁴.

L'organisation territoriale française a également fait l'objet de réformes constitutionnelles qui ont altéré les principes sur lesquels était fondée la République. C'est d'abord la Nouvelle-Calédonie qui a été concernée, par une révision constitutionnelle du 20 juillet 1998. Celle-ci, en introduisant dans la Constitution, un titre XIII intitulé « Dispositions transitoires relatives à la Nouvelle-Calédonie », a constitutionnalisé l'accord de Nouméa du 5 mai 1998, dont une des principales dispositions conduisait à reconnaître une citoyenneté calédonienne, fondant un corps électoral restreint sur une base ethnique²⁵. En 2007, le constituant a précisé que cette citoyenneté calédonienne intervenait dans la définition du corps électoral appelé à élire les membres des assemblées délibérantes de la Nouvelle-Calédonie et des provinces²⁶.

Puis est intervenue l'importante loi constitutionnelle du 28 mars 2003 relative à l'organisation décentralisée de la République. En ajoutant à la fin du 1^{er} alinéa de l'article 1^{er} de la Constitution qui énonce l'indivisibilité de la République et l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction que « son organisation est décentralisée », le constituant posait en quelque sorte une exception aux principes précédents. Il devait également accorder aux collectivités locales un droit d'expérimentation législative, ce qui constitue une exception notable à la compétence du Parlement pour voter la loi, prévue à l'article 34 de la Constitution, ainsi qu'au principe d'égalité devant la loi²⁷.

La loi constitutionnelle de 2003 a surtout donné un statut particulier aux territoires d'outre-mer. Remettant en cause le principe d'unicité du peuple français, son article 8 dispose que « la République reconnaît, au sein du peuple français, les populations d'outre-mer, dans un idéal commun de liberté, d'égalité et de fraternité. »²⁸ Cette loi constitutionnelle comporte aussi des dispositions qui portent atteinte au principe d'indivisibilité de la République : elle accorde ainsi aux départements et régions d'outre-mer la capacité de décider des adaptations à la législation nationale, « tenant aux caractéristiques et contraintes particulières de ces

²⁴ / Voir loi n° 2011-103 du 27 janvier 2011 relative à la représentation équilibrée des femmes et des hommes au sein des conseils d'administration et de surveillance et à l'égalité professionnelle, *JORF* n° 0023 du 28 janvier 2011, p. 1680.

²⁵ / L'accord de Nouméa dispose dans son point 2 : « L'un des principes de l'accord politique est la reconnaissance d'une citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie. Celle-ci traduit la communauté de destin choisie et s'organiserait, après la fin de la période d'application de l'accord, en nationalité, s'il en était décidé ainsi. Pour cette période, la notion de citoyenneté fonde les restrictions apportées au corps électoral pour les élections aux institutions du pays et pour la consultation finale. Elle sera aussi une référence pour la mise au point des dispositions qui seront définies pour préserver l'emploi local. La loi constitutionnelle le permettra. » (*JORF* du 27 mai 1998, p. 8039.)

²⁶ / Voir la loi constitutionnelle n° 2007-237 du 23 février 2007 modifiant l'article 77 de la Constitution.

²⁷ / Ce droit d'expérimentation législative pour les collectivités locales a été reconnu à l'article 72, alinéa 2 de la Constitution. Ses conditions ont été prévues dans une loi organique, validée par le Conseil constitutionnel dans sa décision n° 2003-478 DC du 30 juillet 2003.

²⁸ / Article 72-3, alinéa 1^{er} de la Constitution.

collectivités. »²⁹ Cela revient à confier aux collectivités d'outre-mer un pouvoir de légiférer sur leur territoire, même si des limites matérielles leur sont fixées³⁰.

La révision constitutionnelle du 23 juillet 2008, fortement souhaitée par le Président Sarkozy, n'a pas seulement modifié les articles de la Constitution relatifs aux rapports entre les pouvoirs publics et créé la question prioritaire de constitutionnalité. Elle a aussi apporté sa pierre à cette mutation juridique qui semble remettre en cause le socle républicain. Outre le renforcement du principe de parité déjà évoqué, elle a créé un nouvel article 75-1 de la Constitution ainsi rédigé : « Les langues régionales appartiennent au patrimoine de la France. » Même si cette disposition n'a pas encore trouvé à s'appliquer, on peut légitimement se demander si elle ne remet pas en cause la décision précitée du Conseil constitutionnel de 1999 sur la charte des langues régionales ou minoritaires et si elle ne prépare pas, à plus ou moins longue échéance, la reconnaissance d'un droit des groupes définis en particulier par une communauté de langue. En tout état de cause, elle serait susceptible de justifier que l'enseignement des langues régionales soit imposé dans les écoles publiques, contrairement à ce qu'avaient jugé jusqu'alors les plus hautes juridictions du pays³¹, et pourrait éventuellement fonder légalement une ratification par la France de la charte des langues régionales ou minoritaires.

Ces évolutions constitutionnelles récentes fragilisent du même coup la neutralisation, par le Conseil constitutionnel, des dispositions de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, ratifiée par la France en même temps que le traité de Lisbonne, qui interdit toute discrimination fondée sur l'appartenance à une minorité nationale³². Effectivement, dans sa décision du 19 novembre 2004, le Conseil avait constaté que la Charte des droits fondamentaux devait être interprétée en harmonie avec les traditions constitutionnelles des États membres et en avait conclu que « sont dès lors respectés les articles 1^{er} et 3 de la Constitution qui s'opposent à ce que soient reconnus des droits collectifs à quelque groupe que ce

²⁹ / Article 73, alinéa 1^{er} de la Constitution. Précisons que la révision constitutionnelle du 23 juillet 2008 a amplifié cette dispersion de la capacité normative en accordant aux collectivités d'outre-mer la faculté de prendre non seulement des lois, mais aussi des règlements dérogeant au pouvoir réglementaire national.

³⁰ / L'article 73, alinéa 4 de la Constitution, issu de l'article 9 de la loi constitutionnelle du 28 mars 2003 précise en effet : « Ces règles ne peuvent porter sur la nationalité, les droits civiques, les garanties des libertés publiques, l'état et la capacité des personnes, l'organisation de la justice, le droit pénal, la procédure pénale, la politique étrangère, la défense, la sécurité et l'ordre publics, la monnaie, le crédit et les changes, ainsi que le droit électoral. Cette énumération pourra être précisée et complétée par une loi organique. »

³¹ / Voir la décision n° 2001-456 DC du Conseil constitutionnel du 27 décembre 2001, dans laquelle ce dernier considère qu'une intégration dans l'enseignement public des écoles « Diwan », au sein desquelles le Breton est utilisé pour l'enseignement général, ne pourrait être effectuée que dans le respect de l'article 2 de la Constitution (considerants n° 51 et 52.) Voir aussi, toujours à propos des écoles Diwan, la décision du Conseil d'État du 29 novembre 2002, *SNES*, req. n° 238653, Rec. p. 415, qui annule un arrêté et une circulaire faisant de la langue régionale la langue principale d'enseignement et la langue de communication dans les établissements de premier et second degré et limitant dans ces mêmes établissements l'enseignement en français.

³² / Voir l'article 21 § 1 de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne à laquelle renvoie l'article 6 du Traité sur l'Union européenne (TUE), tel qu'il a été révisé par le Traité de Lisbonne. Voir également l'article 2 du TUE qui dispose que « l'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. »

soit, défini par une communauté d'origine, de culture, de langue ou de croyance. »³³ Dès lors que la tradition constitutionnelle de la République française fondée notamment sur le principe d'indivisibilité, de laïcité et d'égalité devant la loi sans distinction a visiblement été modifiée, et alors même que les articles 1 à 3 de la Constitution n'ont pas été substantiellement altérés par les révisions successives de la Constitution, il est raisonnable de s'interroger sur la pérennité d'une telle jurisprudence.

Certes, les modifications de notre pacte constitutionnel qui viennent d'être rappelées n'abolissent pas les grands principes républicains, mais en instituant, un certain nombre d'exceptions à ces principes, ne les vide-t-on pas de leur sens ? L'indivisibilité de la République ne s'estompe-t-elle pas au profit d'une fédéralisation qui ne dit pas son nom et d'une autonomie à géométrie variable, en fonction des collectivités territoriales ? Le territoire national ne laisse-t-il pas progressivement la place à l'existence d'une multiplicité de territoires locaux, sur lesquels des réglementations spécifiques s'appliqueraient, rendant du même coup illusoire le respect du principe d'égalité de tous devant la loi ? L'unité du peuple français, elle-même, n'est-elle pas sacrifiée au profit de revendications catégorielles qui font progresser dans le débat public les thèses du multiculturalisme et banalisent, au nom de la justice sociale, les discriminations positives, préparant ainsi la reconnaissance inéluctable d'un droit des groupes³⁴ ? On est tenté de répondre positivement à ces questions.

Il convient d'ajouter que la mutation engagée paraît se déployer sans réel plan d'ensemble, ce qui est très inquiétant quant à l'identification actuelle de nos valeurs communes. Les quatorze révisions de notre Constitution adoptées depuis la fin des années 1990, alors qu'il n'y en avait eu que dix entre 1958 et 1998, peuvent être lues à la rigueur comme des réponses ponctuelles à des lacunes de nos institutions concernant les règles démocratiques et la garantie des libertés – institution du quinquennat par la révision constitutionnelle du 2 octobre 2000, libertés locales renforcées avec la loi constitutionnelle relative à la décentralisation de 2003 et les lois constitutionnelles de 1998 et de 2007 concernant la Nouvelle-Calédonie, libertés individuelles mieux assurées avec la révision constitutionnelle de 2008 qui donne plus de pouvoirs au Parlement et institue la question prioritaire de constitutionnalité... – et à une européanisation progressive du droit français, à la faveur des révisions constitutionnelles rendues nécessaires par la signature des traités européens – loi constitutionnelle du 25 janvier 1999 relative à des dispositions permettant de ratifier le traité d'Amsterdam, loi constitutionnelle du 25 mars 2003 sur le mandat d'arrêt européen, loi constitutionnelle du 1^{er} mars 2005 relatif au traité établissant une Constitution pour l'Europe, loi constitutionnelle du 4 février 2008 modifiant le titre XV de la Constitution en vue de la ratification du traité de Lisbonne. Mais cette accélération de la mutabilité constitutionnelle, indifférente aux alternances politiques, peut s'interpréter aussi comme une

³³ / Considérant n° 16 de la décision n° 2004-505 DC du 19 novembre 2004.

³⁴ / Comme le note Anne-Marie Le Pourhiet, « la pression des intérêts catégoriels, jointe à l'idéologie multiculturaliste et féministe, à laquelle a cédé le clientélisme de la classe politique, a fini par avoir raison des principes républicains et de la résistance du Conseil constitutionnel. » (*op. cit.*, p. 278.)

adaptation à marche forcée d'une société française ouverte, qui ne peut plus ignorer les contraintes extérieures. Ne faut-il pas y voir surtout la désorientation de nos élites politiques quant au contenu de notre pacte fondamental et aux principes qui fondent notre vivre-ensemble ?

En dépit de ces changements qui minent le socle républicain, les minorités nationales n'ont toujours officiellement pas droit de cité en France. Il en va différemment, comme on le laissait entendre au début de ce propos, pour des ressortissants étrangers appartenant à des minorités nationales. Mais ils sont régis alors par des réglementations qui ne sont pas propres à ces dernières. L'administration française doit ainsi respecter les droits fondamentaux qui protègent les étrangers, en particulier lors de litiges relatifs aux décisions prises en matière d'entrée et de séjour sur le territoire national. Citons en particulier le droit à une vie familiale normale, droit à valeur constitutionnelle, qui comporte la faculté pour les étrangers de faire venir auprès d'eux leurs conjoints et leurs enfants mineurs, sous réserve de restrictions tenant à la sauvegarde de l'ordre public et à la protection de la santé publique³⁵. Citons également le droit d'asile, reconnu par le préambule de la Constitution de 1946, qui protège tout homme persécuté en raison de son action en faveur de la liberté et implique que l'étranger qui se réclame de ce droit soit autorisé à demeurer provisoirement sur le territoire jusqu'à ce qu'il ait été statué sur sa demande³⁶. Citons enfin le droit de ne pas subir de traitements inhumains ou dégradants, énoncé par l'article 3 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme, qui a notamment pour objet d'interdire le renvoi d'étrangers dans le pays d'où ils sont originaires ou dans des pays tiers, et dans lesquels ils seraient exposés à des risques de torture ou de traitements inhumains ou dégradants³⁷.

L'administration française doit également prendre en compte la législation relative aux gens du voyage qui s'applique en particulier aux populations tsiganes itinérantes, parmi lesquelles figurent les Rom, de loin les plus nombreux³⁸. Deux

³⁵ / Ce droit a été reconnu dans la décision n° 93-325 DC du Conseil constitutionnel du 13 août 1993, considérants n° 69 et s. Le juge constitutionnel lui a donné une valeur constitutionnelle en le faisant dériver de l'alinéa 10 du Préambule de la Constitution de 1946 qui dispose : « La nation assure à l'individu et à la famille les conditions nécessaires à leur développement. » Rappelons que le Conseil d'État avait fait du droit à une vie familiale normale un principe général du droit dans un arrêt d'assemblée *GISTI* du 8 décembre 1978. Rec. p. 493.

³⁶ / L'alinéa 4 du Préambule de la Constitution de 1946 disposait déjà que « Tout homme persécuté en raison de son action en faveur de la liberté a droit d'asile sur les territoires de la République. » Mais c'est la décision n° 93-325 DC en date du 13 août 1993 du Conseil constitutionnel qui a consacré la pleine valeur constitutionnelle du droit d'asile dans un considérant 81, alors que, dans des décisions précédentes, le Conseil se contentait de renvoyer aux lois et conventions internationales mettant en œuvre le droit d'asile et que la doctrine le présentait jusqu'à cette décision comme un droit de second rang : voir, sur ces points, le commentaire de la décision dans Louis Favoreu, Loïc Philip, *Grandes décisions du Conseil constitutionnel*, *op. cit.*, pp. 635 et s.

³⁷ / Voir, sur l'ensemble des droits fondamentaux des étrangers en France, une bonne mise au point par Jean-Marie Delarue, « Les droits fondamentaux des étrangers », in Thierry-S. Renoux (dir.), *Protection des libertés et droits fondamentaux*, Paris, Les notices de la Documentation française, 2007, notice n° 22, pp. 162-168.

³⁸ / Les Roms représentent environ neuf dixièmes de la population tsigane mondiale, estimée entre dix et douze millions d'individus. En France, on estime le nombre de Tsiganes à 300 000, dont le tiers au moins peut être considéré comme définitivement sédentarisé. Sur ces chiffres, voir Hugues Moutouh, « Gens du voyage », in *Dictionnaire des droits de l'homme*, *op. cit.*, pp. 457 et s.

grandes lois doivent être évoquées ici : la loi n° 69-3 du 3 janvier 1969 relative à l'exercice des activités ambulantes et au régime applicable aux personnes circulant en France sans domicile ni résidence fixe et la loi n° 2000-614 du 5 juillet 2000 relative à l'accueil et à l'habitat des gens du voyage. La première impose aux personnes concernées d'être munies d'un livret spécial de circulation, délivré par l'administration et qui devra être visé tous les trois mois par celle-ci ; elle impose en outre aux personnes sollicitant un titre de circulation de faire connaître leur commune de rattachement, ce qui dénote un souci du législateur de les intégrer en favorisant à terme leur sédentarisation. La seconde loi impose aux communes de faire partie d'un schéma départemental qui prévoit les secteurs géographiques d'implantation des aires permanentes d'accueil et de mettre à disposition des gens du voyage une ou plusieurs aires d'accueil aménagées et entretenues. Elle a été plusieurs fois amendée, notamment par la loi sur la sécurité intérieure du 18 mars 2003 et la loi n° 2007-1787 du 20 décembre 2007, cette dernière ayant prévu une procédure de mise en demeure prononcée par le préfet à la demande du propriétaire du terrain, lorsque le stationnement est illégal. Un rapport sur le stationnement des gens du voyage remis au Premier ministre par le sénateur Pierre Hérisson en mai 2008 a établi un bilan globalement positif de la loi de 2000, en précisant que « là où la loi est pleinement appliquée, les nuisances liées aux stationnements illicites diminuent, voire disparaissent. »³⁹ Le rapport ajoutait qu'au 31 décembre 2007, les schémas départementaux prescrivaient l'aménagement de 41 840 places en aires d'accueil et qu'à cette même date 13 583 places étaient en service, soit un taux de réalisation de 32 %. Il recommandait cependant des améliorations de la législation qui ne prenait pas bien en compte les grands passages, compris comme un groupe de 50 à 200 caravanes, et les grands rassemblements, regroupant plusieurs milliers de caravanes et des dizaines de milliers de personnes à l'occasion de manifestations à caractère cultuel : pour les grands passages, le sénateur Hérisson suggérait la mise en place d'un régime de déclaration administrative auprès du préfet ; pour les grands rassemblements, il préconisait d'affecter durablement quatre grandes parcelles du domaine de l'État à leur organisation. Ces recommandations n'ont pas été suivies d'effets jusqu'à maintenant.

Au vu de ces éléments, la mise en place d'un Observatoire des minorités par le Centre interuniversitaire d'études hongroises revêt une grande utilité. Certes, il aura sans doute pour objet d'étudier en particulier les populations appartenant à des minorités nationales originaires d'Europe centrale et orientale, dont une partie a pour mode de vie le nomadisme. Mais considérant les tensions particularistes qui secouent aujourd'hui le modèle républicain à la française, il pourrait bien avoir aussi une réelle pertinence pour examiner la montée de revendications minoritaires au sein de l'hexagone.

³⁹ / Pierre Hérisson, rapport sur *le stationnement des gens du voyage*, mai 2008, p. 8.

THE MINORITY PROBLEM IN EUROPEAN HISTORY AND HISTORIOGRAPHY¹

(abstract)

In 1922, a Lithuanian delegate to the League of Nations suggested to the General Assembly that the League should adopt universal standards of Minority Protection in Europe. He insisted that all League members should be required to respect the same standards of minority rights being imposed on Eastern Europe's new nation-states at the end of World War I. His proposal was quickly mocked and dismissed by the Great Powers. Representing France, Henry de Jouvenel replied, "France has not signed any Minorities Treaty because she has no minorities. To find minorities in France, they would have to be created in the imagination." When a Romanian delegate, referring to an ethnographic map, suggested that the linguistic and ethnic minorities dotting Western Europe were not a figment of his imagination, a League expert bluntly replied, "Minorities only exist where there is a treaty."²

The so-called "minority problem" loomed large in Europe at the end of the First World War. The problem was typically understood to be peculiar to what political scientist Oscar Janowsky called the "war-breeding zone" of Central and Eastern Europe, the lands of the dismembered Habsburg, Prussian, Ottoman, and Russian Empires.³ Contrary to de Jouvenel's confident universalism, however, the "minority problem" was not confined to Eastern Europe. It was also an ongoing challenge in West European nation-states that long claimed to have unified national cultures.

But what was the nature of this "minority problem" in interwar Europe? On the surface, it seems that the crux of the problem was that the principle of national self-determination that swept Europe in 1918 was ill-suited to the so-called "demographic realities" of the East, with its tangle of intermingled linguistic and national communities. But in reality, the "minority problem" did not actually pit self-evidently Czech or French or Jewish or Polish citizens against Germans. It instead often entailed bitter disputes over who exactly was Czech, Polish, French, German, and so on.

¹Tara Zahra : *Imagined Non-Communities: National Indifference as a Category of Analysis*, article publié in *Slavic Review* 69 (Spring 2010), 93-119.

² Cited in C.A. Macartney, *National States and National Minorities* (London, 1934), 482.

³ Oscar Janowsky, *Nationalities and national minorities* (New York, 1945), 2.

Jouvenel's remark was deeply cynical, but there was a grain of truth to it: national "minorities" in European history have very often been created through the force of law, by the very national and international political institutions that sought to protect, punish, expel or exterminate them. This is not to say that "minorities" of various kinds don't exist in today's world, or that Jouvenel's universalism is a model to emulate. But we should question the assumption that national and linguistic minorities are self-evident subjects of European history.

My talk illustrated these points by discussing the so-called "minority problem" and practices of national classification in three European "borderlands" after World War I: Alsace-Lorraine, Czechoslovakia, and Silesia. In each case, Wilsonian ideals of national self-determination and new international minority rights protections produced new practices of forcible national classification. The institutionalization of minority rights in international laws and treaties thus generated bitter conflicts over who belonged to these minorities and would be entitled to claim such rights. Far from considering themselves members of national minorities and pressing for political rights in those terms, many ordinary people were bilingual, opportunist, or indifferent about their national belonging. And contrary to theories of nationalism that contrast West European "civic" nationalism to East European "ethnic" nationalism, the French government's practices of classification in Alsace were far more racist and punitive than those introduced in Czechoslovakia and Silesia. In each of these three cases – Alsace, Bohemia, and Silesia- government authorities and international organizations helped to first create and consolidate "minorities" after World War I by forcibly classifying people.

In the second part of my talk, I suggest that "national indifference" may be a useful category of analysis in the study of minorities in Europe. It is already old news that nations are "imagined communities." And yet, scholars of Europe, of "minorities" and of migration still often write as though national, religious, or linguistic minorities were self-evident subjects and agents of history. There is in particular a tendency to write the history of Eastern Europe with national groups in starring roles. Historians still tend to analyze relations between "the Czechs," "the Germans," "the Poles," "the Slovenes," "the Jews," and so on, without questioning the extent to which individuals actually identified with those categories. It may be time to move beyond analyzing *Imagined Communities* or even *Imagined Minorities*, and instead consider the history of individuals who stood outside or on the margins of those communities. Rather than assuming that people in Europe belonged to national majorities or minorities, perhaps we should assume indifference, and investigate how and why people allied themselves from the ground up. We can't be indifferent to the nation-state and its impact on modern history, and we do not need to deny the existence of minorities in contemporary society. But we can attempt to capture moments when the nation's grip on individuals and societies was less than absolute. In terms of the histories of minorities in motion, this means acknowledging that minorities and majorities alike are in the eyes of the nationalist beholder.

BEVÁNDORLÓ CSOPORTOK MIGRÁCIÓS STRAT GI INAK  SZZEHASONL T  ELEMZ SE. EGY KUTATÁS TANULSÁGAI

Bevezető

Mióta a migráció tömegjelenséggé vált a világban, egyre nagyobb az érdeklődés a migráció mélyebb szociológiai összefüggéseinek feltárására. Hagyományosan a figyelem elsősorban a jelenség közgazdasági aspektusaira  r nyult, mára azonban legalább ilyen fontossá vált a migráció szélesebb társadalmi összefüggéseinek feltárása, illetve a migráció kulturális-identitásbeli vonatkozásainak a kutatása.

A bevándorlók különböző módokon kívánják elérni migrációs céljaikat, és nagyon eltérő stratégiákat követnek a tekintetben, hogy milyen mértékben akarnak integrálódni a befogadó társadalomba. Amikor Magyarországon különböző migráns csoportokat kérdezzük arról, hogy mi vezette őket arra, hogy elhagyják hazájukat és máshol próbáljanak szerencsét, illetve, hogy milyen reményeik és elvárásaik voltak, amikor  gy döntöttek, hogy Magyarországon telepednek le (vagy  lnek átmenetileg), és ezek valójában beteljesültek-e, azt rem lt k, hogy közelebb jutunk a bevándorló csoportok különböző migrációs stratégiáinak megértéséhez, illetve az ezeket kísérő konfliktusok feltáráshoz. Egy összehasonlító empirikus szociológiai elemzés 2008-ban határon túlról áttelepülő magyarokat, kínaiakat, arabokat és törököket kérdezett meg azzal a céllal, hogy rekonstruálja ezeket a stratégiákat, és megmutassa, hogy milyen tényezők hatnak arra, hogy ki milyen utat választ migráns életútja során. Előadásomban, az elméleti keretek bemutatása után először a migráció szűkebben vett szociodemográfiai és strukturális jellegzetességéről fogok beszélni, majd ezt követően kerülne sor a bevándorló státus sajátos kulturális, t rsadaloml ektani és identitásbeli vonatkozásainak a tárgyalására. Végül, az eltérő migráns stratégiákat vesszük számba, és k t r nk ezek sajátos strukturális és kognitív vonatkozásaira is.

Társadalmi integráció, migrációs stratégiák és csoportközi relációk

Az elmúlt évtizedekben a társadalmi integráció kérdése és ennek kihívásai különös nagy népszerűségnek örvendeznek a társadalomtudomány legkülönfélébb területein, különösen a közgazdasági kutatásban, a politológiában, a szociológiában, illetve a szociálpszichológiában. A társadalmi integráció kérdésének különféle megközelítései bár eltérően látják az integráció mibenlétét, abban talán egységesebbek, hogy mindegyik a társadalmi rendszer egésze szempontjából, az egyén társadalmi beágyazottságának szemszögéből közelíti meg a jelenséget. De mi történik akkor, ha a társadalom „peremvidékén” keressük az integráció lehetséges útjait? Hogyan értelmezhető az a helyzet, mikor az egyén kultúrát vált, hazát cserél? Vajon ebben az esetben mi szükséges az *idegen* társadalmi beilleszkedéséhez és sikeres integrációjához? Melyek azok a strukturális, instrumentális, kulturális és lélektani mozzanatok, melyek ezen az úton segítik a bevándorlók beilleszkedését a befogadó társadalomba?

A tipikus helyzetben lévő bevándorló oly kevésbé rendelkezik az érvényesüléshez és a személyes biztonság megteremtéséhez szükséges erőforrásokkal, hogy számukra a társadalmi integráció hagyományos és tipikus útjai nem járhatóak. Ha hiányzik a széles kapcsolati háló, amely lelki biztonságot, szolidaritás-tudatot és érdemi segítséget nyújthat, ha bizonytalan a nyelvi-kulturális háttér, ami segítené az eligazodást egy idegen világban, ha hiány van az anyagi és tudásbeli erőforrásokban, ami feltétele a karriernek és az érvényesülésnek, ha gyenge a politikai-hatalmi beágyazottság, ami gyengíti az érdekérvényesítő képességet, akkor a bevándorló számára feltehetően átértékelődik mindaz, amit a társadalmi integrációról gondolunk. Megváltozik az egyén célrendszere, átértékelődik a társadalmi erőforrások szerepe, más értékek és normák, illetve személyiségjegyek szervezik a bevándorló viselkedését.

Jól jellemzi a migráns helyzetének bonyolultságát a következő ábra. Ebben megpróbáltuk összefoglalni azt a komplex integrációs és viszonyítási teret, amelyben egy migránsnak mozogni kell, amikor országot, hazát, kultúrát cserél.



Hagyományosan egy migráns elhagyta szülőházát azért, hogy jobb élet, munkalehetőség, érvényesülés és lelki boldogság vagy kihívás érdekében másutt keressen magának szerencsét. Napjainkban azonban a távolság és a szigorú szétválasztás a szülőföld és az új haza között mind fizikailag mind szimbolikusan drámaian csökkent. Másrészt az a duális helyzet is megváltozott, ami korábban jellemezte a migrációt. Amikor ma valaki elindul, döntése nem feltétlenül végleges, a célország sok esetben bizonytalan, a migráció sok esetben lezáratlan és befejezetlen. Ennyiben a nemzeti kereteket kiegészítik a regionális és globális relációk. Másrészt a befogadó világ is már kulturálisan sokszínű és bonyolult csoportközi relációkkal tagolt, és az újonnan jöttek meg kell találni a helyét és csoportját, akár a többségi társadalomban, akár a saját etnikai diaszpójában. Elemzésünkben kísérletet teszünk arra, hogy ezt a bonyolult relációs teret beemeljük a migrációs stratégiák értelmezési keretébe.

A migrációval foglalkozó irodalom a lehetséges stratégiák széles skáláját különbözteti meg. Mi ebből egy erősen redukált tipológiát kívánunk használni, nevezetesen amely az asszimiláció, szegregáció, integráció hármában rekonstruálja a különböző migráns csoportok lehetséges viselkedését.

A választott stratégiák magyarázó terében megkülönböztetjük az individuális strukturális hatásokat és peremfeltételeket, a mentális és kognitív tényezőktől, illetve a makrovilág (például a befogadó társadalom fogadókészsége és attitűdjei, vagy a kollektív kulturális identitások vonzása) környezeti meghatározottságait.

Az egyéni strukturális dimenziók közül – hasonlóan a standard stratifikációs elemzésekhez – a legfontosabbak a státusmegszerzéshez szükséges foglalkozási karrier és iskolai végzettség, a jövedelem és az általa elérhető

életszínter, illetve a személyes elégedettség mindazzal, amit az illető elért. A migráció sikerét olyan erőforrások biztosíthatják, mint a konvertálható és magas szintű szaktudás, a nyelvtudás, az anyagi erőforrások, a megfelelő kapcsolati háló, illetve olyan sajátos személyiséglelektani szillemek, mint például a nyitottság, a motiváltság, vagy a kitartás. A kognitív tényezők közül kiemelten fontosnak kezelünk olyan tényezőket, mint a másokkal szembeni elfogadó attitűd, a szolidaritás, az együttműködési készség, a vállalkozó kedv, a bizalom, a tolerancia. A külső makrotényezők közül viszont olyanok érdemelnek különös figyelmet, mint a bizalmatlanság, a negatív sztereotípiák, az etnocentrizmus, az előítéletesség vagy a diszkriminációs viselkedés.

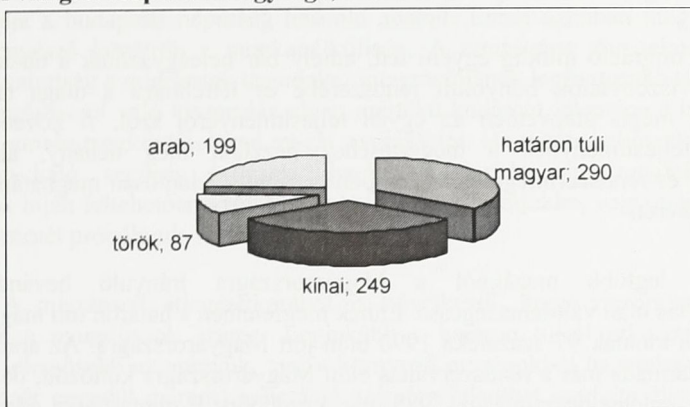
A kutatásról

Két évvel ezelőtt egy európai uniós pályázat keretében nemzetközi összehasonlító kutatás zajlott LOCALMULTIDEM elnevezéssel. A kutatás célja az volt, hogy Európa különböző nagyvárosaiban hasonlítsa össze számos bevándorló csoport politikai, társadalmi és kulturális integrációját, illetve a befogadó társadalom attitűdjeit a bevándorlókkal szemben. Az adatfelvételre ebben a kutatásban 2008 tavaszán került sor. A magyarországi kutatás egy 600 fős budapesti reprezentatív mintán¹, és három migráns mintán zajlott. A három csoport kiválasztásában a legfontosabb szempont az volt, hogy a magyarországi bevándorlók nagyon vegyes etnikai és származási palettájáról azokat a csoportokat válasszuk ki, amelyek legnagyobb arányt képviselnek a teljes migráns populációban. A kiválasztásra került 3 csoport a Magyarországon harmadik (nem európai uniós országból) országból érkezett és tartósan itt tartózkodó (vagy akár már állampolgárságot szerzett) teljes népességnek kétharmadát teszi ki. Végül az így kiválasztott csoportokból választottunk mintát a kutatás során.

Az első migráns minta a határon túli magyarokat tartalmazta, nagysága 290 fő volt. A mintavétel egyszerű véletlen kiválasztással történt, felhasználva a KSH Népeségtudományi Kutatóintézet 2002-es Bevándorlók című kutatásának az adatait. A kínai migráns minta összeállítása két lépésben történt: először a Bevándorlási Hivatal által számunkra rendelkezésre bocsátott listából kerestünk fel 100 főt, majd 31 kezdőpontból hólabdás módszerrel egészítettük ki a mintánkat 249 főre. Az arab/török minta kiválasztása hasonlóképpen történt: a listáról kiválasztott mintatagok száma 100 fő, majd 27 kezdőpontból hólabdás módszerrel történt a minta kiegészítése 286 főre.

¹ A budapesti lakossági minta egyfajta kontrolcsoport céljából született, és mivel a migráció céliránya főképp a városokba, és ezen belül is a fővárosba irányul, összehasonlításnak nem országos, hanem fővárosi mintát választottunk. A budapesti reprezentatív népességi minta nemre, életkorra és iskolai végzettségre reprezentatív.

1. ábra A vizsgált csoportok nagysága, elemszám



A budapesti reprezentatív, valamint a határon túli magyar mintát magyar, a kínait kínai, az arab/török mintát arab illetve magyar, illetve magyar nyelvű kérdőívvel kérdeztük le. A magyar nyelvű interjúkat hivatalos kérdezőbiztosok, a kínai nyelvűeket főképp kínai nyelvet tanuló egyetemisták, az arab/török minta tagjai pedig Magyarországon már több éve tartózkodó, magyarul kiválóan beszélő muszlim országokból származó bevándorlók kérdezték le. Az interjúk főképp a kérdezettek lakásán zajlottak, egy-egy interjú időtartalma 50 és 90 perc között mozgott. Mind a négy minta esetében szükség volt súlyozásra. A súlyozással a nem, az életkor, az iskolázottság szerinti reprezentativitást biztosítottuk. A súlyozáshoz szükséges információkat a központi statisztikai hivatal budapesti adataiból, illetve a jelen kutatás korábbi fázisaiban aggregált adatokból szereztük. A kínai és az arab/török minta esetében a nagyarányú válaszmegtágadás miatt volt szükség a hólabdás módszer beiktatására.

A migráció személyes szocio-demográfiai háttere

A migráció mindig egyéni tett, amely bár beleágyazódik a társadalmi és kulturális viszonylatok bonyolult rendszerébe és létrehozza a maga társadalmi csoportjait, mégis alapvetően az egyén teljesítményéről szól. A következőkben ennek a teljesítménynek a megértéséhez nézzünk meg néhány, alapvetően strukturális és rendszerintegrációs szempontot, amely jelentősen meghatározhatja a migráció sikerét.

A legtöbb országból a Magyarországra irányuló bevándorlás a rendszerváltás után vált lehetségessé. Ennek megfelelően a határon túli magyarok 94 százaléka, a kínaiak 97 százaléka 1990 után jött Magyarországra. Az arab/törökök minta egyharmada már a rendszerváltás előtt Magyarországra költözött, de a többé-kevésbé egyenletes beáramlásuk 1985 után kezdődött. E minta tagjai átlagosan 14 éve élnek Magyarországon. A muszlim bevándorlók között erős férfi-túlsúly mutatkozik, a többi mintában a nemek aránya kiegyensúlyozott. A budapesti reprezentatív minta átlagéletkora 50 év, a határon túliak sokkal fiatalabbak, átlagosan 34 évesek. A kínai 37 az arab/török minta átlagéletkora pedig 40 év.

Míg a határon túli magyarok (49 százalék) és a muszlimok (53 százalék) zömmel tanulmányi célból, addig a kínaiak többsége (74 százalék) munka és álláslehetőség miatt vándorolt Magyarországra. A kínaiak számára Magyarország tanulmányi szempontból nem jelent különösebb perspektívát, mégis meglepő módon 28 százalékuk nyilatkozott úgy, hogy migrációs döntésében szerepet játszott a magyarországi tanulmányok lehetősége. A törökök többsége a munkalehetőségek következtében jutott el Magyarországra.

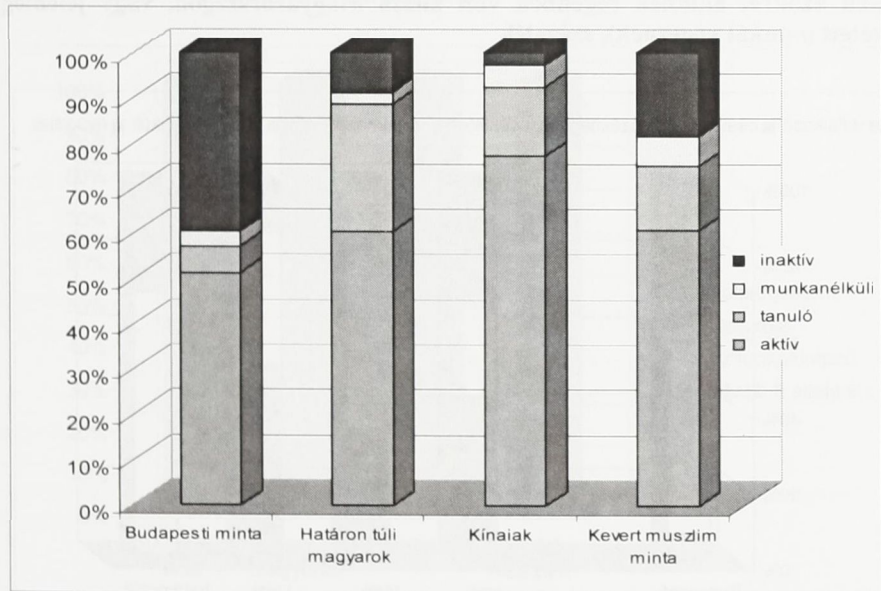
2. ábra A Magyarországra való költözés motivációi, az említések aránya, százalék

	Határon túli magyar	kínai	török	arab
Állásajánlat, munkalehetőség	28,8	74,4	55,7	14,9
Családi, párkapcsolati okok	23,3	57,6	3,8	26,2
Tanulmányi cél	48,6	27,8	34,2	52,7
Anyországbeli üldözöttség	4,5	4,4	6,3	9,4
Életszínvonalbeli okok	16,3	32,6	-	6,4
Egyéb ok	8,0	3,2	-	4,4

A megkérdezettek több mint fele rendelkezik fizetett állással, ami jóval meghaladja a budapesti népesség hasonló adatait. Ennél azonban még fontosabb, hogy elenyésző közöttük a munkanélküliség. A rendszeres jövedelmet biztosító foglalkoztatottság a migránsok társadalmi integrációjának legfontosabb tényezője, és a munkaerőpiacról való kiszorulás olyan mértékű kudarcot jelentene a bevándorlók számára, amely megkérdőjelezné magát a migrációt. Ha mégis bekövetkezik, széles kapcsolati háló, segítség és családi-baráti szolidaritás vagy megfelelő anyagi tartalékok híján feltehetően vagy vissza kell térniük hazájukba, vagy más országban kell szerencsét próbálniuk.

A migránsok átlagéletkorából is következik, hogy viszonylag alacsony körökben a nyugdíjasok száma. Leginkább a határon túlról érkezett magyarok körében jelentősebb az arányuk, ami a környező országokból hazatelepülő idősebb (legtöbbször egyedül maradt) generáció számára jelenthet egyfajta életstratégiát, a jobb életszínvonal és a barátságosabb lelki környezetet biztosításának reményével. A határon túli magyarok között magasabb a tanulók aránya (28 százalék), akiknek viszont – már csak nyelvi okokból is – a magyar iskolarendszer jelenthet hazájuknál jobb perspektívát.

3. ábra A kérdezettek munkaerőpiaci pozíció szerinti megoszlása

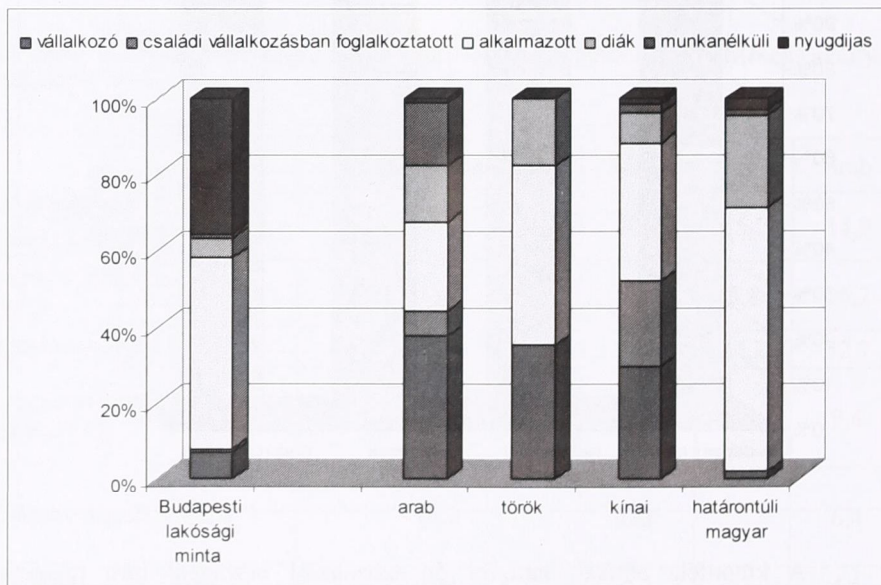


A különféle etnikai háttérrel és származási országgal bíró migráns csoportokat sajátos foglalkozási profil jellemzi. A migránsok többsége ugyan

alkalmazottként dolgozik, illetve dolgozott, de jelentős az önállóként vállalkozói státusban, illetve családi vállalkozásban érintettek aránya. Ez markánsan megkülönbözteti a bevándorlókat a befogadó társadalom munkaerőpiaci tendenciáitól. A budapesti népességet egy előregedett foglalkozási szerkezet jellemzi, ahol egy különösen kiterjedt nyugdíjas populáció és egy szűk iskoláskorú népesség mellett a keresők legnagyobb része alkalmazott, és csak egy szűk kisebbség tartozik a vállalkozói rétegbe. A migránsokat viszont magas foglalkoztatottság jellemzi, és láthatóan olyan helyeken szereznek inkább pozíciót, ahol egyfelől a munkaerőpiac „szabad vegyértéket” kínál fel, ahol a társadalmi rendszerintegráció viszonylag kevés kötöttségeket ír elő, és ahol gyorsan reagálhatnak a piac változó körülményeire.

A határon túli magyarok közül, az aktív munkaerőpiaci integrációját különösen az alkalmazotti pozíció jellemzi (lényegében mindenki ide tartozik, aki nem tanuló). A kínaiak viszont jellegzetes vállalkozói csoportot képeznek: vagy saját vállalkozásaikat futtatják, vagy ezekben a családi vállalkozásokban dolgoznak, vagy kínai tulajdonú vállalkozások alkalmazottai. Ugyancsak a vállalkozói karrier dominálja a magyarországi török kisebbség tagjait, de körükben – adataink szerint – a családi munka teljesen hiányzik. Az arab bevándorlók között a legnagyobb az önálló vállalkozók aránya, de közben minden más foglalkoztatási típus is nagyobb arányban előfordul.

4. ábra A kérdezettek megoszlása a magyarországi munkaviszony fajtái szerint (csak azokra, akiknek régebben volt állása Magyarországon, vagy jelenleg fizetett munkát végeznek), százalék

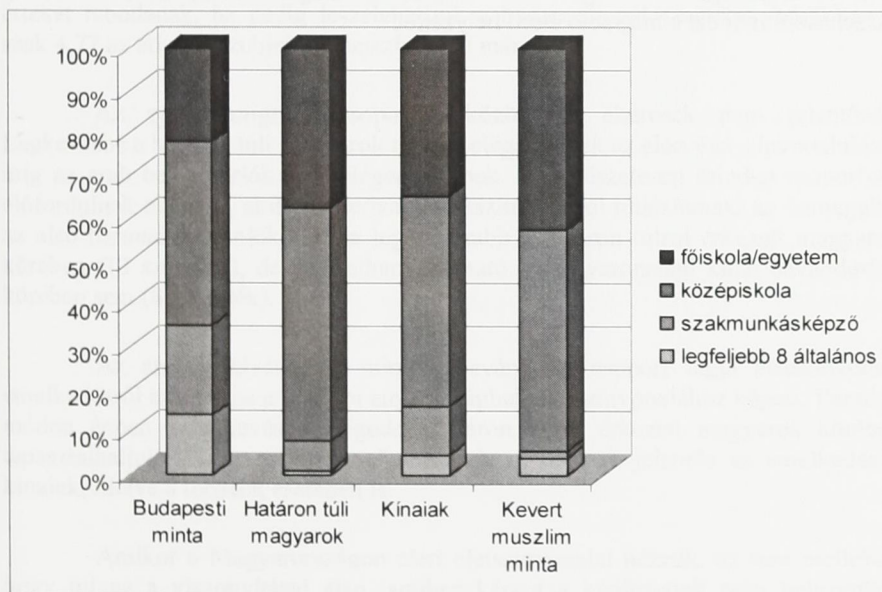


Akik alkalmazottak, a határon túli magyarok esetében fele-fele arányban foglalkoztatottak a magán és közszférában, a kínaiak esetében szinte kizárólag a magánszférában (90 százalék), a törökök esetében fele-fele arányban a magán és civil szférában, az araboknál pedig kétharmad-egyharmad arányban a magán és közszférában.

A foglalkozási karrier és az érvényesülés meghatározó szempontja, hogy milyen tudástőkével rendelkezik a munkavállaló. A modern társadalmak rendszerintegrációs keretei között az iskolai végzettség és megszerzett szaktudás jelöli ki az egyéneknek az elérhető foglalkozási pozíciók körét. Érdeemes megnéznünk, hogy ebből a szempontból a bevándorló társadalom mennyire mutat sajátos vonásokat.

Ha a migráns csoportok legmagasabb befejezett iskolai végzettségét a budapesti népesség hasonló adataival hasonlítjuk össze, egyértelműen látszik a bevándorlók magasabb átlagos iskolai kvalifikációja. Származási helytől függetlenül minden csoportban 90 százalék vagy a felett van azoknak az aránya, akik legalább középfokú végzettséggel rendelkeznek. A felsőfokú végzettek aránya 40 százalék felett van.

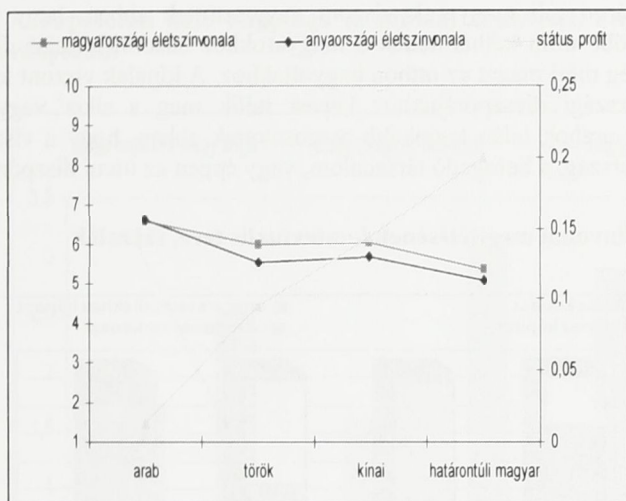
5. ábra A bevándorlók iskolai végzettség szerinti megoszlása, százalék



A szakirodalomban közhely, hogy ahhoz, hogy valaki úgy döntsön, hogy más országban próbál szerencsét, az anyagi és szellemi erőforrások nagyfokú koncentrációjára van szükség. Így az sem lehet meglepő, hogy a magasabb iskolai végzettségűek közül többen kerülnek ki ilyenek. Sokkal összetettebb kérdés azonban az, hogy vajon a munkalehetőségek és a munkaerőpiaci helyzet, vagy az előzetesen megszerzett tudástőke határozza-e meg jobban a migránsok sikeres beilleszkedését és társadalmi integrációját. Kutatásunk más adataival összevetve úgy tűnik, hogy a magas iskolai végzettség és piacképes szaktudás fontos előfeltétele a migrációnak. Másfelől, mind a migráció elindításában, mind pedig sikeres megvalósításában a munkaerőpiaci körülmények játszzák a meghatározóbb szerepet. A bevándorló letelepedésében és beilleszkedésében a döntő szempont az, hogy talál-e biztos megélhetést nyújtó munkát és ez nem pusztán a megfelelő iskolai végzettségen múlik. Sőt, sokszor megfelelő iskolai végzettség nélkül is sikeres karriert tud megvalósítani egy bevándorló, vagy éppen ellenkezőleg, iskolai végzettségénél alacsonyabb szintű munkakört is elfogad magának. Az sem véletlen, hogy a vállalkozói szektor különös erővel vonzza a bevándorlókat: itt sokkal több múlik az egyén erőfeszítésén és teljesítményén, illetve alkalmazkodóképességén (és sokszor a szerencsén), mintsem a megfelelő iskolai végzettség meglétén.

Mivel a migrációs célok között kiemelt szerepet játszanak életszínvonalbeli szempontok, feltehetően joggal feltételezhetjük, hogy a bevándorlás után elért életszínvonal, illetve ennek szubjektív megítélése jelzésértékű lehet a sikeres beilleszkedés értékelésében. Ez legtöbbször összefügg az anyaországbeli lehetőségek korlátozott voltával. Így nem csupán az az érdekes, hogy életszínvonalát tekintve a befogadó országban hol helyezi el magát valaki, hanem érdemes összehasonlítani ezt a migráció előtti helyzettel.

6. ábra Az életszínvonal szubjektív megítélése a jelenlegi helyzetben, és a migráció előtt, mielőtt a kérdezett elhagyta szülőhazáját, 10 fokú skálaátlag



A magyarországi életszínvonalát minden migráns csoport a közepesnél jobbnak ítéli, ami mindenképpen a sikeres integráció tükré. Ezt különösen annak fényében értékelhetjük, hogy más, de a mi vizsgálatunkkal megegyező évben folytatott országos reprezentatív vizsgálat szerint² az őslakosok átlagosan 4,18-as értéket mondanak, ha pedig leszelektáljuk a budapesti válaszadókat, körükben is csak 4,77 az átlagos szubjektív életszínvonal mértéke.

Az egyes migráns csoportok között az eltérések nem jelentősek. Legkevésbé a határon túli magyarok tűnnek elégedettnek az elért életszínvonalukkal, míg az arab bevándorlók a legelégedettebbek. Természetesen minden csoportban előfordulnak olyanok, akik alacsonyabb életszínvonalról tudósítanak: az önmagukat az alsó harmadba sorolók aránya legmagasabb a határon túlról érkezett magyarok körében (13 százalék), de nem elhanyagolható a magyarországi kínai bevándorlók körében sem (8 százalék).

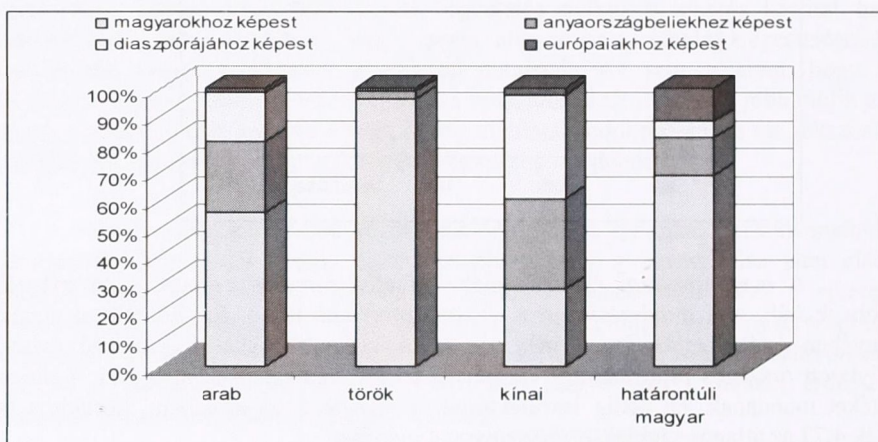
Az arabok kivételével minden bevándorló csoport tagja életszínvonal-emelkedésről számol be a korábbi anyaországbeli életszínvonalához képest. Paradox módon éppen a legkevésbé elégedett határon túlról érkezett magyarok körében tapasztalhatjuk a legnagyobb emelkedést, de ugyancsak jelentős az emelkedés a kínaiak, illetve a törökök esetében is.

Amikor a Magyarországon elért életszínvonalat nézzük, az sem mellékes, hogy mi az a viszonyítási alap, amihez képest a kérdezettek saját helyzetüket

² ISJP kutatás a társadalmi igazságosság megítéléséről, OTKA kutatás, 2008.

megítélik. Ebben már jelentős különbségek figyelhetők meg az egyes csoportok között. Az összehasonlítás európai vonatkoztatási tere egyik csoport esetében sem jellemző. A törökök szinte kizárólag a magyarokhoz mérik életszínvonalbeli sikereiket, a határon túli magyarok viszont megosztottak abban, hogy kihez is viszonyítsanak: több mint kétharmaduk a magyarokhoz hasonlítja saját sikerét, és csak egy kisebbség méri magát az otthon hagyottakhoz. A kínaiak viszont leginkább a saját magyarországi diaszpórájukhoz képest ítélik meg a siker vagy kudarc mértékét, míg az arabok talán leginkább megosztottak abban, hogy a viszonyítási alap a kibocsátó ország, a befogadó társadalom, vagy éppen az itteni diszpóra tagjai.

7. ábra Az életszínvonal megítélésének kontextuális tere, százalék

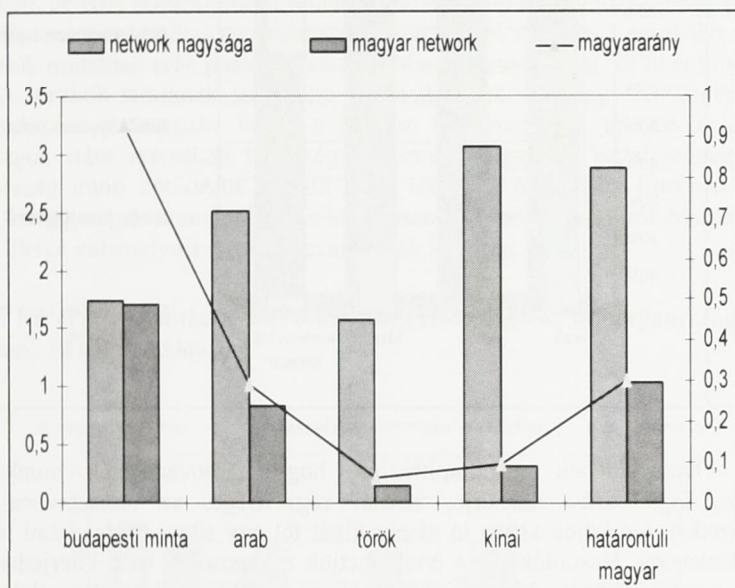


A migránsok sikeres társadalmi integrációjának fontos feltétele az is, hogy mennyire rendelkezik a bevándorló a befogadó országba való integrációjához szükséges széles kapcsolati hálóval és segítők potenciális network-jével. A kutatásban rákérdeztünk különféle élethelyzetekre, amelyek a migránsok számára különösen megkövetelnek személyes segítséget, és arra voltuk kíváncsiak, hogy van-e olyan öt személy, akit a kérdezett fel tud sorolni, mint potenciális kapcsolat. Rákérdeztünk a kapcsolatok etnikai vonatkozásaira is.

A befogadó társadalom hasonló adataival összevetve egyértelműnek tűnik, hogy a migráns lét nagy kapcsolati hálót igényel. Míg a budapesti népesség kapcsolati hálójának átlagos kiterjedtsége csupán 1,7 fő volt, addig a migránsok esetében ez az arány 2,7 volt. A network nagysága és etnikai összetétele jelentősen különbözik az egyes bevándorló csoportoknál. Láthatóan a kínaiak rendelkeznek a legnagyobb kapcsolati hálóval (átlagosan 3 fő), őket követik a határon túli magyarok, és az arabok. Legkevesbé a török kisebbség tagjai tudtak közeli kapcsolatokat említeni (átlagosan másfél személyt). Ugyanakkor a kínaiak és a törökök hálózati kapcsolatrendszere kifejezetten zártnak tűnik, és nagyon kevésbé vannak benne magyarok. Ezzel szemben a határon túli magyarok (értelemszerűen)

és az arabok körében a kapcsolati hálóban egyharmad arányban találunk ismerősöket és barátokat a befogadó országból.

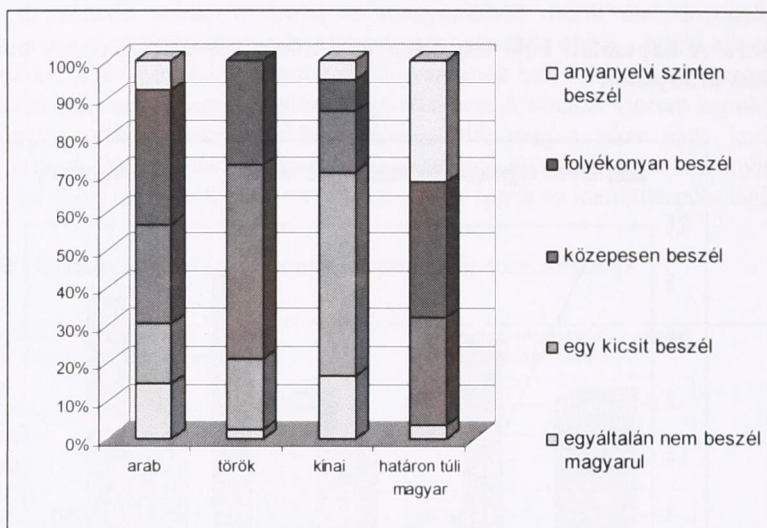
8. ábra A kapcsolati háló nagysága és etnikai összetétel, átlagos nagyság és etnikai arányszám



A sikeres integráció másik fontos feltétele a kellő nyelvi ismeretek birtoklása. A határon túli magyarokat leszámítva a vizsgált bevándorló csoportok anyanyelvi és kulturális háttere teljes mértékben eltér a befogadó országtól, így a végleges letelepedés gondolatával játszó migráns számára elengedhetetlen a magyar nyelv megfelelő ismerete, vagy annak hiányában a nyelvtanulás.

Ehhez képest a vizsgált minta tagjainak többsége csak közepesen vagy annál gyengébben tudja a magyar nyelvet, bár azok aránya, akik egyáltalán nem beszélnek magyarul, tulajdonképpen elhanyagolható. Legkevésbé a kínaiak tudnak magyarul, a törökök körében a közepes nyelvtudás a tipikus, míg az arabok körében relatíve nagy arányban vannak, akik folyékonyan tudnak beszélni.

9. ábra Magyar nyelvi beszédképességek mértéke, százalék



Összességében megállapíthatjuk, hogy a bevándorlók munkaerőpiaci helyzete, foglalkozási karrierje, iskolai végzettsége, az életszínvonalal való megelégedettsége külön-külön jó alapot kínál fel egy sikeres társadalmi integráció megvalósítására. Hasonlóképpen értékelhetjük a kapcsolati háló kiterjedtségét, sőt még a nyelvtudást is, bár ez utóbbi téren a többség jelentős nehézségekkel küszködik. Ugyanakkor az egyes tényezők nagyon eltérő módon jellemzik a különféle bevándorló csoportokat, és sajátos kombinációkat adnak ki attól függően, hogy ki honnan jött, milyen gazdasági és kulturális háttérben szocializálódott, illetve, hogy a migráció során milyen mikrokörnyezetet kínál fel számára a saját etnikai diaszpórája, vagy éppen a többségi társadalom.

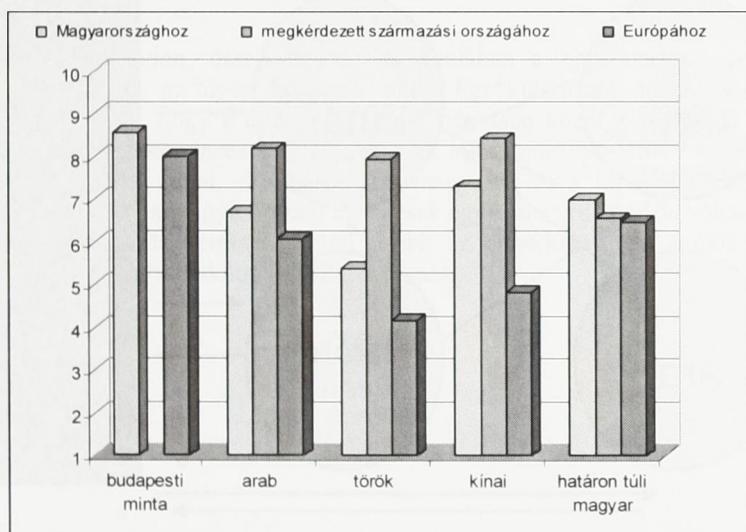
A migránsok tervei, érzései, attitűdjei és értékei

A sikeres migráció egyéni karrierbeli szempontjain túl legalább olyan fontosak azok a lelki, kulturális, identitásbeli tényezők, amelyek túlmutatnak a strukturális integráció szigorú keretein és elvárásain, és amelyek a kulturális és szociális integráció szélesebb lehetőségét kínálják fel az egyén számára.

Ennek leírásához mindenekelőtt érdemes megnéznünk, hogy a bevándorlók milyen érzelmi viszonyt mutatnak a befogadó ország iránt. Ennek mérésére egy „közelség-érzés” skálát használtunk, amely különféle kontextusokban (Magyarország, anyaország, Európa) nézte, hogy a megkérdezett migránsok milyen érzéseket táplálnak életük különféle vonatkoztatási miliói iránt.

Eredményeink azt mutatják, hogy a szülőföld iránt érzett érzelmi kötődés univerzális jelenség, és legyen szó bármely bevándorló csoportról (beleértve a budapesti befogadó társadalmat is) kimagaslóan magas pozitív beállítódást mutat. A bevándorlók esetében ez azt jelzi, hogy hiába hagyja el valaki az anyaországát, ez mit sem változtat az iránta érzett mély azonosuláson. Ugyanakkor a bevándorlók esetében nyugodtan kettős kötődésről beszélhetünk, hiszen bár valamelyest gyengébben, de erős érzelmi kötést mutatnak a befogadó ország, azaz Magyarország iránt is. Ez azonban etnikai csoportonként mutat némi eltérést. Leginkább a kínai bevándorlók mutatnak erős pozitív érzéseket Magyarország iránt, és őket követik az arabok. A törökök látszanak leginkább ambivalensnek, ha Magyarországhoz való kapcsolatukról nyilatkoznak. Végül a határon túli magyarok jelentik a kivételt: anyaországuk iránt mérsékelt közelséget éreznek, nagyjából ezzel megegyező a Magyarország iránti kötődésük. Végül talán meglepő módon az Európához való közelség a leggyengébb mindenhol, de különösen az Európán kívülről érkezett török és kínai, illetve valamelyest az arab bevándorlók körében.

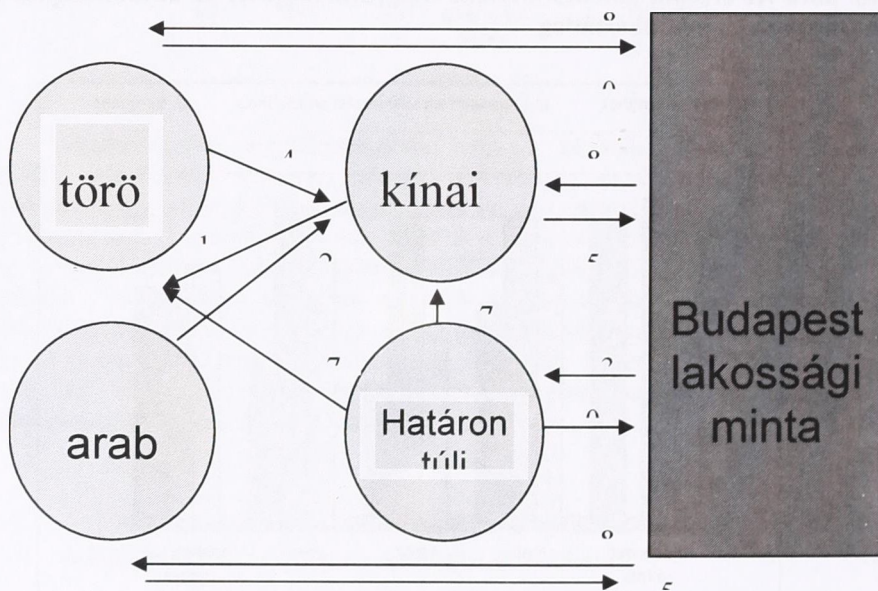
10. ábra Az érzelmi kötődés mértéke Magyarországhoz, az anyaországhoz és Európához, 10 fokú skálaátlag



Második lépésben azt nézzük meg, hogy a befogadó ország etnikailag sokszínű világába mennyire képesek a válaszadó bevándorlók beilleszkedni, és milyen viszonyt alakítanak ki az itt élő különféle csoportokkal. A különböző kisebbségi csoportokkal, illetve a befogadó ország polgáraival szembeni társadalmi távolságot mérő Bogardus-skála kiválóan alkalmas a mássággal szemben táplált tolerancia mérésére. A befogadó ország polgárait reprezentáló budapesti minta esetében a határon-túli magyarokkal, és az arab-török népességtől való társadalmi távolság mérésére került sor.

Magától értetődő módon a budapesti lakosok a határon túlról jött magyarokat érzik magukhoz legközelebb állóknak, hiszen a Bogardus-skálán az átlagos pozíciójuk a családtag és a szomszéd között helyezkedik el, és 75 százalék akár családtagként is elfogadná őket. Nagyobb társadalmi távolságot éreznek az arab/török és kínai bevándorlókkal szemben, hiszen családtagként a minta kétharmada elutasítja őket, és legfeljebb szomszéd vagy inkább közvetlen munkatársként hajlanók őket elfogadni. Némi meglepetéssel szolgált az a tény, hogy a budapestiek 8 százaléka nemkívánatos személynek minősíti a határon túli magyarokat, közel egynegyedük az országban sem akar látni kínaiakat, és majdnem egyharmaduk *persona non grata*-nak minősíti az arab/török származású bevándorlókat.

11. ábra A társadalmi távolságérzet alakulása, skálaátlag)



Mint annyi más kutatásban itt is kimutatható, hogy szemben a többségi társadalom tagjaival, a migránsok sokkal elfogadóbbak a többi kisebbséggel szemben. A határon túli magyarok majd mindegyike befogadná a családjába az itt élő magyarokat, de a kínaiakkal és a muszlimokkal szemben is mérsékeltabb a távolságtartás.

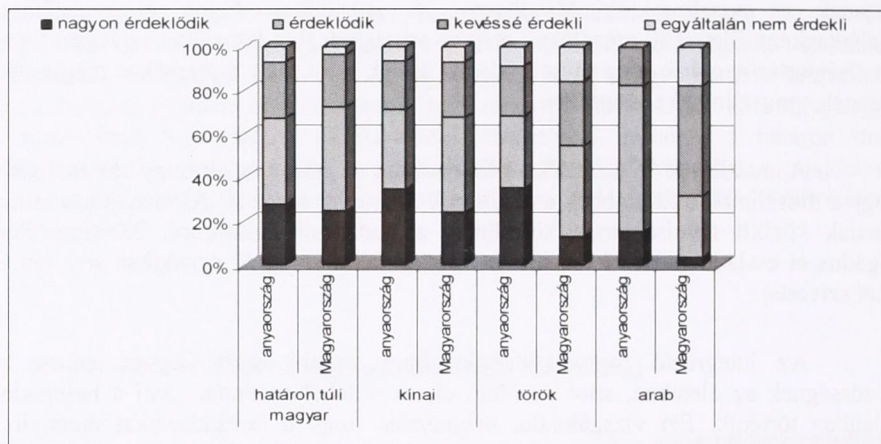
A kíniaiak 56 százaléka családtagként is elfogadna egy magyart, további 41 százalék legfeljebb lakószomszédként. Ilyen értelemben a kíniaiak jóval nyitottabbak a magyarok felé, mint ők feléjük. Ellenben meglehetősen nagy társadalmi távolságot tartanak a muszlimoktól. Mindössze 16 százalékuk fogna el muszlimot családtagként, illetve 20 százalékuk még az országban sem látna őket szívesen. Ez a távolságtartás azonban még mindig kisebb annál, mint amit a törzsökös magyarok éreznek a muszlimokkal szemben.

A muszlimok 55 százaléka elfogna magyart családtagként, így elmondható, hogy a muszlimok nyitottabbak a magyarok felé, mint fordítva. A muszlimok és az kíniaiak közötti távolságtartás kölcsönös, a budapesti muszlimok 23 százaléka fogadna el családtagként kínait, illetve 11 százalékuk még az országban sem látna őket szívesen.

Az integráció fontos feltétele, hogy valaki részt vegyen annak a közösségnek az életében, ahol az illető él, és érdekelje mindaz, ami a befogadó világban történik. Ezt vizsgálándó, megnéztük, hogy a bevándorlókat mennyire érdeklik a magyarországi közügyek, és vajon inkább a befogadó társadalom vagy az anyaország kérdései iránt érdeklődnek-e inkább.

Meglepő módon, összességében és általában a bevándorlók nagyfokú érdeklődést mutatnak az ilyen kérdések iránt. Ezt különösen annak fényében érdemes megítélnünk, hogy a budapesti felnőtt népesség közel kétharmada mutat csak érdeklődést az országos és a helyi közügyek iránt, miközben 16-17 százalékuk teljes érdektelenséget mutat. A határon túli magyarok és a kíniaiak körében az anyaországi dolgok és a magyarországi történések egyforma érdeklődést váltanak ki, a törökök esetében Magyarország iránt kisebb az érdeklődést, az arabok pedig lényegében csak az otthoni dolog iránt érdeklődnek.

12. ábra Az anyaországbeli és a magyar közügyek iránti érdeklődés mértéke, százalék



A bevándorló életében a bizalom, mint társadalmi tőke különösen fontos szerepet játszik. Az anyaországtól való fizikai eltávolodás gyengíti (vagy akár teljesen lerombolja) a védőernyőként is működő hágyományos társadalmi hálózatokat (család, rokonság, barátok, munkatársak stb.). A frissen érkezett bevándorló szükségszerűen a saját etnikai-nemzeti diaszporájában találja meg azt a közösséget, amelynek tagjaival sorsközösséget érezhet, és akiktől segítséget remélhet. Ha pedig a hosszú távú letelepedés és a sikeres társadalmi integráció a cél, a többségi társadalom és annak intézményei iránt érzett bizalom sokat segíthet ebben.

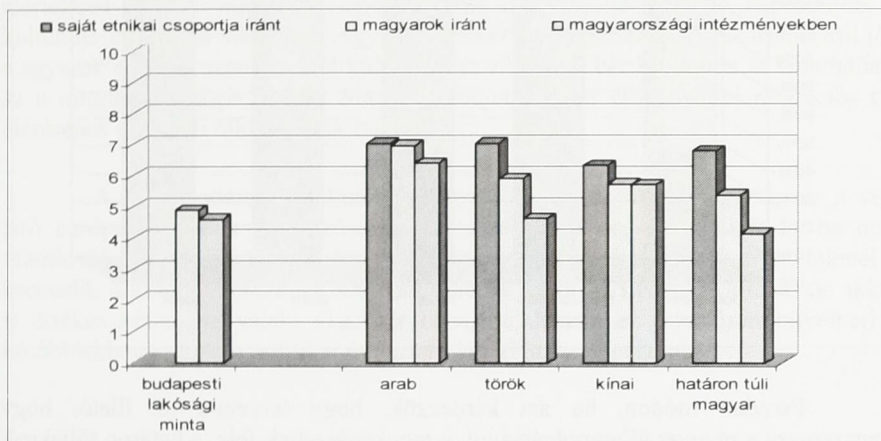
Kutatásunkban külön is rákérdeztünk az emberekbe (egyrészt a saját etnikai diaszporája, másrészt a befogadó ország tagjai) és az intézményekbe vetett bizalom mértékére. Azt feltételeztük, hogy mivel a migráns számára a bizalom fontos erőforrás, ez megmutatkozik majd a különféle kontextusokban.

A személyes bizalom tekintetében előfeltevésünk beigazolódni látszik. Szinte minden bevándorló csoport esetében a válaszadók által az emberek iránt mutatott bizalom meghaladta a budapestiek körében mért értékeket. Ezen belül is különösen az arabok mutattak nagyobb bizalmat a magyarok iránt. Az arabok és a kínaiak esetében a bizalom mértéke nem különbözik jelentősen abban, hogy a saját etnikai csoport vagy a befogadó ország tagjairól nyilatkozik az illető. Ezzel szemben a kínaiak és a határon túli magyarok szignifikánsan nagyobb bizalmat éreznek a saját migráns csoportjuk, mint a befogadó ország tagjai iránt.

Az intézményekbe vetett bizalom általában gyengébb, mint a személyes bizalom. Különösen a határon túli magyarok és a törökök mutatnak relatív

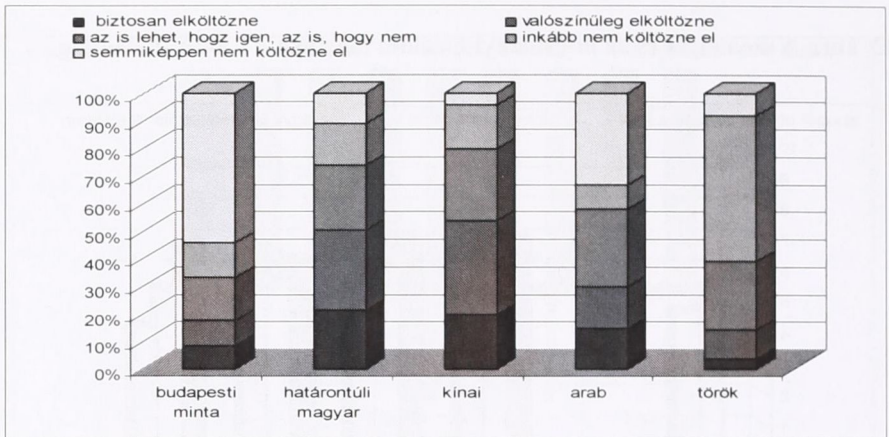
bizalmatlanságot a magyar intézmények iránt, amelynek feltehetően az az oka, hogy ők érzik inkább, hogy velük szemben a hatóságok bánásmódja nem megfelelő.

13. ábra A személyes és az intézményi bizalom mértéke, 11 fokú skálaátlag



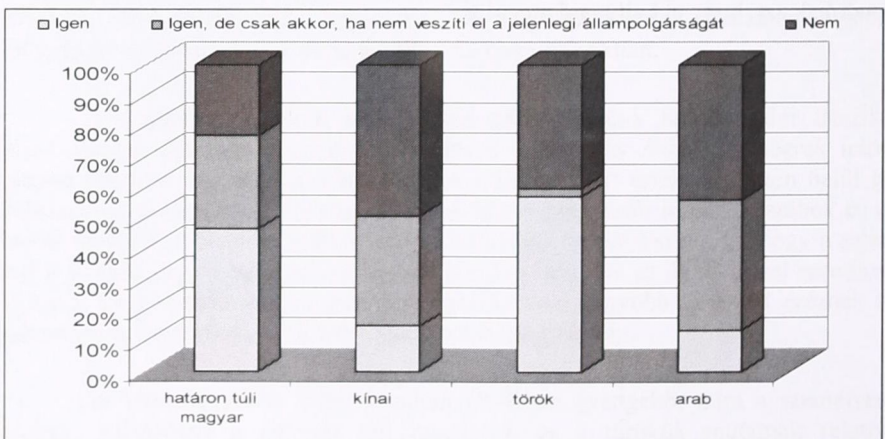
A migránsok sikeres társadalmi integrációjának tükré lehet, hogy ki mennyire érzi magát beágyazva a befogadó társadalom közegébe, és kinek milyen tervei vannak a jövőt illetően. Erre közvetlenül is rákérdeztünk a kutatás során. A válaszok etnikai csoportonként nagy szórást mutatnak. A határon túli magyarok és a kínaiak fele nyilatkozott úgy, hogy feltétlenül vagy valószínűleg tovább kíván majd menni Magyarországról. Ezzel szemben a törökök kétharmada, az araboknak pedig a fele mondta azt, hogy biztosan vagy nagy valószínűséggel Magyarországon kíván élni a jövőben is. Csak mint érdekesség jelezzük, hogy a budapesti befogadó társadalom körében a migrációs hajlandóság igen gyenge, hiszen 70 százaléka a megkérdezettnek nem tervezi, hogy külföldre menjen élni, és elenyésző százalékban gondolják azt, hogy el kell majd menniük

14. ábra Migrációs tervek a jövőre nézve, százalék



Paradox módon, ha azt kérdezzük, hogy tervezi-e az illető, hogy megszerezze a magyar állampolgárságot, a megkérdezettek fele, a határon túliaknak pedig kétharmada pozitív választ adott. A határontúli magyar és muszlim migránsok, akik még nem magyar állampolgárok, illetve a kínai bevándorlók általában szeretnék magyar állampolgárságot szerezni, de sokuknak fontos az is, hogy eredeti állampolgárságukat is megtarthassák. Sőt, a határon túliak 12 százaléka már szerzett is állampolgárságot, és további 16 százalékuk kettős állampolgár. Az arab/török minta alig 4 százaléka magyar állampolgár, viszont közel 24 százalékuk kettős állampolgárként él Magyarországon. A kínai mintában mindössze 6 fő található, aki magyar állampolgárságot szerzett.

15. ábra A honosítás iránti igény, százalék



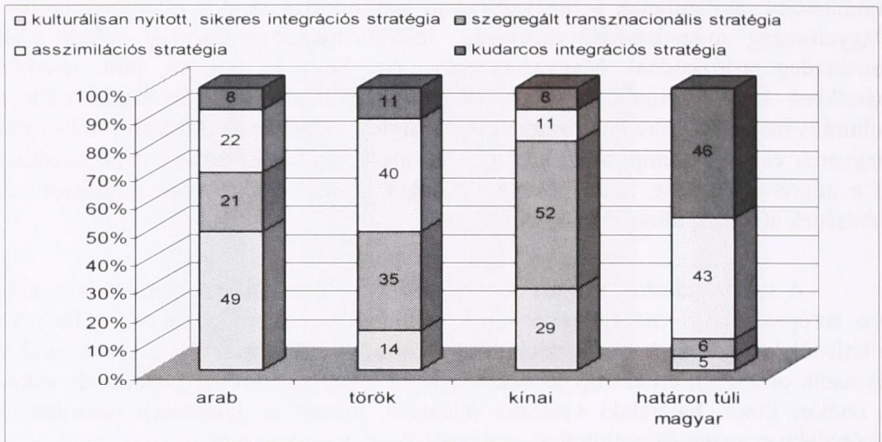
A jövőre irányuló tervek, a végleges letelepedés vagy az elvándorlás dilemmája, illetve az állampolgárság megszerzésének igénye, és ezek bonyolult kombinációi rávilágítanak a magyarországi bevándorlás sajátos ellentmondásaira. Magyarország még kevésbé célszág, inkább tranzitország, így sokan csak átmenetileg tartózkodnak Magyarországon. Az, hogy ki hogyan dönt, jelentős mértékben függ a migrációs célok sikeres megvalósításától, de kapcsolódik a kulturális integráció sikeréhez vagy éppen sikertelenségéhez is. A határon túlról jött magyarok ebből a szempontból külön esetet alkotnak, bár körükben is kimutatható az a migráns stratégia, amely Magyarországot csupán egy további migrációs cél elérésének átmeneti állomásának tekinti.

A tartózkodástól részben függetlenül a magyar állampolgárság és a vele járó európai útlevél megszerzése sokak számára fontos, még akkor is, ha nem feltétlenül képzei a jövőendő életét Magyarországon tölteni. A magyar útlevél a harmadik országból érkezettek számára belépőt jelent az Európai Unióba, de akkor is értékes kincs, ha valaki visszatér hazájába, hiszen ez jelentősen növelheti a későbbiekben az egyén politikai és pszichológiai biztonságérzetét

Migrációs integrációs stratégiák

Elemzésünk végén egy olyan komplex modellt mutatunk be, amely a bevándorlás legkülönbözőbb strukturális vonatkozásait és mentális aspektusait úgy ötvözi egy sokdimenziós keretbe, amelynek segítségével elkülöníthetők lesznek az egymástól eltérő markáns migráns stratégiák. A strukturális integráció feltételei közül felhasználtuk az iskolai végzettséggel mért tudástőke nagyságát, a migráns jelenlegi foglalkozási státusát és életszínvonalát, az idegen környezetben való eligazodáshoz elengedhetetlenül szükséges magyar nyelvtudását, illetve a kapcsolati háló etnikai nyitottságát vagy zártságát. A kognitív tényezők közül olyan tényezőket vettünk számba, mint például a lelki integrációt segítő közelségérzetet, a magyarokkal szemben érzett társadalmi távolságot, a személyes és intézményes bizalom mértékét, a befogadó ország közügyei iránti érdeklődést, illetve azt, ahogy a migránsok megítélik a befogadó országnak a migránsokkal szembeni bánásmódját. Ugyancsak néztük a bevándorlók jövőbeni terveit aszerint, hogy maradni szeretne az országban, vagy a továbbvándorlás gondolatával játszik, illetve, hogy kíván-e a kérdezett élni a honosítás lehetőségével. Elemzésünkben klasztereljárás segítségével négy markáns csoportot sikerült elkülönítenünk, amelyek a migráció négy lehetséges stratégiáját írják le.

16. ábra Migrációs integrációs stratégiák tipológiája, százalék



Az első csoportot az jellemzi, hogy tagjai magasan iskolázottak, és megérkezésük óta viszonylag sikeres pályát jártak be akár a foglalkozásuk, akár a szubjektív életszínvonaluk tekintetében. Networkjük széles és etnikailag nyitott, azaz relatíve sok magyar barátot tudnak felmutatni. Bizonytalanok abban, hogy vajon hosszú távon maradni akarnak-e vagy sem, és ennek megfelelően a magyar állampolgárság megszerzése számukra nem egy döntő tényező. Ugyanakkor a nyelvtudásukat az idők során megfelelő szintre tudták felhozni, erős kötődést mutatnak Magyarországnak és a magyar emberek iránt, bíznak a magyarokban és a magyarországi intézményekben, a befogadó környezetet pedig, ahogy a migránsokkal bánnak, barátságosnak látják. Ugyanakkor a személyes életükben továbbra is távolságot érzékelnek a magyarokkal szemben. Összességében ezt a csoportot *kulturálisan nyitott, sikeres integrációs stratégia* jellemzi (a teljes minta 24 százaléka).

Arányuk különösen az arab bevándorlók körében nagy (közel 50 százalék), de meglepő módon előfordulása nem jelentéktelen a kínai bevándorlók körében sem (közel egyharmaduk sorolható ide).

A második csoportot ezzel szemben egy *szegregált transznacionális stratégia* jellemzi (a teljes minta 27 százaléka). Az ide tartozók tudástökéje alacsony, foglalkozási karrierje viszont annál sikeresebb. Mindez megítélésük szerint egy közepes életszínvonalat biztosít számukra. A befogadó társadalommal való kapcsolatuk nagyon gyenge, network-jükben magyarok elvéve fordulnak elő, nem beszélnek a nyelvet, és nagy társadalmi távolságot éreznek a befogadó világ polgárai iránt. Nem bíznak a magyarokban és az intézményekben, nem érdeklődnek a magyarországi dolgok iránt, a befogadó közeget pedig, ahogy a bevándorlókkal bánnak, inkább ellenségesnek ítélik. Terveik szerint Magyarország csak egy átmeneti hely életútjuk során, ahonnan tovább akarnak menni, és ennek megfelelően a magyar állampolgárság megszerzése sem vonzó számukra.

Ez a típus jellegzetesen a magyarországi kínai bevándorlók körében figyelhető meg, ahol aránya 52 százalék, de nem ritka a törökök (35 százalék) és az arabok (21 százalék) körében sem.

A harmadik típus áll legközelebb a *klasszikus asszimilációs stratégiához* (a teljes minta 29 százaléka). Ezt a típust átlagos iskolázottság és inkább alacsonyabb foglalkozási és életszínvonalbeli státus jellemzi. Ugyanakkor nagyon erős a magyar kötődése: anyanyelvi szinten tudja a nyelvet, nagy magyar kapcsolati hálóval rendelkezik, a magyarokat közel érzi magához, inkább a befogadó ország dolgai érdeklik, semmint az anyaországbeliek, és nem érzi a rossz bánásmódot migránsként. Bár az intézményi bizalom nem különösen magas, de a magyar emberekbe vetett bizalom annál inkább. Ennek a csoportnak a tagjai Magyarországon képzelik el jövőendő életüket, és nagyon fontos nekik a magyar állampolgárság megszerzése.

Nem meglepő módon ez a típus leginkább a határon túlról érkező magyarokat jellemzi (közel felük sorolható ide). Annál meglepőbb ugyanakkor, hogy a magyarországi törökök 40, az araboknak pedig 22 százaléka is ide tartozik, sőt még a hagyományosan szegregációs stratégiát követő kínaiak között is előfordul (11 százalék).

Végül az utolsó csoportot egy *kudarcos integrációs stratégia* jellemzi (a teljes minta 22 százaléka). Az ide tartozók alacsony iskolai végzettséggel rendelkeznek, foglalkozási karrierjük pedig, miként életszínvonaluk is nagyon alacsony szintű. Networkjuk kicsi, kevés benne a magyar, nem kötődnek Magyarországhoz, ahonnan el is vágnak. Ugyanakkor az állampolgárság megszerzése fontos számukra. Nem bíznak sem a magyarokban, sem a magyar intézményekben, az itteni dolgok különösebben nem érdekli őket, inkább a hazai kérdések foglalkoztatják. Nagyon negatívan látják, ahogy Magyarország és a magyarok a bevándorlókkal bánnak, és mint bevándorlók nem is látnak perspektívákat ebben az országban.

Ez a típus leginkább a határon túli magyarok körében fordul elő (46 százaléka sorolható ide), más etnikai csoportoknál aránya elenyésző. Érdekes módon a határon túlról érkező magyarok körében főképp a fiatalabbakat jellemzi ez a mentalitás és státus (átlagosan 8 évvel fiatalabbak, mint azok, akik sikeres asszimilációs stratégiát követnek). Szemben az idősebb és sikeres asszimilációs stratégiát megvalósító generációval, a fiatalabbak körében feltehetően a történelmi sérelmek és személyes tragédiák által meghatározott közös múlt és emlékezet már nem játszik olyan meghatározó szerepet abban, hogy áttelepülnek Magyarországra, és ennek hiánya gyengíti azt a lelki elkötelezettséget, ami elengedhetetlenül fontos a migrációs projekt sikeres megvalósításához.

ARE CONTEMPORARY MIGRATIONS REWRITING THE RULES OF GEOPOLITICS?

Has the process customarily termed "globalization" rendered national borders meaningless and fatally weakened the power of the state? Globalists certainly hope so, given their view of national specificity as a dark, atavistic residue of the past, and their aspirations to a sort of vast transnational homogenization. Students of geopolitics are quite conscious of the effects of advanced communication technologies, real-time global markets and such. At the same time, however, they still see political processes playing out within geographical boundaries, and reflecting the specific identities – ethnic, religious, historical etc. – of the people within those spaces.

In studying migration, generally considered to be an important part of the globalization process, globalists currently emphasize the construction of transnational identities, with migrants neither fully adopting the culture of their country of destination nor remaining fully an expression of the culture of their country of origin. Most migrants, if asked, probably would recognize this as an element of their personal experience.¹ But this partial challenge to the assimilationist model does not fundamentally undermine a view of migration as a process in which the state, exercising its control and governance in a given territory, plays a fundamental role.

The specific characteristics of destination countries – and we are indeed talking about countries – determine their attractiveness to potential migrants, and fundamentally shape the experiences and prospects of migrants when they arrive. Migrants are drawn to states that are efficient, both politically and economically, and the state continues to determine distribution of the key benefits migrants seek, including right of abode and citizenship. Labor forces remain overwhelmingly national, rather than transnational. States retain the power to shape migration policy to benefit national interests, including through exercise of their still preeminent security function. Enhanced transnational communication and transportation, plus the long-running effort to push standard-setting up to the international level, certainly are making migration issues more complex for individual countries. But

¹ Personal note: the author, though born and, for the most part, raised in the United States, was the child of Italian immigrants, who retained strong ties to their country of origin, while internalizing important elements of US culture as well

the state, on its given territory, remains the fundamental container for migration. This suggests that the rules of geopolitics retain their relevance.

Admittedly, talking about the "rules" of geopolitics may be a little strong, and references to "laws" certainly would be beyond the pale. Geopolitics currently makes no claim to be a science. Unlike the academic theory of International Relations, it does not claim to reduce the actions of states to one or two universally applicable principles. Perhaps it is best to define geopolitics as an "approach" to understanding certain political actions on the part of states (and, for that matter, on the part of some non-state actors that seek to influence the conduct of states). Among the manifold definitions one can find for geopolitics, a good one comes from Saul B. Cohen, an American geographer who was courageous enough to speak in explicitly geopolitical terms even when this approach was in a sort of intellectual quarantine after the Second World War:

Geopolitics... is the analysis of the interaction between, on the one hand, geographical settings and perspectives and, on the other hand, political processes. The settings are composed of geographical features and patterns and the multilayered regions that they form. The political processes include forces that operate at the international level and those on the domestic scene that influence international behavior. Both geographical settings and political processes are dynamic, and each influences and is influenced by the other. Geopolitics addresses the consequences of this interaction.²

Geopolitics requires a broad definition of "geography," taking into account not just physical geography, political geography (in the sense of borders), or economic considerations. Human geography is crucial as well, since the political processes Cohen mentions are the products of the action of specific people in specific areas, at specific times.

Numbers, population distribution, culture, language, religion, and historical consciousness all can be key factors in human geography. A crucial consideration is how such factors define majority and minority populations in a given territory, something with potentially enormous political implications. Migration is crucial in shaping the balance between minorities and majorities: it can create new minorities, or else figure in the disappearance of a minority; it also can change the relative weight of population groups in a given territory. For these reasons, and many others, migration merits the attention of students of geopolitics.

Paradoxically, however, the scholarly literature does not offer much on "geopolitics and migration," as a search on Google Scholar, for example, will attest. The globalization paradigm clearly prevails over the geopolitical paradigm in the study of migrations. Globalist scholars seem frankly enamored of the idea of a world without borders and of "transnational identity," i.e. of migrants less inclined to shed one identity in order to fit in in their country of destination, and more inclined than in the past to maintain close ties to their countries of origin. The

² From *Geopolitics of the World System* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003), 12.

associated critique of the "assimilationist" model of migration (wherein a new national identity replaces the original one) can have something of an ideological bent, with the assimilationist paradigm portrayed as a product of US intellectual hegemony and the imposition of a concept of migration based on the US experience.³

Fans of a purported new model of migration often look to the experience of East European migrants in Western Europe, a migration portrayed as less contentious than the post-colonial migrations after the Second World War and the start of European decolonization.⁴ Some describe the East European migrants, at least those who are EU citizens, as "regional free movers," rather than as traditional immigrants. Temporary "circular mobility" (between country of origin and country of destination) or across diverse countries of destination ("transnational mobility") receive particular attention as aspects of this "new" form of migration.⁵

One should ask, however, whether a phenomenon like "circular mobility" really is new, and whether, in attacking the assimilationist paradigm, the critics aren't going after something of a straw man, an overly simplified vision of the experience of migrants in the past. Also, can we usefully compare the experience of citizens from one side of the Europe Union who are living on the other side of the EU to the experiences of intercontinental migrants? The latter often have to deal with much greater cultural, religious, ethnic, and racial divides between countries of origin and countries of destination, without having a clear right to reside and work in their countries of destination. In the complex world of migration, the East Europeans in Western Europe are unusually fortunate, and there is a built-in flexibility to their situation.

Even if one accepts, however, that migration is now, broadly speaking, more circular and does not necessarily imply full assimilation in the country of destination, does this fundamentally undermine the postulates of a geopolitical view of migration? There are ample reasons to answer in the negative. Globalists are right to argue that a single model is not sufficient to explain a complex phenomenon such as migration. But adding a second model does not really solve the problem either. Though attentive to the global reach of migrations, geopolitics does not (or at least should not) seek to reduce migration to simple formulas. It is attentive to the specifics of countries of origin, of transit, and of destination. It recognizes that the political dynamics relative to migration will vary by country, and that the motivations of migrants can vary. It does not seek to characterize the nature of migration in one geographic area with reference to migration in another

³ See the analysis and bibliographical references in C.R. Nagel, "Geopolitics by Another Name: Immigration and the Politics of Assimilation," *Political Geography* 21 (2002): 973-75.

⁴ However, recriminations directed against the large Romanian migrant community in Italy in its entirety, following some admittedly tragic episodes of individual criminality in recent years, suggest to the author that the situation is not always so rosy.

⁵ See Adrian Favell, "The New Face of East-West Migration in Europe," in *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34, no. 5 (July 2008): 703.

region. Such a **respect for specificity** certainly merits a place alongside attempts to define and describe migration in terms of a few key principles.

Secondly, the notion of "containers" for migration, defined in terms of territory and state control over that territory, is still crucial. "Failed states" are of no interest to migrants, except for the small number who move to join organizations and movements that take advantage of the absence of state control to carry out criminal and/or terrorist activity. Most **migrants want to live in a functional, efficient state**. Migration is from failed states or relatively less successful states to more successful ones. Functional states are the ones that can provide what most migrants seem to want.

A Pew Foundation 47-country poll in 2007, for example, asked the citizens of numerous developing countries why they thought their nationals emigrated. The answer options were: for jobs, for safety, for education, to escape political persecution, to get married, or for some other reason. In most countries over 90% of respondents said migrants left to find work. In the remaining countries, jobs still outweighed the other factors, except in Kuwait, where educational opportunity had a slight edge over jobs. Education overall ranked number two, except in Lebanon (where safety concerns ranked second), the Palestinian Territories (where escaping political persecution and then safety outranked education), plus Mexico, Venezuela, and South Africa (where safety came a very distant second to jobs).⁶

The same set of priorities emerged from a study of migrants from Armenia, Belarus, Georgia, Moldova, and Ukraine, carried out by researchers at the University of Aberdeen using data from 2005-2007. Asked to express agreement or disagreement with a series of reasons for leaving their countries of origin (without having to choose any single one), 95% agreed that improving their economic situation was a motivation for emigrating. 72% agreed that they were seeking to improve their quality of life and 60% said they wanted to improve their professional prospects. The safety motivation, however, also was powerful. 66% said they were afraid of staying in their home countries.⁷

In sum, it appears migrants overwhelmingly want to live somewhere where they can improve their economic situation, where they are safe, and where they can advance their professional prospects, notably via education. This is no great surprise, but confirms that migrants seek the things a strong, well-functioning state can provide. With one important caveat, however. Intending clandestine immigrants will be looking for a safe and prosperous state with relatively loose

⁶ The Pew Global Attitudes Project, "World Publics Welcome Global Trade -- But Not Immigration: 47-Nation Pew Global Attitudes Survey," for release 4 October 2007, 25-31.

⁷ Claire Wallace, Kathryn Vincent, "Recent Migrations from the New European Borderlands," *Review of Sociology* 13, no. 2 (2007): 6, available at www.abdn.ac.uk/socsci/research/nec/projects/papers/wallace-vincent.pdf (accessed 16 January 2010). Figures are rounded off.

border controls, which does not exercise especially strong or repressive control over those within its borders. Such states do exist. Among the European Union countries, for example, Italy long has been perceived as a comparatively easy country in which to evade border controls, or remain and work after the expiration of a short-term visa.

A third argument for the relevance of geopolitics to the analysis of migration is the fact that the **state, within a defined geographical territory, still controls the distribution of key benefits migrants seek**. This is true to a large extent for the various economic subsidies migrants can receive, e.g. food or lodging. More importantly, however, it is the state that determines who can remain on its territory, and under what conditions. Permission to remain temporarily or for long-term residence is within the purview of the state, as is the ultimate prize: citizenship. (Note too that one need take an assimilationist approach, trading on identity for another, to desire the concrete benefits that citizenship in a wealthier and/or more secure country can provide.) It is also fully within the state's purview to determine how it will administer residence and citizenship matters, e.g. adopting a more or less centralized approach to the process. Some years ago, for example, the United Kingdom opted for a decentralized approach to dealing with intending immigrants, reportedly resulting in inconsistencies from one area to another.⁸ What is not seriously in question, however, is the authority of the state to make such decisions.

A fourth point is that, while many people work in more than one country during their lives, **labor is not transnational** to any significant degree. In other words, people normally work at any given time in one specific national context. They are primarily subject to the law and regulation of one country at a time, even though their work may require extensive travel to other countries. They are not free to choose under which set of national laws and regulations they will operate. While significant uncertainties can arise, it is within the purview of the state to resolve them, e.g. via the bilateral treaties that establish rules for taxing individuals with financial interests in two different countries and avoid dual taxation. Even in the European Union, with free movement of labor (at least in theory), the citizen of EU country A who goes to work in EU country B is going into a different national labor pool, subject to regulation and administration by a different state authority. Indeed, transnational companies seek to benefit precisely from their ability to draw strategically from multiple, different labor pools, seeking comparative advantage in each one.⁹

⁸ Nagel. "Geopolitics by Another Name." 984.

⁹ See for example Patrick M. Wright, "Strategic Management of Human Resources for Global Competitive Advantage." *Journal of Business Strategies*, 22 March 2001, available at <http://www.allbusiness.com/human-resources/787007-1.html> (accessed 23 January 2010).

Fifth, states retain the power to shape migration to benefit national interests. It is common wisdom (but not for that reason inaccurate) that the rise of the United States to scientific and technological preeminence in the postwar period owed a great deal to the country's ability to attract top minds from around the world, providing them with opportunities they would not have found in their own countries. Rather than reflecting a concerted national strategy, managed at the top levels of government, this recruitment largely has reflected the efforts of individual institutions and businesses. At the same time, it would not have been possible to the same degree without extensive government funding for research, or without an immigration policy that carved out significant room for the immigration of those with special skills and education.

States can be more or less "strategic" in how they relate immigration to the national interest. The United States, for example, has been much less explicit in selecting among intending migrants based on education and skills than has a country like Canada, and for many years has based most legal immigration on the principle of family reunification. Nonetheless, a map illustrating world economic migration during the 1990s illustrates the overwhelming attractiveness of the US to skilled migrants during that period, with major fluxes from Western Europe, the former Soviet Union, South Asia and East Asia, alongside significant flows of unskilled migrants from Mexico, Central America, and South America. The situation of Western Europe looks much less encouraging, with inflows of unskilled labor, notably from Africa and other developing regions, plus Eastern Europe, predominating.¹⁰

Such transatlantic differences aside, however, it is important to underline the overall attractiveness of the developed countries for the educated and skilled minorities in the developing countries. The Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), in its *Immigration Outlook* report for 2007, addressed the issue of immigrant health workers in OECD countries. The report estimated that, as of the year 2000, roughly 18 % of physicians and 11% of nurses in the developed countries were foreign-born. While movement of health care professionals between developed countries was a significant phenomenon, developing countries such as India and the Philippines provided, respectively, 15% of the physicians and the nurses in the OECD countries.¹¹ Countries in the Caribbean and in Africa have particularly high emigration rates for doctors, to the point of leaving them, in many cases, with significant shortfalls. Maps prepared by *Le Monde*, based on the OECD data, dramatically illustrate the brain drain problem, with numerous developing countries losing between 30 and 90 percent of their

¹⁰ "Migrations économiques dans les années 1990," dated February 2006, at <http://www.monde-diplomatique.fr/cartes/migrationseco1990> (accessed 10 January 2010).

¹¹ See chapter entitled "Immigrant health workers in OECD countries in the broader context of highly skilled immigration," available at http://www.oecd.org/document/24/0,3343,en_2649_33931_31827736_1_1_1_1,00.html (accessed 10 January 2010).

doctors via expatriation.¹² Not unexpectedly, the United States emerges as a big winner in the competition for medical talent, as the only net receiver of doctors and nurses from every other country in the world. At the same time, the report underlines that there are few programs in developing countries specifically designed to attract foreign-born health professionals, and that general provisions for immigration of skilled workers are the key enabling factor.¹³

Indeed, while the state has the potential to think and act strategically with respect to migration policy, linking it to important national interests or objective, the state often does not realize this potential. There is ample reason for the state, in developed countries, to take a more strategic view of immigration. Declining and aging populations, most acutely in Japan, Germany, Italy and Greece,¹⁴ without an infusion of new population, will have increasing difficulty in financing the welfare state. Well-managed immigration could be part of the solution, although economic arguments quickly clash with the acute popular concerns about threats to national identity, especially in homogeneous societies. Broadly speaking, in the developed countries it seems difficult to have a debate on immigration that stays focused on concrete national interests and does not lapse into emotionalism.

A sixth point supporting the continued relevance of a geopolitical approach to the study of migration is the fact that **states remain hesitant to abandon their security function**. Nor should they abandon it, one could well argue, given the absence of significant non-national instruments to guarantee security.¹⁵ Max Weber's highly influential definition of the state, as that which exercises the monopoly of the legitimate use of force on a given territory, was certainly reductive, yet unquestionably identified a fundamental attribute of the state.

Certainly, in countries with a democratic political life, defining the appropriate security dimension of migration policy has not been easy, and the debate remains vigorous. There are various complex issues, including the legitimacy of using force to resist illegal crossing of borders, the confinement of apparent illegal immigrants pending their full identification and repatriation, the repression of criminality conducted by migrants, even the need in some cases to protect migrants from local populations. Scholars with a globalist perspective, uncomfortable with the very notion of borders and of controlling national territory,

¹² See *La Vie - Le Monde, L'atlas des migrations. Les routes de l'humanité*, hors-série, 63.

¹³ "Immigrant health workers in OECD countries in the broader context of highly skilled immigration," 3.

¹⁴ See *Atlas des migrations*, 178-79.

¹⁵ The Cold War era did see creation of one serious and effective collective defense organization – NATO – but it has never been supranational. Rather, it is a mechanism through which the individual member states, in the full exercise of their sovereignty, agree on how they can cooperate in facing threats. Despite its relatively recent creation of the European Security and Defence Policy, it is very hard to argue that the European Union is even fully a collective security organization, much less a collective defense organization.

often blame governments and citizenries of destination countries for an excessive *securitization* of immigration policy. They criticize the representation of migrants as security threats and the recourse to security tools in handling migration. On the other hand, in the practical political terms that practitioners of geopolitics respect, there is no expectation that the state can or should abandon its security role, and no a priori conviction that citizens should not see security as one of several important dimensions of migration policy. Significantly, even the European Union, frequently inclined toward high-sounding normative pronouncements, has decided to include security measures, such as enhanced cooperative border control, in its approach to migration challenges, via creation of Frontex, a specialized agency based in Warsaw.¹⁶

Broadly speaking, then, contemporary migrations, under conditions of "globalization," have not fundamentally undermined the importance of individual countries, territorially defined "containers" under control of a more or less functional state. These containers are the points of departure, transit, and destination of migrants. Political and economic conditions in these containers shape the migration process, making locations more or less attractive, more or less accessible. While some migrants, at least, may be less inclined to treat migration as a definitive transfer, and thus more hesitant to fully adopt the identity of their country of destination, this does not fundamentally alter what migrants generally seek in a country of destination. They look for countries that are economically prosperous and politically secure, characteristics which require an efficient and effective state. The state remains the sole distributor of key benefits immigrants seek, notably right of abode and ultimately citizenship. Migrants seek to take their place in labor forces that remain national, not transnational. Whether they opt to or not, states are in a position to shape migration so as to benefit national interests, and they do not seem inclined to give up their security roles, notably controlling borders and guaranteeing internal stability and security. In other words, the relationship between politics and geography, the stuff of geopolitics, remains crucial in trying to understand contemporary migrations.

This is not to deny that globalization, internationalization, and multilateralization have complicated things for individual states. For example, the now politically high-profile process of immigration to Western Europe from Sub-Saharan Africa, which involves transiting a number of countries over the span of years, to reach jumping-off points for Europe in Libya or Morocco, is complex and hard to deal with politically. In its political and economic bargaining with Italy, its former colonial master, Libya has made effective use of the leverage that comes from having large numbers of intending migrants that the Italian government does not want to have launched toward its shores. This is especially true since the

¹⁶ For additional information on Frontex, see <http://www.frontex.europa.eu/> (accessed 10 January 2010). On securitization of EU immigration policy, see Dominique Van Dijck, "Is the EU Policy on Illegal Immigration Securitized? Yes of Course! A Study into the Dynamics of Institutionalised Securitization," paper for presentation to the 3d Pan-European Conference on EU Politics, Istanbul, 21-23 September 2006.

Italians recognize that returning people-smuggling vessels to Libya, with their human cargo still on board, will result in international criticism, given the expectations that the migrants will not be well treated in Libya and the virtual impossibility of seeing them returned safely to their countries of origin. In other words, the migrants become instruments of an effective *Realpolitik* on the part of the government in Tripoli.

The ability to disseminate emotion-laden images of migrants across the world in real time, thanks to the information and communications technologies associated with the current phase of globalization, certainly increases the political pressure on national governments. Strong measures to deal with episodes of clandestine immigration or with groups of migrants on one's national territory are politically ever more costly. Another factor that reduces the autonomy of individual states in dealing with migration challenges is the increasing public emphasis on the desirability of setting standards of conduct and normative principles through multilateralism. There is, in fact, an inevitable tension between individual national interests and international norms. Also, as EU Justice Commissioner Jacques Barrot repeatedly has warned, a fair sharing of responsibilities and effort in dealing with international challenges is necessary¹⁷. Barrot has urged, for example, an equitable European division of labor in dealing with refugees from Africa. The implication is that front-line EU countries such as Italy or Spain should not be expected simply to act as buffers for the rest of the European Union.

Overall, though individual states may sometimes find themselves under fire for the ways in which they seek to address migration challenges, ultimate responsibility is still at the national level, rather than the supranational one. Borders and the decisive decision-making power of the state have not been wiped off the face of the Earth. Thus the geopolitical approach, which respects the specificities of territorial boundaries, of populations, and of the political processes that generate the authority and policies of the state, remains necessary if we are to fully understand migration, even in its now more "globalized" context.

¹⁷ See for example Ivan Camilleri, "Frontex to Take Charge of Repatriation," *Times of Malta*, 18 September 2009. <http://www.timesofmalta.com/articles/view/20090918/local/frontex-to-take-charge-of-repatriation> (accessed 16 January 2010).

**WE THE PEOPLE ?
SOME OBJECTIONS ON A CONSTITUTIONAL IDEAL
OF THE UNITED STATES OF EUROPE**

One of the most interesting thoughts in *The Anthropology of Democracy*, which is Professor Boros' new book, is the necessity of rising of the United States of Europe.¹ Because in this form the idea connected to certain philosophical terms of Jürgen Habermas, I will call it in my short contribution the Habermas-thesis. I would like to suggest, that the realization of the Habermas-thesis as a constitutional ideal is not a historical necessity, not even a realistic utopia, moreover, it is, at least according to a Rawlsian conception of philosophy, not a desirable one.

In order to sketch the thesis and clarify how the status of each state would change within a United States of Europe, firstly, I will make some observations concerning the sovereignty of France on the basis of a conception of peoples outlined by Kant, Mill and Rawls. Then, secondly, I will examine how it differs from the polity of Florida, which is a member state of the United States of America. Next, thirdly, I will have a look at the intuitively conceivable situation depicted by the Habermas-thesis in which there would be no difference between the status of France and that of Florida. After that, fourthly, I will contrast this ideal with the idea of a federation of European peoples relying on some classic principles of federative justice. Then, fifthly, I want to point out how and in what respects the self-government of the French people would be limited by the requirements of these principles, and, sixthly, how the rights of various minorities within a self-governing people come from the limitations of a people's sovereignty. Seventhly, I will try to offer a weaker formulation of the thesis outlining a state of affairs whose realization, whether it is called the USE or not, the peoples and minorities of Europe can aim at without any qualifications.

I.

Let me say, following Rawls' *Law of Peoples*, that a "people" is characterised by certain reasonable principles, rational institutions, and shared feelings. In contrast, a form of government which is merely a "state" does not establish a genuine cooperation where, in Mill's words at the beginning lines of *Considerations on Representative Government*, "a portion of Mankind ... are united

¹ Boros 2008.

mong themselves with common sympathies"². Additionally to this, a bold conception of *raison d'état* does not recognise and sometimes seriously violates reasonable principles and the legitimate institutional order that comes from them.

The territory, borders and natural resources of France, let me take this as a standard example in Paris, are under the exclusive control of the French people. The French people obeys its own laws and government and lives in its own constitutional order protecting the equal basic rights of their owns. It is responsible for its own legal order *in perpetuum*, since its authority over them is "unlimited". It is not merely a group of individual of more or less the same origin and culture. Anybody is French who, as a citizen, gives authorisation to the government of France to exercise its sovereignty within some well-defined geographical boundaries, who lives under a determinate political organisation and has some determinate political relations with others. This way the government becomes the recognised - and what is more essential, the morally legitimate - holder of coercive political power. In France, the government of the self-legislating people is responsible for the resources of the land and the well-being of the citizens.³ Its government has a procedure of criminal justice, a department responsible for collecting taxes, a system of national insurance and a social policy in addition to a lot of other basic institutions.

The French live in a constitutional liberal democracy.⁴ This means, according to a Rawlsian political conception of justice, that ideally the French constitution, firstly, ensures that each French citizen has certain basic rights of equal liberty; secondly, the French legal order gives special priority to these rights; and, thirdly, the goods and rights necessary for their actual practising must be provided by the French social policy and the background institutions of basic economic and social justice.

France, of course, participates in international relations in order to serve its interests abroad. French people have their fundamental interests as permitted by their conceptions of right and justice, so they seek to protect their territory, to ensure the security and safety of their citizens, and to preserve their free political institutions and the liberties and free culture of their civil society.⁵ Furthermore, the nation can join to different federations, in accordance with its own principles, within and beyond Europe. What is more, it could authorize a union to manage some of its internal and foreign affairs in the same way as states manage their own affairs. As a consequence of such steps, France can participate in various forms of political, economic, commercial and financial international cooperation. For example, as a duty of France the French legislation secures a right to French citizens, moreover, to certain foreign residents of the country, to vote and state candidates for MEP, which is getting to very similar to a legislative body of a representative democracy.

² Rawls 1999, 23.

³ Macedo 2004, 1730.

⁴ Rawls 1999, 14.

⁵ Rawls 1999, 29.

II.

Florida, which was discovered in 1513 by Spaniards, and was recognized as a 27th Member State of the U. S. A. in 1845, is not a sovereign state. Although the Constitution of Florida starts with the words, “We, the people of the State of Florida, being grateful to Almighty God for our constitutional liberty”, Florida’s executive, judicial and legislative bodies only enjoy a “divided sovereignty” concerning local issues that do not cross the boundaries of the precisely defined powers of the federal government. The federal government is not responsible, of course, for things taking place in Mexico, outside the borders of the US, but as the government of the American people, it is responsible for every things taking place in Florida. Florida cannot join to scheme of international cooperation and cannot undertake the fulfillment of certain duties deriving from such international arrangement. Also, it cannot organize an army to protect its borders.⁶

Notwithstanding that Florida is not a democracy on of its own, its democratic life, as a part of a democracy, is based on both the principles of representative democracy and of participatory democracy. The European Union is also not a democracy, and *a fortiori* not a constitutional one; however, its democratic life, as earlier the so-called draft Constitution stated, is based on both the principles of representative democracy and of participatory democracy. Nonetheless both Florida and the European Union could have, in a sense, a constitution, and in this sense the Habermas-thesis could hope, optimistically, that the specific “representative democracy” will give its place, sooner or later, to a real “participatory democracy” in the European Union. But the opposition of a representative democracy, first of all, is not a participatory democracy, rather a direct one. A representative democracy may have a vivid democratic life with an ongoing public discourse, a lot of interactive face-to face communication and deliberation of different political parties, civil society organizations, interest groups, trade unions, etc. This “participatory democracy” is simply one of the special conception of representative democracy, moreover, a popular ideal of social life. It is a “small is beautiful” model of it, and also, of certain different social form of cooperation in a workplace, in a neighborhood community, in schools and universities, in local public administration, and, yes, of course, in New York and Brussels, in a supranational level of some federation. It seems to me, the Habermas-thesis nothing else than a radical claim about the classical reminiscence of the ancient city-state or the New-England town-meeting deliberation, or the general conception about the immanent value of political freedom as was articulated famously by Benjamin Constant in the distinction between the liberties of the ancients and the liberties of the moderns. Some French and Rumanian citizen follow this ideal, however, some of them, perhaps the swing majority assign only an instrumental value to her political freedom. A direct democracy has a different, perhaps extreme variant of the participation story. It is imagined as a daily Congress, a daily referendum, or even a daily e-democracy. com.

6 Cf. <http://www.leg.state.fl.us/statutes/index.cfm?Mode=Constitution&Submenu=3&Tab=statutes>.

III.

Now let me summarize very shortly what the Habermas-thesis defends. In particular, regarding Europe, it proposes the establishment, on the one hand, of supranational institutions with real executive, legislative, and judicial powers, and, on the other hand, of genuine supranational democratic procedures.⁷ Concerning the UN, it supports adding a Second Chamber to the General Assembly turning it into a „majority rule” World Parliament with members would be elected by popular vote⁸. It requires the strengthening of the executive functions, giving the United Nations the authority to act in defense of human rights. In these reasons it advocates the formation of a neutral armed force capable of enforcing UN resolutions for those cases in which preventive and non-violent interventions fail to work. It supposes the institutionalization of judicial power of the UN, including a permanent International Criminal Tribunal with competence to initiate prosecutions, and to hear both cases between individuals and between an individual and a state. Such a way the general project of the Habermas-thesis is to form an international legal order that would regulate individual governments. “The contemporary world situation can be understood at best as a transitional stage between international and cosmopolitan law.”⁹ In short, „a transition of the European Community to a democratically constituted, federal state”¹⁰ would only be the next step in this cosmopolitan historical process.¹¹ In other words, even if it had some temporary borders, we could ask where they should be drawn? Should Switzerland be included later? Perhaps Turkey also? And what about Russia? These questions arise, because what the Habermas-thesis calls democracy is obviously a final political structure for humanity as a whole. It is a democracy which, as Dewey says, consists in the continuous, uninterrupted and enforced realization of the best ideas by such laws that serve as incentives to a life of freedom, allowing anything not threatening freedom and counting on all those conscientious people who take their freedom seriously.¹²

We could look of astonishment that the defenders of the Habermas-thesis find the process of “unification” inevitable and, at the same time, regard the avoidance of “making the United States of Europe the official name of a country” as

⁷ “New political institutions such as a European Parliament with the usual powers, a government formed out of the Commission, a Second Chamber replacing the Council, and a European Court of Justice with expanded competencies, in themselves offer no solutions. If they are not filled with life, they will instead accelerate the tendencies toward autonomization of bureaucratized politics already apparent within the national frameworks”. Habermas 1998, 156.

⁸ The aim is to become this body’s character „a parliament in which people would be represented the totality of world citizens not by their governments but by elected representatives” Habermas 1998, 187.

⁹ Habermas 1998, 183. Professor Boros claims in the very first sentence of his lecture with the title “We, the People of Europe - the necessity of creating the United States of Europe”, that the constitution of this state, like the constitution of the US, “is not based on national but universal human values.” Boros 2008, 48. Well-grounded, or not historically or in any other sense, this claim immediately raises the question of why the genuine union should “only” be European.

¹⁰ Habermas, 1998, *ibid*.

¹¹ The proposed justification for the „necessity” of the USE is also the same as Habermas argumentation for his cosmopolitanism. We can distinguish three arguments: the Argument from the Weakness of the Nation State; the Argument from the Democratic Deficit of Nationalism, and, finally, the Argument from Lack of Guarantees. See De Greiff 2002, 427.

¹² Dewey 1924, 226-227. Cf. Boros 2008, 80.

collective suicide. However, those who have heard about Hegel know how to interpret this “inevitability.” Another thing that is not worth to much emphasizing is that in Habermas’ Europe with two official languages, supposedly, a Gipsy could use two languages in various state offices in Paris, in the same way as in Budapest a Somali Norwegian (who is actually the right winger of my favorite football team). They could, respectively, speak Romany and English in Paris, some African language and English in Budapest!

IV.

In contrast with the legal system of a constitutional democracy in which legislation and the application of laws are limited by the substantive and formal principles of its constitution, the international law of a federation, in the European Union as well as anywhere else, is not based on, at least on the same sense, a constitution, but rather founded on some principles of federal justice, following the term of John Rawls, on a reasonable law of peoples. The Treaty of Lisbon and the so-called Draft Constitution are not constitutions in the classical sense.¹³ The resolutions that conform to the principles specified by the treaties signed on behalf of the European peoples can become legally valid only after their legislatures recognise, ratify and publish them. Beyond this there is no European “legal system”. And there are no European “legislators” who represent the “citizens” of Europe and empower and control a European “government”. And in this sense, there is no European “constitution”. What we have is, to a great extent and with some exaggeration, similar to, but only similar to, what we would have, if the European Union were a federal state. And it could be such a state, but it is not existing at the moment. Bronze lobsters are not lobsters.

The principles of the justice of federation do not require European peoples to give preference to universal values over their particular national or regional interests. Since it is not the federal state of a democracy, we cannot regard its being governed from above, dictatorially, in the manner of a benevolent and paternalistic

¹³ The Treaty establishing a Constitution for Europe (TCE), commonly referred to as the European Constitution, was an international treaty intended to create a constitution for the European Union. It would have replaced the existing Treaties of the European Union with a single text, given limited legal force to the Charter of Fundamental Rights (which was incorporated into the Constitution). It was signed in 2004 by representatives of the then 25 member states of the European Union and needed to be ratified by all member states to enter into force. 13 member states completed the ratification procedure, but the rejection of the Constitution by French and Dutch voters in May and June 2005, called the future of the Constitution into question. In light of these developments three member states, Finland, Germany and Slovakia, abandoned their partially complete ratification procedures and a further seven member states indefinitely postponed consideration. Following the period of reflection, the European Council meeting in June 2007 decided to start negotiations on a new reform treaty as a replacement. This treaty was later named the Treaty of Lisbon. As of November 3, 2009, it has been ratified by all member states. The Treaty of Lisbon is an international agreement signed in Lisbon on 13 December 2007 designed to change the workings of the European Union. Having been ratified by all EU member states, the treaty will enter into force on 1 December 2009. The treaty amended the Treaty on European Union and the Treaty establishing the European Community, which now was renamed to Treaty on the Functioning of the European Union. See for example in the articles of Wikipedia.

absolutism, with a democratic deficit, etc. etc. The Austro-Hungarian Empire did have all these things. And we cannot doubt this regardless of whether its political system represents dualist, trialist, polycentric, or even neomedievalistic federalism. The European Union could have these things, but it does not. And it is not necessary for it to have them.

V.

French sovereignty, true, could have been limited only by the will of the French people, however, Rawls claims, “we must reformulate the powers of sovereignty in light of a reasonable Law of Peoples and deny to states the traditional rights to war and to unrestricted internal autonomy.”¹⁴ This principles of federative justice are not the principles of a constitutional democracy, but the international principles of freedom, independence, equality, and *pacta sunt servanda*. However, after two horrific world wars and Auschwitz, peoples within and outside Europe would surely go further when laying down the principles of their federation. They would not accept the classic doctrine of non-interference as representing an unconditional requirement. They should not reject certain requirements put forward in good faith on the basis of reciprocity.

In this way, federative justice is not simply the application of the idea of the social contract to an ever-widening world society, as the followers of “cosmopolitan” liberalism believe. In federative justice we are not dealing with different citizens but different peoples who try to select in a Rawlsian model of representation, in a so-called “original position”, the right principles, underlying the basic structure of their cooperation for the right reasons. Hence, as opposed to the principles of a just society, the parties in this second original position choose the principles of a peaceful federation of peoples who recognise each other’s freedom, independence and equality, as well as the requirement of respecting human rights.

VI.

„If a majority, Madison warns, be united by a common interest, the rights of the minority will be insecure.”¹⁵ In a substantive, constitutional sense, every Bill of Rights protect minority rights. However, minorities within a people can have rights in two further different senses, at least on the basis of a Rawlsian liberal political conception of basic constitutional liberties.

¹⁴ Rawls 1999, 26-27. His list includes the following eight items: “1. Peoples are free and independent, and their freedom and independence are to be respected by other peoples. 2. Peoples are to observe treaties and undertakings. 3. Peoples are equal and are parties to the agreements that bind them. 4. Peoples are to observe a duty of non-intervention. 5. Peoples have the right of self-defense but no right to instigate war for reasons other than self-defense. 6. Peoples are to honor human rights. 7. Peoples are to observe certain specified restrictions in the conduct of war. 8. Peoples have a duty to assist other peoples living under unfavourable conditions that prevent their having a just or decent political and social regime.” Rawls 1999, 27.

¹⁵ The Federalist Papers, No. 51.

On the one hand, the rights of minorities are the collective rights of citizens regarding themselves as the members of certain social groups. Or, to make things clearer, we could say that, through their belonging to, or joining to, a group they practise their basic rights to freedom of association. All these collective membership rights are the rights to belonging, or, following Habermas' term, the rights to the private autonomy of a given religious, ethnic, cultural or political "minority".¹⁶ They are part of equal civil basic liberties in the first principle of the Rawlsian justice as fairness which are usually specified as freedom of thought and liberty of conscience, the political liberties and freedom of association, as well as the freedoms specified by the liberty and integrity of the person; and finally, the rights and liberties covered by the rule of law.¹⁷ Each "minority", each community, each kind of background culture are equal. The equal minority rights of women and men, whether they are Calvinists, liberal, or liberal Calvinist citizens, are restricted by the same way that restricts all their other basic liberties. Whether they form a political party to advance their cause or not, their rights cannot clash with any of the rights that each citizen should equally enjoy. When the wise division of executive powers respects or strengthens such rights to self-government, the autonomy of settlements, towns or regions ensures their discretion in local matters consists of *subsidiary* rights. Thus, the "minority" rights of the community of a small village in the mountains are identical with its citizens' rights to inner self-government. To take a real life example, we can refer to the famous legal cases in which the autonomy of the Amish villages in Pennsylvania was disputed.¹⁸ Obviously, drawing borderlines are not always easy, and, beyond a certain point, like the drawing of the borders between countries, it becomes arbitrary. However, this fact cannot justify a democratic political culture in making generalisations on the basis of the squabbles of comedies or the disasters of tragedies.

On the other hand, minority rights, in a different, but more frequently discussed and disputed sense, are special rights. These rights, which are not general legal rights due to everyone, require to provide special protection for the equal general rights of the weak, the persecuted, the victims, since, as we can all experience, in spite of the principles which our basic social arrangements rest on, we can encounter the more or less hidden phenomena of forbidden discrimination again and again; furthermore, it is easy to see the different forms of discrimination can accumulate. Women, poor or disabled people, helpless children growing up in unfavourable circumstances, or those belonging to hated and despised ethnic groups seemingly or formally enjoy the same civil rights as anybody else, however, the wrongs frequently and obviously done to them can justify their further and special protection including certain symbolic political measures such as positive or reverse discrimination as a form of expressing public or official moral challenge the existing discriminatory practices.

¹⁶ Habermas on the rights to private life of a linguistic minority, see de Varennes 2007, 116-118.

¹⁷ Rawls 1996, 291.

¹⁸ Wisconsin v. Yoder, 406 U. S. 205 (1972).

VII.

Perpetual Peace, or, as Kant originally, and for the sake of irony, called it, *To Perpetual Peace*, as regards its unusual genre, is a philosophical sketch. In 1795 in this work of his, Kant wants to contrast the unprincipled peace treaties of his age with certain principles. *The Law of Peoples*, claims Rawls, is a restatement of Kant's philosophical sketch; certainly, with modifications appropriate to our own age. While expressing his philosophically eloquent dissatisfaction, Kant points out that, if peoples could get out of their natural state by establishing a lawful constitution, in the same way as citizens settle their social contract, their peace treaties would cease to be merely temporary truces that only suspend their endless hostilities for a certain period of time. The principles of the social contract of a society should be extended to a so-called "reasonable" society of peoples, states Rawls in a similarly solemn manner; however, this is to be done on the basis of the possibilities of the social world peoples live in.

According to Kant's philosophical sketch, true international law is a kind of constitutional state of affairs, a federation of peace, a *foedus pacificum*. The relations of states based on a fragile balance of powers, in fact, represent anarchy. In the same way as members in a society should leave the state of nature and establish a constitution, the societies of mankind should also seek to get out of the state of nature, by ending their war, unconditionally and once and for all, as a "practical necessity" of reason. The only arrangement that can be called peace is a constitutional order, in which mankind submits to the prescriptions of "universal cosmopolitan law", without any qualifications or secret clauses.

The ultimate end of establishing cosmopolitan law is to set up a kind of ideal worldwide organization, as a league, a federation, a permanent congress of republics. Constitutional republics can establish the legal state of peace in their relations by laying down three strict laws that should become effective on acceptance. The first *leges strictae* requires that states make peace irrevocably and without reservation, while mutually recognising each other's freedom, independence and equality, as well as the duty to keep their contracts. The second and third laws, which directly follow from the first one, prescribe that republics must not interfere with each other's affairs and that they must not behave in a morally unacceptable way even in *ius in bello*, in a just war started in self-defence.

A despot can easily sacrifice peace. The executive of a constitutional regime is not allowed to do this, speculates Kant. However, the bigger a multilingual and multicultural empire becomes, the more fragile it will be. For this reason he suggests that, instead of aiming at the cosmopolitan law of a universal world government which cannot and ought not to be realised, as far as possible we should gradually expand the range of peoples that recognise their moral obligations by entering into a social contract.

Rawls' similarly strict principles are also based on an extension of the idea of the social contract. His principles correspond to the definitive articles listed by Kant, but with two important modifications; however, Rawls thinks that these two

additions, which became more and more common after World War II, are in accordance with what Kant says.

Constitutional democracy, in a sense, was first established, true, in America, and serves, certainly, as an example for the rest of the world. However, according to a liberal “political” conception of justice, constitutional democracy is not a wonderful “procedural” means of “the greatest possible” justice for the division or transference of power. Neither is it “good government” resting on self-evident truths that even a child can easily understand without any further justification, since, as the Declaration of Independence says, “we hold these truths to be self-evident.” Constitutional democracy is the recognition and implementation of certain common “political” values by the free and equal citizens of society in their fair cooperation. Such values that can be acceptable for religious and non-religious citizens with various comprehensive doctrines, for a reasonable basis of their cooperation, and for the principles of basic social justice, even if they are not the most reasonable from the point of view of their comprehensive doctrines. Constitutional democracy, whether in Europe, America or Asia, is the use of coercive political power for the protection of a fully adequate scheme of certain well-defined equal liberties, and not simply the “guarantee of freedom or human dignity,” a people’s “self-government” or “the social embodiment of morality.” Well, it is not always an easy question that how can religious and nonreligious citizens, say, conservative Calvinist and conservative relativist citizens reconcile with the ideas of Hegel and Habermas, Dewey and Derrida, and the respected followers of these respected philosophers. So, how can they find a common and mutually reasonable public basis for their fair cooperation without giving up anything of their comprehensive Calvinist, relativist, or other comprehensive doctrines? How can France and Germany, Romania and Hungary, or the Romanian and the Hungarian people, the French and the German people find themselves some common principles as a reasonable basis of their fair cooperation, or of their federation, without determine - what we cannot do – an ultimate basis for terminating their every disagreements?

In principle, nothing can prevent us from calling The Treaty of Lisbon or any other treaties of the peoples of the European Union as “The Constitution of The United States of Europe”, with solemnity, and, *cum granum salis*, with a bit of salt. Similarly, nothing can prevent, once upon a time, the unification of France and Germany, or that of Hungary and Romania, etc. Why should or why shouldn’t France be only a minority? To establish this, nothing else is needed, but sufficient determination, feeling and will. In this, philosophers, even if they are Plato’s philosophers, do not have much role. Everything depends on what we wish. We, the Peoples.

References

- Boros, János. 2009. *A demokrácia antropológiája* (The Anthropology of Democracy). Pécs : Jelenkor.
- De Greiff, Pablo. Habermas on Nationalism and Cosmopolitanism. *Ratio Juris*, Vol. 15. No. 4.

- De Varennes, Fernand. 2007. Language Rights as an Integral Parts of Human Rights – a Legal Perspective. In : Koenig 2007.
- Dewey, John. 1981. The later works, 1925-1953. Carbondale : Southern Illinois University Press.
- Habermas, Jürgen. 1998. The Inclusion of the Other. Oxford : Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 1998a. Does Europe Need a Constitution? In : Habermas 1998.
- Habermas, Jürgen. 1998b. Kant's Idea of Perpetual Peace : With the Benefit of Two Hundred Years. In : Habermas 1998.
- Habermas, Jürgen. 2001. *The Postnational Constellation*. Oxford: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 2001a. What is a People? In: Habermas 2001.
- Habermas, Jürgen. 2001b. The Postnational Constellation and the Future of Democracy. In : Habermas 2001.
- Habermas, Jürgen. 2001c. Remarks on Legitimation through Human Rights. In : Habermas 2001.
- Koenig, Matthias and Paul de Guchteneire eds.: *Democracy and Human Rights in Multicultural Societies*. UNESCO. Hampshire : Ashgate.
- Krokovay, Zsolt 2008. A népek joga - az örök béke új filozófiai tervezete (The Law of Peoples – A New Philosophical Sketch of Perpetual Peace). In : Rawls 2008.
- Rawls, John. 1999. The Law of Peoples. With The Idea of Public Reason Revisited. Cambridge, Ma : Harvard.
- Rawls, John. 2008. A népek joga. Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez (The Law of Peoples. With The Idea of Public Reason Revisited). Budapest : L'Harmattan.

THE POWER SHIFT OF THE 1880S
THEMES OF ISOLATION AND MINORITY IN K. A. TAVASTSTJERNA'S
BARNDOMSVÄNNER

Quartet Singer meets Väinämöinen

In 1898 two Finnish men of letters, Yrjö Hirn and Mikael Lybeck, shared a cab as they were returning from the funeral of Karl-August Tavaststjerna (1860-98), the last great writer of Finnish Literature in Swedish language of the 19th century. Later on, Hirn told that he felt he was sharing a ride with the whole Finland-Swedish literature.¹ Hirn's elegiac thoughts reflect not only a personal sorrow over the loss of a friend but an inconsolable vision of a vanishing culture.

Tavaststjerna began his literary career in 1883 by publishing a collection of lyric poetry with the fresh title *För morgonbris* ("To Morning Breeze"). The decade was not, however, for lyrical poetry in Finland. The budding author had started his studies in architecture and moved on to prose writing. He experimented with short stories and sketches, as did so many of the young *débutants* of *det moderna genombrottet* in Scandinavia. In 1886 he published his first novel *Barndomsvänner* ("Childhood Friends"), a work of fiction which is the first modern novel in Finnish literature and a turning point in the Finland-Swedish literary tradition.

Ben Thomén is the protagonist of *Barndomsvänner*, a young man from a small rural town who has an ambition to become a singer. He enters the University of Helsinki to study law, but upon his arrival, the first thing he does is go to a recruitment rehearsal of the *Akademiska Sångföreningen* ("Academic Society of Singing") in the Student House. While Ben is waiting for his turn under the starry-patterned vault ceiling of the well-known Music Hall, he sees the famous painting by Karl Ekman of Väinämöinen:

Sängsalen i studenthuset välvde sitt ihåliga, stjärnbeströdda tunnvalv abåkligt över det avlånga rummet, och Ben stannade jämte vännen Syberg för att betrakta Ekman's rödkindade Väinämöinen på den ena tvärväggen.²

[In the music hall of the Student house the ceiling was a star-stricken hollow vault that rounded over the long room. Ben stopped at the side of his friend Syberg to appreciate Ekman's red-cheeked Väinämöinen on the wall opposite of them.]

The short, unemotional description of the painting – "Ekman's red-cheeked Väinämöinen on the other wall" – is an ekphrasis of a real painting, which is still situated in the famous music room of the Student House. The painting is four

¹ Irma Rantavaara, *Yrjö Hirn 1870 - 1910. I osa*. Helsinki: Otava, 1977, p. 85.

² K. A. Tavaststjerna, *Barndomsvänner*. Helsingfors: Schildts, 1988, p. 72.

meters high, and it is not possible to enter into the room without noticing it (see figure 1).



Figure 1. R. W. Ekman, *Väinämöisen soitto*. 1868–69. Helsingin yliopiston ylioppilaskunta. Helsinki.

The painting depicts a scene from the fourth book of *The Kalevala* in which Väinämöinen plays to all nature sitting on a stone and singing with his *kantele*:

With his fingers Väinämöinen played
with its strings the kantele rang out:
mountains thundered, boulders boomed
all the cliffs trembled
rocks lapped upon waves
gravels on waters floated

the pines made merry
stumps leapt on the heaths.¹

The group of young women in the painting consists of "Kaleva's sisters-in-law - - young women with smiling lips / misterresses in merry mood" who have come "to listen to the music / marvel at the merriment".² Their presence is a telling proof of Väinämöinen's power of singing.

In the music hall the young gentlemen do not respond to the painting. Only the qualifying adjective "red-cheeked" might function as a hint to the kitschy-like quality of the great mythic Finnish singer. The ekphrasis – a description of a visual work of art – serves, however, as an intricate allusion to an important theme in the novel: Väinämöinen is not just a national mythic hero of *Kalevala* but also a symbol of national identity and of a universal artistic spirit. The power to enchant all nature is the gift of his art. The scene functions as an ironic anticipation of Ben's story as a singer and a voyager. Will Ben become a great singer like Väinämöinen who leaves Finland, at the end of the *Kalevala* with the promise of returning if there will be any need for him in the future?

Two important motifs are linked to the theme. (1) *The return of Väinämöinen* is a standard motif in Finnish cultural tradition representing the promise of a new creative age for Finland, the Renaissance in Finnish culture. This idea is problematic with regard to *Barndomsvänner*: whose Finland are we talking about? (2) The other motif is *Väinämöinen's kantele*, a derivation and a fusion of the classical Apollonian lyre, Orphean *khitára* and the Romantic harp.³ The instrument used to be a common symbol for the voice of the Finnish people, but since the mid-19th century it became the privileged, symbolical property of poetry written in Finnish.⁴ The ekphrasis in *Barndomsvänner* makes a tacit reference to the fundamental antagonism between the two spheres of Finnish culture, the Fennomaniac and the Svecomaniac.

Him's elegiac words may read as the expression of a pattern in cultural change, as it was described in the theory of cultural dynamics by the Russian Formalists: cultural evolution proceeds through the exchange of power positions between centre and periphery.⁵ Tavaststjerna's novel is an interpretation as well as an articulation of the process by which Swedish literature moved from centre to periphery and assumed the role of cultural minority in Finland at the same time as

¹ *The Kalevala. An Epic Poem after Oral Tradition* by Elias Lönnrot. Transl. by Keith Bosley. Oxford and New York: Oxford University Press. 1989. 44: 257–264

² *The Kalevala*, 44: 264–271.

³ See Martti Haavio, *Kantele-toppiikkaa. Kalevalaseuran vuosikirja 50/1970*, pp. 87–91.

⁴ On the development of the *kantele* motif in Finnish poetry of the mid-19th century, see Jyrki Nummi, *Intiimi vai poliittinen isänmaa? J. L. Runebergin "Maamme" ja Aleksis Kiven "Suomenmaa" ja tekstienväliset yhteydet. Avam 1/2007*, pp. 20–21. On the *Kalevala*'s role in the agenda of the Finnish nationalist movement, see Max Engman, *The Finland-Swedes: a case of a failed national history? National History and Identity*. Ed. Michael Branch. *Studia Fennica Ethnologica* 6. Helsinki: SKS. 1999. p. 168.

⁵ On formalist views on centre-periphery dimension in relation to cultural change, see Juri Tynjanov, *On Literary Evolution. Readings in Russian Poetics. Formalist and Structuralist Views*. Eds. L. Matejka and Kr. Pomorska. Cambridge, Mass: Cambridge University Press. 1971 (1927) and Itamar Even-Zohar *Itamar. Papers in Culture Research*. http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/books/EZ-CR-2005_2005. pp. 38–48.

literature written in Finnish language was rising to a dominant position as *the* Finnish literature.

To get the whole picture of the change and re-formation of the cultural, political and linguistic identities of the Finnish-speaking and the Swedish-speaking generation of the 1880s, I will read *Barndomsvänner* in the light of two contemporary novels written in Finnish, Arvid Järnefelt's *Isänmaa* ("Fatherland", 1894), and Juhani Aho's *Kevät ja takatalvi* ("Spring and the Return of Winter", 1906), both of which are stories of the new rising elite and the 'winners' of the political, cultural and language struggle. All three writers come from the same age-cohort, they were born in 1860 or 1861 and knew each other more or less well.¹ Each of them wrote his first novels in the mid-1880s but all of them completed and published it at different points in their careers. Tavaststjerna published his already in 1886, Järnefelt in 1894, and Aho as late as 1906. Each novel assumes a different position in the author's *œuvre*.

Models for Bildung

The three novels share the basic repertoire of the *Bildungsroman* that dominated the 19th century novel. They are depictions of a young man who abandons his provincial home for a big city, a metropol, in order to explore his intellectual, artistic or ethical endowments, to conquer as many hearts as possible, to make a fortune or a career, preferably both, and, finally, to know and understand the world.² In the end, the hero integrates into the world he has thoroughly learned in his formative years.

Barndomsvänner belongs to a subgenre of the *Bildungsroman*, that is, the *Künstlerroman*.³ The central character, Tavaststjerna's *alter ego*, Ben Thomén, comes from a Swedish-speaking upper middle-class family living in the small town of Mikkeli. Ben has a talent for singing and music, but his artistic growth is hindered by ignorant parents and reluctant circumstances. Studies at the law school of the University of Helsinki, a pre-determined career as a civil servant in the state office

¹ Aho and Järnefelt were student mates and close friends who shared both literary and political interests during the 1880's in the radical fraction of the Fennomaniac movement called KPT (= Koko Programmi Toimeen, 'The Whole Agenda into Action'); See Matti Virtanen, *Fennomaniian perilliset. Poliittiset traditiot ja sukupolvien dynamiikka*. Helsinki: SKS. 2002. Aho and Tavaststjerna translated both of their works, and one can detect signs of their mutual literary friendship in their works. See, for example, Jyrki Nummi, *Kaksi harakkaa: Juhani Aho ja K.A. Tavaststjerna. Kirjallista elämystä. Alkukivistä toiseen elämään*. Ed. Yrjö Hosiaisuoma et al. Helsinki: SKS. 2007, pp. 101–122.

² The national literary traditions make a difference in the repertoire of the genre. For English, French and German variations see Jerome Hamilton Buckley, *Season of Youth. The Bildungsroman from Dickens to Golding*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1974; François Jost, *La tradition du Bildungsroman. Comparative Literature* 21/1969; and Franco Moretti, *The Way of the World. Bildungsroman in European Culture* (London: Verso. 1987).

³ See Merete Mazzarella, *Det trånga rummet. En finlandssvensk romantradition*. Helsingfors: Söderströms. 1989, p. 65; Johan Wrede, K. A. Tavaststjerna - den hårda verkligheten. *Finlands svenska litteraturhistoria* 1. Ed. Johan Wrede. Helsingfors och Stockholm: SLS/Atlantis. 1999, p. 441; Jyrki Nummi, *Between Time and Eternity. K. A. Tavaststjerna's Barndomsvänner. Changing Scenes. Encounters between European and Finnish Fin de Siècle*. Studia Fennica: Litteraria 1. Ed. Pirjo Lyytikäinen. Helsinki: Finnish Literature Society. 2003, pp. 89–104.

and a profitable marriage with a girl of equal status represent the idea of life for Ben's father, but not for Ben himself.¹

The choice between art and a bourgeois life is definite for Ben. He would rather sing and play the piano, perform on stage or in the company of good friends and forget about his studies and his career in state administration. When things finally go wrong, as they usually do with an agenda like this, Ben leaves everything behind in order to study music and singing in Milan and Paris. An unexpected sore throat, due to the cold weather of autumnal Paris and an old 'student disease' (gonorrhoea), smashes Ben's dreams. He loses his voice and is forced to leave singing. He stays in Paris for a while living with a good-hearted *grisette*, Suzanne. Finally, Ben returns home without a penny or a future. After several humiliating experiences, Ben is offered the position of station master at a far-away railway station in Kituri. At the end of the novel, the hero is left in the middle of nowhere to lead a modest life with his old mother and his sister.

The course of Ben's life, embodying the clash between great expectations and bitter disappointments, is a pattern frequently encountered in Scandinavian fiction of the 1880s and early 1890s, one modelled around Flaubert's *L'Education sentimentale* (1860) and the literary agenda of French naturalism.² As a depiction of contemporary modern life, *Barnomsvänner* has been compared to Strindberg's *Röda rummet* (*The Red Room*, 1879) and, in particular, to the Scandinavian university novel.³ What separates Tavaststjerna's novel from the Scandinavian context is, however, the overtones of the linguistic, cultural and political identity. The novel became a major expression of the new cultural and ethnic identity of the Finland-Swedish population ('finlandssvenskar') and Swedish Finland ('Svensk Finland').⁴ As George Schoolfield has aptly noted, an important cause of Tavaststjerna's failure to find publishers may have been "the specific and not very

¹ The opposition between a stern father and a sensitive son with artistic inclinations is an original motif of the German *Künstlerroman*. See George Schoolfield, *The Figure of the Musician in German Literature*. New York: AMS Press. 1966 (1956).

² The idea that *Childhood Friends* should be a naturalist novel comes from a review of Hjalmar Neglick, Tavaststjernas "Barnomsvänner". *Finsk Tidskrift* 3/1887. Most recently Riikka Rossi has followed Neglick's line and makes a strong and detailed argument on the naturalism of *Childhood Friends* in *Le naturalisme finlandais. Une conception entropique du quotidien*. Helsinki: SKS. 2007. pp. 118–119, 123 – 128, 145–146, 152–154 and 219–221. She does not, however, discuss the counter-naturalistic readings of the novel. See Werner Söderhjelm, *Karl August Tavaststjerna. En levandsteckning*. (Helsingfors: Schildts. 1900/1924. pp. 147–148); Ruth Hedvall, Tavaststjernas förhållande till naturalismen. (*Festskrift tillägnad Werner Söderhjelm den 26 juli 1919*. Red. Gunnar Castrén et al. Helsingfors: Söderström. 1919. p. 123); Ellen Key, Karl August Tavaststjerna (*Ateneum* 1/1898, p.197) and Erik Kihlman, *Karl August Tavaststjernas diktning* (Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland vol. 188. Helsingfors. 1926), p. 126.

³ See Claes Ahlund, *Den skandinaviska universitetsromanen 1877–1890*. Skrifter utgivna av litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet 26. Stockholm: Almqvist & Wiksell. 1990. pp. 144.

⁴ See Thomas Warburton, *Finlandssvensk litteratur 1898 –1948*. Helsingfors: Forum. 1951; Erik Ekelund, *Finlands svenska litteratur 2. Från Åbo brand till sekelskiftet*. Helsingfors: Söderströms. 1969; Merete Mazzarella, *Det trånga rummet. En finlandssvensk romantradition*. Helsingfors: Söderströms. 1989; George Schoolfield (ed.), *A History of Finland's Literature*. Lincoln and London: University of Nebraska Press. 1998. Clas Zilliacus, Finlandssvensk litteratur. *Finlands svenska litteraturhistoria. Andra delen: 1900-talet* (Utg. Clas Zilliacus. Helsingfors: SLS/Atlanta). p. 13. On the term 'Finland-Swedish', see Olof Mustelin, 'Finlandssvensk – kring ett begrepps historia. Svenskt i Finland 1. Studier i språk och nationalitete efter 1860' red. av Max Engman och Henrik Stenius. Helsingfors: SLS. 1984.

picturesque local details of his works, which dealt much with the Swedish-speaking minority, its occupations, and its quirks”.¹

Tavaststjerna's *œuvre*, consisting of novels and short stories, drama and lyric poetry, marks a turning point in the history of Swedish literature in Finland. He articulated the new awareness of minority and isolation, problems of loyalty, and antagonism between patriotism and cosmopolitanism in nearly all of his works. In *En inföding* (“The Aboriginal”, 1887) that followed *Barndomsvänner* there is a controversy between Finnish and Cosmopolitan qualities reflected in two opposite male types and personalities. In *Kvinnoregementen* (“Woman Regiment”, 1894) a naïve doctoral student from Helsinki University – without any knowledge of Finnish language or the world – travels to the countryside in order to “learn the the habits and culture of the people” but ends up to be fooled by clever peasants. *Härda tider* (“Hard Times”, 1892) makes a drama between Finnish peasant family and Swedish speaking aristocracy. *En patriot utan fosterland* (“A Patriot without Patria”, 1896) is an account of a Finnish officer who loses his identity in the service of the Russian army.

Road to Isolation and Minority

Tavaststjerna was the last bud on a literary branch which had been gradually growing in its own direction since 1809, when Finland, the eastern part of the Swedish Great Power, was attached to Russia and achieved a new status as a Grand Duchy of the Empire. Most Swedish literature was to be written on the western side of the Gulf of Bothnia, in Sweden, while the fate of the smaller part was to struggle for its very existence in Finland, a newly born nation.

The century under the new regime witnessed the gradual progress of Finnish culture and language, a process which was supported by the new Russian rulers who intentionally wanted to sever ties with the old realm. In the last decades of the 19th century, the Swedish-speaking cultural elite, which had taken its position for granted, began to feel that their leading position was seriously threatened by the growing Finnish readership; there was no market for literature in Swedish anymore. In the 1880s the minority status of the Swedish language and the cultural and ethnic heritage associated with it finally became a reality in Finland.²

An important sign of times to come was the fact that, by the 1880s, the majority of students at Helsinki University spoke Finnish. This was a clear proof that there was an educated, up-and-coming Finnish speaking class in the country, and it was to have great political impact in the very near future. The change in the equilibrium between the two languages was also undeniable proof of the success of the political and cultural programme, launched by Fennomaniacs some 40 years earlier, that had produced Finnish schools, Finnish cultural and artistic institutions, and established the code of written Finnish.

¹ George Schoolfield, *A Baedeker of Decadence. Charting a Literary Fashion 1884–1927*. New Haven & London: Yale University Press. 2003, pp 132–133.

² See Maija Lehtonen. *La littérature suédoise de Finlande: Une littérature nationale? Neohelicon VI:1/1978*, pp. 200–201; George Schoolfield, *A Sense of Minority*. In *A History of Finland's Literature*. Ed. George Schoolfield. Lincoln and London: University of Nebraska Press. 1998, pp. 354–358.

The gradual growth of the Finland-Swedish awareness was reflected in successive reactions to the Finnish mobilization, for example, in the establishment of Svenska klubben (“Swedish Club”) in Helsinki in 1880, in the foundation of the Swedish party in 1881, and in splitting Werner Söderströms publishing house into Finnish and Swedish branches in 1891. An organization for the Swedish elementary schools was established in 1882, the New Theater in Helsinki was officially changed to Svenska teatern in 1887, which name it still carries today, and *Helsingfors Dagblad*, an important daily paper, expired in 1889.¹

The Fennomaniac programme was closely tied to the general development of the national movements in central Europe. Despite huge differences in size, political weight, and cultural tradition, the development in Finland was quite similar to that in Germany. For an educated person of German middle class *Kultur* represented escape and freedom from stately constraints and restrictions, enabling the establishment of a critical distance to the prevailing social order without the risk of coming into conflict with its representatives.² Culture was also a good starting point for conquests in other fields of society, and it offered a good basis for self-esteem and identity. Before long, as conflicts between middle classes without political power and the upper classes with the power became unavoidable, one could argue that what was lacking in the formation of the new modern nation-state was – culture. In the breakthrough of Finnish nationalism, literature became an indispensable instrument of the rising Finnish-speaking middle class in this struggle, all the more so as it was applicable to the development of the new media – the newspaper – and the modern publicity that this innovation created.³

In the 1880s a generation of young Finnish writers were climbing on to the literary stage, of whom Juhani Aho and Arvid Järnefelt were among the most significant. They were educated, they could read fluently in Scandinavian languages and the major European languages, and they followed literary life outside Finland and made friends beyond its borders. As budding authors and journalists, Aho and Järnefelt were also active in political life.

In comparing Tavaststjerna’s story of a Swedish-speaking artist to the respective stories in the Finnish novels by Aho and Järnefelt, I will focus on the following three questions: (1) How is *space* constructed and represented in the novels? (2) How are *the plot* and *the character* construed and presented as options in relation to public career and personal life? And (3) what kind of *political and cultural visions* of the future are offered in the novels?

National Space and Beyond

The spatial coordinates of centre and periphery are emphasised in Aho’s and Järnefelt’s novels. Aho’s *Kevät ja takatalvi* is both a historical novel and the *Bildungsroman* of young Antero Hagman who is looking for employment in the

¹ Schoolfield, *A Sense of Minority*, pp. 356–357.

² See Elias Norbert, *The Germans*. New York: Columbian University Press, 1997 (1992).

³ See Yrjö Varpio 1990, *The History of Finnish Literary Criticism 1928–1918*. Transl. by Douglas Robinson. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1990, pp. 79–124; Jyrki Nummi, *Se ainoa tarpeellinen*. Lyhyt johdatus kansalliskirjallisuuteen. *Kansallista kansain välistä. Kirjallisuudentutkijan seuran vuosikirja* 50/1997, pp. 12–17.

service of the fatherland in the countryside in the east of Finland. Järnefelt's *Isänmaa* is also a *Bildungsroman* telling the story of Heikki Vuorela, a young man from a peasant family who goes to university, becomes fired up with Fennomaniac spirit and finally abandons his roots and focuses on a career in the service of the fatherland in Helsinki.¹

Both novels are closely tied to the major metaphor of the Fennomaniac programme: Finland is imagined as a rural landscape, as a *topos*, a place in which the morally pure and spiritually strong, culturally creative, and ethnically homogenous Finnish people were thought to live.² The countryside was both a resource and an object of conquest for the national-minded city-dwellers who went to the countryside to look for a new identity and political support in their struggle for power with the ancient regime, the Swedish-speaking upper classes.³

The geographical space in *Barndomsvänner* is also divided into countryside and city, but what is completely lacking, however, is a dynamic tension between these two spaces. Tavaststjerna's small town is a space of emptiness, inactivity and oblivion, and nothing more; the city is, of course, the complete opposite, a place full of life and pleasures.⁴ Yet there is no dynamic tension, no exchange between these spaces. Instead a new spatial relationship is established between Helsinki and the cosmopolitan centres of art and culture, Milan and Paris, which in turn creates another kind of contrast between the national and the cosmopolitan.

Furthermore, as a wilderness, the countryside is merely a place of freedom and relaxation from the restrictions of middle-class bourgeois life. Ben's contact with the peasants and workers is unproblematic, without pretence and idealisation, but naturally ancient class distinctions still exist. The nature of Ben's contact with the Finnish-speaking servants is exemplified by his affair with Johanna, a maid serving the Thomén household. Ben has his first sexual experience with the girl but then forgets her.⁵

¹ A more detailed analysis on Aho's novel from this perspective, see Jyrki Nummi, Suuri aika. In: Juhani Aho. *Kevät ja takatalvi*. Helsinki: SKS. 2006. On Fennomaniac identity in Järnefelt's novel, see Ilpo Helén, Säädylisyyden järjestyksestä isänmaan rakkauteen. Arvid Järnefelt ja kansallinen eetos. *Tiede ja edistys* 2/1992.

² On landscape as a national motif in Finnish literature, see Kai Laitinen. Runeberg suomalaisen proosaträditiön edeltäjänä. *Metsästä kaupunkiin. Esseitä ja tutkielmia kirjallisuudesta*. Helsinki: Otava 1984 (1976), pp. 32–41.

³ The tension between city and country in the Fennomaniac movement has been discussed from different angles by Risto Alapuro, De intellektuella, staten och nationen. *Historisk Tidskrift för Finland*. 72:3/1987. Matti Peltonen, Puukko, Paavo ja pullo. Maaseudun myyttinen historia suomalaisuusikäsitksissä. *Viinapäätä kolerakauhuun. Kirjoituksia sosiaalishistoriasta*. Helsinki: Hanki ja jää. 1988. Pertti Anttonen, Nationalism, Ethnicity, and the Making of Antiquities as a Strategy in Cultural Representation. *Suomen antropologi* 1/1994. In his illuminating essay "Seitsemän veljeksien pidätely kansakunta" (*Kulttuurintutkimus* 21:2/2004) Matti Hyvärinen examines the tension on the basis of Franco Moretti's ideas on "literary geography" in *Atlas of the European Novel 1800-1900*. London and New York: Verso. 1998. esp. pp. 11–73.

⁴ See Mihail Bahtin's analysis of the opposition between the small town and the metropolitan chronotypes that played a central role in the formation of the 19th century realistic novel (*Dialogic Imagination. Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Austin: University of Texas Press. 1981, pp 247–248.

⁵ The sexualized relation between the gentlemen and the servants was a regular motif in the contemporary Finnish literature and reflected prevailing attitudes towards the "people". See Kukku Melkas, *Palvelustyttö sivistyneistön peilinä. Läpikulkuihmisiä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun Suomessa*. Toim. Kukku Melkas. Helsinki: SKS. 2009.

As with Tavaststjerna, there is a contrastive experience of space in the novels of Aho and Järnefelt too. The national space is closed, and it is divided into two spheres with dynamic tension and exchange. In Tavaststjerna's Finland such dynamic polarity does not exist; instead, there is a chain of locations leading away from narrow, restricting spaces to an open, free world of cosmopolitan life and the metropolis. This opposing direction creates a tension between the national sphere, which is marked as narrow and suffocating, and the non-national sphere, which is marked as open and creative.

The social space is also construed in contrastive ways in all three novels. For Järnefelt and Aho, society is an arena for different classes, opinions and forces in the struggle for power. At the beginning of Aho's *Kevät ja takatalvi*, there is a lengthy episode in which the major national public figures of the time have a debate on Finland's future. This spectacle takes place on Midsummer's Eve in the countryside of Eastern Finland some time in the 1840s. The main speakers are Snellman, the Finnish statesman and national philosopher, and Elias Lönnrot, the writer of the *Kalevala*, who argue for a Finnish Finland against a Swedish-speaking senator. Another major national spectacle can be found in Järnefelt's *Isänmaa*, in which there is a report of festivities at the Student House in honour of Snellman who had reached the age of eighty in 1881. Both events, based on portraits of historical figures with great authority, are of the greatest significance for the young protagonists as they take decisive steps in their lives.

In *Barndomsvänner* there are no events or festivities with political overtones. Despite the numerous scenes of social life, gatherings, family celebrations and undergraduate life, there is not a single word on the most heated contemporary political issues: the language problem (the respective status of Swedish and Finnish in administration and higher education); national and ethnic identity; the status of women in marriage and society; growing social problems of the lower classes. All these issues were fiercely debated in public life and in university circles during the 1880s.

The most astonishing feature of Tavaststjerna's novel is, however, its total lack of a "Finnish" semiosphere. Only once is the Finnish language mentioned, as an old servant woman carries coffee to Ben in a countryside travelling house on his way back home from abroad.¹

När hon bar in kaffet, kom Ben helt vänligt emot henne och smålog, hon hade avbrutit hans övertagande melankoli i ett gott ögonblick, och han var henne tacksam därför.

- Hur står det till med gästgivarmor?
- *Se – herrn kan ju finska...*²

[When she came back with the coffee, Ben became very friendly towards her and smiled; she had ripped off a second his overwhelming melancholy and he felt grateful for her for that.

- How do you do, landlady?
- Oh – the gentleman can speak Finnish...]

¹ This was also noticed by Neiglick in his review "Tavaststjerna's Barndomsvänner", p. 194.

² *Barndomsvänner*, p. 172.

The Finnish-speaking population remains silent and nearly invisible almost all the time; they are maids, servants, working men – nameless and faceless beings placed in the background.¹ In Tavaststjerna's novel, social life consists of dinner-parties, balls, family reunions and visits within closed circles of people with known standing: uncles, aunts, grandmothers, cousins, student friends, the most risqué of whom is an old schoolmate that nobody ever knows what he gets up to.

The students' slice of 'real life' outside this suffocating closed circle is limited to their endless bar crawls and late-hour excursions to the workers' areas of Helsinki, where the young men take the opportunity to study 'folk life'. This undergraduate idea of 'life' no doubt has a social dimension, but the presentation of such nocturnal scenes is certainly not and does not attempt to be a depiction of society. The pages dedicated to the undergraduates' merry-making prompted Hjalmar Neglick to state the universally acknowledged truth that "if [Tavaststjerna's] novel proves anything, it only proves that [students drink] more and work less at the University of Helsinki than students in any other university in the world".²

The social sphere of *Barndomsvänner* is the space of a closed circle, which has completely protected itself against the changing world and reality – a dreamlike existence in close circles of family and friends of the same class. Swedish-speaking Finland has been reduced to a family party, at which the only important thing concerning the future is the time and place of the next party. No wonder Ben leaves the country and becomes a patriot without patria.

Problematic Identities

At the beginning of *Kevät ja takatalvi*, Antero Hagman asks himself the very same question as Heikki Vuorela had done in *Fatherland*: "Who am I?" This fundamentally existential question – how can I experience my existence in a meaningful way? – is closely related to the national question under which the problem of identity is examined. The heroes have two major decisions to make in their personal lives: firstly, what is the career I should follow in the service of the fatherland? Secondly, what kind of a girl should I marry? These problems should be solved in such a way as to establish a solid identity within the Fennomaniac movement.³

These two problems reflect a complex paradox through which the Fennomaniac movement tried to create new social bonds within the national framework. According to Snellman, the primary condition for the construction of the nation is

¹ This is in direct opposition to the growing individualizing tendencies in the contemporary visual arts in Finland. See Tutta Palin, *Isäntärenki ja muita välihämoja kuvataiteessa. Läpikulkuihmissä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun Suomessa*. Toim. Kukku Melkas. Helsinki: SKS. 2009.

² Neglick, Tavaststjernas "Barndomsvänner", p. 185.

³ Ilpo Helén, *Säädyllisyyden järjestyksestä isänmaan rakkauteen. Arvid Järnefelt ja kansallinen eetos. Tiede ja edistys 2/1992*, pp. 6–8.

through “personal self-cognition through achieving one’s freedom of will through self-cognition”. The second condition is a code of conduct: based on estates, the old society had transmitted its heritage as a code of honour – consisting of courage, loyalty and a sense of honour – which determined the external terms, actions and conduct of the Fennomaniac man. National ethics were built upon these two complementary codes, and reconciling them was an essential problem for a national-minded hero.¹

One ambiguous topic in the 19th century novel was that of so-called ‘marriage markets’. As in the novels of Jane Austen, the collective and the individual levels of the novels are united in or they melt into such marriage markets, where the basis for new national cohesion is created. Marriages between young people from the city and the countryside are the most efficient tool in producing national coherence and nationhood.² This is a most crucial theme in Aho’s and Järnefelt’s novels, in which both male protagonists are faced with the prospect of making such a decision of the heart.

According to Snellman, national and individual goals were seamlessly united, and love is transformed into something collective and non-individual. It is his love for the people that unites man’s honour and self-cognition with the national ethos. This notion becomes real in a love for the people, and man’s honour is born out of a capability to make this love real through his actions. Love for the people ennobles the desires and passions of the individual, and by ennobling one’s desires to an ideal love for the people an individual can find and create his national self.

The protagonists in Aho’s and Järnefelt’s novels are not able to unite the goals, and this failure will decisively affect their lives. Self-denial is tied to the ending of *Kevät ja takatalvi* in Antero’s difficult decision to marry a peasant maiden of modest birth and abandon his dreams of a career in academic life. In *Isänmaa* Heikki decides to leave all his property to his first love, not to marry but to remain a bachelor and devote his life to the service of higher ideals.

Both of these decisions are completely alien to the world of Tavaststjerna’s novel. Ben Thomén could not care less about his obligations to the nation. He is directed to the world of arts and culture instead of to a career in administration in the service of fatherland. Ben’s career choice is significant: by not choosing to become a man of law, Ben fails to follow the path that was natural to the Swedish-speaking elite – the highest positions in the state administration of the Grand Duchy of Finland were reserved exclusively for lawyers. Protected by a restrictive university degree and the Swedish language, it guaranteed the dominant position in 19th century Finland for the Swedish-speaking elite by efficiently excluding the Finnish-speaking parvenus.³ By jumping out of this path, Ben chooses to step out of the circle of power, out of the tradition, out of his cultural responsibilities; he becomes a real outsider, an artist.

What, then, is left for his decisions of the heart? Ben’s chosen bride is Sigfrid, a girl from the neighbourhood whom Ben never manages to marry. His

¹ Ilpo Helén. Säädylisyyden järjestyksestä isänmaan rakkauteen. Arvid Järnefelt ja kansallinen eetos. *Tiede ja edistys* 2/1992, pp 12–13.

² Moretti. *Atlas of the European Novel 1800–1900*, pp.18–24.

³ Esa Konttinen. *Perinteisestä moderniin. Professioiden yhteiskunnallinen synty Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 1991, pp. 113–121.

choice is, however, a revealing one in contrast to all his other rebellious attitudes. The girl comes from the same class as he does; she neither accepts nor understands Ben's artistic ambitions; she is very conventional in all possible respects, and she has no intellectual inclinations. In brief, she does not respond to any trait in Ben's character, yet there is no question of his marrying anyone else, i.e. a girl from outside the circle of language and class.

What we are facing here with the problem of identity is a complete exchange of agendas within the power shift of the cultural antagonists. The Fennomaniac movement began with culture and the arts in order to proceed to a position in politics and power; the Svecomaniacs held the positions of power, but as they began to notice that they would eventually lose the game, they directed their interests towards culture and the arts.

Questions of Loyalty: Fathers and Sons

The question of loyalty which is prominent and explicit in both Aho's and Järnefelt's novels is much more tacit but nonetheless important in Tavastajerna's novel. The theme may be detected in the relation between the young protagonists and the father figures presented in the novels. Whereas Aho and Järnefelt present the father figures in more or less symbolic terms by referring to such public national heroes as Snellman and Lönnrot who are active in cultural and political life, Tavastajerna treats the theme in more concrete and psychological terms of a father-son conflict.

In *Barndomsvänner* the question of loyalty is evoked with indirect hints. Ben Thomén was born on May 13th 1860, which is also Karl August Tavastajerna's birthday. The significance of the date lies not exclusively in its biographical connection. May 13th is also called Flora's Day, and it is an important historical date in Finland. In 1848, *Vårt Land* (Our Land), a song which was later to become the national anthem, was presented in public for the first time at the student festivities on Flora's Day.

Vårt land is the prefacing poem of the great national epic *Fänrik Ståls Sönger* (*The Songs of Ensign Stål*, 1848–1860), which tells a story of a heroic Finnish army and its individual soldiers, officers and privates, fighting against the superior Russian Army, left all alone – as the legend goes – by the treacherous Swedish troops who fled away to their homeland. The question of loyalty is one of the central political issues in 19th century Finland and a central theme in Runeberg's epic.

In *Fänriks Stal Sönger* the loyalty problem is met in various forms: as a relation between the officers and the privates, the civil servant rejecting the orders of the Russian soldiers in the occupied country (Landshövdingen), the single soldier giving his life for the whole regiment (Sven Dufva), but also as a father-son relationship, as in Soldatgossen's ("Soldier boy") first stanza:

My father was a soldier young, the fairest that could be;
At fifteen years he carried arms, a man at seventeen he;
On glory's fields, - his world entire, -
Wherever placed, stood glad my sire,

In hunger, blood, in frost and fire; -
My father such you see.

In Runebergian world of honour the expectation is that the son should follow his father (the *lasta stanza*):

And if I live till I am grown, and close my fifteenth year,
To that same hunger, strife and death, I'll go without a fear;
Where hostile bullets thickest whine,
Shall I be found in foremost line;
And I would follow then, as mine,
My valiant sires' career!¹

The demand to follow the father's path is based on the code of honour. The code is taken by the rising middle classes and transformed into their political program, as can be read in the anxiety of both Aho's and Järnefelt's protagonists: how to fulfill the tasks that Snellman and Lönnrot had put to the younger generation.

In Tavaststjerna's novel, there is nothing that the protagonist urges to avoid more than to follow the path of his father and reject the Runebergian codes. The decision to leave Finland, to study music abroad, to return to home disgracefully without future – leads to a complete failure. In this respect the novel establish a tradition which is essentially a trademark of the Finland-Swedish prose tradition. As Merete Mazzarella points out, the Finland-Swedish novel, as a description of closed bourgeois life detached from rest of the society, exposes the Finland-Swedish bourgeois reality as "the narrow room" ("det trånga rummet") and describes the revolts the main characters of these stories attempt to make – how they try to break the tradition. *Barndomsvänner* may be read as the first modern Finland-Swedish novel and the protagonist, Ben Thomén, seems to be the first archetypal rebel against the Finland-Swedish narrow room.²

Glide into Periphery

In an important sense the *Bildungsroman* is a kind of pre-novel: in the end the hero, who seems to be fully equipped for life, starts to live a novel of his own. The life of a character is presented up to a certain point, but this is not a conclusion; his life should start at the point where the novel ends. The fact that the motif is treated ironically does not affect the argument. The three novels I have commented upon above all end with the protagonist's failure in some important sense, yet all these failures are different.

Barndomsvänner ends with a scene in Kituri railway station. Ben is spending Christmas in a small station master's apartment with his mother and sister Emmi. Christmas is over, and the New Year is coming. The scene opens with a description of a winter landscape, a snow-covered forest glimmering in a nocturnal

¹ J. L. Runeberg. *The Songs of Ensign Siäl. National Military Song-Cycle of Finland*. Clement Burbank, transl. New York: G. E. Stechert. 1925 (1846, 1860). pp. 165, 166.

² Merete Mazzarella. *Trånga rummet. En finlandssvensk romantradition*. Helsingfors: Söderströms. 1989. p. 9.

silver-coat lit by the moon. The description starts with snow-covered spruces, then moves to pines and aspens, and ends with birches:

[M]en björkarna slokade smäktande med sina hänggrenar och rörde dem som solfjädrar med svandunsbräm för minsta vinddrag, likasom de haft för varmt mitt i smällkalla vinternatten.¹

But the birches hanged their branches and used them as if they were fans again the least windfall, as if they were too hot in the scathing cold.

This description is not built only for lyrical purposes. It partly hides a motif which will fully appear in the final sentences of the episode as Ben takes a look at a shooting star in the dark winter sky.

The final scene the novel is not very far from a well-known fairy-tale of Zacharias Topelius, *Björken oh Stjärnan* (*The Birch and The Star*). A brother and a sister have moved abroad after having been separated from their parents. When they grow up they wish to leave their foster parents and find their original home. Their search will be guided by a star, and the quest will be fulfilled, when they recognise a familiar birch tree in a yard which turns out to be the yard of their original home. In his *Boken om vårt land* ("The Book on Our Land", 1875) the author has explained these symbols as follows: the star represents man's divine home and the birch tree his earthly home, fatherland.

After the lyrical depiction of nature there is a diagonal inversion of the dialogue of the opening scene of the novel:

- Så Ben dröjer.

Ja, det medgav syster Emmi. De talade gärna numera om honom, han hade blivit ett frö till stor glädje på senaste tiden. Mamma och syster Emmi, som var hemma till julen, satt i stationsinspektorns lilla sal dit det gamla bohaget flyttats in för en månad sedan. Soffan med de vita pärlmorknapparna i ryggstödet, pianot, den stoppade gungstolen och väggspegeln med sakarven i glaset och den lilla pendylen nedanför.²

[- So, Ben is late.

- Yes, Ben's sister admitted. Nowadays they talked about him with pleasure, he had become a cause of great joy. Mother and sister Emmy who spent the Christmas at home, were sitting in the small salon of the chief of the railway-station, where the old furniture was moved to just a month ago. The divan with two pearly white buttons in the back, piano, stuffed armchair and a mirror with a seam and beneath it a small clock on a table.]

The first lines are exactly the same as of the beginning of the novel with only a slight change in the judgement on Ben's behaviour. Ben's transformation from "a great cause of sorrow" to "a great cause of joy" contains an allusion to a biblical

¹ *Barndomsvänner*. p. 247.

² *Barndomsvänner*. p. 247

figure, Benjamin, the son of Jacob and Rachel. Structurally the allusion links the beginning and the end of *Barndomsvänner*.

The name of the protagonist hides sharp ironies in his identity problems. The changes of the protagonist's name in the successive manuscripts of the novel suggest the varieties of the thematic aspects the author wanted to underline. In the first manuscript version of *Barndomsvänner*, the name of the protagonist was Emil Öhrn ("Eagle"), in the second version it was changed to Benjamin Udde. Emil may be placed in a larger framework of literary traditions. The name alludes to Rousseau's *Emile*, through which the theme of education and personal growth is underlined. The first name serves as a generic signal to the *Bildungsroman*, the generic context for *Barndomsvänner*. The second step in name changing is more intricate.

Benjamin was the youngest son of Jacob and the second son of Rachel, and afterwards became the name of a tribe. According to Genesis (35: 16–18) Rachel gave birth to a son while dying, naming him Ben-oni ('son of my sorrow'). Jacob, however, called him Benjamin (based on popular etymology, 'son of fortune'), because his birth compensated for the loss of his wife. Benjamin is mentioned twice in the New Testament (Rom. 11:1) in the context of God's dealing with the New Testament Jews (Rev. 7:8). Benjamin is one of the New Testament tribes sealed unto salvation.

In the final manuscript version of *Barndomsvänner* the family name was changed to Thomén, but the first name was left untouched. The new family name is a compound of two well-known Swedish speaking families (Thomé and Homén), from which many artists have come.

The return of Väinämöinen, as well as the Kalevalan culture, was to become a very important motif in the Golden Period of Finnish art, 1890–1910. The great singer was to bring with him a promise of blooming future for the Finnish people and Renaissance of national culture. From the perspective of the initiative allusion to *Kalevala*, Ben Thomén is a failure, but only in a very specific sense. Although things have changed in the course of the novel, there is no development in his character; indeed, the final scene is a scene of regression. This is mirrored in the interior of Ben's new lodgings. The only traces of the big mansion and his city apartment are a few pieces of old furniture, which all serve to remind the reader that something important in the story is coming to an end. The sofa and the rocking chair are signs of inert middle-class life drifting away, sitting and waiting for someone to arrive or for something to happen; the piano is a bitter reminder of Ben's realm of freedom which has been closed to him for years; the mirror is there for him to reflect upon himself, if he dares; and there is the bell to inform us of the passing of time. Nothing has really changed except the size of the room.

The small room is a metaphor for the final retreat into insignificance, to a small life surrounded by family, language, old furniture and memories of a past life. The novel turns elegiac in its closing pages. Elegies are abundant in times of great upheaval, as Alastair Fowler reminds us, and the 19th century may well have been

the most prolific of all literary periods in experimentation with this genre.¹ *Barndomsvänner* touches upon the most tender and delicate point in the cultural environment of Swedish Finland at its most important turning point. The story of Ben Thomén is an elegiac expression of the end of something valuable, the loss of a culture with which to identify, or the vanishing of a tradition through which to speak and write.

Bibliography

Ahlund Claes, *Den skandinaviska universitetsromanen 1877–1890*. Skrifter utgivna av litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet 26. Stockholm: Almqvist & Wiksell. 1990.

Alapuro Risto, De intellektuella, staten och nationen. *Historisk tidskrift för Finland* 72:3/1987.

Anttonen Pertti, Nationalism, Ethnicity, and the Making of Antiquities as a Strategy in Cultural Representation. *Suomen antropologi* 1/1994

Ekelund Erik, *Tavaststjerna och hans diktning*. Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland vol. 331. Helsingfors. 1950.

Ekelund Erik Finlands svenska litteratur 2. Från Åbo brand till sekelskiftet. Helsingfors: Söderströms. 1969.

Even-Zohar Itamar, Papers in Culture Research.

<http://www.tau.ac.il/~itamarez/works/books/EZ-CR-2005>. 2005.

Fowler Alastair, *Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Oxford: Clarendon Press. 1982

Haavio Martti Kantele-topiikkaa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 50/1970.

Hedvall Ruth, Tavaststjernas förhållande till naturalismen. *Festskrift tillägnad Werner Söderhjelm den 26 juli 1919*. Red. Gunnar Castrén et al. Helsingfors: Söderström. 1919.

Helén Ilpo Säädyllisyyden järjestyksestä isänmaan rakkauteen. Arvid Järnefelt ja kansallinen eetos. *Tiede ja edistys* 2/1992.

Hyvärinen Matti, Seitsemän veljeksien pidätely kansakunta. *Kulttuurintutkimus* 21:2/2004.

¹ Alastair Fowler, *Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Oxford: Clarendon Press. 1982. p. 206.

- Hägg Göran, *Den svenska litteraturhistorien*. Stockholm: Wahlström & Widstrand. 1996.
- Jost François, *La Tradition du Bildungsroman*. *Comparative Literature* 21/1969.
- [The] *Kalevala. An epic Poem After Oral Tradition* by Elias Lönnrot. Translated from Finnish by Keith Bosley. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Key Ellen, Karl August Tavaststjerna. *Ateneum* 1/1898.
- Kihlman Erik, *Karl August Tavaststjernas diktning*. Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland vol. 188. Helsingfors. 1926.
- Klinge Matti *Suomen sinivalikoiset värit*. Helsinki: Otava. 1982.
- Laitinen Kai, Runeberg suomalaisen proosatradition edeltäjänä. *Metsästä kaupunkiin. Esseitä ja tutkielmia kirjallisuudesta*. Helsinki: Otava 1984 (1976).
- Lehtonen Maija *La littérature suédoise de Finlande: une littérature nationale?*. *Neohelicon* VI:1/1978.
- Lehtonen Maija, *Le Kalevala et la littérature finnoise. Le monde Kalévaléen en France et en Finlande. Avec un regard sur la tradition populaire et l'épopée bretonnes*. Paris: Klincksieck. 1987.
- Mazzarella Merete Förord. In K. A. Tavaststjerna. *Barndomsvänner*. Helsingfors: Schildts. 1988.
- Mazzarella Merete 1989 *Det tränga rummet. En finlandssvensk romantradition*. Helsingfors: Söderströms.
- Melkas Kukku, *Palvelustyttö sivistyneistön peilinä. Läpikulkuihmisiä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun Suomessa*. Toim. Kukku Melkas. Helsinki: SKS. 2009.
- Molarius Päivi, *Nuoren Apollon syöksykierre. Sivistyneistö ja kansallisen ideologian murroksia*. *KTSI* 49:1/1996.
- Moretti Franco, *Atlas of the European Novel 1800-1900*. London and New York: Verso. 1998.
- Neiglick Hjalmar, *Tavaststjernas "Barndomsvänner"*. *Finsk Tidskrift* 3/1887.
- Norbert Elias, *The Germans*. New York: Columbia University Press. 1997 (1992).
- Nummi Jyrki, *Between Time and Eternity. K. A. Tavaststjerna's Barndomsvänner. Changing Scenes. Encounters between European and Finnish Fin de Siècle*. Studia Fennica: Litteraria 1. Ed. Pirjo Lyytikäinen. Helsinki: Finnish Literature Society. 2003.
- Nummi Jyrki, *Intiimi vai poliittinen isänmaa? J. L. Runebergin "Maamme" ja Aleksis Kiven "Suomenmaa" ja tekstienväliset yhteydet*. *Avain* 1/2007, pp. 20–21.

Nummi Jyrki, Kaksi harakkaa: Juhani Aho ja K.A. Tavaststjerna. *Kirjallisia elämyksiä. Alkukivistä toiseen elämään*. Ed. Yrjö Hosiasiluoma et al. Helsinki: SKS. 2007, pp. 101–122.

Nummi Jyrki, Se ainoa ja tarpeellinen. Lyhyt johdatus kansalliskirjallisuuteen. *Kirjallisuudentutkijain vuosikirja* 50:2. Ed. by Päivi Molarius. Helsinki: SKS. 1997, pp. 9 - 55 (47 pp.)

Nummi Jyrki, Suuri aika. In: Juhani Aho: *Kevät ja takatalvi*. Helsinki: SKS. 2006 pp. vii-xxii (16 pp.).

Palin Tutta, Isäntärenki ja muita välihahmoja kuvataiteessa. *Läpikulkuihmisiä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun Suomessa*. Toim. Kukku Melkas. Helsinki: SKS. 2009.

Pedersen Arne Toftgaard, Det moderne sammenbrud. Om Karl August Tavaststjernas Barndomsvänner. *Historiska och litteraturhistoriska studier* 70/1995.

Peltonen Matti, Puukko, Paavo ja pullo. Maaseudun myyttinen historia suomalaisuusikäytöksissä. Viinapäästä kolerajkauhuun. Kirjoituksia sosiaalhistoriasta. Helsinki: Hanki ja jää. 1988.

Rojola Lea, Sivistyksen ihanuus ja kurjuus – suomalaisen nousukkaan tarina. *Läpikulkuihmisiä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun Suomessa*. Toim. Kukku Melkas. Helsinki: SKS. 2009.

Rossi Riikka, *Le naturalisme finlandais. Une conception entropique du quotidien*. Helsinki: SKS. 2007.

Runeberg J. L., *The Songs of Ensign Stål. National Military Song-Cycle of Finland*. Clement Burbank, transl. New York: G. E. Stechert. 1925 (1846, 1860).

Schoolfield, George C. *The Figure of the Musician in the German Literature*. New York: AMS Press. 1966 (1956).

Schoolfield George, A Sense of Minority. *A History of Finland's Literature*. Ed. George Schoolfield. Lincoln and London: University of Nebraska Press. 1998.

Schoolfield George, *A Baedeker of Decadence. Charting a Literary Fashion 1884–1927*. New Haven & London: Yale University Press. 2003

Söderhjelm Werner *Karl August Tavaststjerna. En levnadsteckning. Skrifter: Band I*. Helsingfors: Holger Schildts. 1900/1924.

Tavaststjerna K. A. *Barndomsvänner*. Helsingfors: Schildts. 1988.

Tynjanov Juri, On Literary Evolution. *Readings in Russian Poetics. Formalist and Structuralist Views*. Eds. L. Matejka and Kr.- Pomorska. Cambridge, Mass: Cambridge University Press. 1971 (1927).

Varpio Yrjö, *The History of Finish Literary Criticism 1928–1918*. Transl. by Douglas Robinson. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica. 1990.

Warburton Thomas, *Finlandssvensk litteratur 1898 –1948*. Helsingfors: Forum. 1951.

Wrede Johan, K. A. Tavaststjerna - den hårda verkligheten. *Finlands svenska litteraturhistoria I*. Utg. av Johan Wrede. Helsingfors och Stockholm: SLS/Atlantis. 1999.

LES « MANIÈRES DE VIVRE LA MINORITÉ » AUX ANTILLES

Le sujet que je me propose d'étudier ici, peut étonner. Pourquoi parler des littératures antillaises à un colloque sur les minorités en Europe ?

Premièrement, parce que les auteurs de ces régions ultrapériphériques (c'est leur dénomination officielle au sein de l'Union Européenne) ont vécu leur différence depuis des siècles comme une situation minoritaire et dominée (personnes de couleur qui ont le créole comme langue maternelle et première, et qui vivent à l'écart de l'Europe). Deuxièmement, parce que ces mêmes auteurs ont élaboré depuis le 19^e siècle diverses stratégies d'identification qui permettent à leur tour ou bien de faire oublier, ou bien d'assumer ou de dépasser cette situation minoritaire. Troisièmement, et surtout parce que l'aboutissement actuel de ce travail continu d'auto-définition qui est le concept de la créolité semble avoir des répercussions sur certaines de nos notions plutôt eurocentristes, notamment sur celles de la minorité-majorité qui sont d'ailleurs fortement liées à celle de la nation.

Qu'est-ce que c'est, donc, cette créolité ? Elle apparaît sous la plume des auteurs martiniquais qu'on présente en général comme les écrivains de la créolité justement parce qu'ils font apparaître l'oralité créole d'une manière radicale dans leurs ouvrages. La notion surgit à partir des années 1980 et trouve sa forme la plus explicite dans l'*Éloge de la créolité*, essai-manifeste de Patrick Chamoiseau, de Jean Bernabé et de Raphaël Confiant, publié la première fois en 1989.¹ Elle est définie comme « l'agrégat *interactionnel et transactionnel* des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, même levantins que l'histoire a réuni sur le sol des Antilles où toutes ces langues, races, religions, coutumes, manières d'être d'origine de toutes les faces du monde, se sont trouvés totalement déterritorialisées et transplantées. »²

Ce néologisme bien enraciné depuis s'inspire d'une notion linguistique largement connue qu'elle élargit. La créolité, c'est la culture créole dans tous ses aspects, une notion non-universaliste, non-unitaire et non-exclusiviste.

Non-universaliste, parce qu'elle exprime un attachement profond à la réalité créole caléidoscopique, considérée comme point de départ et comme point ultime, assumée et vécue enfin comme une chance.

¹ Chamoiseau, Patrick - Bernabé, Jean - Confiant, Raphaël, *Éloge de la Créolité*. Paris, Gallimard, 1989. V. aussi l'édition bilingue de 1993 (Paris, Gall.).

² *Ibid.* p. 26.

Non-unitaire, parce qu'elle nous mène hors du monde du Même et de l'Un, et tente de préserver les diversités dans leur intégralité.

Non-exclusiviste, parce qu'elle n'établit pas de hiérarchie entre ses éléments composants et surtout ne fait pas le choix entre eux.

Elle se définit comme une totalité, mais une totalité non-totalisante, ouverte : « un maelström de signifiés dans un seul signifiant ». ³ Quelque chose de non-rigide, de non-fixe, qui est toujours en mouvement.

Donc, la Créolité est un fait et un état, et en tant que tel elle est clairement vécue non seulement comme une situation humaine et historique, mais aussi comme un *état* d'humanité ⁴ : « Le monde va en état de créolité. ... De plus en plus émergera une nouvelle humanité qui aura les caractéristiques de notre humanité créole : toute la complexité de la Créolité. Le fils, né et vivant à Pékin, d'un Allemand ayant épousé une Haïtienne, sera écartelé entre plusieurs langues, plusieurs histoires, pris dans l'ambiguïté torrentielle d'une identité mosaïque. Il devra, sous peine de mort créative, la penser dans toute sa complexité. *Il sera en état de créole. C'est cela que nous avons préfiguré.* » ⁵

La Créolité comme laboratoire de l'avenir du monde. Un modèle. La carrière que la notion a faite depuis son apparition montre très bien que le monde actuel n'est pas du tout insensible à une pareille proposition. La créolité s'est révélée opérable dans tous les milieux multiculturels : de nos jours on peut parler par exemple de la créolité ou de la créolisation des métropoles européens.

La Créolité ne relève pas que de la question de l'avenir, mais aussi de celle du passé. Passé veut dire mémoire aux Antilles, étant donné que l'histoire existe surtout sous forme de l'histoire coloniale. La mémoire collective aux Antilles, c'est la parole sous l'écriture, une sorte de « mémoire-sable voltigée dans le paysage, dans la terre, dans des fragments de cerveaux de vieux-nègres, tout en richesse émotionnelle, en sensations, en intuitions ». ⁶ Cette mémoire-sable me renvoie à la mémoire-patrimoine, distinguée par Pierre Nora et ses collaborateurs dans l'entreprise historiographique monumentale qui sont *Les lieux de mémoire*. ⁷

Ils entendent par mémoire-patrimoine plus qu'un simple élargissement de la notion pratiquement à tous les objets du passé (national) et le définissent comme un outil permettant de comprendre et de vivre la continuité de l'histoire. Ils constatent que ce type de mémoire ne peut apparaître avant que l'ancienne et prégnante assimilation de la puissance, de la nation et de l'État dans l'image de la France ne se défasse progressivement devant l'évolution du monde et des rapports de force. (Le déclin remonte aux lendemains de la guerre de 14-18, et devient définitif après la 2e guerre à la suite de laquelle la France perd son statut de grande puissance.) C'est le moment de la mémoire-patrimoine. Le basculement vers ce type de mémoire est

³ *Ibid.* p. 27.

⁴ Cf. *ibid.* p. 62.

⁵ *Ibid.* pp. 51-52.

⁶ *Ibid.* p. 38.

⁷ V. p. ex. l'article intitulé « La nation-mémoire », écrit par Nora lui-même. *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard, 1997, volume 2, pp. 2207-2216.

signalé et accompagné par l'épuisement des oppositions classiques (p. ex. la France laïque et la France religieuse, la France de gauche et la France de droite, etc.), par la remontée du refoulé historique et le retour sur les épisodes les plus douloureux (p. ex. la guerre des Albigeois, le système de Vichy, etc.). Avec un certain décalage, les mêmes phénomènes peuvent être repérés aux Antilles : à partir des années 1980-1990 on assiste à l'épuisement progressif des oppositions centre-périphérie, Europe-Afrique, Europe-Amérique, continent-archipel, Blanc-Noir et à la reprise de la question de la traite négrière, de l'esclavage et du Code Noir. (D'ailleurs, c'est seulement depuis 2005 qu'on commémore le 10 mai la traite négrière et l'esclavage.)

Il n'est peut-être pas trop osé de pousser encore un peu plus loin cette analogie, et d'examiner si les autres types de mémoires distingués par Nora et ses collaborateurs s'avèrent pertinents dans la description du processus d'auto-connaissance et d'auto-définition aux Antilles dont la Créolité constitue la dernière étape. Les 4 autres types de mémoire, la mémoire royale, la mémoire-État, la mémoire-nation et la mémoire-citoyen correspondent à « des moments forts de l'identification nationale : la monarchie féodale, la monarchie absolue, la consolidation de la Révolution et la synthèse républicaine ». ⁸ Ils semblent confirmer, d'ailleurs, la continuité quasi absolue de la construction identitaire française.

Ce sont sans doute les 2 derniers (la Révolution et la République) qui préparent la prise de conscience de la négritude césairienne. Car aux Antilles, on vit à l'heure européenne. Ou, comme Chamoiseau l'écrit, on vit dominé, malgré tout, malgré la fin de l'esclavage et l'émancipation réelle, puisque les habitudes, les manières de vivre, les pensées, les modèles à suivre sont façonnés à la française. ⁹

La négritude qui date des années 1930 est impensable sans l'épanouissement de la mémoire-nation et de son extension et sans l'enracinement social et militant de la mémoire-citoyen. Ces deux moments capitaux où la nation prend conscience d'abord d'elle-même comme Nation, puis, grâce à la démocratisation et à la vulgarisation des mêmes idées, les individus commencent à se considérer comme des citoyens, préparent la négritude qui a un effet émancipateur réel. (Malgré son caractère illusoire : il fait succéder à l'illusion de l'assimilation, de l'Européanité une autre illusion, celle de l'Africanité.)

L'Antillanité d'Édouard Glissant s'écrit dans le même sillage, bien qu'elle constitue une étape intermédiaire entre vision extérieure (celle de la négritude) et vision intérieure (celle de la créolité) de soi. ¹⁰ Avant la créolité, les efforts identificatoires restent tous dans les cadres européens préétablis. La créolité ne se considère pas par rapport à des extériorités, mais se définit comme un centre en soi-même. Psychologiquement et philosophiquement, c'est l'indépendance absolue, l'état quand on n'a plus ni de haine, ni de rancune à l'égard de personne.

⁸ Ibid. p. 2209.

⁹ V. Chamoiseau, Patrick, *Écrire en pays dominé*. Paris, Gallimard, 1997.

¹⁰ V. Glissant, Édouard, *Le discours antillais*. Coll. Folio Essais, Paris, Gallimard, 1997.

La négritude peut être encore interprétée comme une sorte de contre-choix, une ré-action, une révolte, donc, quelque chose qui a son principe, son point de départ et/ou son point de référence, son centre hors de soi. Ce n'est pas le cas de la créolité, et probablement c'est pour cela qu'elle est capable aussi de miner certaines de nos notions. Dans la perspective de la créolité la minorité (et la majorité non plus, les deux concepts étant interdépendants) n'a pas de sens, car cela signifie qu'on se définit ou on accepte de se définir du point de vue d'une majorité, donc, encore d'un centre extérieur.

Or, l'innovation radicale de la créolité, ce n'est pas la négation ou le refus des extériorités, mais leur intériorisation. Au niveau de l'identification collective, cela suppose une nation sans nationalisme. (Là, on rejoint encore les constats des historiens des *Lieux de mémoire*.) Au niveau de l'identification individuelle, cela entraîne l'acceptation des diversités, voire des étrangetés de soi-même et des autres.

L'intériorisation de cette inquiétante étrangeté freudienne met fin à la menace de l'Autre.¹¹ Je cite Kristeva : « L'étrange est en moi, donc nous sommes tous des étrangers. Si je suis étranger, il n'y a pas d'étrangers. »¹² Il en suit « une communauté paradoxale qui est faite d'étrangers qui s'acceptent dans la mesure où ils se reconnaissent étrangers eux-mêmes. La société multinationale serait ainsi le résultat d'un individualisme extrême, mais conscient de ses malaises et de ses limites, ne connaissant que d'irréductibles prêts-à-s'aider dans leur faiblesse, une faiblesse dont l'autre nom est notre étrangeté radicale. »¹³

Donc, une fois de plus on est amené à constater que les littératures francophones (en l'occurrence la littérature antillaise élaborant le concept de la créolité) sont capables de renouveler non seulement le système littéraire français codifié et standardisé, mais aussi le système notionnel en s'y inscrivant et en exprimant à travers eux leurs expériences particulières.

¹¹ Freud, Sigmund, *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*. Paris, Gallimard, 1985.

¹² Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*. Coll. Folio Essais, Paris, Gallimard, 1988, p. 284.

¹³ *Ibid.* p. 290.

OSTRACISER OU ETHNICISER ? LES LITTÉRATURES ROMANI

Depuis plusieurs décennies déjà se développe une littérature écrite par des Roms. Le phénomène semble prendre de l'ampleur depuis environ cent ans qu'il est attesté, si bien que d'aucuns (dont je fais partie), voyant là une tendance culturelle certaine, parlent de littérature romani, de littératures tsiganes¹. Je voudrais émettre ici quelques pistes de réflexion sur le discours qui est tenu sur les Roms et la langue, sur les minorités ethniques et leur(s) langue(s) et sur les langues étrangères, en montrant que cette conception de langues « étrangères » à d'autres – en l'occurrence la langue romani – procède d'une conception idéologique et très répandue des langues et des cultures, une conception puriste du langage nourrissant une phobie de l'Autre.

La catégorisation ethnique des littératures

Littérature romani/tsigane : cette dénomination procède d'une catégorisation, qui met sous une même rubrique des auteurs de pays et de culture très différents. Tandis que certains limitent la catégorie aux écrits rédigés en langue romani (c'était le cas de Milena Hübschmannová en République tchèque), d'autres (comme moi) l'élargissent à des textes pas nécessairement écrits en romanès. Quel est alors le dénominateur commun ? Serait-ce l'appartenance de l'auteur à une même origine ethnique ? Si telle est l'acception de cette catégorie, elle est alors discriminante et dangereuse. Pour ma part, ce n'est pas une spécificité biographique qui me fait recourir à cette catégorie ; le temps de la critique littéraire façon Sainte-Beuve et son biographisme est loin, qui confondait l'œuvre et l'auteur, et qui s'intéressait à l'homme plutôt qu'au monde qu'il invente. Mais si ce n'est pas non plus une langue commune qui rassemble ces littératures, il faut chercher d'autres critères. Il me semble qu'on peut rassembler sous cette même catégorie des personnes correspondant à deux critères : elles se revendiquent elles-mêmes comme tsiganes et leur œuvre parle de cultures tsiganes. Il est du reste très rare que l'un aille sans l'autre : l'écrivain qui se revendique tsigane a le plus souvent pour objet d'écriture son identité tsigane, de façon autoréférentielle. On pourrait néanmoins imaginer des cas où l'écrivain dirait publiquement qu'il est tsigane tout en écrivant sur autre chose ; dans ce cas, on ne parlerait pas de littérature tsigane.

Toute catégorisation ethnique engendre débats et contestations et on retrouve de nets échos de l'une à l'autre, qu'on parle de littérature noire, de littérature juive, de littérature régionale, de littérature subalterniste, etc. (je prends

¹ Voir le numéro double de la revue *Études tsiganes* consacrée aux littératures tsiganes, *Littératures romani : construction ou réalité ?*, C. Kovashazy (dir.), n° 36 et n° 37, 2009.

volontairement des cas de catégorisation très discutables). Si l'on retrouve de nombreuses dimensions argumentatives communes, les spécificités des littératures romani résident sans doute dans le fait que, d'une part, les Roms ne sont pas associés à une terre et à une nation précise : les Roms ne vivent pas particulièrement en un lieu et ils ne revendiquent pas une terre promise ou une terre perdue. D'autre part, quelles que soient les hypothèses qui sont actuellement développées autour de l'origine pour justifier le départ d'Indiens hors de l'Inde malgré le tabou de la *kala pani*², l'« essence » culturelle tzigane appartient au cadre indo-européen, ou plutôt au royaume fantasmagorique d'une racine indo-européenne³.

L'approche ethnique des Roms et de la littérature romani, qui est celle qu'adopte presque toute personne faisant de la recherche sur ce « sujet », n'est pourtant pas sans poser problème. D'un côté, il est évident qu'il est grandement nécessaire de parler des Roms et de leurs spécificités, et surtout, de laisser parler les Roms, afin de contribuer à casser la lourde chape d'ignorance qui pèsent sur eux et sur l'image le plus souvent dramatiquement négative que les *gadje* (=les non-tsiganes) ont d'eux. Le fait que cette littérature jeune soit autoréférentielle (jeune et autoréférentielle étant presque une tautologie) est une source précieuse de connaissances pour le lecteur. Mais de l'autre côté, distinguer, discriminer par une catégorie ethnique, confirme une conception très particulière de l'être humain et de la culture, à savoir une conception puriste et homogénéisante des cultures donc des humains. Je voudrais maintenant marquer ici quelques limites d'une approche ethnocentriste des Roms et des littératures romani, en m'appuyant sur les romans et nouvelles de Matéo Maximoff (1917-1999). L'ethnisation est une forme d'ostracisme, et le ou proposé en titre de cet article se révèle non point exclusif mais inclusif : ethniser et ostraciser sont des synonymes.

Présence du romani dans les textes écrits en français

Une récurrence linguistique des textes littéraires écrits par des Roms est la présence de mots romani dans le texte écrit en non-romani. C'est le cas dans tous les textes de Maximoff. Quelle peut en être la raison ? Est-ce un souci d'authenticité ? De fidélité au monde culturel qu'on essaie de restituer dans un autre système langagier de représentation ? Ou bien est-ce un effet facile d'écriture offrant un dépaysement et un sentiment d'exotisme à un lecteur dont on sait bien qu'il n'est pas Rom ? On a reproché à Matéo Maximoff de son vivant d'avoir écrit guidé par un souci de commercialisation plus que par un souci esthétique, littéraire⁴ : Maximoff aurait publié des écrits, et beaucoup d'écrits, avec l'idée de répondre à l'horizon d'attente de son lectorat potentiel, c'est-à-dire en vue de satisfaire les préjugés des

² « eau noire ». Tabou indien hindou de quitter la « terre mère » délimitée par les sept fleuves sacrés. Concernant la reconstitution probable des déplacements de l'Inde vers l'Europe de ceux qui deviendront les Roms, voir les travaux d'Elisabeth Clanet Dit Lamanit.

³ C'est le paradoxe qui pèse sur l'imagologie des Roms : dans la réalité des faits, ils sont approximativement issus de la région aryenne et ils se sont installés en Europe, en tant qu'Européens. Mais avec la couleur de peau plus foncée qui caractérise une majorité de Tsiganes, du moins en Europe centrale et orientale, c'est comme si le récit fantasmagorique *gadjo* des origines de l'*homo europeanus*, c'est-à-dire venant d'Inde mais blanc de peau, était menacé par la réalité des Roms.

⁴ Voir à ce sujet la biographie de Maximoff par Gérard Gardner (*Matéo Maximoff. Carnets de route*, AlterEdit, 2006) qui reprend de nombreux passages du journal de Maximoff.

gadjes, qui attendent d'un ouvrage dont ils savent qu'il est écrit par un Tsigane un décor pittoresque et des représentations culturelles figées des gens-du-voyage : le bohémien sera musicien, voleur, beau ténébreux, courageux, et la femme sera fatale et retorse. Le roman *Le Prix de la liberté* par exemple présente toute cette galerie de personnages prototypés. L'adaptation écrite du conte sera ainsi la forme privilégiée de l'auteur (voir *Les Ursitory*, *La Poupée de Mameliga*, *La Septième Fille*). Si le reproche de souci commercial de l'écriture de Maximoff n'est pas sans fondement, il en va autrement pour le choix du vocabulaire. En parsemant ses textes de mots romani, Maximoff n'a fait qu'utiliser un vocabulaire qui n'a pas d'équivalent en français (gadjo, mulo, kriss, etc.). Comme l'écriture de tout écrivain Rom qui n'écrit pas en romanès et parseme son texte de mots romani, l'écriture de Matéo Maximoff montre que son héritage culturel est multiple, polymorphe.

Avec l'introduction du vocabulaire romani dans son texte, Maximoff pose une culture, propose une culture et il construit un passage en introduisant dans son texte français des lexèmes non-français, non seulement sur le plan linguistique, mais également culturel. Selon une grille de lecture postcoloniale, on peut dire que Maximoff déplace le centre de l'hégémonie culturelle en marquant – sans même avoir besoin d'être militant – le caractère indispensable de l'autre culture, dont certains mots et notions sont intraduisibles. L'effet recherché par Maximoff n'est apparemment pas l'« hybridité » (celle que rêve et conceptualise Edouard Glissant⁵) mais plutôt le pittoresque. Le vocabulaire romani n'est pas là pour réaliser une interpénétration, un enchevêtrement. Il ne s'agit pas de lisser les spécificités culturelles romani pour les perdre dans l'autre culture, mais au contraire, de les revaloriser, de marquer leur caractère spécifique, irréductible ou, pour le dire avec les affreux termes politiques et médiatiques : le vocabulaire romani n'a pas à « s'intégrer » : il est déjà intégré, exactement autant que l'autre, il est ce qu'il est. Et quand d'aucuns énoncent qu'il faut que le lexique s'intègre, que le Rom s'intègre, cela signifie qu'il faudrait en réalité qu'il se désintègre. La présence du vocabulaire romani dans la littérature écrite, en l'occurrence en français, permet de produire un décrochage⁶ dans la lecture ; les mots en langue romani sont « décrochés » non pas tant du monde linguistique que du monde culturel du lecteur. Cela permet ainsi de faire bouger les pôles entre ce qui serait soi-disant étranger, en langue « étrangère », et ce qui serait en langue : à la lecture, un renversement peut se produire, et c'est désormais le lecteur gadjo qui bute contre des mots non familiers, qui est placé en périphérie culturelle. Au mieux, l'exclusion que vit le lecteur gadjo est rattrapée par un dynamique pédagogique – c'est le cas dans *La Poupée de Mameliga* (1986) où chaque mot en romanès est expliqué juste après en français entre parenthèses (pivli /veuve, terneav / jeune homme à marier, bori / bru).

Dans son dernier roman, présentant un Rom hongrois un peu forain, un peu errant et vivant en Albanie, Milena Magnani revalorise le voyage à travers l'Europe que tous ces mots incompris permettent. Voici ce qu'elle explique dans la préface de *Le Cirque chaviré* :

« Le choix d'insérer dans le roman des mots et des expressions en langues étrangères – dont le hongrois, le roumain, l'albanais, le tchèque et le romanès – sans

⁵ Cf. Edouard Glissant, *Traité du Tout-monde. Poétique II*, Paris, Gallimard, 1997.

⁶ J'emprunte le terme à Jean-Loup Amselle (dans *L'Occident décroché*, Paris, Stock, 2008).

les accompagner de notes de traduction répond à un désir d'adhérer à la dimension multiethnique du monde où nous vivons.

Un monde dans lequel il n'est pas toujours possible (en l'absence d'interprètes ou de traducteurs, comme c'est généralement le cas) de comprendre les langues et les horizons de ceux que nous côtoyons.

Je crois que l'écriture, en ces temps de grandes migrations, est également appelée à se mesurer à la désorientation produite par le contact avec les langues et des codes culturels encore étrangers hier ; en ce sens, il me plaît à penser qu'elle peut tenter de promouvoir une acceptation non menaçante de la réalité en se concentrant plutôt sur les éléments susceptibles de favoriser le développement d'une trame commune⁷. »

On constate ainsi dans la littérature romani française (mais l'analyse vaudrait pour d'autres pays) un phénomène de sous-texte⁸ linguistique présent en filigrane du texte français et où se jouent des échanges complexes entre centres et périphéries selon qu'on se place au niveau lexical, diégétique, éditorial ou politique⁹.

Par delà la conception puriste de la langue et le diktat du monolinguisme

Ce que je viens d'avancer peut sembler incontestable voire banal : un écrivain met en rapport deux cultures, la culture tsigane et la culture française et, pour le dire avec des termes postcolonialistes, il entrelarde la langue dominante de termes clefs de la langue minoritaire dominée (kriss, mulo, etc.) ; j'ai aussi avancé que l'introduction de mots romani dans le texte écrit en français suscite pour le lecteur (français) gadjó un effet de dépaysement voire d'exotisme. Que les mots en romanès servent à combler un manque lexical, montrant ainsi une culture qui tente de se dire à travers les maillons d'une autre culture, à partir d'un vocabulaire autre. Or je voudrais maintenant revenir sur cela, pour le contester abruptement. Car cette lecture, aussi simple et neutre qu'elle puisse paraître, est puissamment idéologique. En effet, elle repose sur un présupposé radical, à savoir que les cultures comme les langues peuvent être nettement distinguées les unes des autres. Et même, qu'elles doivent être nettement distinguées, discriminées les unes des autres, soi disant au nom de la préservation des cultures des minorités, comme le ressassent certains discours politiques dominants, notamment au niveau de l'Union européenne. Autrement dit, cette lecture du romani dans le français qu'on pourrait considérer comme évidente, repose sur une conception puriste du langage. C'est ce que développe la sociolinguiste Cécile Canut, qui travaille sur les discours tenus sur la langue à partir de trois terrains d'étude privilégiés : les discours politiques français contemporains, les discours des langues en contact au Mali et les discours des Roms de Sliven en Bulgarie. Selon elle, ces discours qui présentent les langues comme des entités homogènes posent des frontières profondes, violentes et erronées entre les langues, donc entre les cultures donc entre les gens. La « fascination pour l'unité »

⁷ Milena Magnani. *Le Cirque chaviré [Il circo capovolto]*, Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano, 2008], trad. fr. J.-L. Defromont. Paris, Liana Levi, 2009.

⁸ Comme il est question de « sous-conversation » chez Nathalie Sarraute.

⁹ Voir l'article « Littérature romani : à la périphérie de quel centre ? » in *Histoire de la littérature et jeux d'échange entre centres et périphéries. Les identités relatives des littératures*.

des langues, comme le dit l'auteur d'*Une langue sans qualité* (2007), alimente « des fantasmes de clôture, de mises en frontière¹⁰ ». Pourtant on sait bien que toutes les langues vivantes sont en contact permanent les unes avec les autres et qu'elles ne cessent de se rencontrer et de s'emprunter des mots, au grand dam, certes, de quelques croque-morts de la langue qui semblent ignorer les principes de formation et d'évolution de toute langue vivante. Le romani, par exemple, est formé de racines indo-aryennes (environ 900), néo-persanes, arménienne, grecques et il emprunte un large vocabulaire à la langue du pays où il est parlé ; le sinto est constitué d'environ 1500 lexies romani et 1500 lexies allemandes. « Il n'est pas une langue d'une famille rom qui ne charrie l'ensemble des autres langues traversées sur son passage, qui ne soit agencée, combinée, mêlée aux autres¹¹. »

Ce rejet normalisé de l'hétérogénéité pourtant inhérente à toute langue se fait au profit d'un fantasme d'une homogénéité de la langue, d'une pseudo-pureté de la langue étayée par un discours généalogique sur les origines de la langue et un discours politique sur l'assimilation d'une unique langue à la nation (selon la conception romantique allemande théorisée par J.G. Herder d'une équation entre une nation, un sol et une langue). Or « les notions de pureté, de communauté, d'identité, c'est-à-dire les constructions et les homogénéisations linguistiques telles qu'aujourd'hui présentées comme spontanées, sont une implication de choix de mises en frontière¹² ».

Une telle conception puriste et raciale de la langue va évidemment avoir des incidences sur les comportements à tenir par les individus, autrement dit, cette conception est prescriptive et culturocide : celui qui est bien « intégré » est celui qui parle la langue dominante (intégré à quoi, on se le demande). À cela s'ajoute qu'en Europe occidentale, la polyglossie est mal considérée (et c'est peu dire). Dans la France d'aujourd'hui, par exemple, celui qui parle français et arabe est considéré comme moins « intégré » que celui qui ne parle que français ; Celui qui parle français et manouche, idem. En Allemagne celui qui parle allemand et turc est considéré comme moins « intégré » que celui qui ne parle qu'allemand. C'est la même expérience que faisait jadis le marrane, et dont ont parlé Derrida puis Spivak¹³ : le marrane est toujours défini en creux, comme celui qui n'est-pas. Le Rom est selon cette analogie l'éternel marrane qui ne sera jamais assez « intégré », jamais assez pas-Rom : qu'importe qu'il connaisse parfaitement la langue et la culture dominantes, tant qu'il n'aura pas renoncé à la langue et à la culture minoritaires, il sera exclu de la communauté – non pas culturelle, on aime la musique-tsigane – mais de la communauté économique. « L'expérience de la parole plurielle » est suspecte dans nos sociétés, voire répugnante. C'est ainsi que dans l'analyse des textes de Maximoff, en distinguant dans les textes ce qui est en français et ce qui est en pas-français, on présuppose un syllogisme cinglant : que celui qui ne comprend pas le vocabulaire romani (le vocabulaire pas-français), c'est le gadjo, et donc que celui qui comprend le vocabulaire romani (le vocabulaire pas-

¹⁰ Cécile Canut, *Une langue sans qualité*, Limoges, Lambert-Lucas, 2007, p. 11.

¹¹ *Id.*, p. 27.

¹² *Id.*, p. 16.

¹³ Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, et *L'Autre Cap*, Minuit, 1991. Sur le marrane, voir aussi Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, 1999, p. 18.

français), c'est le pas-Français. Donc que celui qui parle romani n'est pas français. On en vient ainsi à confondre, dans des débats contemporains, entre identité française et identité nationale¹⁴ Nos cultures imposent le diktat politique de la langue unique, ce qui est un comble dans un monde qui par ailleurs prône la capitalisation à outrance. C'est la tyrannie du un : il n'y a qu'une langue maternelle, il n'y a (comprenez : il ne doit y avoir) qu'une langue qui fait la nation, il n'y a qu'une langue qui fait la culture et donc le bon citoyen. Cette « homogénéisation totale » de l'idée d'une langue et de l'idée d'appartenance loyale à un pays a un intérêt de taille : « elle évite toute conception politique du citoyen [...] sans relation de parole à autrui¹⁵. »

Mais cette conception homogénéisante n'est pas le seul fait des populations dominantes. On la trouve également émise par les populations dominées, négativement perçues, en l'occurrence ici les populations romani. C'est le fameux « essentialisme stratégique » dont parle Gayatri Chakravorty Spivak, un processus d'objectivation. Il faut néanmoins noter que cette stratégie essentialiste est toujours le fait d'une élite. Dans L'Occident décroché, l'anthropologue Jean-Loup Amselle met en regard ces revendications d'identités par fragment (Spivak) avec le mouvement de la négritude de Césaire. S'il était clair dès le départ que la revendication de la « négritude » devait être une étape transitoire vers un droit à être ce qu'on est (c'est l'objet du fameux texte de Sartre, « Orphée noir »), cette étape transitoire revendicative n'est aujourd'hui plus possible, selon Amselle, parce que dans un contexte déjà très séparatiste, elle alimente une vision discriminante des humains, un processus dit de balkanisation des ensembles culturels. Selon Amselle, « l'essentialisme stratégique est devenu une notion problématique dans la mesure où l'affirmation d'une altérité radicale peut être vue comme le ferment de tous les fondamentalismes. [...] En s'appuyant sur certains des philosophes de la French Theory, pour faire l'éloge du fragment, et par là même pour récuser tout discours de surplomb, Spivak s'est en fait exposée à ratifier une vision fragmentée du monde qui ne peut que faire le lit de tous les intégrismes¹⁶. » Cécile Canut souligne, quant à elle, que « le figement et l'instrumentalisation des frontières [entre langues] apparaissent plus nettement en milieu urbain, parmi l'élite¹⁷ ». Cette mise en frontière des langues donc des personnes est justifiée par la discrimination à l'encontre de peuples¹⁸ qu'on va « aider » en revalorisant leur patrimoine culturel. Cécile Canut parle de véritable « provocation¹⁹ » provenant d'institutions telle que l'Union européenne, institutions qui se soucient que les Roms puissent parler leur langue à l'école afin de se réapproprier « leur » patrimoine²⁰, alors que l'urgence et

¹⁴ A propos de cette confusion, voir l'intervention de Catherine Wihtolde-Wenden dans ce même volume.

¹⁵ Cécile Canut, *op. cit.*, p. 81.

¹⁶ Jean-Loup Amselle, *op. cit.*, p. 146-147. Amselle rappelle que d'aucuns expliquent que ce sont les théories subalternistes qui ont alimenté l'extrême droite et le fondamentalisme musulman de l'Inde actuelle.

¹⁷ Cécile Canut, *op. cit.*, p. 31.

¹⁸ *Id.*, p. 66.

¹⁹ *Id.*, p. 132.

²⁰ « La langue et la culture 'roms', dont seuls les intellectuels, vivant souvent à l'étranger, peuvent imaginer à quoi elle pourrait ressembler, sont inévitablement devenus les points nodaux d'une telle revalorisation. Déjà bien amorcées en Roumanie, la culturalisation et la folklorisation des populations.

le réel besoin sont d'ordre avant tout économique. La langue du pain prévaudra toujours sur la langue patrimoniale.

La parole malgré la langue

La pensée postcoloniale est à mon avis très fructueuse pour étudier les littératures romani, puisqu'elle apporte des outils d'analyse pour des peuples à qui on demande – avec plus ou moins de violence selon les époques – de renoncer à leurs spécificités, ce qui est la récurrence dans l'histoire des Roms. Mais cette pensée postcoloniale, qui s'est développée ses quarante dernières années, commence à révéler aujourd'hui ses limites. On peut critiquer, comme le font parmi d'autres en France Cécile Canut et Jean-Loup Amselle, l'idée d'hybridité, l'idée que des peuples à la périphérie du système économique et culturel, sont riches d'une double culture : l'œuvre de Maximoff n'est pas hybride, au sens où elle n'est pas la somme bâtarde de deux cultures toutes les deux pures « à l'origine » et qui se seraient entrecroisées dans un livre ni tsigane ni « bien-français ». Ce n'est que si l'on pense les langues et les cultures comme des entités closes et qu'on les met en frontières qu'on peut parler d'une langue présente dans l'autre. Mais c'est confondre langue et parole. C'est propager une vision essentialiste, essentialisante de la langue et de la culture. De surcroît ce discours résolument ethnique sur les cultures romanis ne mènera pas à une amélioration économique, qui est pourtant l'urgence dans certaines régions d'Europe. La parole est « loin de répondre à une identité, loin de s'inscrire dans une origine, loin de définir une culture, la parole est avant tout ce qui traverse un sujet. » Le sujet parlant « se constitue dans et par un ensemble de voix et de discours²¹ ». Il ne s'agit pas de dire qu'on est tous pareils et de nier les spécificités culturelles des uns et des autres en les empêchant de se déployer. Non, il s'agit de renoncer à l'idée essentialiste selon laquelle certains seraient irréductiblement autres que moi. Car, en fabriquant, selon les mots de l'anthropologue Jean Bazin, une « totalité unique » ceux qui essentialisent « densifient les significations [de cette totalité], [...] plus ils accroissent son 'incommensurabilité', plus se creuse l'altérité. [...] Une culture est ce à quoi on reconnaît que l'autre est bien l'autre²². » Cette idée dangereuse d'essentialisme conduit à une vision gens-du-voyagiste des Roms, que cette vision soit exogène ou endogène d'ailleurs. Et pourtant, la vision essentialiste des Roms et du romani, et des langues et des cultures en général, est extrêmement répandue. Qu'elle soit péjorative ou méliorative, ouvertement raciste ou pleines de bonnes intentions, elle est discriminante : or tant qu'on tiendra un tel discours sur les Roms et tant que les Roms tiendront un tel discours sur eux-mêmes, la tsignaphobie aura de beaux jours devant elle.

ramenées à la prétendue culture 'rom', au détriment d'une réflexion sur l'histoire des résistances, deviennent l'antidote magique à la pauvreté. » (Cécile Canut. *id.*, p. 130)

²¹ *Id.*, p. 16.

²² Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008 [recueil posthume de ses textes], p. 46.

HUMOUR ET MINORITÉ EN SITUATION DE CRISE : L'ÉNONCÉ DE LA
VIOLENCE HISTORIQUE
CHEZ MENDELE MOYKHER-SFORIM, SHOLEM-ALEYKHEM ET
ISAAC BABEL

Littérature minoritaire/littérature mineure

En France, le concept de littérature minoritaire ne va pas de soi. Rachel Ertel, dans son ouvrage sur le « roman juif américain », paru en 1980, intitule son premier chapitre « du droit à une littérature minoritaire », enregistrant une évolution dont nous voyons encore aujourd'hui certains développements et posant une série de questions qui restent toujours vives : « si l'on reconnaît qu'il existe une « condition juive » (ce que beaucoup nient) à l'intérieur de toute société au sein de laquelle cette minorité vit, comment ne pas poser comme hypothèse qu'il existe une littérature juive ? »¹. Ce point de départ, qui semble faire problème jusque dans le contexte américain, induit un questionnement parallèle, comme la spécification de certains auteurs écrivant dans la langue majoritaire : les exemples de Kafka, d'Isaac Babel, de Saul Bellow introduisent la question de savoir si l'on doit les considérer comme des auteurs juifs. Presque trente ans plus tard, il semblerait que ce point suscite toujours des difficultés, Philip Roth par exemple refuse d'être défini comme un « auteur juif », se revendiquant d'abord comme écrivain américain².

Cependant que les *postcolonial studies* déplacent les frontières et la notion même de minorités culturelles, s'élaborent en parallèle le concept de post-ethnicité³ et, à l'échelle mondiale, une redistribution des identités liée à l'émergence de littératures refusant de se mesurer à l'aune de l'ethnocentrisme occidental⁴. La réalité d'un monde multipolaire implique une nouvelle conception des relations de majorité et de minorité, qui reste essentiellement à élaborer au plan d'une discipline comme la littérature comparée.

On connaît par ailleurs la fortune du concept de « littérature mineure » forgé par G. Deleuze et F. Guattari à partir de l'œuvre de Kafka : sorte de contre-

¹ Rachel Ertel, *Le Roman juif américain. Une écriture minoritaire*, Paris, Payot, 1980, p.10.

² Cette conception, qu'il défend dans ses interviews, est également attribuée à Saul Bellow dans l'étude qu'il lui consacre dans son recueil *Parlons travail*, traduit de l'anglais par Josée Kamoun, Paris, Gallimard, 2004, p. 168-169.

³ Voir par exemple les travaux de Werner Sollors, *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, New-York, Oxford University Press, 1986 et *The Invention of Ethnicity*, New-York, Oxford University Press, 1988.

⁴ Pour une mise au point critique sur la notion de « culture », on se reportera à la Majeure du numéro 29 de la revue *Multitudes* : « Narrations postcoloniales », Paris, éditions Amsterdam, été 2007, p. 5-120.

sens fécond, au plan de leur propre théorie de la déterritorialisation, lorsqu'ils envisagent la situation de l'écrivain juif de langue allemande à Prague⁵. Assez peu intéressés par les conditions réelles de production littéraire dans un contexte multiculturel et en une période de constitution des nationalismes, les deux auteurs propulsent sur la scène théorique des notions fondatrices, comme celles de déterritorialisation de la langue, de branchement de l'individuel sur le collectif, d'agencement collectif d'énonciation, qui, si elles sont loin de toujours s'appliquer à Kafka, donnent cependant un horizon d'interprétation et un cadre conceptuel à des idées à l'époque peu discutées dans le contexte français. On a tendance aujourd'hui à revenir aux propositions plus contextualisées du *Journal* de Kafka, issu de la double référence à la littérature yiddish dans le domaine est-européen et à la littérature tchèque de son époque, que Kafka connaissait bien⁶. On remarque que le terme qu'il emploie est celui de « petite littérature » (*kleine Literatur*), dont il souligne les bienfaits au plan de l'activité créatrice, à un moment où il est lui-même sous l'influence inhibante de Goethe et de la « grande littérature » allemande, à laquelle il se sent pourtant appartenir, malgré son usage déterritorialisé de la langue. Le modèle d'une littérature animée par la vie et le débat collectifs, accordant à ses membres un statut éminemment positif et contribuant à faire ressortir la fierté de l'activité littéraire ne pouvait bien sûr que conforter Kafka dans sa vocation quasi sacrificielle à l'écriture. Alors que les deux auteurs français envisagent la littérature mineure comme celle qu'une minorité fait dans une langue majeure, Kafka quant à lui pensait très concrètement à des littératures utilisant des langues minoritaires comme le yiddish, ou en cours de légitimation, comme le tchèque, et dont l'horizon d'attente, loin d'être déterritorialisé, renvoyait à des « communautés imaginées », pour reprendre les termes de Benedict Anderson⁷, selon les modes contemporains de fonctionnement culturel des mouvements nationalitaires en plein essor.

La littérature yiddish : une littérature résistante

Si la littérature yiddish, quant à elle, a toujours été associée à une forme de déterritorialisation transnationale, elle n'échappe pas non plus à un militantisme proto-national, équivalent des mouvements d'émancipation des peuples et des groupes ethniques au sein desquels vit la minorité juive en Europe de l'Est. La plupart des revendications nationalitaires concernant la langue et l'autonomie culturelle par rapport aux influences des grandes nations européennes sont mises en avant par les élites cultivées dès la période de la *Haskala*, les Lumières juives, dont la pénétration à l'Est prend des formes spécifiques par rapport à l'Allemagne. Lors même que dès le XVIII^e siècle, en Allemagne, l'assimilation linguistique est prônée à côté du maintien de l'hébreu comme langue de culture et langue sacrée, l'usage du

⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris, Éditions de Minuit, 1975. Le passage du *Journal* de Kafka maintes fois commenté date du 25 décembre 1911 (traduction Marthe Robert, Paris, Grasset, 1954, p. 179-184).

⁶ Voir l'article de Marie-Odile Thirouin « Kafka, père des littératures mineures ? » dans l'ouvrage *Sillage de Kafka*, sous la direction de Philippe Zard. Paris, Le Manuscrit, 2007, p. 49-81.

⁷ Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, La Découverte, 1996.

yiddish à l'Est reste associé à la vitalité d'un cadre partagé par la grande masse, à part quelques couches parmi l'intelligentsia ou la grande bourgeoisie assimilées aux cultures dominantes. Parallèlement à la reviviscence de l'hébreu dans les cercles sionistes et à l'attrance pour les langues majoritaires chez les tenants de l'assimilation, on assiste à une véritable agitation culturelle en faveur du vernaculaire, le yiddish, dont l'usage écrit va progressivement être normé, systématisé, étendu aux domaines de savoirs les plus divers et couronné par une formidable créativité littéraire, à partir de 1860 environ jusqu'à la période du génocide et même après.

Cependant, parallèlement à ces mouvements centrifuges disséminant et modernisant l'usage linguistique et les conceptions littéraires, se produit aussi un mouvement déjà rétrospectif et autocentré d'idéalisation de la langue et d'une culture ressentie comme fragile face à la modernité et à la sécularisation. La littérature yiddish se constitue donc à la fois comme instrument de cohésion « nationale » en l'absence de tout territoire étatique, lieu d'expérimentation et d'adaptation à la modernité, terrain de lutte au nom des valeurs de l'*Aufklärung*, et instrument d'une critique sociale virulente à destination interne. Parallèlement elle enregistre également le développement d'une religiosité de masse acheminée par le hassidisme, ainsi que celui des idéologies politiques naissantes, qu'il s'agisse du sionisme ou du socialisme, et opère la transition entre l'Europe de l'Est et les nouveaux territoires de l'émigration, en particulier l'Amérique... Au moment où elle est la plus active, elle réfracte paradoxalement les ruptures et les mouvements de dissolution interne qui la menacent, à plus ou moins long terme, dans son existence aux confins de territoires étatiques associant langue et nation au sein d'ensembles politiques qui tendent à l'homogénéité. Enfin, elle répond à la discrimination et à la violence politique qui touchent directement les grandes masses auxquelles elle adresse son message de fierté identitaire et d'émancipation par le biais de l'amour de la langue, des écrivains et de l'autonomie littéraire, conduisant les textes à enregistrer, pour mieux les contrer, ces facteurs supplémentaires de désagrégation et de contestation de l'existence collective.

Les exemples que je voudrais évoquer nous intéressent d'abord comme témoignage de multiculturalités spécifiques, en liaison avec l'existence juive minoritaire en contexte russe, pendant les dernières années du tsarisme et juste après sa chute, au moment de la Révolution et des conflits qui en découlent.

J'ai choisi d'évoquer un corpus hétérogène au plan contextuel, deux auteurs yiddish, Mendele Moykher Sforim et Sholem-Aleykhem, auteurs de la période dite « classique », à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, et un auteur russe, Isaac Babel, dont l'origine juive et la familiarité avec la culture yiddish impliquent un écart par rapport au contexte majoritaire dont il témoigne cependant, par ses choix linguistiques et idéologiques, ainsi que par son statut institutionnel au sein de la jeune littérature soviétique. En m'intéressant à l'humour face à l'histoire, j'essaierai de suggérer l'intérêt qu'il y a d'étudier des formes de résistance de la part de langues et de cultures dominées, dans un contexte de violence politique, et l'exemple de Babel m'incitera à postuler la transmission, par-delà la disparition de modes de vie

spécifiques, de matrices de langage, de pensée et d'action, agissant dans la longue durée des cultures et des imaginaires.

« Classiques » yiddish

Les auteurs qu'on appelle les « classiques » de la littérature yiddish, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, contribuent à formaliser une identité minoritaire associée à une conscience collective en voie de sécularisation. Lors même que les écrivains sont déjà sortis du monde traditionnel, ils en perpétuent le cadre comme horizon de leurs œuvres, afin d'en synthétiser les évolutions, créant des formes littéraires complexes où l'auto-institution de la langue et de la culture minoritaires se déploie sur un arrière-plan stylisé par le rapport à l'Autre. Toute l'interrogation sous-jacente concerne en fait la définition d'une identité collective intégrant les transformations du présent, qui pourrait en même temps rendre compte de l'identité de l'écrivain, de l'invention de nouvelles formes de subjectivation, de l'émancipation de l'écriture par rapport aux injonctions communautaires, lors même que ces dernières figurent, sous forme déjà parodique ou nostalgique, comme cadre stéréotypé du récit.

Cette auto-institution commence par l'invention de l'auteur, en particulier à travers la pseudonymie : Sholem Yankev Abramovitch (1836-1917) ou Sholem Rabinovitch (1859-1916), intellectuels multilingues écrivant en yiddish, en hébreu et déjà en voie de russification s'effacent devant Mendele le « colporteur de livres » et Sholem-Aleykhem, le natif de la bourgade juive archétypale de Kasrilevke. Une généalogie tout aussi fictive lie également l'« ancêtre », le grand-père Mendele, institué « créateur » de la fiction moderne en yiddish, au « petit-fils », Sholem-Aleykhem, en grande partie son contemporain (bien qu'un peu plus jeune), et dont l'œuvre se constitue de façon concomitante. Ils meurent à un an d'écart, avant la fin de la Première Guerre mondiale, ayant tous deux fondé leur œuvre sur l'humour, la dérision mais aussi l'attachement à la langue yiddish et au menu peuple des bourgades, dont ils fixent le portrait stylisé. Censés désigner les personnages narrateurs, Mendele Moykher Sforim et Sholem Aleykhem deviennent finalement les noms des auteurs, dont la biographie pleine de contradictions se dilue bientôt dans le mythe qu'ils ont eux-mêmes forgé. Car en créant les fictions de la collectivité « imaginée » du shtetl, ils créent aussi leur propre identification à une *persona* littéraire mimétique d'une « personnalité » populaire, liée aux *habitus* traditionnels, à la routine de la bourgade, aux limitations de l'existence collective étranglée par la discrimination dans le cadre de la zone de résidence.

La langue elle-même s'invente à partir de la virtuosité linguistique des deux auteurs qui, chacun à sa façon, stylisent un supposé « parler » populaire tout en le décalant et le subvertissant par l'invention verbale, la multiplicité des registres, le mimétisme langagier, la prolifération d'idiomes multiples formalisant les différences sociales, ethniques, culturelles, ainsi que par les citations de la culture religieuse, le plus souvent parodiques ou pastichées par l'humour... Il s'agit avant tout de

constituer une langue littéraire qui puisse fonder l'identité collective, au moment où elle est soumise à des remises en question drastiques, mais aussi où se constituent les « communautés imaginées » nécessaires à la naissance des nations modernes. En l'absence de territoire national, la littérature joue un rôle encore plus important dans la création d'une identité revendiquant une autonomie culturelle, une existence collective débordant les frontières mais capable de s'opposer aux vicissitudes de la vie en minorité, quand la cohésion religieuse ne suffit plus à maintenir le sentiment d'une communauté d'appartenance.

Mais alors qu'ils sont supposés fixer un état de la langue associé à une forme d'historicité diasporique, les classiques créent en réalité un idiome propre, relevant plutôt de la satire carnavalesque chez Mendele, de l'humour et de l'auto-dérision chez Sholem-Aleykhem, les deux auteurs ayant de toute façon de nombreux procédés en commun et initiant une véritable mythologie littéraire, irriguant de nombreuses œuvres en aval, de même qu'elle est également truffée de références en amont, à la fois juives et non-juives.

« Contre-pouvoirs » de la littérature

Le texte minoritaire réfracte presque nécessairement la figure de l'Autre, qu'il soit le représentant de la culture dominante ou « l'autre en soi » produit par le travail de dissociation identitaire dans des formations culturelles en pleine mutation, quand les modèles et les valeurs hésitent entre plusieurs sémantismes contradictoires, créant le *double bind* et les affiliations (ou les désaffiliations) paradoxales⁸.

Ainsi le discours littéraire en yiddish doit-il d'abord établir sa propre légitimité, à la fois par rapport aux textes canoniques de la tradition, dotés d'un statut sacralisé, et par rapport au pouvoir dominant, représenté par la société d'accueil et ses différentes instances régissant la vie quotidienne, en particulier au plan légal, administratif et de plus en plus fréquemment répressif.

Un texte « classique » est par conséquent un véritable patchwork qui intègre à la fois l'hébreu prononcé à la manière ashkénaze, le yiddish qui souvent le redouble et le déborde à la façon d'une glose volontairement prosaïque, entretenant

⁸ Cette relation complexe peut être pensée dans les termes désignés par le terme de *mimicry* dans les écrits d'Homi Bhabha (Voir *Multitudes* n° 29 : « narrations postcoloniales » par Antonella Corsani, Christophe Degoutin, François Matheron et Giovanna Zapperi, en particulier le passage suivant : « Comme l'indique Homi Bhabha, le rapport entre colonisateur et colonisé doit être repensé comme un rapport dynamique, ouvert. Le concept de « mimicry », qu'il élabore à partir de Foucault, est en ce sens essentiel : le pouvoir n'est jamais total, il est toujours imparfait et ne peut pas anéantir une subjectivité qui lui résiste. L'imitation implique donc, plus que la disparition ou l'incorporation du sujet colonisé, la déstabilisation du sujet colonisateur : elle agit comme un contre-pouvoir qui s'exprime dans l'acte de mimer l'opération de domination, avec pour conséquence l'érosion des frontières entre dominants et dominés, colonisateurs et colonisés » (p. 18). Avec une légère transposition de termes, ce constat s'applique parfaitement aux textes des classiques yiddish.

un effet de décalage et de coq-à-l'âne, ainsi que les bribes de langues coterritoriales nécessaires à la vie collective, souvent au plan des échanges quotidiens, mélange par exemple d'ukrainien et de russe translittérés en caractères hébraïques ; il entretient également un passage constant entre ces différents niveaux linguistiques, se réappropriant de façon positive le terme de « jargon » utilisé par les tenants de la *Haskala* pour jeter l'anathème sur le yiddish, et réfractant le « mot » de l'Autre, souvent déformé et décalé par le pastiche langagier.

« *Omer Mendele moykher sforim*, ainsi parle Mendele le colporteur de livres »⁹, tel est le début emblématique des textes d'Abramovitch, constituant un système d'échos entre l'hébreu emphatique de la première phrase et sa plate traduction en vernaculaire, le tout renvoyant comme une signature au pseudonyme de l'auteur et désignant également le personnage du narrateur, dont le discours loquace est ainsi introduit au niveau narratif. Chez Sholem-Aleykhem, le jeu sur l'identité du narrateur est tout aussi constant, que ce soit par la fictionnalisation du pseudonyme (« Moi, Sholem-Aleykhem qui suis natif de la ville où je visitais encore récemment la tombe des ancêtres »¹⁰) ou par une sorte de contrefaçon ironique attribuant la responsabilité du récit à un narrateur paradoxal, comme dans le prologue des *Contes ferroviaires* : « j'ai pris soin de dissimuler ma raison sociale, du diable s'ils devinent comment je m'appelle. Alors, que ces messieurs critiquent, raillent, se mettent la cervelle à l'envers : je m'en soucie comme d'une guigne. Je ne suis, moi, ni un auteur, ni un plumitif, ni un désœuvré, je suis un négociant respectable ! Un commis voyageur »¹¹.

Le dispositif narratif prototypique produit ainsi de nombreuses dissociations volontaires, enclenchant les scissions au plan des instances d'énonciation, de la thématique, comme au sein de la continuité syntagmatique du discours, clivé entre les différents langages.

La figure du dédoublement, dramatisée chez Mendele par la référence à la possession, à la folie et au folklore démoniaque, se transforme chez Sholem-Aleykhem en névrose compulsive, en loquacité irrépressible, en tics langagiers révélateurs de manie ou d'obsession. Si la figure du fou chez Mendele relève encore du Romantisme, celle du raseur, de l'incorrigible raconteur d'anecdotes, chez Sholem-Aleykhem, s'est banalisée au point de traduire, comme chez Gogol, l'insondable ennui de la modernité, qui n'est rendu supportable que par le biais d'un discours illusionniste, inversant radicalement l'aliénation quotidienne.

⁹ Mendele Moykher-Sforim, *La Haridelle ou détresse des animaux*, traduit du yiddish par Batia Baum, postface de Carole Ksiazienicer-Matheron, Paris, Bibliothèque Medem-Maison de la culture yiddish, 2008, p. 5.

¹⁰ Sholem-Aleykhem, *Gens de Kasrilevke*, traduit du yiddish et préfacé par Jacques Mandelbaum, Paris, Julliard, 1993, p. 225 [réédition : Rachel Ertel, *Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish*, vol. 1, Paris, Robert Laffont, 2008].

¹¹ Sholem-Aleykhem, *Contes ferroviaires*, traduit du yiddish par Nadia Déhan, Louise Kahane-Dajczer, Jacques Mandelbaum, Mathilde Mann, Viviane Siman, Paris, Liana Levi, 1991, p. 18.

Chez Mendele, le récit *La Haridelle* est censé faire partie des « écrits d'un fou », mis en forme et publiés par le colporteur de livres (Mendele) et suite de *La Taxe*, œuvre de Mendele Moykher Sforim, l'auteur dont le véritable patronyme est Abramovitch. Le texte yiddish, comme dans bien d'autres littératures, doit mimer sa propre légitimité par une fiction initiale, reproduite presque systématiquement dans tous les récits : ainsi chez les deux auteurs on trouvera les mêmes introductions métanarratives. Chez Mendele : « dès que j'eus réglé mes affaires, je me suis attelé avec zèle à cette *Haridelle* – je l'ai composée en bonne et due forme, distribuée en chapitres, attribuant à chacun le titre approprié – le genre de travail pour lequel bien d'autres signent de leur nom les écrits d'autrui et s'intitulent auteurs »¹². Chez Sholem-Aleykhem, dans les *Contes ferroviaires* : « Dommage que je ne sois pas écrivain. Cela dit, à la réflexion, pourquoi ne pourrais-je pas y prétendre ? Qu'est-ce donc au juste qu'être écrivain ? Une chose à la portée de tout le monde. Qui plus est en yiddish, en « jargon » comme on dit : la belle affaire ! On prend une plume et on écrit. [...] Je me suis donc mis à l'ouvrage, triant la marchandise sur le volet, rejetant la « camelote » pour ne conserver que le meilleur, le premier choix, que j'ai réparti à son tour en histoires distinctes et dûment numérotées. Puis j'ai donné à chacune d'entre elles un nom différent, visant comme il se doit l'article unique, en négociant qui se respecte. Je ne sais si l'affaire en question me rapportera ou si je m'y casserai les reins. Je m'estimerais heureux si je pouvais au moins sauver le capital... »¹³.

Au plan thématique, le modèle allégorique permet de typiser la situation historique, à travers des objets littéraires synthétiques, comme cette « haridelle » du titre, mise en abyme dans le récit, qui est à la fois une pauvre rosse exploitée jusqu'à la mort et l'allégorie du destin d'Israël, incarnée par l'animal, centre d'une fable en partie suscitée par les délires d'un fou. L'invention du personnage-animal viendrait en outre du renvoi ironique au verset du *Cantique des Cantiques* : « A une cavale attelée aux chars de Pharaon, je te compare mon amie »¹⁴, glosée de la façon suivante, en conformité avec l'interprétation traditionnelle du texte biblique : « je te compare, communauté d'Israël »¹⁵. L'écart ironique entre la réalité et le récit informe le procédé allégorique, faisant de la « haridelle » un signifiant aux signifiés multiples : à la fois texte, personnage, symbole, le tout unifié par la mise en abyme et l'invention délirante d'une fiction qui renvoie à la tradition de la ménippée, d'Apulée à Swift, de Nodier à Hoffmann, de Gogol à Saltykov-Chtchédrine¹⁶.

Chez Sholem-Aleykhem, le même jeu sur le signifiant forge le signifié ironisé de la ville archétypale des « petits bonshommes », Kasrilevke, variation fantaisiste sur *kasril*, l'une des multiples désignation de la pauvreté en yiddish, sur *keter*, le terme hébraïque qui signifie la « couronne » et désigne la royauté divine, et

¹² Mendele Moykher-Sforim, *op. cit.*, p. 8

¹³ Sholem-Aleykhem, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴ *Cantique des Cantiques*, l. 9.

¹⁵ Sholem-Aleykhem, *Ale Verk*, vol. 10, *Yiddische Shrayber*, Buenos Aires, Ikuf, 1955, p. 324-325. Tout le passage est la retranscription, par Sholem-Aleykhem, d'une conversation avec Mendele, où ce dernier retrace la genèse de l'œuvre (pour ce point, voir ma postface à *La Haridelle*, p. 254-255).

¹⁶ Je développe également ces points liés à l'intertextualité et au mode « carnavalesque » dans ma postface, p. 261-282.

finalement sur la terminaison en -evke- qui connote pour les toponymes le contexte multiculturel de la bourgade juive en Ukraine¹⁷. A travers l'étymologie, Sholem-Aleykhem condense par conséquent à la façon du jeu de mot à la fois la triste réalité sociale et la revanche imaginaire incarnée par la littérature et le jeu du langage. Il peut dès lors déployer sa fantaisie verbale à la façon d'un Rabelais :

D'où vient ce nom étrange ? Voici : chacun sait que chez nous, un pauvre n'a rien à envier en matière de nom au Jethro de la Bible : il y a le pauvre type, le pauvre tout court, le pauvre-quel-malheur, et le grand-grand pauvre ; puis le déclassé, l'impécunieux, l'indigent, le nécessiteux, le malheureux et le misérable ; chacun des noms ici énumérés étant exprimé sur une mélodie différente... Mais il en est encore un, le *kasril* dont la mélodie tout à fait particulière apparaîtra, par exemple, au détour de cette phrase : « Touchons du bois, je suis un vrai *kasril* ! » ...On l'aura compris, il ne s'agit plus ici tout bonnement d'un indigent et d'un guignard ; il est question, entendons-nous bien, de ce genre de pauvre que jamais, à Dieu ne plaise, sa pauvreté ne rebute ; tout au contraire, cela ferait même sa fierté ! Dans notre langue, cela s'appelle un « joyeux pauvre »¹⁸.

Que ce soit à travers la haridelle, rosse sociologique et cavale littéraire ou à travers la ville des « joyeux pauvres », plaie et couronne de la collectivité, la langue saisit précisément le sens paradoxal de l'existence minoritaire, à la fois autocentrée et aliénée à l'Autre par sa situation d'entre-deux.

Dès lors, l'évocation concrète des situations de multiculturalité innerve littéralement cette littérature, dont le cadre indépassable reste la collectivité mais dont l'invention langagière se situe aux antipodes du sociologisme, faisant intervenir une conscience dissociée, à travers le dialogisme et la polyphonie narrative.

La confrontation des valeurs, des visions du monde, des mœurs, des croyances, des corps, des langues est constamment à l'arrière-plan, soulignant la multiplicité des échanges au quotidien, le mélange de familiarité et de défiance qui s'établit dans le microcosme paradigmatique de la bourgade littérisée. A travers cette forme de limitation exemplaire, nul doute que les auteurs ne cherchent à synthétiser un état concret des rapports interculturels, unifiant par le recours aux généralisations, à l'achronie et au grossissement du détail un paysage historisé et en cours de transformation. L'usage en miroir des stéréotypes ethniques, voire des antagonismes formalisés par les conduites ritualisées de l'*agon* intercommunautaire, permet de dresser une galerie de portraits à la fois folklorisés et actualisés par l'allusion fine au présent historique. En filigrane, derrière la confrontation des types figés de la bourgade juive et du monde slave, on perçoit une aggravation de la judéophobie liée aux circonstances politiques de la fin du régime tsariste, soucieux de trouver des dérivatifs ethnicisés capables de fédérer le mécontentement populaire.

¹⁷ Sur ce point, voir l'introduction éclairante de J. Mandelbaum. *Gens de Kasrilevke. op. cit.*, p.16-17. On se reportera également aux introductions et notices de R. Ertel. *Royaumes juifs. op. cit.*, p. IX-CI, et 293-296.

¹⁸ Sholem-Aleykhem. *Gens de Kasrilevke. p. 21-22.*

Nos deux auteurs ont dû quitter la Russie sous la menace des pogroms qui ont suivi la révolution manquée de 1905, et Sholem-Aleykhem meurt en exil à New-York, tandis que Mendele, à la veille de sa mort, appelle de ses vœux le succès de la révolution.

Dans ces récits synthétiques qui ont connu de multiples variations, réécritures, passage entre yiddish et hébreu et qui s'échelonnent entre les années 1870 et les premières années de la Guerre mondiale, l'historicité se déduit de la typisation même. Ainsi en est-il chez Mendele de la puissante figure d'Asmodée, l'incarnation du chaos, du pouvoir, du mal, dont la stature quasi mythologique a été réélaborée au cours des réécritures successives afin de traduire la montée en puissance d'un antisémitisme de plus en plus violent¹⁹. Chez Sholem-Aleykhem, la nouvelle la plus directement centrée sur la thématique des pogroms, *La Grande panique des petits honshommes*, évoque tout d'abord la mixité relative des communautés, juifs et chrétiens confondus, avant de décrire la « résistible ascension » de l'antisémite local, véritable caisse de résonances des rumeurs judéophobes assénées par la presse, des accusations routinières de crime rituel, comme celle à l'origine du procès Beylis en 1912, des légendes imbéciles colportées par les *Protocoles des sages de Sion*, livre de chevet des cercles réactionnaires²⁰.

Au miroir de la violence historique

L'évocation des pogroms dans la littérature obéit à certaines formes de stéréotypie. La survie du groupe, la résilience culturelle sont prônées par la morale collective et confrontées de façon polémique à la violence. Par ailleurs, le « moment » du pogrom s'établit sur l'arrière-plan de l'évocation plus globale des pratiques de discrimination dans le contexte tsariste, où les juifs sont soumis à des restrictions importantes au plan de la mobilité, de l'entrée à l'université, de l'accession à certaines carrières, de l'obtention des droits...

C'est ce contexte global d'asphyxie légale que radicalisent les vagues successives de pogroms, qui prennent un tour de plus en plus violent à partir de 1881, jusqu'au déclenchement de la guerre mondiale, puis de la guerre civile et du conflit polono-bolchevik de 1920, évoqué par I. Babel dans son journal et ses récits de *Cavalerie rouge*.

L'énoncé historique du pogrom dans la littérature est donc pratiquement contemporain de l'auto-fondation moderne des lettres yiddish, en particulier dans l'œuvre de Mendele-Moykher Sforim : *La Haridelle* a été composée à partir de 1873, peu de temps après le pogrom d'Odessa de 1871, et l'énoncé de la violence y est associé à un dispositif optique de monstration, par le motif du « voyage dans les airs » emprunté au conte philosophique. Isrolik, le narrateur du récit enchâssé, dont

¹⁹ Voir *La Haridelle*, postface, p.261-267.

²⁰ *Gens de Kasrlevke*, op. cit., p. 83-134.

le désir d'émancipation s'est heurté au *numerus clausus* lui interdisant l'accès à l'université, se retrouve, dans ses visions hallucinatoires, captif du Prince des démons, Asmodée, et accomplissant sur ses ailes un périple initiatique, censé lui ouvrir les yeux sur la réalité. Le pogrom est ainsi vu de loin, à partir d'une forme de distance ironique, conformément à la convention du « regard de Sirius », déjà pratiquée par les philosophes des Lumières. Sa violence est associée à celle de la guerre, sans s'y réduire, dans la mesure où il est comparé à un « jeu », un « sport » à la mode permettant le défoulement collectif : « ce n'est qu'un jeu, un drôle de jeu, un jeu à la mode. Les petits humains veulent se dégourdir un peu les pognes. C'est une sorte de chasse [...], une chasse à l'homme, voilà tout. On cogne et on rigole »²¹. L'apparente dévalorisation de l'événement va de pair cependant avec une mise en perspective systématique des effets de la modernité, depuis la guerre jusqu'aux ravages de l'industrialisation et du capitalisme sauvage, qui accompagnent de fait, en Russie, les violents soubresauts de la modernité. La confrontation ethnique est synthétisée à travers un jeu de mot savant, procédant à partir de la citation biblique : à Isrolik qui interroge le démon pour savoir qui perpète la violence et qui la subit, le démon Asmodée, fin connaisseur du texte biblique, répond subtilement : « *hakoyl koyl* », début de la citation hébraïque extraite de la confrontation entre Jacob et Esaü, ultérieurement représentants typologiques d'Israël et de la chrétienté, au moment de la bénédiction d'Isaac : « Cette voix, c'est la voix de Jacob ; mais ces mains sont les mains d'Esaü » (Gen. XXVII, 22). A travers l'archétype biblique, c'est une lecture juive de l'histoire de la violence qui est esquissée, facteur de distanciation et de résistance, mis en œuvre par la littérature.

La nouvelle de Sholem-Aleykhem, *La Grande Panique des petits bonshommes*, qui fait partie du cycle de *Kasrilevke*, a pour sous-titre : « un poème », litote antiphlastique qui anticipe la technique de détournement dans l'évocation de la violence. Le pogrom n'y est mentionné que par des allusions cryptées, des missives s'exprimant dans un hébreu désuet et codé, censées acheminer les nouvelles dramatiques agitant les communautés juives sans jamais évoquer directement la situation. La météorologie semble ainsi motiver l'envoi de ces missives, à charge aux lecteurs de comprendre « pogrom » à travers l'évocation de l'orage ou de la tempête. La persécution, qui ne sera jamais évoquée directement, est mise en perspective par le topo carnavalesque de la « ville des petits bonshommes », qui synthétise les traits culturels et les met en miroir par rapport à l'évocation des « nations », façon de désigner la situation diasporique et minoritaire des juifs en contexte est-européen.

La peinture pleine d'ironie amère de l'« idylle » juive parmi les « nations » fait place parallèlement à une forme plus humoristique d'autodérision à travers l'évocation « sentimentale » des valeurs traditionnelles, incarnées par le vieux rabbin et son couple de serviteurs, les gardiens du bain rituel, comparés à Adam et Eve au Paradis. En filigrane de la sentimentalité utopique circule l'ironie féroce de la chronique communautaire, dressant l'inventaire de la décadence du *shtetl* et renvoyant au même néant les impasses que sont l'aveuglement piétiste et la folie moderne, traduite par l'emballlement du langage. Car c'est finalement par un

²¹ *La Hardelle*, p. 176-177.

véritable tour de passe-passe langagier que se dénoue l'intrigue : les habitants des deux villes juives, rivales depuis la nuit des temps, qui se sont mis en route pour échapper au pogrom, avec l'intention de se réfugier les uns chez les autres, se rencontrent à mi-chemin, échangent des bons mots et rebroussement finalement chemin, pour retourner chacun chez soi, sans que le lecteur en sache davantage sur la survenue du pogrom. C'est donc avec une bonne dose d'ironie que le narrateur conclut l'épisode, mettant en avant la nécessité du regard de l'Autre pour accéder à la conscience de soi : « Quand les deux villes eurent fini de causer, quand elles se furent bien examinées mutuellement et regardées comme il convient de le faire, à savoir avec les yeux d'autrui, alors, et alors seulement, elles virent à quoi elles ressemblaient »²². Car si l'idée sous-jacente est bien celle de la condamnation des querelles intestines devant la menace extérieure, il n'en reste pas moins que l'énigme de l'altérité et de la haine reste intacte, au terme d'un récit qui n'a pu mettre en avant que la seule compensation de l'humour et de la virtuosité langagière face à la réalité de la violence.

Filiations littéraires : un « gai savoir »

Cette leçon n'est pas perdue, cependant, pour la tradition littéraire, et c'est à un témoin direct de la violence historique, Isaac Babel, qu'il revient de la perpétuer dans le contexte amplifié de la crise révolutionnaire. Correspondant de l'agence de presse soviétique auprès du bataillon des cosaques rouges de Budionny pendant la campagne bolchevik contre la Pologne en 1920, Isaac Babel assiste aux atrocités perpétrées contre les populations juives, tant du côté polonais que de la Cavalerie rouge. Son journal, longtemps disparu, retrouvé et publié récemment, jette un éclairage intéressant sur les procédés de littérisation mis en œuvre dans les récits fictionnalisés de son recueil de 1926, *Cavalerie rouge*. Un épisode ressort avec un relief particulier, évoqué dans les deux textes avec des différences notables : celui de la visite de Babel au rabbi hassidique de la cour de Tchernobyl, reb Motalé. Dans le journal, la conversation est évoquée comme un « échange bref » qui laisse Babel « tout secoué ». Il mentionne un « intérieur petit-bourgeois mais spacieux », le fils du rabbi, un « garçon aristocratique en caftan », l'épouse, « une Juive ordinaire, même modern style » ainsi que le « déclin et la totale décadence » de la cour hassidique, qui produit cependant sur lui un effet « bouleversant ». Il mentionne les « conversations dans un coin à propos de la vie chère » et le fait qu'il s'« embrouille dans le livre de prières ». Puis la conversation brève avec le rabbi :

« - D'où venez-vous, jeune homme ?

- D'Odessa.

- Comment est la vie là-bas ?

²² *Gens de Kasrilevke*, p. 133.

- Les gens sont vivants.
- Tandis qu'ici, c'est l'horreur »²³.

La scène est reprise dans *Cavalerie rouge* avec un tout autre éclairage. Le fils du rabbi y devient le symbole de l'appel de la révolution et du sacrifice de soi au nom de la Cause. Dans la nouvelle *Le fils du rabbi* où le lecteur assiste à sa mort, présentée par le narrateur comme celle d'un « frère », il apparaît comme le « dernier prince de la dynastie » dont le bagage contient « les brevets de propagandiste et des notes d'un poète juif [...] les portraits de Lénine et de Maïmonide, les pages du Cantique des cantiques et les douilles de revolver »²⁴. Quant au narrateur, ironiquement prénommé Liutov, qui veut dire « le féroce », il reste l'intellectuel juif incapable de s'adapter à la violence de la guerre et du bataillon cosaque, recueillant de la bouche même du rabbi, entouré de sa cour de « fous et d'affabulateurs », la quintessence de la sagesse juive face à la persécution :

« Le rabbi avait les yeux fermés et farfouillait de ses doigts maigres dans le duvet jaune de sa barbe.

- D'où vient le Juif ? demanda-t-il en soulevant ses paupières.
- D'Odessa, répondis-je.
- Une ville pieuse, dit soudain le rabbi avec une force extraordinaire, l'étoile de notre exil, le puits involontaire de nos malheurs !... Que fait le Juif ?
- Je transpose en vers les aventures de Hersch d'Ostropol.
- Noble labeur, murmura le rabbi et il referma ses paupières. Le chacal geint quand il a faim, chaque sot possède assez de sottise pour s'adonner à l'accablement, et seul le sage déchire par son rire le rideau de l'existence... Qu'a étudié le Juif ?
- La Bible.
- Que recherche le Juif ?
- La gaieté »²⁵.

²³ Isaac Babel, *Cavalerie rouge*, récits traduits du russe par Irène Markovicz et Cécile Térouanne, suivi de *Journal de 1920*, traduit du russe par Wladimir Berelowitch, Arles, Actes Sud, coll. « Babel », 1997, p. 238.

²⁴ *Ibid.*, p. 213.

²⁵ *Ibid.*, p. 62.

Hershele d'Ostropol est l'un des héros du folklore hassidique, lié à la simplicité et à l'exaltation de la pauvreté. Il est au centre d'un corpus d'anecdotes rassemblé par la tradition littéraire, caractérisées précisément par son humour spécifique. En devenant l'un des maillons de cette tradition, Liutov s'inscrit dans la continuité des réponses traditionnelles à la violence, prônant la résistance spirituelle, l'inversion de la faiblesse minoritaire en force créatrice, qui marque de son altérité la brutalité de la domination en contexte diasporique. C'est aussi la voie que suit un Moyshe Kulbak dans *Les Zelminiens*, sa fresque humoristique des transformations de la vie juive pendant la période soviétique, où l'influence de Sholem-Aleykhem est patente²⁶. Babel, comme Kulbak, sera finalement rattrapé par l'Histoire et la répression stalinienne. Tous deux mourront dans des circonstances analogues, exécutés dans les prisons de la Loubianka. La révolution, que Mendele Moykher Sforim appelait de ses vœux dans *La Haridelle* à travers l'image de la tempête régénératrice n'a pas épargné les écrivains juifs de Russie. Mais la force du rire déchire encore pour leurs lecteurs le rideau de l'existence, par-delà l'épaisseur et l'obscurité de l'Histoire.

²⁶ M. Kulbak, *Les Zelminiens*, roman traduit du yiddish et annoté par Régine Robin avec la collaboration de Rachel Fritel, *Royaumes juifs*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, 2009

II. RAWLSIAN RELIGIOUS FREEDOM – SOME NEW QUESTIONS IN EUROPE

JOHN RAWLS AND THE LIBERAL ALTERNATIVES TO SECULARISM¹

In one of his last works, “The Idea of Public Reason Revisited”² (PRR hereafter), John Rawls takes up the question of the relations between religion and democracy in a way that could provide alternatives to the French ideology of laicity or secularism. “How is it possible”, he asks, “for citizens of faith to be wholeheartedly members of a democratic society who endorse society’s intrinsic political ideals and values and do not simply acquiesce in the balance of political and social forces? ... How is it possible – or is it – for those of faith, as well as the nonreligious (secular), to endorse a constitutional regime even when their comprehensive doctrines may not prosper under it, and indeed may decline?” (PRR: 149)

One of the main concerns of Rawls’s paper is to show, using the same method as *A Theory of Justice*³, that it is better to try and transform an insoluble conflict between religious and political values into a question of justification: what arguments in favour of these irreconcilable values are admissible in the political debate? The institution and practice of the secular state are not called into question by Rawls who reminds us, like Tocqueville, that these constitute one of the great achievements of American democracy, the separation between church and state guaranteed in the First Amendment having allowed both democracy *and* religion to flourish.⁴ It is rather the modes of public justification of the secular state that must be changed in order to reach a fully democratic consensus, even with hostile

¹ This paper was published in French in the journal *Raisons politiques*, n° 34 (2009), Presses de Sciences Po, p. 101- 125.

² “The Idea of Public Reason Revisited” *The Law of Peoples with ‘The Idea of Public Reason Revisited’*, Harvard UP, 1999: 131-180. The first formulation of Rawls’s idea on public reason is found in *Political Liberalism* (PL), Columbia University Press, 1993 and 1996 .

³ *A Theory of Justice* (TJ), Harvard University Press, 1971 and Oxford University Press, 1999 for the revised version (from which all quotations are taken).

⁴ “On my arrival in the United States the religious aspect of the country was the first thing that struck my attention. . . In France I had almost always seen the spirit of religion and the spirit of freedom marching in opposite directions. But in America I found they were intimately united and that they reigned in common over the same country. . . Everyone attributed the peaceful dominion of religion in their country mainly to the separation of church and state. I do not hesitate to affirm that during my stay in America I did not meet a single individual, of the clergy or the laity, who was not of the same opinion on this point.” (Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, II, ix: 341-42) Quoted by Rawls, PRR, note 76 p.167.

religious minorities. In other words, and paradoxically, *the secular state must be defended on grounds other than those of secularism and laicity.*

We shall therefore examine the solution that Rawls provides to this problem. But first, we must take a detour and recall the classic positions of liberalism on tolerance toward intolerant religions in order fully to appreciate the changes made by Rawls's position and why secularism is not an acceptable solution in his version of liberalism.

An irresolvable conflict?

Is the problem raised by religious minorities in the contemporary context any different from that of the Wars of Religion of the 17th century, which led to the birth of classical liberalism with Locke's *Second Treatise of Government* (1690) and his *Letter Concerning Toleration* (1689)?

Islam at the core of the debate

An argument often heard is that the problem is new, since it arises from the fact that contemporary multicultural policies finds themselves competing with religions or beliefs that are not compatible with liberalism because they do not share a common and easily identifiable cultural heritage with it, on women's rights and equality, on the right to exit from one's religious community, on free speech and toleration for other religions, for example. If democratic states had retained a common religious identity, that of the Christian tradition, they would not have the integration problems they currently face. In particular, Islam and its varied traditions, from the Maghreb to the Middle East, from southeast Asia to sub-Saharan Africa, is a source of divisions and conflicts because, on the whole, it calls for a submission of the individual to the community that is inherently incompatible with liberalism. Only a moderate and "liberal" Islam could integrate, and existing Islam is far from being that. As well as the growing numerical weight of populations practising religion, who, as a result, are resistant to contemporary secularism, it is above all the non-European, non-Christian and largely Muslim character of the beliefs and practices that seem to create the main problem for integration. National identity is threatened, and this threat has unfortunately been exploited politically. It has become impossible to protect dispassionately the rights and liberties of citizens who are separated from and even brought into conflict with the rest of the population, not only by their socio-economic condition and culture, but also by their faith and religious practices.

The question of *equality* between religious and non-religious citizens has become insoluble in the very name of the defense of individual freedom, in particular freedom to escape the grip of religion. *Certain religions, more compatible with democracy, are more equal than others.* Respect for religious pluralism is admittedly a central feature of a free society, along with tolerance toward minorities, but it reaches its limit in the refusal to permit a religion to dictate its values to the whole of society and to call into question people's religious autonomy. In this case,

religious allegiance and the customs and ideologies that accompany it apparently entail both political threats against democratic institutions and the refusal or impossibility of integration, because of the absence of autonomy and the total submission demanded, it seems, of the members of religious communities. Confronted by unfamiliar cultural phenomena, divided between the concern to preserve national identity and the wish to respect the equality of citizens despite their different allegiances, contemporary democracies, particularly in continental Europe, seem incapable of abandoning universalist intellectual frameworks and historical principles that all predicted the advance of secularization. They seem helpless in the face of the return of religion.

This failure has several consequences, all of them serious. It can lead to *authoritarianism*, with the forcing of religious minorities to submit to legal sanction through illiberal State action, as, for example, in France with the March 2004 law on the wearing of religious emblems in schools and, in the Netherlands and France, the recent 2010 ban on the full Islamic veil, laws which have been criticized as an attack on religious freedom. It can also lead to *relativism*, to tolerance mixed with indifference toward religious communities and to the acceptance of their separate existence. This was the path taken, until the terrorist attacks of July 2005, in the United Kingdom in the name of liberalism as the only attitude compatible with individual freedom, even the freedom to submit to religious authorities or to requirements seemingly from another era, such as the wearing of the Islamic scarf (*hidjab*) or full veil (*niqtab*), which shock contemporary sensibilities. Only a *modus vivendi* between communities that tolerate each other without sharing common values seems to be compatible with liberalism. But, by adopting this stance, liberal democracies refuse to commit themselves to and defend their own values and leave defenceless and without authority the very principles of the constitutional state, making the establishing of a stable political consensus impossible.

Is there a middle path between the coercive use of state power and the fragility of a *modus vivendi* that the action a few terrorists was enough to blow to pieces?⁵ The problem, in reality, perhaps does not stem solely from the cultural differences conveyed by Islam, but also from the way of envisaging the integration of religious minorities in a secular state. More than the supposed impossibility of Islam to integrate, it is probably liberalism's inability to comprehend the religious phenomenon that, for Rawls, gives rise to the problem.

The need to question liberalism

The political challenge that liberal and pluralist democracies must face, in the current multicultural and multi-ethnic context, is, according to Rawls, the need to change their attitude toward religious citizens. Instead of defending the secular

⁵ The debate on citizenship has raged in the United Kingdom since the 2005 bombings in London, perpetrated by apparently well integrated, young British Muslims. Subsequently the Labour government has introduced citizenship ceremonies with a high normative content for new arrivals and made an effort to transform the religious ghettos, especially in the north of England.

state on the basis of arguments such as those of secularism or laicity and to propose, as the only route to integration, the “liberalization” of religions and the emancipation of citizens as individuals in regard to religious beliefs and customs that are sometimes in conflict with democratic principles, Rawls’s solution seems primarily to insist that liberal argument in favour of secularism should call itself in question. Three basic changes, he believes, are needed.

Firstly, it should stop demanding that a political consensus should require agreement on shared philosophical, moral or religious values, hence his concept of “political” liberalism which, in contrast to “comprehensive” liberalism, limits its demands to the political domain instead of applying, as a “comprehensive” doctrine, to all aspects of existence.⁶ The consequence of this is that the appeal to *truth*, whether religious or philosophical, is excluded from the political debate and that the only allowable arguments are “public reasons”, i.e. reasons that are independent of religious doctrines and are comprehensible in purely political terms. Secularism and its positivist epistemic underpinning are therefore unsuited to this role. Rawls uses the term “public reason”⁷ to cover all forms of admissible justification and reasoning and he insists on the fact that *secular arguments have no intrinsic validity*, because “secular philosophical doctrines do not provide public reasons”. (PRR, p. 148)

Next, political liberalism has to take seriously the doctrine of *pluralism* characteristic of democracies instead of assuming that secularism is the sole conception capable of defending the secular state. It has to accept defending its principles on the basis of a dialogue which is admittedly limited to politics, but which presupposes understanding and recognizing the other. Tolerance as indifference is insufficient and insulting for religious minorities. It is important that contemporary liberalism abandons the arrogant *monism* of the Enlightenment, which hoped to demonstrate the universal truth of its principles. By relying on the irreducible character of individual freedom as human finitude and the impossibility of any final truth without however falling into relativism, it is able to reveal the true source of religious tolerance. Indeed, by accepting that political consensus around the principles of the constitutional state and the defence of fundamental rights cannot be imposed, it will be in a position to enter into dialogue with religions instead of excluding them from the public arena, and thus rethink the separation of church and state without repudiating it⁸.

Lastly, liberalism must agree to understand the phenomenon of religion, particularly Islam, rather than confine itself to the indifference and ignorance that often result from the secularization of society. There is a visible decline of

⁶ See PL, p. xvii.

⁷ See PL, p.213.

⁸ The positions defended by Rawls should be compared to Habermas’s position in “Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy*, vol.14, n°1 (April 2006): 1-25, Oxford, Blackwell, that similarly criticizes secularism.

liberalism into permissiveness that makes it incapable of generating genuine tolerance involving the recognition of and debate or discussion with the other. Understanding religions, and the constraints they impose on people even if they are in conflict with its values, is an essential step that liberalism must take and from which it must draw new intellectual resources. Rawls sets an example in this respect in his analysis of the compatibility between Islam and liberalism.⁹

Citizens' mutual knowledge of one another's religious and non-religious doctrines expressed in the wide view of public political culture recognizes that the roots of democratic citizens' allegiance to their political conceptions lie in their respective comprehensive doctrines, both religious and nonreligious. In this way, citizens' allegiance to the democratic ideal of public reason is strengthened for the right reasons. (PRR, p. 153)

Now, in this process, it is clearly Islam and its "non-European" and "unassimilable" character that are the initial obstacles. Yet, here we are dealing with two myths. Islam is not a religion that is foreign to Europe; it was, on the contrary, one of its components during the golden age of Umayyad culture in Spain and of the Ottoman empire in Greece and the Balkans, and it remains, of course, a quantitatively significant element in European societies. Islam is rather the "repressed" of a Europe which in the not-so-distant past included it. Islam, moreover, is not, in principle, inassimilable, as is clear from Rawls's analysis of Islamic societies in his *Law of Peoples*¹⁰, since it is founded on a basis common to the three great religions of the Book. Again, there needs to be the political will to understand it in its specificity and its history, to comprehend the phenomenon of religion instead of denying it. Herein lies one of the ways of making it evolve.

Indeed, just as liberalism needs to evolve and justify its principles convincingly, so too do religions need to change in contact with democratic societies and become more "liberal" in their turn by fully participating in the political consensus and by altering, not the content of their doctrine, but the type of arguments that they agree to use to defend their viewpoints. Both liberalism and religious doctrines should call themselves into question and submit to the demands of "public reason", of public political dialogue. For Rawls, it is this process of public justification and deliberation that is the key to success of this twofold self-interrogation.

⁹ See PRR, p. 151 note 46, where Rawls analyzes the work of Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990. On Rawls and Islam, see also *The Law of Peoples*, op. cit., p. 75-78.

¹⁰ See *The Law of Peoples*, op. cit., p. 75-78, on «Kazakhstan as an imagined example of a decent hierarchical society».

The critique of secularism and the neutrality of the state

Why cannot secularism or laicity serve as the model for liberalism to resolve the problems raised by the return of religion?

Secularism and public reason

Let us not forget, first of all, that the concept of laicity is specific to French political history and has no equivalent elsewhere.¹¹ Liberalism speaks rather of *secularism* to designate a political ideal instrumental in the protection of citizens' freedom and of their religious beliefs, an ideal that also helps ensure civil peace through the separation of church and state, which is the best answer to religious conflict. The problem is to justify the secular state in the new multicultural and multi-denominational context. The transformation that liberalism needs to undergo does not call into question the secular state; rather, it calls into question its justification, whether monist or pluralist. Yet, says Rawls, "I define secular reasons as reasoning in terms of comprehensive nonreligious doctrines. Such doctrines and values are too broad to serve the purposes of public reason. Political values are not moral doctrines... (that) are on a level with religion and first philosophy" (PRR, p. 143). In particular, secularism was inspired by the Enlightenment and 19th century positivism and is therefore too overly dependent on specific comprehensive doctrines to play a role. It would be "a grave error, says Rawls, to think that the separation of church and state is primarily for the protection of secular culture; of course, it does protect that culture, but no more than it protects all religions" (PRR, p. 166).

Historically, liberalism, since its beginnings in the 17th century, has defended a relatively pragmatic version of secularism that requires the state to stay clear of religious conflicts, to adopt a measure of neutrality and to appeal to values on which the majority of the population can agree. This version has never required religion to be an entirely private matter that would have no role in public affairs or moral influence on the deliberations of legislators, but rather that this role be regulated and filtered so as not to offend the convictions of minorities, whether believers or non-believers, and thus to respect the equality of people's different conceptions of the good. Faithful to the principle of counter-powers, it is more a matter of neutralizing the weight of religions than excluding them from the political debate. For example, in the United Kingdom, the state aspires to neutrality or fairness in its treatment of religions, even though there is an "established church", which is nonetheless not a state religion. In the United States, "the various religions have been protected by the First Amendment from the state", Rawls reminds us, "and none has been able to dominate and suppress the other religions by the capture and use of state power" (PRR, p.166) The project of the liberal secular state is therefore part of the fight, central to liberalism, against "the tyranny of majorities",

¹¹ Jacques Zylberberg, 'Laïcité, connais pas: Allemagne, Canada, Etats-Unis, Royaume-Uni', *Pouvoirs*, vol.75, 1995: 37-52. See Jean Baubérot, *La laïcité, quel héritage?*, Geneva, Labor and Fides, 1990, and Cécile Laborde, *Critical Republicanism*, 2008.

even secular ones. *This is the paradox of liberalism*. It is part of the fight against a state that would transform itself into a mouthpiece for majorities instead of keeping to its limited role. The secular state is fundamental for the defence of the equal liberty of citizens, even those who belong to minority religions. But despite its pragmatism, liberalism cannot avoid the question of the justification of secularism, which proves to be as important as its practice.

Now, this justification is based, as for French laicity, on *monism*. It has been shaped by the influence of Christianity – Protestantism in the United States, the Roman Catholic church in France. It is the mirror image of Christian (Catholic) universalism. Without going as far as French laicity, liberal secularism also lays claim to the neutrality of the secular state, but does not try to eliminate religion from the public sphere. The secular state claims to be *neutral* as regards the various religions and, by virtue of the separation of church and state, to be the guarantor of the non-intervention of religion into the public sphere and legislation, and the defence against hegemonic attempts by specific churches. But, by creating a public sphere open to all, by defending religious tolerance and the equality of the various religions, classical liberalism has certainly sought to ensure civil peace, but also to dilute the power of religion and to accelerate progress toward modernity, thereby destroying, at least in part, its claim to neutrality. We must therefore revisit, with Rawls, the claimed axiological neutrality of the secular state as regards the various religions.

Historically, he writes, one common theme of liberal thought is that the state must not favor any comprehensive doctrines and their associated conceptions of the good. But it is equally a common theme of critics of liberalism that it fails to do this and is, in fact, arbitrarily biased in favor of one or another form of individualism (PL, p. 190).

The axiological neutrality of the secular state

Neutrality is a problematic political concept, for if it means abstaining from intervening, it is incompatible with political action. Neutrality as abstention in fact favours the strongest side, as neutrality in wartime clearly shows. There is therefore no absolute neutrality in politics, for that would be absurd.

But an initial form of political neutrality, Rawls tells us (PL, p. 191), can be *procedural*, limited to the procedures followed. Legislation and the resolution of conflicts between religious groups or between religious groups and the state or between individuals would involve following a procedure that would not appeal to moral values, but only to political values such as neutrality, impartiality, consistency in applying the law and equal treatment of the parties in conflict. This, for Rawls, is precisely the sense of “public reason”. Thus the fact that the French 2004 law on the *hidjab* is addressed to the three main religions and treats them equally, as well as even a minority religion in France such as Sikhism which had never previously had any integration problem, would in this way prove the neutrality of the state. But the apparent impartiality of the procedure does not conceal the fact that it was Islam

which was targeted, since the wearing of religious emblems does not have the same value for other religions. Neutrality of procedure is certainly necessary, but it is not an adequate guarantee of the equal treatment of citizens.

Another way of approaching the neutrality of the state, says Rawls, is to consider it in relation to the *aims* of public policies and to the values they embody. Such aims are not neutral, in particular the attempt by the secular state to justify the need to isolate the public sphere from the influence of religion. Neutrality of aims here makes no sense since a democratic regime is committed to the defense of equality of rights and opportunities, of equal freedom for all citizens, whether religious or not, and of a “substantial” conception of justice that brings it into conflict with all kinds of religious or philosophical convictions.¹² But its means could be neutral if they ensure equal opportunities for all to achieve their moral and religious goals, if the state does not actively favour one ideology over another and if measures are taken to eliminate or offset these influences. This is a legitimate demand addressed to the secular state by religious minorities who need to be protected from each other.

Finally, neutrality concerns the *effects* of public policies that must be neutralized and not favor any particular religious group. Here it is clearly impossible to speak of neutrality, since when such policies aim at cooperation and civil peace which are, admittedly, “neutral” values in the sense of being independent from any specific religion, they will have considerable impact on the chances of success of some religions compared to others. For example, if adherence to a religion enables integration to succeed more easily, as in the case, say, of liberal Protestantism, it will have a greater chance of flourishing than if it were in conflict with the surrounding public culture. Similarly, says Rawls, “if a constitutional regime takes certain steps to strengthen the virtues of toleration and mutual trust, say by discouraging various kinds of religious and racial discrimination (in ways consistent with liberty of conscience and freedom of speech), it does not thereby become a perfectionist state of the kind found in Plato or Aristotle, nor does it establish a particular religion as in the Catholic and Protestant states of the early modern period. (PL, p. 195). However, it indirectly favors religions that are already under the influence of these values. It is not neutral in regard to the effects of democratic policies and cannot have the same consequences for all religions. As Rawls emphasizes, the real problem is that of religious minorities which see their doctrines threatened and perhaps destined to be destroyed by democratic principles, such as religious freedom, male-female equality or the free choice of marriage partner. The promise of neutrality cannot entirely justify the institution of the secular state.

¹² In regard to the confusion over the use of the term “procedural justice”, see Rawls’s clarifications in *Reply to Habermas*. PL., p. 421- 433.

Liberal pluralism and the critique of monological reason

In defending his view of secularism and his critique of neutrality, Rawls takes his inspiration, in fact, from another liberalism, historically very significant since Locke and Montesquieu, which has resurfaced in contemporary liberalism and for which the justification of secularism and the secular state must be made in a pluralistic way, respecting the diversity of arguments and establishing the dialogue that define the public culture of a democracy.¹³ It is this respect for pluralism, the refusal to impose a common doctrine, which is the source of the legitimacy of the democratic state in regard to its citizens and their religious or other beliefs, and not an implausible axiological *neutrality*. Instead of excluding religion from the public debates in the name of neutrality, the real equality of citizens would be better respected despite their different religious affiliations, if an “ethics of discussion” were to develop leading to the “intelligent conversation between the religious and the secular”¹⁴. That such a conversation leads progressively to the secularization of society is a possibility, but that does not mean that secularism is the only condition for the resolution of conflicts nor that these are less intense in an increasingly less religious society. Just as the recognition of the plurality of values does not lead to relativism, defining national identity as multicultural and multi-ethnics does not destroy it, but rescues it from destructive claims to racial, ethnic, cultural and religious homogeneity.

Democratic pluralism therefore takes seriously the irreducible diversity of religious beliefs and rejects both the Christian path of “the common ground”, because of its ethnocentric undertones, and the anti-religious path of militant secularism.¹⁵ It pragmatically accepts the possibility of the public expression of religious freedom and of recognizing the contribution of religion to the common normative model if that allows better integration and greater equality of treatment of citizens, whether religious or not. And much more clearly, it recognizes the impossibility of neutrality and of the ultimate reconciliation between the values and world views defended by the various religions. Pluralism thus becomes a democratic ideal in its own right, rather than threatening social implosion. “This pluralism is not seen as a disaster but rather as the natural outcome of the activities of human reason under enduring free institutions” (PL, p. xxvi).

The role of public reason: Rawls’s solution

We can now consider the main characteristics of Rawls’s conception of the relations between liberal democracy and religion.

¹³ On religious pluralism, Islam and contemporary democracies, see the excellent book by Reza Aslan, *No god but God*. London, Random House, 2005, p. 262

¹⁴ Charles Taylor, “Modes of Secularism” in R. Bhargava (dir.), *Secularism and its Critics*, Oxford, 1998. See also Habermas, “Religion in the Public Sphere”, *op. cit.*

¹⁵ See Jean Baubérot, *La laïcité: quel héritage? De 1789 à nos jours*, Geneva, Labor Fides, 1990

Public reason and religion

A very important initial consequence of Rawls's liberal pluralism is that his critique of monological reason leads him to modify *the relation of reason to religion*. Doing so involves first of all that humanity exists in an irreducible variety of cultures, ways of life and values and that human reason should consequently be conceived as "communicational" and "dialogical", in Habermas's formulation, and no longer as universal and "monological". If there is political consensus, it can only be polyphonic and multicultural, and certainly not monological. Seen from the standpoint of public reason, the religions are "reasonable" doctrines if they are capable of presenting admissible arguments in the political domain and if they stop appealing to "the truth". Linked to the critique of monological reason and to the recognition of the pluralism of values, religious affiliation makes sense and ceases to give rise to fear. It is no longer the unthinkable, even if it remains difficult to understand. The key point is Rawls's contention that the religions as a whole should be viewed as "reasonable" doctrines, as being capable of understanding the ideal of *public reason*. The ideal of public reason comes from Kant. Rawls reminds us (PL, p. 213, note 2). "The public use of our reason", Kant writes, "should always be free" so that we can progressively create an intellectual community of "scholars", free citizens of the kingdom of ends, exercising "the freedom of the pen". This ideal is not only good for our society, for ourselves, but it is also good for advancing human reason.

"Reason depends on this freedom for its very existence. For reason has no dictatorial authority; its verdict is always simply the agreement of free citizens, of whom each one must be permitted to express, without let or hindrance, his objections or even his veto."¹⁶ "This freedom will carry with it the right to submit openly for discussion the thoughts and doubts with which we find ourselves unable to deal, and to do so without being decried on that account as troublesome and dangerous citizens."¹⁷

Religions that adhere to public reason are therefore "reasonable" because they are "reasoning": they are able to put forward arguments in public discussion and to participate positively in the most important debates around the public good. A complete change of attitude in the treatment of religions in the public sphere is then involved. compared to secularism, which, in its militant versions, dismisses any reasonableness in religious doctrines and practices. This is why the doctrine of secularism is unable to provide the foundations for a stable political consensus.

Rawls starts off his argument with a distinction between what is reasonable and what is true. Religions consist of doctrinal beliefs, dogmas, dictates and rituals, all of which lay claim to the truth. But they are also the work of reasoned argument, not of course in the sense of a universal capacity to seize hold of the truth, but

¹⁶ Kant. *Critique of Pure Reason*. transl. Kemp-Smith. London. Macmillan. 1968. A 738/ B766. p. 593.

¹⁷ Kant. *op. cit.*, A 752/B780. p. 602.

simply of the attempt to produce valid reasons in public debate and acceptable arguments for defending their positions, however incompatible and incommensurable these may be from one religion to another. Through this minimalist and discursive conception of human reason as *reciprocity* (PRR, p.132), Rawls incorporates religion into public dialogue. Admittedly he limits himself to those religions which are willing to provide their reasons in terms comprehensible to other people on the basis of what he calls their *duty of civility* (PRR, p.135), which requires using reasons other than religious ones out of respect for others. For example, when combating the right to abortion, appealing to arguments drawn from religious commandments is ruled out. This distinction excludes fanaticism and extremism, but includes traditionalist communities (Rawls often refers to the Quakers and their pacifism). Public reason therefore stems from the communication and justification effort, which remains a possibility among religions and between religions and non-religious views... if and when they are reasonable. For Rawls, "reasonable" here simply means being willing to use public reason, to respect the duty of civility and to recognize religious diversity.

His line of argument is based on a second distinction. One must also understand that religious or moral values are distinct from the reasons and arguments that support them. Here again, Rawls insists that the debate does not concern values, for that would be an infinite debate that would inevitably go further than politics, but the *arguments* used. Indeed, what is universally communicable and can provide the basis for a political consensus are not religious values themselves or the conception of good that they support, but the type of reasons and arguments they deploy.

The *domain* in which such public reason operates is, for Rawls, essentially that of the allegiance to the public conception of justice, leading to a political consensus. Settling the most difficult moral questions such as genetic engineering, the right to abortion, assisted suicide, gay marriage, etc., as well as the interpretations of the Constitution that these questions entail and which lie outside the purview of Congress, requires that public reason alone be used by the various groups and citizens' representatives. Such questions cannot be settled, for political liberalism, by appealing to a particular moral or religious doctrine, but only to the shared conception of the rule of law and justice embodied in the Constitution. The problem lies in correctly interpreting it, and this is where public reasons comes in. The arguments inspired by religious belief must be expressed in reasoning that everyone can understand and recognize as valid, even if not everyone is in agreement with their conclusions. Thus for Rawls, religions are reasonable doctrines if they agree to provide reasons that go beyond their specific doctrines and thereby demonstrate their awareness of belonging to a wider political community.

The key to political liberalism's principle of active toleration in Rawls's sense is found here, in this protection of the diversity of ways of thinking and this recognition of their capacity to discuss, deliberate and exchange arguments. It is through this forum that citizens, whether religious or not, exercise their own reason, recognize other people's reasons even if they do not share them, become initiated into citizenship and gradually lose the feeling of powerlessness and paralysis

characteristic of individualistic societies. Political consensus should be conceived as the result of the debates of a permanent *deliberative* assembly, as a process of ongoing integration and certainly not as a definitive conclusion (PRR: 138). In this way, Rawls respects the spirit of liberal pluralism, which sees truth only as a collective, continually reworked process. Similarly, political consensus is a shared task in which everyone, both communities and individuals, commits themselves and are thus constituted as citizens belonging to the same *politeia*.

Rawls defends a relatively “narrow” view of public reason, in that the range of valid reasons for public debate is fairly limited and that religious arguments are excluded from the main political debates, with the risk, pointed out by Rawls’s critics, that religious citizens may feel themselves alienated and deprived of their religious identity once they broach the most important issues for them, such as education, family, procreation, bioethics, etc. This was why in the new, 1999 version of public reason, he added the following *proviso* (PRR: 144). Religions can use arguments drawn from their own religious doctrines in public debate, for example on the right to abortion or the rejection of homosexual marriage, if they agree eventually to present properly political arguments that can be understood by everyone, even if not everyone accepts them, in other words, public reasons. The benefit of this limited addition of religious or philosophical reasons is to make other citizens aware of what citizens of faith do think and thus to create the conditions for a genuine pluralist dialogue between religions, in conformity with liberal pluralism. It is this pluralism, and not the privatization of religion, that for Rawls, is the sign of real democracy and of real respect for citizens’ equality. Since the truth of their beliefs is not threatened, and that it is only the reasonable and publicly communicable character of their arguments which is at issue, religious citizens should feel themselves treated no differently from non-believers, who are equally obliged to respect the *duty of civility*.

Secular consciousness is not in itself sufficient for cooperation and civic harmony. One must also learn to view religious conflicts as “reasonable disagreements”, which is certainly a tall order. Doing so presupposes a critical evaluation of the limits of reason itself, hence a rejection of scientism and naturalism as well as of dogmatic rationalism, which are comprehensive doctrines in the same way as religions. It also presupposes a recognition of the *logos* characteristic of religions and of the place of religion in modernity. Rawls has no confidence in secularism leading religions to modernity, but rather in a democratic pluralism which opens up the political arena more widely to religion by imposing the *duty of civility*, which necessarily transforms religious doctrines and takes them out of the private sphere. Stability is established when the public use of reason has become standard in the public sphere, not when neutrality reigns. Secularism for Rawls is therefore very much one of the likely results of the democratic process, but certainly not its condition.

The “moral” basis of political consensus

The second noteworthy consequence of Rawls’s liberal pluralism is his revival of the ideal of citizenship and civic friendship. Citizenship is a very great responsibility, and one must not forget that it is not only passive but also *active*, even if one chooses not to participate. It results, Rawls reminds us, in the shared participation in the power to constrain all other members of the body politic taken collectively (PRR: 137) The *principle of reciprocity* requires that each person think about how the other will accept or reject the legislation in question and that he give priority to fair terms of cooperation. Instead of seeking hegemony for their beliefs and principles in the public sphere, and particularly within legislation, religious citizens should learn to view themselves as part of a larger whole than their religious community and consider the consequences of their choices for those who do not share their convictions. This is the only way to achieve a political consensus that is neither the result of illiberal state action nor a simple *modus vivendi* among religions and between religious and non-religious citizens, a consensus, Rawls says, “for the right reasons” (PRR. p. 150).

But, in order to reach such an awareness, it is essential to win people’s “hearts and minds” and not to be satisfied with the passive acceptance by religious minorities of the existing balance of power, in other words with a mere *modus vivendi*. Here Rawls enters dangerous territory and appears to distance himself from liberalism. He seems to reject contemporary conceptions of democracy such as competition between interest groups and to suggest that, in order to last, democracies in the current context need a political consensus that could almost be described as substantive and “republican”: a consensus can only be stable if citizens recognize the validity of the political principles to which they must be subjected. Only a “thick” moral consensus, Rawls seems to be saying, around political values such as equality, freedom and the rule of law, can produce a lasting agreement. The insoluble problem that Rawls comes up against is that a substantive consensus of this kind, even on liberal values, is excluded by liberalism, for it can only result from the intervention of the coercive power of an illiberal state. Yet in *Political Liberalism* Rawls clearly stated:

“If we think of political society as a community united in affirming one and the same comprehensive doctrine, then the oppressive use of state power is necessary for political community... A society united on reasonable form of utilitarianism, or on reasonable liberalisms of Kant and Mill, would likewise require the sanctions of state power to remain so. Call this ‘the fact of oppression’” (PL, p.37).

How can this dilemma be resolved ? By conceiving of the very justification of democracy in a democratic way, respecting the freedom and equality of the citizens concerned, whether religious or not, as well as their rationality and their moral character. Integration cannot be imposed, but must be justified. It is the method of justification that will exhibit its integrative virtues and play the main role in constructing democratic and pluralistic citizenship.

Democratic political consensus is generally envisaged as agreement on shared Judeo-Christian moral values, which underlie the values characteristic of democracy. This occurred, for example, in the debate on the Preamble to the European Constitution project, with the inclusion of a reference to the Christian values of European peoples. Such a political consensus is all the stronger when the peoples concerned have a common history and share a religious heritage. But this has the twofold disadvantage of deepening differences and of leaving the field clear for a single doctrine to regulate the public sphere. For Rawls, this would amount to allowing the oppressive power of the state to be exercised over minorities, in contradiction with political liberalism. If a consensus on common values is established, it is as a possible *result* of a psychological and political process, not as a prerequisite. Such a consensus has no inherent moral content, since agreement adds nothing to existing shared values. In this sense it has no integrative power and no impact on religious minorities because it fails to recognize either their role or their equal dignity.

Conversely, the political consensus aimed at by the secular state can be a simple *modus vivendi* without any moral content other than the need to accommodate differences and to coexist. It is a straightforward compromise between the opposing forces, but one that of course has many advantages. Moreover, it should come as no surprise that this is the preferred solution for extremist religious groups, which thus do not need make a moral commitment to the secular state and to swear allegiance to its principles. Indeed, for fundamentalist communities, a straightforward compromise is preferable to an agreement or consensus that would require recognizing the values of the other or at least finding some common ground, for doing so would be a betrayal of the purity of the faith. The paradoxical conclusion that we come to with Rawls is that combating extremism and fundamentalism requires engaging in dialogue around values over and beyond pragmatism and neutrality.

The whole problem thus becomes that of the meaning of this moral basis of public justification. Four points are important for clarifying what is involved in a democratic consensus that is neither authoritarian nor purely pragmatic.

First, if the justification does not result from the application of a specific moral doctrine and does not question the truth of religious beliefs, as secularism in fact does by seeking to replace or eliminate religion from the public sphere, it is not in conflict with the neutrality of the secular state. No specific doctrine can provide this basis of understanding without contradicting the principle of equal freedom for all. It is clear that such a position clashes head-on with the usual conception of secularism. Nevertheless it follows logically from the analysis of democratic pluralism that we have offered.

Next, for Rawls, political consensus should be “moral” in the precise sense that it is reached through a process that reflects what Rawls call the moral powers of citizens, namely their capacity of having a conception of the good and a sense of justice. It is not moral in the sense that it is based on a specific doctrine or on shared values as for communitarians, but that it is the work of citizens who view themselves as moral persons – something which is extremely important for gaining

the allegiance of deeply religious people. One of the most shocking aspects of secularism and laicity for believers, namely the equivalence between secularism and axiological neutrality and the disappearance of moral concerns, is thereby overcome. Public justification treats citizens as moral persons whatever their religious affiliation and thus recognizes in practice their *equal dignity* as interlocutors instead of imposing a common doctrine without dialogue and recognition or inclusion. "Being designed to reconcile by reason, justification proceeds from what all parties to the discussion have in common" (TJ, p. 508). So what they have in common are arguments and reasons, not values, given the fact of reasonable religious pluralism.

Consequently, for Rawls, the only possible justification for the neutrality of the state must be procedural and not substantial. It takes place through difficult and often painful discussion, yet which is constitutive of pluralist and "deliberative" democracy (PRR: 138). This is the only solution that takes account of the pluralism of values without falling into relativism, in a way which the different religions can understand, and that respects the equality of citizens, whether religious or not. Although the convictions underlying the demands of minority religions are not universally valid, they must at least be communicable or capable of being framed in such terms that they can be justified and recognized as valid even if they are not shared. "Justification is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view" (TJ, p. 19).

The goal aimed at, he says, is an *overlapping consensus* (PL: IV). Because the arguments overlap, the political values of tolerance, respect for minorities, religious freedom and equality of religious rights can be justified even for some citizens, whose sole form of reasoning is religious. Involved in the public debate, they can understand and accept the priority of political decisions over their own religious values, as in the example of the right to abortion, on the basis of an overlap between the political values put forward and their personal values, something that is completely different from agreement on shared values. The important thing is that at least some overlap exists. Rawls gives the example of consensus on the U.S. Constitution, which can be created from varying ideological starting points (PL, p. 158- 164). The condition for the integration of religious minorities is that they can express the terms of the political consensus in their own culture and that the content be clearly normative and not devoid of substance. There are no universal values, only values that can be at least partially transposed from one culture to another. This assertion is the most problematic, but also the most innovative aspect of this liberal conception of political consensus between various religions and communities and the secular state. The separation of church and state is exemplified in the separation between political values and religious values even within the same individual consciousness.

The outcome is a consensus that is more than a simple *modus vivendi*, but less than agreement on shared values. It thereby escapes the charges both of relativism and of dogmatism.

Which doctrines might indirectly agree with or be part of such a consensus? Rawls mentions the liberalism of Kant and Mill, Habermas's ethics of communication, utilitarianism, and republicanism (but not civic humanism), as well

as Christianity (except for fundamentalist sects) and Islam. In fact, all religions that agree to reason together could be part of it. But such a consensus is subject to very strict conditions. It presupposes a civic education that develops a sense of justice and the capacity to subject different principles and convictions and public and non-public reason to the method of "reflective equilibrium" (TJ, p. 41- 44), and that insists on knowledge of individual rights and their justification. Above all, it presupposes cognitive capacities that are not necessarily developed to the required degree in all strata of society. It also calls for the development of an analytic and critical frame of mind that may conflict with certain religious traditions.¹⁸ Finally, it can lead to the exclusion of certain doctrines, that are certainly reasonable insofar as they are based on public reasons and arguments, but which cannot develop within the framework of such a consensus, as for example creationism.

Conclusion

These, then, are the main lines of a possible compromise for cultural and religious pluralism within a democratic political consensus that is itself pluralistic. It demands, if we accept Rawls's argument, that we treat religions as "reasonable" doctrines, secularism being one philosophical doctrine among others and not the ideological foundation of the secular state, and that we shift the debate from the institutions of the secular state and its public sphere to the question of its justification. It emphasizes the integrative character of public deliberation and justification and, in contrary to secularism, it includes religious reasons in the public debate. Finally, it requires citizens to be familiar with different religious doctrines and the reasoning that leads these doctrines to political principles and to uphold the notion that democratic political consensus is ultimately "moral", though in a very precise sense, procedural and not substantial. The basic principle of this demonstration is that the state is not neutral, but actively engaged in a public justification process through which political values can prevail over community values and the limits of the constitutional state are clearly justified when faced with the demands of religious communities. Such a consensus is neither an agreement on common values from which cultural or religious minorities would be excluded nor a simple *modus vivendi* devoid of any integrative power.

But many objections remain.

The most powerful of these is certainly the *fragility* of a such a consensus, which calls for the active participation of citizens of all persuasions in the public debate, with the risk that this debate turns into a clash of interests of various communities, as is already the case in contemporary majoritarian democracy with *single issue groups* and *lobbies* which ignore the common good and seek only to satisfy their sectarian demands. The strongest, most forcefully expressed preferences then prevail, preventing both the priority of the common from being recognized, i.e. the priority of political values over sectarian convictions or interests, and the

¹⁸ This certainly applies to Islam, whose conflictual relations with rational theology are well known.

pluralism of values from being respected. The fear of divisions and conflicts that pluralism entails is in particular a major obstacle to its public expression. Let us not forget Maurice Barrès's warning and the emotional power that feeds the return of nationalism and xenophobia: "Our profound misfortune is that we are divided, disrupted by a thousand distinct attitudes, by a thousand individual imaginations."¹⁹ A differentiated conception of equality and of citizenship divides society even more, if for example some people appeal to religious and not only civil justice, or if denominational schools are permitted to maintain quotas. Such a conception runs the risk of creating ghettos and communities with their own laws, outside the authority of the state.

In addition, highly developed cognitive capacities are needed to be able to articulate political arguments in the public sphere on the basis of religious principles. Public reasoning is therefore primarily the task of politicians or constitutional judges, certainly not of ordinary citizens. No matter how much Rawls makes a distinction between the idea of public reason and the ideal of public reason in which the citizens become "quasi-legislators" in the sense of autonomy in Kant (PRR, p. 135 note 16), the distance between the two remains unbridgeable.

Now, liberalism may offer an answer to these objections, but on condition of returning to its political foundations in the rule of law and the conception of the constitutional state, which are presupposed in Rawls's argument. Who is the agent of this pluralist political consensus among religious and non-religious views? Ultimately, it no longer is the sovereign secular state, the administrative and executive authority, which is supposed to translate into reality the sovereign will of the nation and its representatives. It is *the rule of law*, expressive of the constitutional state, that requires the state itself to submit to its principles. Both the agents of the state and religious minorities themselves must respect the legal framework, i.e., not solely formal legislation, but the constitutional principles that guarantee its legitimacy. The ongoing public justification of these constitutional principles is the sub-text of any political consensus among religious and non-religious doctrines for Rawls. Between conflicting social and religious groups, there is a mediating authority without which Rawls's analysis would make no sense, namely the constitutional framework, which has a higher authority than that of the legislator and the political majorities that invested it with power, in view of its public justification. It is the existence of the framework of the rule of law that enables us to escape the aporias of parliamentary democracies and to give political values priority over the religious or other values of any majority or minority group. The values to which the legislator lays claim avoid being arbitrary since they conform to fundamental constitutional rights justified by the people themselves, and thus unequivocally apply to religious pluralism and its limits. Moreover, they are publicly declared and known to everyone. For instance, the duty to respect people's physical integrity makes sexual mutilation based on religious tradition illegal. Similarly, people's equality of rights makes forced marriages, divorce by repudiation, polygamy, and so forth illegal. Freedom of conscience guarantees the

¹⁹ Quoted by Gérard Noiriel, *A quoi sert l'identité nationale*. Marseille, Agone, 2007: 36.

right of the individual to leave his or her original community. If there are cultural and collective rights in a transitional phase, as for example the right for certain communities to retain their language or to use their culture's ecclesiastical justice, this is within the absolutely strict framework of the rule of law. Criticisms addressed to religious pluralism and multiculturalism in the name of national identity point in contrast to regimes and societies where trust in institutions, the rule of law and the Constitution are eroded. This is typical of majoritarian democracies, the focus of Rawls's criticisms, where no public justification of constitutional principles is available to moderate the clash of individual and collective preferences. The "everyday plebiscite" which, in 1882, defined the nation for Renan must be a plebiscite around constitutional principles, not a plebiscite around the traditional values of a specific and transitory community.²⁰ The deficiencies of the constitutional state rather than religious pluralism must be blamed for the fragility of the political consensus when challenged by vociferous religious communities.

²⁰ For a deconstruction of Renan's formulation, see G.Noiriel, *op. cit.*, p. 19-20.

RAWLSIAN RELIGIOUS FREEDOM AND LIBERAL SECULARISM
COMMENT ON CATHERINE AUDARD'S LECTURE :
*JOHN RAWLS AND THE LIBERAL ALTERNATIVES
TO SECULARISM*

Presumably, dear colleges, one of the central statements of Professor Audard's keynote lecture is that, according to Rawls, "the modes of public justification of the secular state [...] must be changed in order to reach a fully democratic consensus, even with hostile religious minorities". "Paradoxically, as she says, *the secular state must be defended on grounds other than those of secularism and laïcité*".¹ I hope that we can make the idea of public justification free from the supposed paradox by certain modifications of the statement, though, of course, it would be an impossible task to fully establish my claim in this short comment.

Firstly, I will assume, that according to Rawls, at least it seems to me, we cannot reach a fully democratic consensus. *A fortiori*, we cannot reach, let me suppose very firmly, any principled consensus with hostile groups of minorities, either religious, or not. Secondly, because this is obviously not an answer to the problem of hostile groups in a democratic society, I will present how Rawls characterizes the distinction between reasonable and unreasonable doctrines, and, thirdly, how we can apply the famous and famously contested argumentation of *A Theory of Justice* for the toleration of the intolerant in order to arrive at a solution of this now enormous danger. "Every citizen has an equal right. I have to repeatedly refer to Rawls verdict, to a fully adequate scheme of basic liberties".² However, as I would like to try to show, fourthly, in the example of religious fundamentalism, we sometimes need a cautious, vigilant, "time, place, manner" regulation. Then I take a look at the so-called anti-veil prohibition of the 2004 French law, which was, as Professor Audard said in her lecture, an illiberal, authoritarian, coercive state action. I would like to emphasize, fifthly, the importance of the Rawlsian analysis of the family in understanding the content and limits of parental rights and public education. On the ground of the equal rights of a family, I am going to compare,

¹ The paper was published in French in the journal *Raisons politiques*, n° 34 (2009), Presses de Sciences Po, p. 101- 125. I refer to the pages of the unpublished English version. see here Catherine Audard: John Rawls and the liberal alternatives to secularism (abbr.: A), p. 239-256. See A 239-240. Emphasis added by Catherine Audard

² John Rawls: *Political Liberalism*. (PL) New York, Columbia University Press, 1993. 291.

sixthly, the idea of integration as a liberalization with the idea of integration as a responsibility of reciprocity. Seventhly, thanks to Professor Audard's lecture, my concluding point is that according to a Rawlsian conception of a liberal democracy we have to change our ideal of a European nation.

I. Democracy and disagreement

Today in a European society we have different personal philosophies of life because there are several sources or causes of difference between citizens' judgments. In some cases we face with the familiar difficulties in judging, weighting, interpreting evidences, and we always have different total experiences, partly because we are women and men who live in a society with its numerous social and economic positions, its numerous roles and groups, often its diverse culture and identity. Some complications and conflicts can be made less heavy; differences in life prospects can be mitigated; however, as for our most important comprehensive value judgments we cannot eradicate our deep disagreements. This kind of pluralism, in spite of all our open debates, makes our perfect agreement quite unlikely. The fundamental idea of John Rawls was that though a complete democratic consensus is practically impossible, in a fair system of cooperation among free and equal citizens, a well-designed philosophy can narrow our deep disagreement to achieve a partial consensus.³

How is it possible, John Rawls and Catherine Audard ask, to reach this kind of consensus?⁴ How a wholehearted, sincere, unconditional affirmation of *la volonté générale* is possible for citizens of faith, and we can add, as John Rawls and supposedly professor Audard add, for nonreligious citizens?

A common answer is skeptical. Modern democracies simply hide the conflicts of moral, philosophical, religious doctrines with the help of *ad hoc* truces, *modus vivendi*-like rational compromises and ongoing practical negotiating. Like Rawls, professor Audard does not accept Hobbes's fragile political realism. Liberal democracy must rest on firm moral principles. But since it is not likely that the comprehensive moral views held, for example by Catholics and non-Catholics, get closer in the future, democracy can only promise the reducing of our disagreements concerning the issues of fundamental constitutional principles and basic social justice. It can only promise a consensus that cannot rely on any comprehensive doctrines. Nor on Kant and Mill's liberal philosophy, moreover, nor even, what a betrayal, on the "social contract" of *A Theory of Justice*.⁵ According to Rawls, the

³ John Rawls : *Justice as Fairness – a Restatement* (JF). Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 2001, 2ff.

⁴ John Rawls : *The Law of People. (LP) With The Idea of Public Reason Revisited* (PRR), 149, cf. A 239., Joshua Cohen : A more democratic liberalism. *Michigan Law Review*. 1994. 1503-156.

⁵ See about Rawls' betrayal. Bruce Ackerman: Political liberalisms. *Journal of Philosophy*. 1994). pp. 364-386.; Allen Buchanan: Justice, legitimacy, and human rights. In Victoria Davion-Clark Wolf eds.: *The Idea of a Political Liberalism*. Lanham, Md. Rowman & Littlefield. 2000. 73-89.

liberal democracy needs a “political”, non-metaphysical, non-philosophical philosophy. It is neither confessional, nor secular. Its law does not refer to a conception of the common good derived from either some religious or some non-religious doctrine of natural law.

Concerning our fundamental constitutional principles and basic social justice we may justify again and again the legitimacy of the liberal democracy’s coercive public power. It is this sphere that Rawls calls “the political”. It is to this political domain of philosophy that Rawls’ constructivist and somewhat queer notions, such as “public (political) culture” or “non-public (non-political) culture” refer. It is also well-represented by the distinctions between on one hand citizens’ free and unlimited, wide and robust public debates taking place in the non-public (non-political) fora of the press, the media, the free speech of the streets, the academic discourses of scientific conferences, the unrestricted research and teaching in universities, or even the spiritual dialogue of churches, cultures, experiments, and, on the other hand, the debates in “public (political) forum”, firstly the discourse of judges in their decisions, secondly, the discourse of chief government officials and legislators, and thirdly, the discourse of candidates for public office.

The question to be answered is how can we get from the non-public background of the religious and the secular, the Catholic and the non-Catholic views to the idea of public reason. Rawls’ hope is entirely based on the even more unusual distinction between the reasonable and the unreasonable.

2. The idea of a reasonable pluralism

“Citizens realize, Rawls introduces the idea of public reason, that they cannot reach agreement or even approach mutual understanding on the basis of their irreconcilable comprehensive doctrines. In view of this they need to consider what kind of reasons they reasonably give one another when fundamental political questions are stake”.⁶ Such reasons, which are called “public” ones, try to avoid, he explains, comprehensive doctrines of truth or right. Public reason turn to an idea of the politically reasonable. In public reason only such reasons are admissible which citizens, as citizens, can addressed to each other. So everything depends on what does in this context “reasonable” means.

The term „reasonable” in its normal use means that my statement, my opinion, my claim are weighted appropriately the relevant evidences, and consequently based on good reasons. In this usual sense a reasonable proposition is a reasoned proposition. When reasoned propositions are good, we call them rational. Or they are at least elementarily, minimally, normally rational propositions. In opposite this common knowledge, the concept of reasonable for Rawls is an

⁶ PRR 131-132.

⁷ A 240.

inseparable part of a conception of a fair cooperation on a footing of mutual respect among free and equal citizens. So there is a fundamental distinction between a rational proposition which is reasoned on the sense that it is based on good or at least important reasons, and a reasonable one which is a proposal addressed by citizens as citizens, “to offer one another, Rawls claims, fair terms of cooperation according to what they consider the most reasonable conception of political justice”⁸.

There is no conflict between religion and democracy.⁹ In reasonable pluralism citizens do not all affirm the same religious or unreligious, philosophical, moral comprehensive doctrine. Religion is reasonable when citizens of faith are reasonable persons. There are many Catholic citizens, but, as a matter of fact, there are many non-Catholic citizens, too, who obviously hold “reasonable” views.¹⁰ Reasonable Catholics, let me paraphrase Rawls, do not regret that they have to live in a constitutional democracy. They do not nurture hopes secretly that the principle of toleration means only a mere *modus vivendi*, implying that one day circumstances will change and things will be different, even if they cannot make everybody think in the same way as they do.¹¹ A reasonable Catholic realizes that she must accept the fact that her freedom is restricted, in accordance with, as she might say, God’s Will.

The ideal of public reason imposes special obligations on those who hold or apply for public office. “This ideal is realized, or satisfied – Rawls summarizes – whenever judges, legislators, chief executives, and other government officials, as well as candidates for public offices, act from and follow the idea of public reason and explain to the citizens their reasons for supporting fundamental political positions in terms of the political conception of justice they regard as the most reasonable.”¹² In several cases, a Catholic judge can fulfill her obligations without any special difficulties, and when she explicitly refers to religious values and intentionally reveals the roots of her way of thinking, it causes no problem for her to show that her conclusions deriving from those values can be supported by the public moral (political) values shared by the other judges of the court. A Catholic judge, after leaving the religious sphere, can refer to some fundamental constitutional ideas, such as the value of human life and basic human rights, or the protection of the generally accepted moral standards that form the basis of social order as well as

⁸ PRR 136. Cf. PL 48-64.

⁹ Cf. A 240 ff.

¹⁰ “A longstanding ambiguity – Father John Courtney Murray, the jesuit priest said - had finally been cleared up. The Church does not deal with the secular world in terms of a double standard – freedom for the Church when Catholics are in the minority – privilege for the Church and intolerance of others when Catholics are a majority”. J. C. Murray, S.J.: Religious freedom. In Walter Abbott, S.J. ed.: *The Documents of Vatican II*. New York. Geoffrey Chapman. 1966. 673.. quoted by PRR 167.

¹¹ PRR 150.

¹² PRR 135.

the law. Perhaps she cannot convince any or only a few fellow judges in the court. Perhaps her reasoning is fallacious. Nonetheless, if she is in minority, or if nobody else supports her, then, while respecting legal regulations, she can express her sincerely held religious convictions both inside and outside her parish church. Furthermore, she can keep trying later to achieve success in public forum by using reasonable arguments.¹³

3. Hostile communities

However surprising it might seem, on Rawls' distinction, liberalism is not necessarily a reasonable comprehensive doctrine. Regardless of whether the admirers of Kant and Mill fight for the full autonomy of human personality expressing our humanity to the largest possible extent, or for the ideal of social development brought about by the realization of a variety of individual personality, the war liberalism is engaged in is one that it cannot be won in a liberal democracy. Militant philosophical liberalism is not a political conception of justice for a liberal democracy. In a liberal democracy, those rejecting a political conception for constitutional essentials and basic justice always represent a threat, even if they do this in the name of an unreasonable liberalism. When aiming to reduce the danger, the silent majority must always assess how a constitutional democracy can protect the culture of free institutions without fostering hysterical feelings towards freedom. Despite what some say, the lesson that Weimar teaches us is not that democracy was not restricted in time. On the contrary, the reason why a horrible disaster of history could take place is because there were not enough reasonable people, neither among believers nor among non-believers, who supported democracy with sufficient determination.

There are members of religious communities who do not sincerely accept the idea of freedom of conscience. They do not attempt to support their pursuits by reasonable arguments acceptable for others. This kind of fundamentalism is not necessarily very dangerous.¹⁴ A believer might turn his back to the world and spend her life doing nothing but praying. Others might devote their lives to astronomy, breeding rabbits, or throwing the javelin. There is hardly anybody who doubts that even the most distorted one-sidedness cannot justify us in revoking equal rights.

However, an unacceptable Catholic view, like the one that occurred in Oklahoma some time ago, is not beyond the reach of our imagination. Catholic fundamentalism can obviously become dangerous. Unreasonable Catholic doctrines becomes dangerous when heroes or martyrs are not satisfied with the denial of the

¹³ See PRR 177-178.

¹⁴ The questions of the supposed reasonable claims of religious fundamentalism see Stephan Macedo : Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism : the case of God v. John Rawls. *Ethics*. 1995., 105. 468-496.

terms of reciprocity, with only disregarding the views of the non-Catholics. When they think that it is their high God-blessed duty to actively fight against non-Catholics. When they want to destroy or weaken the requirements of equality. This is the point where it is logical to shout that there is no democracy for the enemies of democracy.

It is true, Rawls argues in the 35th section of *A Theory of Justice*, that citizens who hold intolerant doctrines, not entitled to complain if they are not tolerated, however, we cannot say that tolerant citizens have the right not to tolerate the intolerant except when they sincerely and with reason believe that intolerance is necessary for their own security¹⁵. Rawls affirms the distinction between restriction and regulation.¹⁶ The clear and present danger rule, the fighting words doctrine, the offence principle, the „captive audience” argument and all the other “time, place, manner” regulation in constitutional law are not restriction of a hostile expression, *irrespective of circumstances*.¹⁷

4. Rights and regulations

„Each person has an equal right – it is the first principle of justice as fairness - to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all.”¹⁸ This is the equal right of their civil rights, with the apt formulation of Hannah Arendt, “the right to have rights”.¹⁹ A religion is a set of comprehensive doctrines for sincerely believed personal obligations, generally within a community of faith. Religious autonomy is covered by the basic liberty of conscience and association which is necessary “to secure the full and informed and effective application of citizens’ powers of deliberative reasons to their forming, revising, and rationally pursuing a conception of the good over a complete life”²⁰. If this equal liberty is denied, I quote again Rawls, “social cooperation on the basis of mutual respect is impossible”.

¹⁵ They “should strive to preserve the constitution with all its equal liberties as long as liberty itself and their own freedom are not in danger” John Rawls : *A Theory of Justice*. Cambridge, Ma., Harvard University Press, 219.

¹⁶ PL 295.

¹⁷ In the constitutional distinction between restriction and regulation Rawls refers to Lawrence Tribe : *American Constitutional Law*. Mineola, N.Y., The Foundation Press, 1978., ch. 12. 2. However, he confessed that he learned a lot from the great constitutional jurists. Harry Kalven’s manuscript about the importance of the detailed strict constitutional analysis of the contexts in content regulation’s cases. See the book later as Harry Kalven: *A Worthy Tradition: Freedom of Speech in America*. New York, Harper and Row., 1987. Cf. PL 295., and 344.

¹⁸ PL 302.

¹⁹ Hannah Arendt : *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt. 1951. 298.

²⁰ PL 335.

The most evident example for this kind of “time, place, manner” regulations is securing public order in the free speech of the streets, especially with the so-called “clear and present danger” rule to prohibit inciting and likely to incite violent lawless action.²¹ “So long as the advocacy of revolutionary and even seditious doctrines – Rawls explains - is fully protected, as it should be, there is no restriction on the content of political speech, but only regulations as to time and place, and the means used to express it.”²² And beyond the „clear and present danger” rules to stop dangerous demonstrations we have a lot of further reasons to regulate the life of organizations, communities and any collective undertakings. “Instituting the basic liberties, just as fulfilling various desires, Rawls emphasizes, calls for scheduling and social organization. The requisite regulations are not to be mistaken for restrictions on the content of speech, for example, for prohibitions against arguing for certain religious, philosophical, or political doctrines, or against discussing questions of general and particular fact which are relevant in assessing the justice of the basic structure of society”.²³ Certainly, one of the important area of the regulations of rights is the rules for students in school.

5. Parental rights and public education

According to Rawls family is a part of the basic structure of a well-ordered society. „Citizens must have a sense of justice and the political virtues that support political and social institutions. The family must ensure the nurturing and development of such citizens in appropriate numbers to maintain an enduring society”.²⁴ Familial autonomy is one of the most important basic liberties. Parental rights are limited only by obligations deriving from children’s rights as *the best interest of the child*, as *parens patriae*, *in loco parentis*.²⁵ These are the only legitimate purposes of public education.²⁶

²¹ *Brandenburg v. Ohio*, 395 U.S. 444 (1969).

²² Pl. 336.

²³ Pl. 296.

²⁴ PRR, 156-157.

²⁵ These principles refer to the public policy power of the state to intervene against an abusive or negligent parent, legal guardian or informal caretaker, and to act in loco parentis or as parens patriae of any child or individual who is in need of protection. This notion initially invoked by the King’s Bench in the sixteenth century in cases of adults not having control over the mind or intellect. In certain circumstances its effect is lessened to mean only “not legally competent.” The parens patriae doctrine was gradually applied to children as not legally competent persons throughout the seventeenth and eighteenth centuries. This appears in the principle that makes the protection of the best interests of any child the first and single most important concern of the society. For the doctrines of in loco parentis, parens patriae, and the best interest of the child see the seminal study of Joel Feinberg : *The child’s right to an open future. Freedom and Fulfilment: Philosophical Essays* Princeton, Princeton University Press, 1992.

²⁶ John Stuart Mill at the final chapter of *On Liberty* speculates about the rather bizarre idea that we can imagine a kind of state activity establishing and organizing public schools to substitute the role of the parent. ..An education – Mill writes - established and controlled by the State should only exist, if it exist

Public education can regulate on the one hand offensive conduct in appearance and grooming, in hair-style, in the length of skirts, in the indecent speech or deportment, teaching students to the proper civilized behavior and to the boundaries of a learning cooperation, to discipline as a respect for duties and as a respect for others. At the same time, classroom discussion and any school-sponsored, educationally controlled, state-supported activity, when and where it make possible for students reasoning as free and equal citizens in a good learning atmosphere, teaches matured students to the political values of a fair cooperation. The school can regulate, on the other hand, political, religious and expressive liberty in order to protect the good order against the imminent dangers of „fighting words“ conflicts. However, students „do not shed their constitutional rights to freedom of speech or expression at the schoolhouse gate“²⁷.

The French Parliament disagrees. „In elementary, intermediate and secondary schools, its approved statute 228/2004 reads, the wearing of signs or clothes, through which students conspicuously manifest a religious affiliation is prohibited“.²⁸ In conscious, calculated opposite to the jurisprudence of the *Conseil d'Etat*, the wearing of headscarves is hostile provocation from the enemy of *La République Française, irrespective of circumstances*. It is a symbol, *irrespective of circumstances*, of international Islamism, of subversive anti-Western fundamentalism, or with the curious Hungarian legal terminology, of dictatorial symbolism. The question is no freedom of religion, even the socialist Jack Lang rallied round the ban. It is, the liberal philosopher Luc Ferry then educational minister lay down, not about dress code or “no hat in class” policy, not about even evidence of public order disturbance, but the defense of the republic against its enemies in the „conflict of civilization“²⁹ They are true. One of the meanings of the headscarf that we are here, we are from here, where you like it or not. This is a claim the right to be French and Muslim in the French public sphere.³⁰ And according to John Rawls, the prohibition is direct political censorship, maybe the French variant of George W. Bush’s eloquent slogan, of the war against terrorism.

at all, as one among many competing experiments, carried on for the purpose of example and stimulus, to keep the others up to a certain standard of excellence“ .„But in general – Mill adds at the end of the paragraph -, if the country contains a sufficient number of persons qualified to provide education under government auspices, the same persons would be able and willing to give an equally good education on the voluntary principle, under the assurance of remuneration afforded by a law rendering education compulsory, combined with State aid to those unable to defray the expense.“ See Mill: *On Liberty*, Ch. 5., para. 13.

²⁷ *Tinker v. Des Moines Independent Community School District*, 393 U.S. 503 (1969).

²⁸ Herman Salton: *Veiled Threats? Islam, Headscarves and Religious Freedom in America & France*. Auckland, 2007. 128. See <http://researchspace.auckland.ac.nz>.

²⁹ Cécile Laborde : *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2008, 200.

³⁰ Laborde, 226.

6. Integration and justice for all

„Secular reason, Rawls defines, is „reasoning in terms of comprehensive nonreligious doctrines”.³¹ Secularism is a moral doctrine generally grounded on certain first philosophy.³² A reasonable secular humanism is the same level for public reasoning as a reasonable religious doctrine. The liberal secularism of a secular state, as a neutral official ideology, like religion, cannot be part of public reason in a free country.

According to St. Augustine and the Christian natural law the worldly power is the secular arm of the eternal, spiritual one from which Christendom requires a distance, a separation.³³ Locke's *A Letter on Tolerance* carefully separates the Christian state as the government of Christian citizens from Christian religion. The Enlightenment not only extended this principle of toleration to include the universal liberty of conscience and free thought, but in the ecstatic moments after the destruction of Bastille it transformed the principle into a patronizing attitude of non-religious, scientifically based reason.³⁴ The French *laïcité* is the heir of the originally universal Enlightenment project. It means liberalization of children in school and integration of immigrants in culture.³⁵

Certainly, in a liberal democracy we have a right to limit immigration and naturalization. The state takes responsibility for its legitimate criteria of eligibility which include protecting the public political culture of the public reason. But after the ceremony of inclusion, the equal right to basic liberties cannot permit a second-class citizenship.

7. The changing democratic ideal of a European nation

I am a Hungarian. Hungarian people is characterized, let me follow Rawls Millian characterization, by certain reasonable principles, rational institutions, and

³¹ PRR, 143.7

³² It is not enough for neutrality that a secular argument is „reflective, critical, publicly intelligible and rational” as Robert Audi define it. See PRR, 148.

³³ Charles Taylor: *Modes of secularity*. In Rajeev Bhangava ed.: *Secularism and Its Critics*. Delhi, Oxford University Press, 33, See A 247n.

³⁴ Jürgen Habermas: *Religious tolerance – a peacemaker for cultural rights*. *Philosophy*, 2004, 5-18.

³⁵ Integration is conditioned to the hospitality rules, because – as Dominique Schnapper says, „the host society can expect its guests to conform to some extent to local ways and customs”. Dominique Schnapper: *La France de l'Integration*, 1990, 238. See Laborde, 197.

³⁶ PRR 8-9, 39n38.

shared feelings.³⁶ The territory, borders and natural resources of Hungary, let me take this as my example, are under the exclusive control of the Hungarian people. The self-legislating people obeys its own laws and government and lives in its own constitutional order protecting the equal basic rights of their own. It is responsible for its own legal order *in perpetuum*, since its authority over them is “unlimited”. The Hungarians live in a constitutional liberal democracy.³⁷ This means, according to a Rawlsian political conception of justice, that the constitution, of course, ideally, ensures that each citizen has certain basic rights of equal liberty; the legal order gives special priority to these rights; and the goods and rights necessary for their actual practicing must be provided by the social policy and the background institutions of basic economic and social justice.

The imaginary community of Hungary is not merely a group of individual of more or less the same origin and culture. No matter religion, origin or ethnicity, anybody is Hungarian who, as a citizen, can give authorization to the government of Hungary to exercise its sovereignty within some well-defined geographical boundaries, who lives under a determinate political organization and has some determinate political relations with others.³⁸

³⁷ In Mill's words at the beginning lines of *Considerations on Representative Government*, "a portion of Mankind ... are united among themselves with common sympathies". See LP 36.

³⁷ LP 14.

³⁹ Stephan Macedo : What self-governing people owe to one another: universalism, diversity, and The Law of Peoples. The „Rawls and the Law” Symposium. Fordham Law Review. 2004. 2004, 1730.

**COMMENTS ON CATHERINE AUDARD :
*JOHN RAWLS AND THE LIBERAL ALTERNATIVES TO SECULARISM***

In my comments I would like to compare the legal approaches of some countries as well as that of the European Court of Human Rights (ECtHR), which represent different models of state-church relations. Following Audard's argumentation, the main aspect of this comparison will be to review whether the regulation and the case-law of the selected states and the ECtHR are capable of "abandoning universalist intellectual frameworks and historical principles that all predate the advance the secularization". The subject of my investigation in other word is, whether the selected solutions are liberally secular or try to eliminate religion from public sphere through threaten religious minorities, and whether the later limitations can be accepted as legitimate measures of militant democracy.

Approaches of church-state realtions

Let me start with the different approaches of church-state realtions, in order to assess which of these models has led to a greater protection for the autonomy of religious institutions.

American Disestablishmentarianism

The disestablishment of religion guaranted by the First Amendment¹ of the US Constitution aimed at liberating of religious institutions from the state. The purpose of this disastablism was not so much to create a more secular public culture, but to free religious expression, and allow the free churches to flourish. In this model religion is free of government support, and free of government control. The structure of American liberty concerning religion was based on pluralism and diversity, because as Rawls pointed out, the aim of the government was to refuse to use state power to impose any particular understanding of the good life upon one's fellow citizens.² According to this liberal argument, allowing the goverment to establish religion with exclusive privileges would not strengthen, but weaken religion. The American type of separation of the state and church meant on the one

¹ "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof."

² See John Rawls: Political Liberalism. Columbia University Press. 1993. 29-32.

hand the protection of individuals from compelled support for religions they did not believe in, and protection of religious associations from governmental interference on the other.

Due to the liberal American disestablishmentarianism there have been no sustained calls for local, state or federal government to ban religious symbols from public places or schools. Yet in the context of court appearances, court detention, drivers' license issuance and air travel, U.S. policymakers and courts have authorized laws and practices that interfere with Muslim women's free exercise of their religion, namely, the wearing of hijab, niqab or burqa that conceals the hair or face from view.³

For instance the Michigan District Court dismissed a Muslim woman's lawsuit against a car rental company when she refused to unveil.⁴ The Supreme Court of Michigan have sided with district Court by adopting an amendment to Michigan Rule of Evidence, which provides that: "The court shall exercise reasonable control over the appearance of parties and witnesses so as to (1) ensure that the demeanor of such persons may be observed and assessed by the fact-finder, and (2) to ensure the accurate identification of such persons." Other states of the US have also laws giving judges authority to control attire.

The US Supreme Court has not directly addressed restrictions on Muslim headscarves or facial veils. In the landmark *Cohen v. California* (1971), the Court threw out the disorderly conduct conviction of a California man who donned a jacket bearing the offensive words "Fuck the Draft" in a court house corridor.⁵ The *Cohen* decision rested on the requirements of freedom of expression protected by the First Amendment. The First Amendment also protects the free exercise of religion. If the first Amendment protects jackets worn for political purposes, it could be expected to protect modesty attire worn for religious purposes.

French Laïcité and Turkish Secularism

Unlike the American revolutionaries, their French counterparts declined to separate church from state, instead assumed even greater political control over religion. Inspired by the republican ideology of Rousseau they aspired to a state in which the individual wills of the citizens and the general will were in essential conformity. According to the French conception of citizenship, the citizen does not have an identity independent from the state.⁶ Control over religion is essential in this concept, and religious pluralism is a threat to such a function of the state. The separation of church and state would be a mistake in this system, since it would lead to divided loyalties. The state assumed control over elementary education, and

³ Anita L. Allen: Veiled Women in the American Courtroom: Is the Niqab a Barrier to Justice? Scholarship at Penn Law. Paper 2010. 329. http://sr.nellco.org/upenn_wps/329

⁴ *Muhammad v. Paruk*. 553 F.Supp.2d 893 (E.D.Mich.2008).

⁵ *Cohen v. California*. 403 U.S. 15 (1971).

⁶ See Michel Troper: French Secularism, or Laïcité. 21 *Cardozo Law review*. 1267. 1268 (2000)

replaced religious instructions in the schools with what was called the tenet of „universal morality”. In November, 1793, the Commune of Paris decreed „that all the churches and chapels of every religion and sect which exist in Paris shall be closed forthwith”.

In 1795, the Convention shifted course and proclaimed liberty for all religions, with certain restrictions and limitations. The Constitution now provided: „No one can be prevented from exercising, comfortably to the laws, the religion of his choice.” But this period of separation did not last. In 1802, Napoleon reestablished Catholicism as the religion of the state. Under the Napoleonic system all four major religions were entitled to financial support from the state. In 1905, however, France formally adopted a constitutional policy called *laïcité*, which remains in place today. This system is often described as separationist, it is subtly different from the American separationism, in that it excludes religion from public influence, and thus is committed to ideological secularism with respect to public matters, rather than to neutrality. This means that France is committed to secularism but not to religious autonomy.

To compare the United States with France, the American culture is less secular than the French one. Certainly, Americans seem to be more religious as individuals than French people, and religion plays a more evident public role.⁷ But on the other hand, religious education is funded by the state in France and in much of Europe, and religious symbols are more common in government schools and public settings than in the United States.

The French commitment to secularism (*laïcité*) “refers not simply to separation of church and state but to the role of the state in protecting individuals from the claims of religion.”⁸

In the *Dogru* case at issue was a decision by a state secondary school in France in 1999 to expel an eleven year old Muslim girl for refusing to remove her head scarf during physical education classes. The school’s rule stated that “discreet signs manifesting the pupil’s ... religious convictions shall be accepted in the establishment” but that all pupils must attend physical education classes in “sports clothes.”, but school permitted the students to wear head scarfs when not in physical education classes. This rule was consistent with Conseil d’Etat jurisprudence which held that students should not be allowed: „To display signs of religious affiliation, which, inherently, in the circumstances in which they are worn, individually or collectively, or conspicuously or as a means of protest, might constitute a form of pressure, provocation, proselytism or propaganda, undermine the dignity or freedom of the pupil or other members of the educational community, compromise their health or safety, disrupt the conduct of teaching activities and the educational role of

⁷ Robert Putnam: *American Grace. Tanner Lectures on Human Values. Lecture One: Americans Are Religiously Devout and Religiously Divided, yet Religiously Tolerant. Why?* Princeton University, October 27, 2010.

⁸ Joan Wallach Scott: *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press. 2007. at 97-98.

the teachers, or, lastly, interfere with order in the school or the normal functioning of the public serve”.⁹

In this vein, the Conseil d’Etat had annulled strict bans in schools on the wearing of any distinctive religious signs on the basis that they were worded too generally. It also held that a student could not be penalized for wearing a head scarf if it did not amount to an act of pressure or proselytism or interfered with public order in the school. Dogru went to the European Court of Human Rights, and after noting that the school’s rule was consistent with the jurisprudence of the Conseil d’Etat and government policy, the Court held that it did not amount to a violation of Article 9 of the Convention.¹⁰ The Court introduces its reasons by somberly noting that “in France, the exercise of religious freedom in public society, and more particularly the issue of wearing religious signs at school, is directly linked to the principle of secularism on which the French Republic was founded.”¹¹ “The concept of secularism,” the Court notes, arose “out of a long French tradition,” and was enshrined in the 1905 Law on the Separation of Church and State, “which marked the end of a long conflict between the republicans, born of the French Revolution, and the Catholic Church.” France’s “secular pact,” according to the Court, authorizes religious pluralism, requires state neutrality toward religions, and obligates citizens of faith to “respect the public arena that is shared by all.”

The Court’s reasons also refer to domestic legal developments in France, where the President of the Republic in 2003 established a commission Known as the “Stasi Commission” to inquire into the role of secularism in France. The Commission presented some of its conclusions in stark terms, in a passage quoted by the Court: „Regarding the head scarf, the report states that for the school community ... the visibility of a religious sign is perceived by many as contrary to the role of school, which should remain a neutral forum and a place where the development of critical faculties is encouraged. It also infringes the principles and values that schools are there to teach, in particular, equality between men and women.”¹²

The Stasi Commission’s report led to legislation in 2004 banning students from wearing head scarves in primary and secondary schools.¹³ Duly noting the 2004 legislation, the Court went on to characterize secularism as “a constitutional principle” in France, and “a founding principle of the Republic, to which the entire population adheres and the protection of which appears to be of prime importance, in particular in schools.”¹⁴ In other words the Court’s reasoning is saying that a threat to secularism is a threat to the republic, therefore to protect the Republic, France can enact militant measures that shield the secular nature of the public sphere from the exercise of religious freedom. As I mentioned, the Court in the Dogru reasoning made reference to the broader head scarf ban introduced into law in 2004,

⁹ 27 November 1989, no. 346.893 (Conseil d’Etat).

¹⁰ Application No. 27058/05 (2008).

¹¹ *Ibid.*, para. 17

¹² Stasi Commission, Laïcité et République

¹³ For a defence of the 2004 law, see Patrick Weil: Why the French Laïcité is Liberal. 30 *Cardozo Law Review* 2699 (2009); for critique, see Joseph Carens: Démocratie, multiculturalisme et hijab. *ESPRIT*, Jan, 2005, at 54.

¹⁴ *Ibid.*, para.72.

prohibiting students from wearing head scarves on school property. This reference to the 2004 law can be interpreted as a signal to France that the 2004 law would not violate Article 11.¹⁵

In July 2010 first the French National Assembly, than in September also the Senate voted into law a bill banning the wearing in all public places of full-face veils, such as the burqa or niqab, which are worn by some Islamic women. According to the law, women wearing a burqa or niqab in France will face a €150 fine and will be forced to take citizenship classes. Anyone deemed guilty of forcing a woman to wear a full-face veil will face a €30,000 fine and one year in jail. After the senat vote the presidents of the two legislative houses submitted the law to the Constitutional Council, which approved it in its October decision. However the Council ruled that women could wear burqas in places of worship. It noted that the burqa ban “could not restrict the exercise of religious liberty in places of worship that are open to the public”. The anti-burqa law will become effective in the spring of 2011.

The approach of secularism was followed also by Turkey, after abolishing Islam as the religion of the state. In 1928, the Turkish Constitution was amended to no longer proclaim that „the religion of the state is Islam”. And in 1937, the Constitution was amended to expressly accord constitutional status to the principle of secularism.

Consistent with its constitutional commitment to secularism, the Turkish government has traditionally banned women who wear head scarves from working in the public sector, including teachers, lawyers, parliamentarians and others working on state premises. In late 1970s and early 1980s, the number of university students wearing head scarves increased substantially and in 1984, the ban was extended to prohibit the wearing of head scarves by university students. For instance Leyla Şahin was a fifth year female medical student at the faculty of medicine of the University of Istanbul. The university prohibited her from taking exams or attending lectures while wearing her head scarf. Since all of Turkish courts upheld the ban, the student brought a suit against Turkey. In *Şahin v. Turkey*, the European Court of Human Rights upheld the ban, stating that “in democratic societies, in which several religions coexist within one and the same population, it may be necessary to place restrictions on freedom to manifest one's religion or belief in order to reconcile the interests of the various groups and ensure that everyone's beliefs are respected.”¹⁶ The Court granted Turkey a relatively wide margin of appreciation concerning the necessity of the ban, by stating that „upholding the principle of secularism ... may be considered necessary to protect the democratic system in Turkey.”¹⁷ The Court noted a particular significance that the Constitution of Turkey attaches to the principle of secularism: “this principle, which is undoubtedly one of the fundamental principles of the Turkish State which are in harmony with the rule of law and respect

¹⁵ See Patrick Macklem: *Guarding the Perimeter: Militant Democracy and Religious Freedom in Europe*. Paper for Workshop on Militant Democracy held at the Center for Human Values at Princeton University in April 2010. Electronic copy available at: <http://ssrn.com/abstract=1660649>

¹⁶ *Şahin v. Turkey*. Application No. 44774/98 (2005). para.97.

¹⁷ *Ibid.*, para. 46.

for human rights, may be considered necessary to protect the democratic system in Turkey. An attitude which fails to respect that principle will not necessarily be accepted as covered by the freedom to manifest religion”.¹⁸

Judge Tulkens, in her dissenting judgment argues against the majority’s characterization of head scarf ban as a measure against extremist political movements: „Merely wearing the headscarf cannot be associated with fundamentalism and it is vital to distinguish between those who wear the headscarf and ‘extremists’ who seek to impose the headscarf as they do other religious symbols. Not all women who wear the headscarf are fundamentalists and there is nothing to suggest that the applicant held fundamentalist views.” The Şahin decision of the Court can be discussed in terms of „militant secularism”.¹⁹ Militant secularism, in other words, is an acceptable form of militant democracy.²⁰

The British Pluralistic Establishmentarianism

In Britain, instead of the American type of disestablishment, there was a long, slow, evolutionary development from the intolerant and coercive established Church of England to a tolerant, noncoercive arrangement in which the establishment became largely symbolic. The government, for instance gradually ceased to provide financial support for the Church of England – but without the sharp principled break that occurred in the US and in France. While Parliament continued to exercise superintending authority over the Church of England, it also debated measures to extend toleration. This means that Britain unlike the US and France is committed, historically, neither to autonomy nor to secularism.

The head scarf issue also arose recently in England, again in the context of school regulations concerning religious attire. The student population of Denbigh High School is overwhelmingly Muslim; in 2006, approximately 79 percent of its students were Muslim. In recognition of this fact, female students were given the option of wearing a shalmar kameeze, a smock like dress combined with loose trousers, as well as a head scarf of a specified colour and quality. Shabina Begum was a 14 year old student who had worn the shalmar kameeze to school for two years, but, at the start of a new school year, had requested that she be allowed to wear a more modest coat-like garment known as the jilbab, which concealed, to a greater extent than the shalmar kameeze, the contours of her body. The school refused her permission, and eventually she sought judicial review of the school’s decision, alleging that it was in breach of Article 9. The Court of Appeal agreed, finding that she held a sincere belief that her religion required her to wear a jilbab on attaining puberty and that the school’s rules were not “necessary in a democratic society” as required by Article 9 of the Convention.²¹ The House of Lords

¹⁸ *Ibid.* par. 114.

¹⁹ See A. Pedain: Do Headscarves Bite? 63 Cambridge Law Journal 537, at 540 (2004)

²⁰ See Macklem: *ibid.*

²¹ R. (on the application of SB) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School. [2005] EWCA Civ. 199.

overturned the Court of Appeal's decision.²² Lords Bingham, Hoffman and Scott, in separate reasons, held that the regulation did not interfere with Begum's religious freedom, given that she could have attended other schools that permitted the wearing of the jilbab. Lord Hoffman, in particular, ruled that Article 9 "does not require that one should be allowed to manifest one's religion at any time and place of one's choosing."²³ Lord Nicholls and Baroness Hale disagreed, reasoning, respectively, that changing schools was disruptive of her education and was a decision not for her but for her parents to make. All judges, however, agreed that had there been an interference with her right to manifest her religion, the school's policy would have been justified under Article 9 (2).

The reasons offered by the House of Lords echo the European Court's traditional approach to Article 9 that emphasizes reconciliation, albeit with adjustments that factor out the margin of appreciation that the European Court extends to domestic judicial review. But as Patrick Macklem notes, unlike Şahin, the House of Lord's decision in Begum reveals no underlying theme of militant secularism. And unlike Dogru, it reveals no underlying theme of militant republicanism.²⁴

*

After comparing the discussed models of state-church relations, I conclude that the American and the Turkish system seem to adopt the extrem, almost opposite approaches to religious autonomy, especially in the case of the Muslim veil, while the British as well as the German approach represent a middle way with their tolerant establishmentarianism.

Given the different approaches within Europe, the European Court of Human Rights not ignoring the local context of each of every case is constantly faces with the contradiction between universalism and particularism, but as the decisions of Leyla Sahin and Dogru shows is rather ready to uphold reasonable restrictions on wearing religious symbols in public schools in respect to both teachers and students. By doing this, the judges appear to attach a series of negative stereotypes – sexual inequality, proselytism and religious fundamentalism – which are based neither on an in depth theoretical discussion of this complex and multi-faceted symbol nor on the circumstances of the cases at issue. In the headscarf matter the Court merely presumed – and never actually demonstrated – the connection between the Islamic practice of veiling and the violation of those fundamental principles. One can assume that hypothetical challenges to the 2004 or the 2010 French statutes are currently unlikely to succeed if it would be based on religious expression grounds under Article 9 of the European Convention. Of course the judges in Strasbourg can always argue that the countries of Europe have not

²² R. (on the application of Begum (by her litigation friend, Rahman)) (Respondent) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School (Appellants). [2006] UKHL 15.

²³ *Ibid.*, para.50.

²⁴ See Macklem: *ibid.*

been, as yet capable to agree to a common approach, but probably also the Court would be able to contribute to the enforcement of such kind of European consensus.

**REFLECTIONS ON CERTAIN DECISIONS ON THE EUROPEAN COURT
OF HUMAN RIGHTS AS COMMENTS ON CATHERINE AUDARD : JOHN
RAWLS AND THE LIBERAL ALTERNATIVES TO SECULARISM**

I. Introduction

Freedom of religion and belief has a double nature, it is a general human right, a “cornerstone of the democratic society,” its role is comparable to freedom of expression, and at the same time, a highly important minority right. (Actually, its career started as a minority right.) Minority rights in general might be seen as signs of equal recognition by the majority. In those states where the only recognised minority right beside the equality and non-discrimination is freedom of religion, and also everywhere in case of new – immigrant - minorities whose minority rights confined to non-discrimination and freedom of religion, the latter has a special position. That provides a general protection of identity because there is a significant overlap between religious and other forms of identity, namely ethnic and cultural identities. Consequently, the use of religious symbols in public places indicates not only religious but ethnic and cultural identities at least for a part of the community. Islam identity is more than simply religious, it is the most important expression of the sense of collective, overlapping identity, which has been imbued with a existential significance in case of certain communities. They might see the toleration of use of their religious symbols as signs of their *equal recognition* and the acceptance of their *authentic existence*.

In the post modern Western European societies the identity is a delicate question: there are large immigrant communities and more and more other social groups identify themselves along the lines of a particular identity and in a way or another majority might seem to be disappearing. At the same time the visible signs of the obvious “otherness” on parade reconstitute the feeling of belonging to the majority and the amorphous majority regains its shape by redefining itself against them.

Essentially the problem is the visibility of Islam in Europe which is getting more and more obvious. It is not necessary related to recent immigration because the use of Islam symbols might be a product of religious revival of earlier generations. In a continent which have cherished the freedom of religion for centuries the

phenomenon poses a hardly resolvable question. How to react to a complex phenomenon in which certain part of the users of Islam symbols behaves it because of their true religious conviction, their cultural identity, and another part behaves that way because they want to protest against Western culture, to disturb proper operation of public organs or they have been forced to do that. Especially law is in a hard position, if it tries to regulate, - and regulation is not an unavoidable option, - the rule should *presuppose* one of them. If the law presupposes the first variation, the disturbing cases as exceptions might be forbidden. If the law presupposes the second, the outcome might be a general ban in public spaces. In the second case the collateral damages at the expense of a basic human right of certain true believers are too high even if the law is not enforced in public places of worship. Especially if the law defines “in public” broadly, including government buildings, public transportation, private businesses, entertainment venues, and also all streets, markets.¹

Intermezzo I

Perhaps because they address a truly global perspective universal human rights texts and bodies are clearly inclusive in that question, two illustrations.

Article 6 of the UN *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief* says:

*“the right to freedom of thought, conscience, religion or belief shall include, inter alia”, (c) to make, acquire and use to an adequate extent the necessary articles and materials related to the rites or customs of a religion or belief.”*²

The UN Human Rights Committee states:

*“The observance and practice of religion or belief may include not only ceremonial acts but also such customs as the observance of dietary regulations, the wearing of distinctive clothing or head coverings, participation in rituals associated with certain stages of life, and the use of a particular language customarily spoken by a group.”*³

2. The reasonable accommodation of minority religious freedom in the case law of the European Court of Human Rights

In *Kokkinakis* case, the European Court of Human Rights underlined the identity issue: the freedom of religion is “one of the most vital elements that go to

¹ Reference to the 2010 French law and to the recent decision of the French Constitutional Council.

² UNGA Res. 36/55 of 25 November 1981.

³ UNHR General Comment 22 Para. 4

make up their identity of believers and their conception of life.”⁴ The Court also gave significance to related aspects:

*„While religious freedom is primarily a matter of individual conscience, it also implies, inter alia, freedom to "manifest [one's] religion". Bearing witness in words and deeds is bound up with the existence of religious convictions.”*⁵

Such formulation might be a point of departure for reasonable accommodation of minority religious practices, but in reality the Court has certainly not accepted the accommodation as a demand towards state parties.

The freedom aspects might lead to obvious cases, as some Jehova Witnesses cases in front of the European Court of Human Rights, for example in which a related but hardly separable issue, the right to try to convince one's neighbour,⁶ have been at stake, and the Court has not been in a hard position. The really exciting questions arise if the religious practice in a broader sense is the basis of a legal claim. The paradigmatic case is the *Cha'are Shalom VE Tsedek v. France* case. In that case a Jewish organisation not trusting the thoughtfulness of the authorised practice, has not received an authorisation to perform ritual slaughter following the strictest religious prescriptions but that type of “glatt” meat has been available from Belgium. The Court declined to agree with the complaint emphasising that a body –not the applicant - has got authorisation and the availability of the required meat from other sources.⁷ Furthermore,

*“even supposing that this restriction could be considered an interference with the right to freedom to manifest one's religion, the Court observes that the measure complained of, which is prescribed by law, pursues a legitimate aim, namely protection of public health and public order, in so far as organisation by the State of the exercise of worship is conducive to religious harmony and tolerance. Furthermore, regard being had to the margin of appreciation left to Contracting States, ... particularly with regard to establishment of the delicate relations between the Churches and the State, it cannot be considered excessive or disproportionate.”*⁸

Not less than seven judges of the Court presented a joint dissenting opinion underlying that the differential treatment for the minority inside the minority would have been objectively reasonable and proportionate. While they accepted that states enjoyed a margin of appreciation in this area, emphasised that “in delimiting the extent of the margin of appreciation concerned it had to have regard to what was at stake, namely the need to secure true religious pluralism, which is an inherent feature of the notion of a democratic society.”⁹ In their view, withholding the approval from the applicant association, while granting it to another body and

⁴ *Kokkinakis v. Greece*, 25 May 1993, Para. 31

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Cha'are Shalom VE Tsedek v. France*, 7 September 2000, Para. 82

⁸ *Ibid.* Para. 84

⁹ *Ibid.* Joint Dissenting Opinion, Para. 2

“thereby conferring on the latter the exclusive right to authorise ritual slaughterers, amounted to a failure to secure religious pluralism or to ensure a reasonable relationship of proportionality between the means employed and the aim sought to be achieved.”¹⁰

The message of the joint dissenting opinion is clear, religious pluralism should be protected inside the community; the minority special practice should be accommodated, and the freedom of manoeuvring left for the authorities, the margin of appreciation, should be delimited with regard to the weight of the question at stake, and the question which was at stake directly related to religious pluralism, a major value of freedom of religion.

In *Kosteski* similarly to *Cha'are Shalom VE Tsedek*, the Court declined to demand reasonable accommodation from a state party. In *Kosteski* an applicant justified his absent from his work place with celebration of Muslim religious holiday. The applicant was not prepared to produce any evidence that could substantiate his claims with strong evidence of genuine religious objections. The Court concluded that to the extent that the proceedings disclosed an interference with the applicant's freedom of religion, this was not disproportionate and may in the circumstances of this case, be regarded as justified.¹¹ (The reasoning seems to violate equality; those who belong to a majority religion which religious holidays are free are not requested to prove their strong belief to enjoy free time.)

In *Munoz Diaz* case a social security benefit was denied from a Roma woman who married only according to Roma rites under the Franco regime. The Court observed that civil marriage in Spain, as in force since 1981, was open to everyone, without any discrimination on religious or other grounds. The Court also observed that certain religious forms of expression of consent were accepted under Spanish law, but those religious forms (Catholic, Protestant, Muslim and Jewish) were recognised by virtue of agreements with the State, with the same effects as civil marriage, whereas other forms were not recognised, emphasising that this distinction derived from religious affiliation, which was not pertinent in the case of the Roma community, and that that distinction did not impede or prohibit civil marriage.¹²

So, if religious marriages recognised as civil marriages, and a minority religious marriage rite has a religious affiliation, the lack of recognition would mean discrimination. It is a step forward in the way of accommodation.

Intermezzo 2

The European Court of Human Rights works as a European quasi constitutional court on human rights, having an ultimate word on them, although it is not allowed declaring that a domestic court decision or legislation is null and void. (The state parties should “domesticate” the binding decisions of ECHR.) The Court

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Kosteski v. Former Yugoslav Republic of Macedonia*, 13 April 2006, Para. 46

¹² *Munoz Diaz v. Spain*, 8 December 2009, Para. 80

time to time reviews its interpretation as societal changes need, as the expectations of the European value community change. One of the most important concepts in the Court' work is margin of appreciation left to national law-makers and courts.

In spite of the common cultural background and values there are significant differences among the European states, they differ in many respects. The Court can not ignore the differences; the legal technique to take them into consideration is margin of appreciation. The Court has to decide, in a given question there is only a single way of protection or there are different alternative ways of protection having equal value. In latter case, the Court should respect the path taken by the national authorities. The Court leaves a narrower margin of appreciation to the national bodies if the right is directly related to the functioning of democracy and pluralism. A wider margin is secured if moral conviction and cultural traditions are highly important in the determination of the choice.

The freedom of religion is a core right of democracy. Consequently, only certain questions can be left to national decision making bodies, but which ones? The answer depends on how much weight is given to a related question, by how its relationship with free practice and religious pluralism is conceived. "The establishment of the delicate relations between state and church" is generally left to national authorities. So, if the problem is seen as a part of state and church relations there is a considerable margin of appreciation left, if the issue is related to the freedom aspects and religious pluralism, the margin can not exist at all.

3. The use of religious symbols in public places in the case law

The decisions in *Dahlab*, *Sahin*, *Dogru* cases demonstrate how the Court has conceived the problem, although they have emerged only in school context.

In *Dahlab* the Court dismissed the application of an elementary school teacher who had converted to Islam and who complained because she was not allowed to wear her Islamic headscarf during the instruction. The Court found that the Islamic headscarf was a powerful external symbol having proselytizing effect under the above mentioned conditions and also accepted that wearing of it was not reconcilable with gender equality. The Court emphasised that in the case of a teacher of state school operating under denominational neutrality, that proportionate restriction is justified.¹³

As far as the elements of the reasoning of the Court are concerned I can accept the reference to the proselytizing effect but only under the special circumstances of the case and that may justify the restriction. In my opinion a school teacher is not a representative of a school and in case of obviously free option self-determination comes first over gender equality. Moreover, the reliance on the big powerful nature of the symbol might be indirect discrimination because the powerful

¹³ *Dahlab v. Switzerland*, 15 February 2001.

symbols belong to Islam and the tiny symbols of other religions seem to be classified separately.

In *Sahin* the Court was ready to accept the prohibition in the case of a university student underlying the margin of appreciation approach.

*„Where questions concerning the relationship between State and religions are at stake, on which opinion in a democratic society may reasonably differ widely, the role of the national decision-making body must be given special importance.“*¹⁴

The Court again accepted that the prohibition was based on equality of sexes,¹⁵ and gave special importance to pressurisation:

*“The Court does not lose sight of the fact that there are extremist political movements in Turkey which seek to impose on society as a whole their religious symbols and conception of a society founded on religious precepts.“*¹⁶

In a disturbing way the Court added that the secular way of life in Turkey leads to pressing social needs to prohibit the use of Islam symbols, “especially since this religious symbol taken on political significance in Turkey in recent years.”¹⁷

There are at least *three* problems with the ruling. Even if a teacher might be seen as a representative of the school (university), a student obviously might not be. The pressurisation argument gives priority to an alleged social fact over the right of an individual in a case where the applicant was obviously a true believer having rational autonomy, although it can be convincing if the special circumstances of the case lead into that direction. Finally, the secular way of life and the political significance as justifications can lead too far, can justify almost everything, for example the complete ban on public use of certain religious symbols. That is the reason why I think the 2010 French law can go through the scrutiny of the Court.

The dissenting opinion presented by judge Tulkens criticises the large margin of appreciation left to the Turkish authorities. She correctly observe that the European supervision seems quite simply to be absent from the judgment, and there is a need for harmonisation of standards in that question. She emphasises that Turkey's specific historical background does not justify properly the state interference, merely wearing the headscarf cannot be associated with fundamentalism and it is vital to distinguish between those who wear the headscarf

¹⁴ Leyla Sahin v. Turkey, 29 June 2004, Para. 109

¹⁵ *Ibid.* Para. 104

¹⁶ *Ibid.* Para 115

¹⁷ *Ibid.*

and "extremists" who seek to impose the headscarf as they do other religious symbols.¹⁸

In *Dogru* in which a grammar school girl was the applicant, the Court upheld its approach emphasising the diverse European practice as justification to leave the question to margin of appreciation,¹⁹ and the importance of the protection of rights of others.²⁰

The first argument is not convincing a free practice aspect is at stake; a European standard might be justified. The second may refer to possible social conflict and the importance to avoid such phenomenon, but I think concrete signs of a possible wider social conflict would have needed.

Consequently, principal features of the Court's approach are the following: too much attention is given to whether a state-party adopted the principle of secularism; and the illegitimate interference to the free practice is too narrowly interpreted although in *Dahlab* certain arguments might be appreciated. .

4. Is the Court's view on the acceptable nature of interferences reconcilable with the Rawlsian understanding and the Auadardian interpretation?

I think not. The interferences accepted by the Court go too far, in case of priority of rights versus political good a delicate balance should be set and only extreme cases like *obvious* proselytism, and provocation, imminent terrorist threat or in which there is no reasonable doubt that pressurisation has taken place may justify the interferences. Consequently, the 2010 French law is far from reconcilable with the Rawlsian understanding, and the Auadardian interpretation of the legitimacy of the liberal state and the individual's capacity to decide on his or her complete life.²¹

¹⁸ *Ibid* Dissenting Opinion of Judge Tulkens, Paras. 1-13

¹⁹ *Dogru v. France*, 4 December, 2008, Para. 63

²⁰ *Ibid*, Para 64

²¹ Here I rely on: Eoin Daly: Religious Liberty and the Rawlsian Idea of Legitimacy: The French *Laïcité* Project between comprehensive and Plitival Liberalisms. *Religion and Human Rights*. Volume 5 (2010) Issue 1, p. 29

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15, 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226 Ouagadougou 12
(00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences sociales,
politiques et administratives
BP243, KIN XI
Université de Kinshasa

L'HARMATTAN CONGO
67, av. E. P. Lumumba
Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamy Rue KA 028, en face du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue du Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN
BP 11486
Face à la SNI, immeuble Don Bosco
Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN SÉNÉGAL
« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com

Cahiers d'Études Hongroises et Finlandaises

L'explosion du phénomène migratoire, depuis la chute du Mur, la relance de l'intégration européenne et le retour de la guerre sur le continent, s'effectuent dans un contexte de dynamiques d'échanges et de mondialisation avec sa tertiarisation des emplois, de mise en contact des langues et des cultures de communautés sans tradition de voisinage. Pourtant, les politiques migratoires nationales, prises entre des opinions nationales sensibilisées à leur sécurité civile et économique et l'appartenance européenne, peinent à reconnaître la ressource économique et la vertu « pollinisatrice » des champs culturels par l'immigration, préférant stigmatiser des dysfonctionnements qui procèderaient de la résistance à l'intégration d'une « deuxième génération » rebelle.

Le présent ouvrage, dans sa première comme dans sa seconde partie, est consacré à l'étude du concept de minorité dont la pertinence est interrogée, de façon pluridisciplinaire, dans les différentes composantes de l'ordre social. La question minoritaire apparaît en effet comme une question aussi bien politique et juridique que culturelle, linguistique, littéraire ou religieuse. La notion de minorité se construit par ailleurs sur diverses dimensions que notre première réunion (mai 2008) aussi bien que Rogers Brubaker dans le présent ouvrage, rappelaient : inégalité vs. égalité, ségrégation vs. uniformisation, etc. Ces notions ainsi que l'observation et l'analyse de leurs manifestations dans les pratiques sociales est aujourd'hui un des thèmes majeurs de la sociologie, de la philosophie politique, du droit public ainsi que des sciences du langage comme de la critique littéraire.



9 782296 552432

ISBN : 978-2-296-55243-2

25 €