

Université de Paris I
Panthéon-Sorbonne

Bulletin
de
l'Institut
Pierre Renouvin

numéro 22
Automne 2005

BULLETIN DE L'INSTITUT PIERRE RENOUVIN

1, rue Victor Cousin

75005 Paris

Tél : 01 40 46 27 90

Télécopie : 01 40 51 79 34

Email : ipr@univ-paris1.fr

Site Internet : <http://ipr.univ-paris1.fr>

REDACTION :

Robert Frank, rédacteur en chef,

Jenny Raflik et Géraldine Vaughan, secrétaires de rédaction,

Farid Ameur, Johann Chapoutot, Félix Chartreux, Grégory Dufaud, Anaïs Fléchet, Benjamin Guichard, Denis Guthleben, Hélène Harter, Véronique Hébrard, Catherine Horel, Fabrice Jesné, Audrey Kichelewski, Bernard Ludwig, Hugues Tertrais, Michel Tissier.

© Institut Pierre Renouvin, 2005

ISSN 1276-8944

SOMMAIRE

ÉDITORIAL

Catherine Horel

p. 9

CHANTIERS : Religions et relations internationales

Sébastien Gué

p. 15

- La France et ses relations avec le Saint-Siège au cours de la présidence du général de Gaulle

Géraldine Vaughan

p. 29

- Irlandais d'abord, catholiques sûrement, Écossais jamais. Tensions et conflits au sein du catholicisme en Écosse dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

Yan Yan

p. 39

- Le rôle des missionnaires étrangers dans les relations diplomatiques franco-chinoises au XIX^e.

Flora Furlan

p. 53

- L'expansion internationale des Mormons

Audrey Kichelewski

- Les Juifs comme enjeu et outil de la politique extérieure polonaise (1944-1949)

p. 73

Ines Sabotic

- La « sécularisation à la française » dans les pays croates (1805-1813)

p. 93

Grégory Dufaud

- Les Tatars de Crimée. Une minorité musulmane sur la route de la Russie vers les Détroits (XVIII^e siècle– milieu du XX^e siècle)

p. 107

Fiona Gundäcker

- Justice coloniale et systèmes de droits locaux. L'exemple du Turkestan (1865-1917)

p. 127

Camille Foulard

- Les congrégations enseignantes françaises dans la tourmente mexicaine : un exemple de politique culturelle internationale (1900-1940)

p. 141

LIEUX DE RECHERCHE

Hughes Tertrais

- Les archives des Missions étrangères de Paris

p. 155

THESES

Caroline Moine

- Le cinéma en RDA, entre autarcie culturelle et dialogue international. Une histoire du festival international de films documentaires de Leipzig

p. 163

Pauline Peretz

- L'émigration des Juifs soviétiques : le rôle des États-Unis pendant la Guerre Froide

p. 165

VIE DES CENTRES

Toutes les informations concernant les centres sont désormais disponibles
sur le site <http://ipr.univ-paris1.fr>

Centre d'histoire nord-américaine
Directeur : André KASPI

Centre de recherches d'histoire de l'Amérique latine et du monde ibérique
Directeur : Annick LEMPÉRIÈRE

Centre de recherches sur l'histoire de l'Europe centrale contemporaine
Directeur : Antoine MARES

Centre de recherches sur l'histoire des Slaves
Directeur : Marie-Pierre REY

Centre d'histoire des relations internationales contemporaines
Directeur : Robert FRANK

Lorsque l'on évoque la question du fait religieux dans les relations internationales, on pense inmanquablement au Saint-Siège, « seule autorité religieuse sujet de droit international » comme le fait remarquer à juste titre Sébastien Gué, auteur du premier texte de notre présent recueil. Mais les études réunies ici, œuvres des jeunes chercheurs ou associés de l'Institut Pierre Renouvin, montrent un champ bien plus vaste d'investigations, dépassant le domaine des relations entre des États et le Vatican. Le Pape n'est donc pas le seul acteur de ces relations et les implications du religieux dans les relations internationales peuvent prendre bien d'autres formes.

Au-delà des travaux présentés, de nombreux terrains d'exploration historique sont encore en friche, comme le montre notre collègue Hugues Tertrais qui en appelle d'ailleurs aux nouvelles vocations pour ce type de recherches.

Une fois encore, les cinq centres de l'Institut Pierre Renouvin font preuve de leur ouverture géographique et chronologique : de la Chine au Mexique et du début du XIX^e au temps présent. D'une telle variété surgissent cependant des constantes ; l'ambition universaliste de la plupart des confessions examinées les désigne pour être des acteurs sur le plan international. Si cela paraît évident pour le catholicisme, on reste frappé de la stratégie géopolitique des Mormons. L'expansion de la doctrine tend à ressembler au commerce et l'identification d'une religion avec le monde de l'entreprise devient presque automatique, la richesse accumulée aux Etats-Unis servant à financer les opérations de prosélytisme ailleurs.

Mais plus que financier, le message est avant tout politique et c'est bien là que réside l'intérêt de ces recherches : la religion est assimilée à un

instrument d'influence politique, elle peut à la fois propager le christianisme et servir les intérêts politiques et géopolitiques d'un pays, comme le montre encore une fois la stratégie de l'Eglise des saints du dernier jour, entièrement dévouée aux Etats-Unis quitte à adapter la doctrine aux nécessités du Département d'État. Un même territoire peut être l'objet d'une concurrence qui au travers d'acteurs religieux reflète en réalité des enjeux politiques. L'action des Lazaristes, surtout français, dans les Balkans dans la seconde moitié du XIX^e siècle irrite considérablement l'Autriche-Hongrie qui voit en eux, parfois avec raison, des agents de la France et non des missionnaires catholiques.

Au travers de la mission civilisatrice ou par le biais de l'aide humanitaire, le religieux cède fréquemment sa vocation spirituelle au profit des États. On voit dans les contributions d'Inès Sabotić et de Camille Foulard à quel point implantation religieuse et politique culturelle sont mêlées, ce dont les interlocuteurs sur le terrain ne sont d'ailleurs jamais dupes. Les congrégations ont été très souvent vues comme un cheval de Troie par les autorités locales, ce qui est vrai au Mexique l'est encore plus dans le bloc communiste où les ordres enseignants sont indésirables au même titre que les instituts culturels occidentaux. L'accusation d'être des agents impérialistes touche également les prêtres comme le montrent les procès retentissants faits aux dignitaires religieux dans les démocraties populaires.

Durant la guerre froide, certaines confessions ont même été instrumentalisées contre d'autres, on favorisa ainsi en Yougoslavie les orthodoxes et les musulmans contre les catholiques vus comme ferments du séparatisme croate et slovène et encouragés à cela par le Vatican, représentant de l'Eglise universelle. L'absence de base arrière pour les autres confessions a pu être autant un handicap qu'un avantage, notamment en période de guerre froide. Plus généralement, un contexte de conflit risque fort de se doubler de désagrément pour les confessions minoritaires, tour à tour cajolées ou persécutées, leur situation est rarement enviable comme le montre Grégory Dufaud dans le cas des Tatars de Crimée qui sont purement et simplement déplacés dès lors que

leur présence sur un territoire jugé hautement stratégique risque de gêner le pouvoir. Le pouvoir central soupçonne, parfois à juste titre, les adeptes d'une religion minoritaire, mais à l'inverse majoritaire dans le pays voisin, de velléités de trahison. Dans le cas des juifs, il faut rappeler que les États leur ont souvent reproché le défaut opposé, celui d'être sans patrie.

L'émigration juive vers le futur État d'Israël répond à des préoccupations assez proches : le retour des survivants des camps de concentration se révèle un problème douloureux. Reproches vivants, ils sont en outre susceptibles d'attitudes peu conformes avec l'idéologie du nouveau régime et les dirigeants religieux seront d'ailleurs victimes au même titre que leurs homologues des autres confessions des persécutions du tournant des années 1950. Dans l'immédiat après-guerre toutefois, les communistes qui ne sont pas encore complètement arrimés au pouvoir cherchent une solution qui passerait par une émigration des juifs vers la Palestine. La création de l'État semble à première vue arranger tout le monde : l'Urss y voit une façon de gêner les Anglo-américains tout en se gardant bien d'autoriser ses juifs à émigrer. Mais la Guerre froide et l'ancrage d'Israël dans le camp occidental fait changer radicalement la politique soviétique qui bascule du côté des Arabes ; les résultats de cette configuration héritée de la Guerre froide sont bien visibles aujourd'hui.

Dans le discours communiste, les juifs sont instrumentalisés de deux façons : d'une part la « question juive » a vocation à disparaître dans une société laïque et sans classes, d'autre part le parti développe un discours très nationaliste censé rassembler tous les citoyens. C'est pourquoi les communistes n'hésitent pas à organiser ou du moins à laisser se produire des émeutes antisémites dont les plus graves ont certes lieu en Pologne mais également dans une moindre mesure et surtout avec moins de victimes en Tchécoslovaquie et en Hongrie en 1946. le message est simple : décourager les juifs de rester dans le pays et convaincre ceux qui voudraient rester que seul le communisme est capable de mettre un terme à ces violences, résidus du nationalisme bourgeois. Mais la dissimulation ne fonctionnera bien qu'en Pologne où effectivement le départ des juifs est

massif, plus modeste en Tchécoslovaquie au regard du nombre plus faible de juifs. Dans les autres pays du bloc – le cas particulier de la Bulgarie mis à part¹ – l'identification des juifs à la communauté nationale perdure et se traduit par une émigration très réduite.

L'adéquation entre église et État a certes dominé les périodes antérieures de l'histoire, mais elle existe encore notamment en terre d'Islam. En Europe, la religion officielle est généralement associée à la dynastie, ce dont le Royaume Uni offre encore un exemple contemporaine puisqu'Elisabeth II est également le chef de l'église anglicane. Le rapport entre religion et nationalité fait l'objet de plusieurs de nos contributions et l'on voit surgir un niveau de conflit cette fois entre conviction religieuse supposée universelle et des préoccupations politiques foncièrement nationales. L'identification du clergé avec les aspirations nationales est un phénomène bien connu en Europe centrale et orientale, où il se fait également instructeur et émancipateur des populations, tout en diffusant un message national, c'est le cas de l'Ukraine mais également des nations balkaniques où l'église s'est faite le vecteur du sentiment national. En revanche le cas irlandais est particulièrement intéressant puisque le conflit a lieu entre catholiques, ce qui n'est pas le cas ailleurs sauf peut-être en Belgique. L'universalisme du catholicisme a du mal à admettre la concurrence du nationalisme, le patriotisme est certes toléré mais il ne doit en aucun cas céder le pas à un nationalisme divinisé, c'est pourquoi le Vatican a eu une attitude ambiguë vis-à-vis des nationalités catholiques d'Autriche-Hongrie. De même au Mexique, le contenu du conflit n'est pas religieux mais politique puisque l'on a affaire à des congrégations catholiques dans un pays catholique. Dans un contexte multiconfessionnel en revanche, les missions apparaissent souvent comme une ingérence dans la spiritualité et les traditions ainsi qu'on peut le voir pour la Chine, où ce sont tous les Occidentaux qui sont suspects.

¹ Les juifs de Bulgarie ont en grande partie échappé aux persécutions, grâce d'une part à la résistance du roi et d'autre part à la solidarité de la population, ce qui n'empêcha pas l'émigration quasi totale de la communauté après la guerre.

La mission civilisatrice portée par la colonisation ou du moins par l'influence étrangère n'est pas systématiquement religieuse car les missionnaires ne sont pas forcément des agents convaincus de la modernisation : alphabétisation et action humanitaire sont certes de leur ressort, mais il leur est difficile de propager ensuite des modèles de société avec lesquels ils ne sont pas en phase. Il en est ainsi du message de la France qui montre parfois une certaine incohérence comme dans les Provinces illyriennes où le but de l'administration napoléonienne est bien davantage la diffusion des idéaux de la Révolution française que l'implantation de missions sur un territoire catholique en quasi-totalité. Le souvenir actuel de l'expérience napoléonienne est d'ailleurs centré sur la personne de Marmont et sur les efforts de la France pour moderniser la Croatie plutôt que sur le message spirituel, ce en quoi la France rejoint l'Autriche. Dans le même ordre d'idées, la Russie tsariste puis l'Union soviétique ne cherchent pas à convertir les musulmans à l'orthodoxie (au communisme en revanche, si) qui est de toute façon peu prosélyte en général, mais à les russifier en leur imposant de force une modernisation administrative et technique qui passe par un rejet des traditions locales et voire tribales dans le cas du Turkestan. Si les élites urbaines se russifient finalement, elles ne se convertissent pas, ce qui n'était d'ailleurs pas le but. Le message de la France est en définitive peu différent, surtout axé sur le politique et le culturel, il n'hésite pas à utiliser les services des congrégations : la loi de séparation de 1905 ne vaut ainsi que pour la France métropolitaine, à l'extérieur en revanche, la France parle d'une seule voix et toutes les bonnes volontés sont les bienvenues pour diffuser le modèle culturel français : lors de l'attaque systématique contre la présence occidentale dans les démocraties populaires, le gouvernement français défendra de la même façon les instituts culturels et les ordres enseignants, considérés globalement comme des vecteurs de la francophonie et de la francophilie. La nationalisation du religieux déplaît au Vatican et donne lieu à des crises épisodiques avec la France dont le gallicanisme inquiète plusieurs papes, la sécularisation croissante, la séparation de l'Église et de l'État font craindre que la fille aînée de l'Église

ne s'émancipe trop. Ces préoccupations ne sont pas réservées à la seule France et l'exemple de la Première république tchécoslovaque est tout aussi intéressant : la commémoration du martyr de Jan Hus en 1925 donne lieu à une rupture totale avec le Vatican qui ne peut admettre la création d'une église nationale tchécoslovaque par un État qui glorifie un proto-protestant et qui se veut non seulement laïque mais dont les visées sécularisatrices sont dirigées contre les bastions catholiques et Moravie et surtout de Slovaquie².

Dans ce domaine comme dans d'autres, le Vatican montre sa vocation d'acteur international dans une optique qui reste certes spirituelle, mais dont la dimension diplomatique est depuis longtemps affirmée. La diplomatie vaticane s'est d'ailleurs réconciliée avec la plupart des États majoritairement catholiques avec lesquels elle a été à un moment ou à un autre en conflit, l'enjeu étant la perte des fidèles et par conséquent l'affaiblissement de son audience sur la scène internationale. En contrepartie, les États n'ont pas intérêt à s'aliéner une partie de la population dont la foi n'est pas incompatible avec la citoyenneté.

En somme, un nouveau bulletin de l'Institut Pierre Renouvin très riche en travaux pionniers, fondés sur des archives largement inexploitées, qui devrait susciter des vocations – sans mauvais jeu de mots de ma part – chez de futurs historiennes et historiens des relations internationales, d'autant que les récentes promesses d'ouverture des archives vaticanes semblent vouloir se concrétiser. Après celles du pontificat de Benoît XV déjà passionnantes (notamment en ce qui concerne la Première Guerre mondiale), les archives de Pie XI ne vont pas manquer d'offrir de nouveaux matériaux pour la recherche.

² HRABOVEC (Emilia), *Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918-1922 im Kontext internationaler Beziehungen*, Frankfurt/M u.a., Peter Lang, 2002.

La France et ses relations avec le Saint-Siège

Au cours de la présidence du général de Gaulle

SÉBASTIEN GUÉ¹

Le père Yves Congar, célèbre théologien français, expliquait, lors d'une conférence au Centre Saint-Louis-des-Français de Rome en octobre 1967, comment, par des voies différentes, l'Église et le monde travaillent au même dessein : « faire réussir l'Homme² ». Il résumait ainsi l'une des « questions les plus difficiles et les plus débattues de tous les temps³ » : celle des rapports entre le spirituel et le temporel. Cette simple évocation souligne d'emblée l'originalité des relations qui peuvent unir le Saint-Siège, le gouvernement, « autorité suprême de l'Église catholique⁴ » et les États, notamment la France, qui porte, depuis des temps ancestraux, le titre de fille aînée de l'Église.

En effet, l'histoire des relations entre la France et le Saint-Siège est aussi longue que singulière. Comment ne pas évoquer Clovis, premier roi franc chrétien, qui unit le royaume au christianisme ; Pépin le Bref, premier des carolingiens, sacré en 754 par le pape Étienne II, à qui il donna des territoires autour de Rome – appelés « patrimoine de Saint-Pierre » – prémisses des futurs États pontificaux ; Charlemagne couronné Empereur d'Occident à la Noël 800 par le pape ; ou encore les croisés qui répondirent

¹ Cet article est issu du mémoire de maîtrise : *La France et ses relations avec le Saint-Siège 1958-1969*, sous la direction de Robert Frank, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, soutenu en juin 2003.

² Cité par René Brouillet, ambassadeur de France près le Saint-Siège, dans : Ministère des Affaires étrangères (MAE), série Europe-Saint-Siège, 1966-1970, dossier 2552, dépêche du 18 octobre 1967.

³ *Idem*.

⁴ Pie XII cité par Mgr Igino CARDINALE, *Le Saint-Siège et la diplomatie*, Paris, Rome, Desclée, 1962, p. 11.

à l'appel du pape français Urbain II ; les conflits, entre Philippe le Bel et Boniface VIII, ceux qui sous le règne de François I^e aboutirent au Concordat de Bologne (le roi devenant le véritable chef temporel de l'Église de France), ou encore la crise de la Régale sous le règne de Louis XIV ; les incompréhensions réciproques lors de la Révolution, puis le Concordat de 1801 ; et puis, la loi de Séparation des Églises et de l'État en 1905 et la rupture des relations avec Rome ; enfin, sous l'influence de Clemenceau, la restauration de ces relations avec le Saint-Siège en 1921, marquant le retour à des échanges cordiaux et confiants.

Cet article se propose d'évoquer l'une des pages les plus récentes de cette histoire, la période 1958-1969 – présidence du Conseil puis présidence de la République du général de Gaulle – marquée à la fois par la réunion majeure du Concile Vatican II mais aussi, du point de vue français, par une conception et une pratique nouvelle de la politique étrangère – consécutive à la mise en œuvre de la Constitution de la V^e République –, ou encore par les échanges intenses entre des personnalités ayant fortement marquées leur temps : Jean XXIII, Paul VI et le général de Gaulle.

Cette évocation peut également apporter un éclairage singulier à la problématique générale « religion et relations internationales » en explicitant la pratique concrète des échanges avec la seule autorité religieuse sujet de droit international – et ses éléments originaux comme les prérogatives d'ordre religieux accordées au Chef de l'État – mais aussi en abordant les thèmes – et l'évolution des thèmes – de discussions entre le gouvernement français et le gouvernement de l'Église catholique.

L'aggiornamento d'une longue tradition d'échanges

Dans le paysage des relations diplomatiques bilatérales de la France, les échanges avec le Saint-Siège introduisent une certaine originalité. Celle-ci

s'exprime en premier lieu dans la mission particulière, au regard des autres postes diplomatiques, de l'ambassade de France près le Saint-Siège.

Certes, comme tous ses collègues en poste dans d'autres capitales, l'ambassadeur français a une fonction de représentation du gouvernement français, lors des cérémonies officielles – cérémonies qui, à Rome, sont essentiellement religieuses (messes solennelles...). Certes il assure les échanges réguliers avec le gouvernement auprès duquel il est envoyé. Mais sa mission est cependant unique car il est accrédité auprès d'une autorité spirituelle, la seule au monde à être sujet de droit international et à exercer une activité diplomatique ; autorité spirituelle ayant par ailleurs « dans sa mouvance des fidèles au nombre de plus d'un demi milliard, répartis sur les cinq continents⁵ ». Le poste de « Rome-Saint-Siège » apparaît donc comme un observatoire privilégié, non d'un pays, mais du monde dans son universalité, d'autant plus que la papauté centralise une information riche provenant des différents échelons de sa présence aux quatre coins du monde : nonces apostoliques, évêques, eux-mêmes informés par les prêtres de leurs diocèses.

À l'originalité de la représentation s'ajoute la singularité de l'action. En effet les questions militaires, stratégiques, économiques, commerciales, industrielles, ou de tout autre domaine de l'action politique, préoccupant habituellement les chancelleries, n'interviennent pas dans les discussions avec le Saint-Siège qui ne dispose que d'un État de 44 hectares ! En revanche, les sujets d'ordre religieux sont au cœur des nombreux échanges avec la Curie. Illustration de la cordialité et de la confiance de ces relations, l'ambassadeur de France près le Saint-Siège est, en 1958, l'un des rares chefs de mission à rencontrer le pape en tête à tête au moins deux fois par an. Il rencontre également très souvent le secrétaire d'État – en quelque sorte le Premier ministre du Saint-Siège – et quasiment chaque semaine le secrétaire de la Sacrée Congrégation pour les Affaires

⁵ MAE, série Europe-Saint-Siège, 1966-1970, dossier 2567, dépêche de René Brouillet, 24 février 1970, p. 2.

Ecclésiastiques Extraordinaires – l'équivalent d'un ministre des Affaires étrangères – sans compter les entretiens avec les autres chefs de Dicastères, pour les affaires relevant de leurs compétences réciproques.

Après 1958, l'ambassade de France près le Saint-Siège continue d'être le pivot autour duquel se concrétise les relations avec la papauté. Toutefois des innovations apparaissent : cet acteur traditionnel intègre désormais l'esprit et la méthode de la V^e République. En effet, le retour au pouvoir du général de Gaulle en 1958 et la naissance de la nouvelle République modifient la conception et le processus décisionnel de la politique étrangère française. Dans la pratique, le président de la République, s'appuyant sur les articles 5, 14 et 52 de la Constitution⁶, devient le principal artisan en même temps que le « centre de décision »⁷ de l'action étrangère de la France, et de ses échanges avec les États ou les autres acteurs de la scène internationale : il devient le « chef de la diplomatie »⁸. De ce fait il participe pleinement à la définition puis à la mise en place des relations entre la France et le Saint-Siège. L'ambassade de France près le Saint-Siège devient ainsi un relais de l'Élysée autant que du Quai d'Orsay.

Ce lien privilégié est renforcé en 1963 lorsque de Gaulle nomme son ancien proche collaborateur, René Brouillet, ambassadeur de France près le Saint-Siège. Par l'intermédiaire de ce fidèle depuis l'époque de la Résistance, qui a ensuite été son directeur de cabinet à l'Élysée de 1959 à 1961⁹, de Gaulle établit un lien personnel avec la papauté, rappelant en quelque sorte les ambassades envoyées par les souverains d'Ancien Régime, et réaffirmant la valeur particulière qu'il accorde aux échanges avec le Saint-Siège. D'ailleurs au-delà de l'homme du sérail, le général de

⁶ GICQUEL (Jean), *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris, Montchrestien, 1999, p. 571-572 et 725.

⁷ DALLOZ (Jacques), *La France et le monde depuis 1945*, Paris, A. Colin, 2002, p. 124.

⁸ GICQUEL (Jean), *op. cit.*, p. 571.

⁹ MAE, *Annuaire diplomatique et consulaire de la République française*, Paris, Imprimerie Nationale, 1965.

Gaule choisit aussi un spécialiste de l'Église et des rouages du Vatican puisque René Brouillet a été premier conseiller de l'ambassade de France près le Saint-Siège de 1953 à 1958.

La principale innovation de la période étudiée réside donc dans ce rôle prééminent que joue désormais le président de la République dans l'élaboration et la pratique des échanges avec le Saint-Siège.

Un lien étroit entre le président de la République et le pape : des prérogatives religieuses aux visites d'État

S'illustrant symboliquement depuis des siècles grâce aux prérogatives religieuses, l'expression des liens privilégiés entre le chef de l'État et le pape connaît une transformation majeure sous la présidence du général de Gaulle : elle se concrétise dorénavant dans une relation personnelle directe inaugurée à l'occasion des visites officielles.

Dans un premier temps, le premier président de la V^e République hérite des privilèges religieux accordés aux chefs d'État des régimes antérieurs¹⁰. Suspendus un temps à partir de 1905, ils furent rétablis dès 1921 avec la normalisation des relations diplomatiques. Ces droits et prérogatives, illustrations des liens séculaires unissant la France et la Rome pontificale, sont de plusieurs ordres. Il s'agit tout d'abord d'honneurs liturgiques et de prières pour la France à l'occasion des messes solennelles de la sainte Luce, le 13 décembre, à Saint-Jean-de-Latran – cette tradition remonte à la donation en 1604 par Henri IV de l'immense domaine de l'Abbaye de Clairac qui, pendant deux siècles, assura la subsistance du clergé du Latran – et de la sainte Pétronille, le 31 mai, à la Basilique Saint-Pierre. Le chef de l'État bénéficie également de privilèges honorifiques : il est par exemple l'unique Chanoine d'Honneur de la Basilique Saint-Jean-de-

¹⁰ MAE, série Europe-Saint-Siège, 1966-1970, dossier 2567, dépêche de René Brouillet, 17 décembre 1966.

Latran, la cathédrale du pape. S'y ajoutent d'importantes prérogatives personnelles, comme celle d'imposer la barrette au nonce apostolique à Paris lorsque celui-ci est créé cardinal. La portée symbolique de ce protocole se révèle le 16 décembre 1959 lors de la remise de la barrette au cardinal Paolo Marella¹¹ – la seule d'ailleurs effectuée par le général de Gaulle. Dans le geste du nouveau cardinal qui s'agenouille, puis du président de la République qui, debout, lui « impose » la barrette, transparaissent certains traits caractéristiques de la conception ancienne des rapports entre le chef de l'État et le pape. Ce cérémonial n'est pas sans rappeler les images du principe ancestral de partage des compétences, entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, pour la remise des insignes de sa nouvelle fonction à un prélat, théorie datant de la résolution de la Querelle des Investitures au début du XII^e siècle, au moment de la Réforme Grégorienne¹². À l'époque le roi remettait la crosse à l'évêque et l'autorité ecclésiastique l'anneau, or dans le cérémonial évoqué précédemment, le président de la République remet la barrette et le pape l'anneau.

Cette tradition, devenue anachronique après le Concile¹³, est d'autant plus facilement abandonnée que la pratique diplomatique nouvelle des visites officielles au Vatican crée désormais un lien direct et personnel entre le président de la République et le pape.

C'est une véritable innovation dans les relations entre la France et la Papauté. Certes la rencontre de René Coty avec Pie XII en mai 1957 marque un premier tournant historique puisque aucun chef d'État français

¹¹ MAE, Cabinet du ministre Maurice Couve de Murville, dossier 325, note du 18 novembre 1959.

¹² LE JAN (Régine), *Origines et premier essor, 480-1180*, Paris, Hachette, 1996, p. 191.

¹³ MAE, série Europe-Saint-Siège, 1966-1969, dossier 2551, télégramme de René Brouillet, 26 mars 1969.

n'avait rendu visite au pape depuis 1495¹⁴ ! Mais, de Gaulle, en se rendant au Vatican dès juin 1959 puis à nouveau en mai 1967, introduit un principe de régularité, faisant dès lors ces rencontres au sommet le moteur rythmant les relations entre la France et le Saint-Siège.

Un intérêt marqué pour les questions d'administration de l'Église

À partir de 1958, de Gaulle accorde une attention toute particulière aux nominations d'évêques, dont la procédure implique une participation du gouvernement de l'Église et du gouvernement français.

Le cadre juridique de cette procédure de nomination est fixé par l'aide-mémoire de 1921 – date du rétablissement des relations diplomatiques – puisque, depuis la loi de séparation des Églises et de l'État, il n'y a plus de concordat entre la France et le Saint-Siège – à l'exception des diocèses de Metz et Strasbourg. Il prévoit, « par une exception pour la France », que le cardinal secrétaire d'État interroge les autorités françaises pour savoir si elles ont « quelque chose à dire au point de vue politique contre le candidat »¹⁵ proposé à l'épiscopat. Afin de faire valoir une éventuelle opposition d'ordre strictement politique – le Saint-Siège y veille scrupuleusement¹⁶ – le gouvernement français, dès qu'il est averti par la nonciature de la nomination prochaine d'un prélat, ouvre une « enquête sur l'épiscopable »¹⁷. Celle-ci réunit les analyses de l'ambassadeur de France près le Saint-Siège, du conseiller pour les Affaires religieuses du Quai d'Orsay, tous les deux observateurs privilégiés et bons connaisseurs de l'Église de France, et du bureau des Cultes du ministère de l'Intérieur, qui s'appuie sur un rapport du préfet du département où réside l'épiscopable.

¹⁴ MAE, série Europe-Saint-Siège, 1956-1960, dossier 50, note « Le Saint-Siège en 1957 ».

¹⁵ MAE, série Europe-Saint-Siège, 1961-1965, dossier 1857, note « a.s. de la nomination des évêques de France », 10 octobre 1962, p. 1-4.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷ *Idem.*

Sur ces indications, le président de la République, signe de sa prééminence nouvelle à partir de 1959, rend son avis.

Sans remettre en cause ce système subtil qui protège les prérogatives du Saint-Siège tout en garantissant les intérêts du gouvernement, de Gaulle souhaite, dès 1961, améliorer la procédure, du côté des intervenants français¹⁸. Pourquoi ? Son objectif est clair : faire de l'épiscopat un véritable « corps d'élite », qui participe ainsi à la « grandeur » et au rayonnement de la France. Pour se faire, M. Lamery, conseiller du général de Gaulle, demande aux préfets de transmettre régulièrement des notes sur les prélats de leurs départements susceptibles d'être élevés à l'épiscopat. D'autre part, des personnalités proches des milieux ecclésiastiques, comme le conseiller pour les Affaires religieuses du Quai d'Orsay, profiteront de leurs bonnes relations pour évoquer des noms ou des profils d'évêques¹⁹.

Plus étonnant *a priori* pour un dirigeant d'une république laïque, de Gaulle s'intéresse également de près aux élections pontificales. Dès le lendemain de la mort de Pie XII survenue le 10 octobre 1958, l'ambassadeur de France près le Saint-Siège, Roland de Margerie, est, fait inhabituel, convoqué à Paris par le président du Conseil pour évoquer le prochain conclave²⁰.

Pour le général de Gaulle, il s'agit de veiller aux intérêts de la France, intérêts qui ne contredisent pas ceux des prélats français, au contraire. En effet, s'il fait part de son souhait de voir élire un pape « modéré », c'est pour que le « caractère de ce dernier ne soit pas si intransigeant qu'il

¹⁸ MAE, série Europe-Saint-Siège, 1961-1965, dossier 1857, dossier nominatif de Mgr Kerautret, note de la sous-direction d'Europe Méridionale au Cabinet du Ministre, 10 octobre 1961.

¹⁹ MAE, série Europe-Saint-Siège, dossier 1856, note du conseiller pour les affaires religieuses, 1962.

²⁰ MAE Nantes, série Rome-Saint-Siège, dossier 1356, télégramme 213-216, 10 octobre 1958, p. 1.

puisse conduire à des conflits avec l'Église de France »²¹, mais également, dans une optique politique plus générale, pour que ses positions en matière de doctrine et d'autorité ne produisent pas de tensions avec l'opinion française²². Enfin, de Gaulle se préoccupe des intérêts diplomatiques français et, à ce titre, souhaiterait que le prochain souverain pontife « ait pleinement conscience du rôle que joue la France dans le monde »²³. Suivant l'analyse de l'ambassadeur de Margerie, de Gaulle considère dès lors que « le meilleur candidat, du point de vue français, c'est le cardinal Roncalli (...) »²⁴, patriarche de Venise et ancien nonce apostolique à Paris, où il a laissé un très bon souvenir. Le diplomate se voit alors confier, dès son retour à Rome, l'exercice subtil de faire valoir les arguments du gouvernement français auprès des cardinaux²⁵. Or dans l'élaboration de leur jugement, les membres français du Sacré Collège ne se limitent pas aux avis de leurs pairs. Ils accordent une valeur particulière à leurs entrevues avec l'ambassadeur français – qu'ils connaissent bien et dont ils apprécient les qualités d'observateur. En effet, Roland de Margerie a une parfaite connaissance de la Curie romaine et de ses groupes d'influence, des cardinaux et de leurs positions (conservatrices ou libérales), mais aussi de l'Église dans son ensemble, de sa situation, des attentes des fidèles, des enjeux. C'est dans cette perspective que le diplomate peut espérer voir son analyse peser de tout son poids dans la réflexion des cardinaux.

Toutefois, en dépit de ses efforts, il semble que les cardinaux français ne soient pas entrés unis au conclave²⁶ – alors qu'ils pouvaient constituer une

²¹ *Ibid.*, dossier 1356, télégramme du 8 novembre 1958, p. 6.

²² *Ibid.*, dossier 1356, télégramme 217-219, 10 octobre 1958.

²³ *Idem.*

²⁴ Cité par PUYO (Jean), *Jean XXIII, le pape inattendu*, Paris, Desclée, 1995, p. 118.

²⁵ MAE Nantes, série Rome-Saint-Siège, dossier 1356, télégramme 213-216, 10 octobre 1958.

²⁶ *Ibid.*, télégramme 294, 8 novembre 1958, p. 1.

force déterminante du fait de leur nombre (ils forment le premier groupe national après les italiens) et du réel prestige dont disposait alors le catholicisme français. Il semblerait que se soit le cardinal Tappouni, le patriarche d'Antioche – qui avait dit très clairement à l'ambassadeur français qu'il partageait son analyse²⁷ – qui parvint à rallier définitivement les cardinaux français autour de l'ancien nonce en France. Le cardinal Angelo Roncalli est ainsi élu pape le 28 octobre et prend le nom de Jean XXIII, inaugurant un pontificat (1958-1963) rendu majeur dans l'histoire de l'Église par la convocation et les premières sessions du Concile Vatican II. Parmi les nombreuses réformes alors mises en œuvre, les Pères conciliaires donnent une nouvelle définition du rôle de l'Église au sein de la communauté des nations. La France, dans cette optique nouvelle, pense alors différemment ses échanges avec Rome.

Vers de nouveaux échanges

Nous avons déjà souligné l'originalité des discussions entre un État, en l'occurrence la France, et la seule autorité religieuse sujet de droit international. Quelles sont désormais, après la mutation insufflée par le Concile Vatican II, les nouvelles orientations thématiques de leurs échanges ?

Promulguée la veille de la clôture du Concile le 7 décembre 1965 – sous le pontificat du successeur de Jean XXIII, Paul VI (1963-1978) –, la constitution apostolique *Gaudium et spes* consacre l'ouverture plus grande de l'Église à la communauté internationale. Le regard et l'action du Saint-Siège se veulent plus universels, « tourné vers tous les hommes » selon

²⁷ « Dites au général de Gaulle que quand il pense aux six cardinaux français il n'oublie pas qu'il y en a un septième avec eux ! », MAE Nantes, série Rome-Saint-Siège, dossier 1356, télégramme 241, 16 octobre 1958.

l'expression chère à Jean XXIII. D'ailleurs sa diplomatie devient désormais moins bilatérale et davantage multilatérale²⁸.

Les autorités françaises, sous l'impulsion de l'ambassadeur René Brouillet, sont amenées à prendre en compte et à s'adapter à cette « mutation profonde²⁹ » – après avoir trouvé, au cours des premières années de la présidence de Gaulle, une solution aux questions d'ordre bilatéral, aux pierres d'achoppement restées en suspens, tels que le financement des écoles privées ou la guerre d'Algérie.

Ainsi, selon René Brouillet, dans cette période post-conciliaire « s'il ne paraît pas qu'il y ait nécessairement profit, pour les pouvoirs publics, à consacrer leurs soins au maintien de réflexes hérités d'une époque de plus en plus dépassée, il y a lieu au contraire de prendre en considération (...) l'étroite convergence de l'action conduite par la France (...) et des positions du pape en faveur du développement et de la paix³⁰ ». Telles sont les deux grandes questions internationales autour desquels les échanges entre le gouvernement français et le gouvernement de l'Église vont désormais tourner. Prenons l'exemple du développement. De Gaulle, dans l'allocution prononcée à l'occasion de sa visite officielle à Paul VI le 31 mai 1967, insiste sur la « convergence » entre la politique française d'aide au développement et les appels du pape, à Bombay en décembre 1964 puis dans son encyclique *Popularum progressio* de mars 1967, en faveur d'« une action concertée pour le développement intégral de l'homme et le développement solidaire de l'humanité ». Dans sa réponse, le pape souligne « l'exemplaire générosité de la France (...) pour l'aide au Tiers-Monde. Attitude sagement réaliste et bien digne d'être relevée »³¹. Si, du

²⁸ ROUXEL (Jean-Yves), *Le Saint-Siège sur la scène internationale*, Paris, L'Harmattan, 1998.

²⁹ MAE, série Europe-Saint-Siège, 1966-1970, dossier 2563, note « le Saint-Siège et la politique internationale », 11 mars 1969, p. 1.

³⁰ *Ibid.*, dossier 2567, note de René Brouillet pour l'Élysée, avril 1967, p. 19-20.

³¹ *Ibid.*, dossier 2567, allocution du général de Gaulle et réponse du pape, visite officielle à Paul VI, 31 mai 1967.

point de vue français, les mots du pape servent aussi l'aura du pays, ces deux interventions sont néanmoins le reflet d'un soutien mutuel de la France et du Saint-Siège sur la scène internationale, autour de ces grands défis mondiaux.

Les relations entre la France et le Saint-Siège occupent donc une place unique dans le paysage diplomatique français. Unique par les thèmes des discussions concernant, par exemple, l'organisation institutionnelle de l'Église, telle que les nominations épiscopales – auxquelles de Gaulle accorde une attention toute particulière. Unique aussi dans la pratique même de ces échanges : ainsi l'étroitesse des liens entre le président de la République et le pape se matérialise par un certain nombre de droits ancestraux et privilèges d'ordre religieux accordés au chef de l'État français. Toutefois, les relations entre la France et le Saint-Siège connaissent des transformations majeures au cours de la période étudiée. L'organisation des échanges évolue et s'adapte à la conception qu'a le général de Gaulle de la politique étrangère. Le rôle central que joue le président de la République dans la définition et la concrétisation des échanges s'illustre dans les visites d'État, pratique diplomatique nouvelle, ou la nomination d'un proche de de Gaulle à la tête de l'ambassade de France près le Saint-Siège.

La principale innovation de la décennie demeure néanmoins la nouvelle orientation donnée aux thèmes des échanges. Après avoir pris conscience de l'approche nouvelle qu'a le Saint-Siège de sa présence et de son action sur la scène internationale à la suite du Concile Vatican II, la France privilégie dans ses discussions avec Rome les grandes questions internationales, les grands défis mondiaux, tels que la promotion de la paix et l'action en faveur de l'aide au développement des pays les plus pauvres.

Mutation majeure en effet, car ce nouvel horizon détermine la ligne directrice des relations avec le Saint-Siège jusqu'à aujourd'hui – et ce, quelle que soit la personnalité des successeurs du général de Gaulle. Il est

de ce point de vue intéressant de noter que dans son message de félicitation au nouveau pape Benoît XVI, le président Chirac rappelle « le dialogue confiant » avec le Saint-Siège « en particulier dans les combats communs au service de la paix, de la solidarité et de la dignité de l'homme »³².

³² « Les premières réactions en France », *Le Figaro*, Paris, 20 avril 2005, p. 2.

Irlandais d'abord,
catholiques sûrement,
Écossais jamais
Tensions et conflits au sein du catholicisme en Écosse
(dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle)

GÉRALDINE VAUGHAN¹

*Tandis que plus de dix-neuf vingtième des fidèles et que plus de la moitié des prêtres du vicariat sont de naissance ou d'origine irlandaise, les prêtres écossais sont cependant les seuls administrateurs des propriétés ecclésiastiques, terres, églises, écoles etc.*²

Résolutions adoptées lors d'une réunion de prêtres irlandais à Glasgow, le 27 janvier 1864.

L'époque victorienne fut marquée en Écosse par un phénomène religieux sans précédent depuis la Réforme calviniste du XVI^e siècle. Les villes de l'ouest, alors en plein essor industriel, virent réapparaître une figure jusque-là absente : celle du prêtre catholique. Après la Grande Famine (1845-1848), des cohortes d'Irlandais venant de la proche Ulster vinrent s'installer en Écosse, pour y travailler dans les champs, les mines et les ports. Le catholicisme qui avait survécu à la tempête lancée par John Knox, le grand réformateur écossais, était le catholicisme épuré, austère d'une aristocratie qui pratiquait discrètement dans ses terres. Par ailleurs, certaines contrées reculées paysannes des *Highlands* étaient demeurées fidèles à l'ancienne

¹ ATER à l'Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, prépare une thèse sous la direction de Robert Frank à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne sur l'immigration irlandaise en Écosse (1851-1921).

² Résolutions retranscrites dans le journal *The Glasgow Free Press*, 7/5/1864.

religion : on comptait environ 2% de catholiques dans le paysage religieux écossais du début du XIX^e siècle.

L'arrivée en masse d'Irlandais, en grande majorité catholiques, fut source de difficultés pour l'Église d'Écosse : il fallut bâtir des églises sans moyens financiers suffisants, nommer des prêtres qui se voyaient confier la charge de plusieurs paroisses souvent très éloignées les unes des autres, etc. Le cadre ecclésiastique écossais ne facilita pas l'entreprise : jusqu'en 1878, année au cours de laquelle fut rétablie la hiérarchie, l'Écosse était une simple terre de mission divisée en trois vicariats.

La rencontre de deux mondes, celui du catholicisme écossais, austère, dépouillé et celui du catholicisme irlandais, plus exubérant et démonstratif, entraîna des tensions à différents niveaux : entre pasteurs écossais et ouailles irlandaises, entre prêtres écossais et irlandais, et entre bas clergé et haut clergé. Ces discordes se produisirent dans un cadre « national » (l'Irlande appartenant au Royaume-Uni depuis l'Acte d'Union de 1800) – mais Écossais et Irlandais appartenaient à deux mondes radicalement différents. Ces différences furent renforcées par l'émergence du mouvement nationaliste irlandais dans la seconde moitié du XIX^e siècle – de sorte que, ces disputes atteignirent une dimension proprement « internationale », notamment lorsque le Vatican fut sommé dans les années 1860 de régler les différends qui opposaient les deux « nationalités » au sein du clergé.

Tensions au sein du clergé d'Écosse

En 1827, le pape Léon XII divisa l'Écosse en trois provinces ecclésiastiques : celles du nord, de l'est et de l'ouest. La province de l'ouest (ou *Western District*) fut confiée à des vicaires apostoliques écossais. Ainsi, au début des années 1850, l'évêque John Murdoch, né

dans les Highlands écossais, était à la tête du vicariat de l'ouest³. Progressivement, des griefs naquirent au sujet du clergé irlandais, comme l'écrivait dans un rapport adressé au vicaire, son coadjuteur Alexander Smith, en 1858 : « [à Coatbridge] rien à signaler – si ce n'est la persistance de ce profond, profond nationalisme »⁴.

Smith faisait ici mention de la paroisse catholique fondée à Coatbridge au début de l'année 1850 ; cette ville est décrite ainsi dans l'annuaire catholique de 1851, le *Catholic Directory* :

*Le village est situé à huit miles de Glasgow (...) une grande zone minière (...) Cet endroit est très densément peuplé, surtout par des populations modestes, composées au premier chef d'immigrés irlandais, et on estime la population catholique à environ 5 000 âmes*⁵.

Un des premiers prêtres auxquels on confia la paroisse de Coatbridge fut Michael O'Keeffe, originaire du comté de Limerick en Irlande, ordonné prêtre en 1845 et nommé la même année à Glasgow. Il fut un des meneurs du comité des « vingt-deux » prêtres irlandais (il en assura même la présidence) au début de l'année 1864, un groupe qui rédigea une liste de remontrances à l'encontre de la hiérarchie écossaise.

Les relations entre bas clergé irlandais et haut clergé écossais se détériorèrent au fil des années 1850, et le journal catholique irlandais *The Glasgow Free Press*, fondé en 1851, se fit le porte-parole des « maux » et des injustices infligées aux prêtres irlandais. Dans un article de 1863 intitulé « Les prêtres irlandais du vicariat de l'ouest », un journaliste rapportait :

³ MCLELLAND (Vincent Alan), « The Irish Clergy and Archbishop Manning's Apostolic visitation of the Western District of Scotland, 1867 (Part One) », *The Catholic Historical Review*, 1967 (avril), p. 5.

⁴ Scottish Catholic Archives (SCA), *Oban Letters*, OL2/89/13.

⁵ *Catholic Directory*, 1850, p. 82.

Cependant l'aversion des Highlanders [du vicariat] pour le pauvre Paddy s'étend sur les morts comme sur les vivants. Le père Walsh [un Irlandais] mourut à Coatbridge il y a quinze ans de cela. Sous prétexte de payer les frais d'enterrement, ses habits furent vendus, et sa famille endeuillée, qui souhaitait garder un souvenir de lui, fut obligée de racheter son mouchoir de poche⁶.

Les résolutions que les prêtres irlandais assemblés en janvier 1864 adoptèrent avaient pour objet de dénoncer d'une part le traitement de faveur que recevaient les prêtres écossais et d'autre part la gestion, à leurs yeux quelque peu trouble, des finances de l'évêché⁷. John Murdoch, le vicaire apostolique visé, résuma ainsi les reproches que lui avaient adressés ses prêtres irlandais :

La seconde accusation porte sur le favoritisme ouvertement manifesté à l'égard des Écossais, et la négligence à peine masquée avec laquelle sont traités les prêtres irlandais, ainsi que le traitement injuste qui est infligé à ces derniers ; et enfin, un préjugé profond et une aigre antipathie pour les paroissiens [irlandais]... uniquement en raison de leur pays d'origine et de leur race⁸.

Cette pétition fut envoyée par les prêtres au Cardinal Barnabò, alors préfet de la Congrégation pour la Propagation de la Foi, qui refusa de prendre en compte ces accusations. Lorsque John Murdoch mourut en décembre 1865, un nouvel évêque écossais, John Gray, neveu du défunt, fut nommé. Pour tenter de calmer les tensions irlando-écossaises qui régnaient dans la province, le Vatican œuvra pour la nomination d'un coadjuteur irlandais, James Lynch, qui était alors le recteur du Collège des

⁶ *The Glasgow Free Press*, 12/12/1863.

⁷ « At a meeting of the Catholic clergy of the Western District of Scotland, held in Glasgow, on January 27, 1864 », *Glasgow Free Press*, 7/5/1864.

⁸ Glasgow Archdiocese Archives (GAA), WD9.

Irlandais à Paris⁹. Ce nouveau coadjuteur, dès son arrivée à Glasgow, se rangea aux côtés du « parti irlandais ». La situation devint alors si critique qu'en septembre 1867 les trois vicaires apostoliques d'Écosse écrivirent à la Congrégation pour la Propagation de la Foi en demandant un remède aux dissensions qui agitaient Glasgow et l'ouest¹⁰. L'archevêque Manning se rendit à Glasgow au mois d'octobre 1867 et, après s'être entretenu avec les tenants des partis écossais et irlandais, proposa de faire démissionner l'évêque et son coadjuteur : à leur place fut nommé Charles Grey, un candidat « neutre » parce qu'il était d'une vieille famille anglaise catholique. Cette nomination apaisa les tensions : à partir de 1868, Charles Grey s'attacha à remettre en ordre la gestion des missions et à discipliner le clergé, et les hostilités cessèrent¹¹.

La grande crise des années 1860 ne se répéta pas : cependant, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, même après le rétablissement de la hiérarchie (1878), certaines frictions se produisirent entre prêtres irlandais et l'évêché de Glasgow. Ces petites crises avaient souvent pour origine l'implication politique de certains prêtres irlandais : on peut citer ici l'exemple du père John Hughes, en charge de l'église de Saint Augustin à Coatbridge en 1897. Il écrivit à l'évêque auxiliaire, John Maguire, au sujet d'un leader nationaliste, Tim Healy, qui avait séjourné à Coatbridge. Il expliqua qu'il n'avait pas invité le député nationaliste de son propre chef, mais que lorsque celui-ci était venu adresser un meeting politique à Coatbridge, il lui avait offert l'hospitalité¹². Quelques jours plus tard, le père Hughes écrivait à nouveau à l'évêché pour répondre à des rumeurs qui l'accusaient d'ingérence dans les élections municipales (d'avoir soutenu un candidat

⁹ MCLELLAND (Vincent Alan), *op. cit.*, p. 19.

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ ASPINWALL (Bernard), « Scots and Irish Clergy ministering to immigrants, 1830-1878 », *The Innes Review*, vol. 47, n°1, printemps 1996, p. 67.

¹² GAA, GC29, lettre adressée au Dr Maguire, 11/11/1897.

protestant et encouragé ses paroissiens à voter pour lui) : « Je n'ai violé aucune loi : ni civile, ni ecclésiastique »¹³.

Les liens entre les organisations nationalistes irlandaises et certains prêtres n'étaient guère encouragés par l'archevêché : ainsi, en 1886 à Airdrie (ville minière située à quelques miles à l'ouest de Glasgow), un jeune prêtre nommé en 1883 comme assistant dans la paroisse de Saint-Margaret, John Dougan, tenta d'appliquer les conseils de l'archevêque : « Depuis l'entretien que j'ai eu avec l'archevêque à ce sujet, j'ai rompu tous mes liens avec cet organe politique »¹⁴.

L'organe politique en question était la branche locale de la *National League* (fondée par Charles Stewart Parnell en 1882) qui défendait ouvertement le *Home Rule* ou auto-gouvernement irlandais. Cependant tous les prêtres du diocèse, et en particulier les plus anciennement installés, ne s'embarrassaient pas des consignes de l'archevêché en matière politique. Au sujet d'une réunion prévue par la *National League* à Airdrie en 1886, John Dougan expliqua que le chanoine à la tête de Saint-Margaret, James McIntosh : « ... sera[it] présent à la réunion : il en sera[it] même peut-être le président »¹⁵.

Prêtres écossais, ouailles irlandaises

Un des défauts de notre peuple est son trop grand emportement et sa promptitude à résister aux premiers signes d'une domination. Ceci explique le fond de leur mécontentement à l'égard des prêtres écossais, mais il faut dire que ces derniers ne font pas d'efforts pour remédier à ce mécontentement. Je crois que les Irlandais ne sont pas aussi

¹³ GAA, GC29, lettre adressée au Dr Maguire, 12/11/1897.

¹⁴ GAA, GC17/1/3, Lettre de John Dougan au Dr Maguire, 17/12/1886.

¹⁵ *Ibid*

*croyants et zélés lorsqu'ils sont administrés par des prêtres étrangers, mais ils le sont en présence de prêtres irlandais prêts à embrasser leurs luttes et leurs désirs. Ceci est visible aux États-Unis de même qu'en Écosse ainsi qu'au Canada*¹⁶.

Les paroissiens irlandais étaient-ils réfractaires à une autorité pastorale écossaise ? C'est ce que semble indiquer cette lettre, adressée par un ancien habitant de Greenock, ville portuaire écossaise, au prêtre irlandais Michael Condon, alors en charge de la paroisse de Saint-Laurence à Greenock. Il est vrai que le clergé écossais, aux habitudes plutôt jansénistes, ne voyait pas toujours d'un bon œil ces nouveaux paroissiens irlandais, superstitieux et exubérants. Les besoins spirituels et moraux des Irlandais déracinés n'étaient pas toujours bien cernés par les prêtres écossais :

*Les Irlandais exigeaient plus d'attention – il fallait faire communier, dire le rosaire, bénir et faire la catéchèse plus fréquemment : les exilés désiraient une présence réconfortante dans leur solitude*¹⁷.

Les pasteurs écossais étaient souvent démunis face à des congrégations sans aucune stabilité géographique (se déplaçant au gré des sources d'emplois), parlant le gaélique, fêtant sans aucune modération la Saint-Patrick...

De plus, l'agitation nationaliste irlandaise était un phénomène que le clergé écossais trouvait difficile à juguler. Citons ici le cas de « l'affaire McNab » qui agita Airdrie dans les années 1860. Duncan McNab, prêtre originaire des Highlands, fut chargé de la mission d'Airdrie en 1848 – une mission alors quasiment composée uniquement d'Irlandais. Une première

¹⁶ SCA, DD2/26/19, lettre de Charles Muldoon, Dublin, adressée à Michael Condon, 10/9/1865.

¹⁷ ASPINWALL (Bernard), « Scots and Irish Clergy ministering to immigrants, 1830-1878 », *The Innes Review*, vol. 47, n°1, printemps 1996, p. 51.

querelle opposa le pasteur et ses ouailles en 1862, à propos d'un discours que McNab prononça le jour de la Saint-Patrick (17 mars) au sujet du peuple irlandais. Un auditeur l'accusa, dans les journaux locaux, d'avoir déclaré que les Irlandais « ... s'adonnaient aux blasphèmes, aux combats ; le peuple irlandais est un peuple d'ignorants, de voleurs, de méchants et de menteurs »¹⁸.

Le père McNab se défendit de ces accusations :

*J'ai fait allusion au blasphème, à l'ignorance, au combat, au vol et au mensonge – des défauts que l'on attribue communément [aux Irlandais]. Mais je n'ai jamais dit que ces assertions étaient vraies*¹⁹.

Au cours de la même lettre, le pasteur écossais évoqua le véritable objet de sa réprobation : « J'aime le patriotisme ; mais je ne puis vénérer le nationalisme comme un demi-dieu »²⁰.

Cette méfiance éprouvée par le clergé écossais à l'égard du développement du sentiment national irlandais se traduit parfois par des interdictions à participer aux confréries liées au mouvement irlandais. Ainsi le père McNab dénonça pendant une messe en juillet 1864 la confrérie de Saint-Patrick, qu'il soupçonnait avoir des accointances avec le mouvement nationaliste. L'évêque John Murdoch fit des réflexions similaires au sujet de la foi nationaliste des fidèles irlandais, en 1864 :

¹⁸ *Glasgow Free Press*, 3/5/1862.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

Le patriotisme [irlandais] est la grande idole adulée et vénérée par les hommes. La religion doit s'estimer heureuse d'être autorisée à jouer les seconds couteaux auprès du patriotisme²¹.

Ainsi, les prêtres écossais qui tentaient de freiner les élans patriotiques de leurs ouailles s'exposaient à de nombreuses difficultés. Le père Alexandre Taylor, un Écossais des Highlands, qui servit la paroisse de Sainte-Mary à Greenock (ville portuaire de l'ouest) de 1868 jusqu'à sa mort en 1905, ne tenait guère au développement du sentiment national irlandais chez ses paroissiens. Lors d'une célébration de la Saint-Patrick, en mars 1886, il avait clairement expliqué à ses paroissiens que « le combat n'était pas celui de l'indépendance de l'Irlande » mais plutôt qu'il fallait mener un combat pour maintenir l'indépendance financière de leur chapelle. Un « catholique libéral » de Greenock écrivit au journal local en 1907 au sujet de leur feu prêtre :

... nous [les paroissiens] sommes tous Irlandais à présent, et nous ne souhaitons pas perpétuer de quelque manière que ce soit la mémoire d'un homme qui était à la fois un Écossais et un conservateur²².

Conclusion

La crise des années 1860 fut révélatrice du fossé existant entre le monde du catholicisme irlandais et celui du catholicisme écossais. Le clergé et la hiérarchie écossais durent cependant s'accommoder de ces nouvelles ouailles, aussi volatiles, superstitieuses et pauvres soient-elles.

²¹ John Mudoch cité par ASPINWALL (Bernard), *op. cit.*, p. 57.

²² *GT*, 23/2/1907.

L'immigration irlandaise représentait un formidable pari pour la renaissance catholique en Écosse – la restauration de la hiérarchie en 1878 fut l'un des symboles de cette régénération.

Avec l'essor du nationalisme irlandais à partir des années 1860, il s'agissait pour le clergé écossais de tenter de canaliser les élans patriotiques des ouailles irlandaises. Ceci fut l'objet d'une double stratégie : d'une part la ferme condamnation des sociétés secrètes nationalistes et d'autre part l'appropriation des grandes commémorations nationales. La fête-symbole était celle de la Saint-Patrick, et pendant cette seconde moitié du XIX^e siècle, le clergé tenta de garder la direction des opérations en organisant cette célébration et en veillant à la respectabilité et à la loyauté britannique des convives. Mais le patron de cette fête était lui-même un objet de dispute : tout au long du XIX^e siècle, les théories contradictoires étaient exposées au sujet de l'origine écossaise ou irlandaise du saint. En outre, la hiérarchie écossaise devait sans cesse composer avec des pasteurs irlandais parfois prêts à s'engager sur la voie nationaliste de manière plus active que leurs ouailles. Cependant, à partir de la fin du XIX^e siècle, l'Église catholique se lança dans un combat qui s'avéra assez fédérateur pour pasteurs et brebis « égarés », celui d'une éducation catholique et gratuite.

Le rôle des missionnaires étrangers dans les relations diplomatiques franco-chinoises au XIX^e siècle

YAN YAN¹

Au début du XIX^e siècle, la Chine reste un pays fermé, la religion chrétienne est interdite, la ville de Guangzhou est le seul port ouvert pour les commerçants étrangers. À proprement parler, les relations diplomatiques avec les pays européens n'existent point. Après la première guerre de l'opium (1840), les Puissances² interviennent massivement sur le territoire chinois pour imposer leur politique et propager leur religion, la Chine est alors obligée d'activer les actions diplomatiques afin de préserver ses intérêts. Sous la pression des Puissances, le *Zongli Yamen*, bureau pour les affaires étrangères, est établi en 1861 à Pékin. La légation de la France à Pékin est également entrée en fonction dans la même année.

Parmi ces actions diplomatiques, les affaires religieuses sont soigneusement prises en compte par les Puissances, notamment par la France. De fait, c'est à l'aide de la France que la religion chrétienne retourne en Chine et se développe rapidement, entrant dans l'âge d'or de sa propagande. Grâce aux efforts diplomatiques qu'elle a effectués en la matière, la France obtient le rôle de protectorat sur tous les missionnaires chrétiens, qu'ils soient français ou d'autres nations. Désormais, la politique française dispose d'une influence considérable en Chine.

¹ Yan Yan, actuellement étudiante en DEA d'histoire contemporaine à l'Université Paris I, a soutenu en 2004 son mémoire de maîtrise « L'observation du mouvement des Boxers (Boxers) en Chine » sous la direction de Robert Frank et Hugues Tertrais, à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

² Avant 1860, les quatre grandes Puissances présentées en Chine sont la Grande-Bretagne, la France, les États-Unis et la Russie.

Or, la question qui se pose ici est de savoir, d'une part, pourquoi la politique française de l'époque prend une énorme importance dans les affaires religieuses, d'autre part, quel rôle jouent les missionnaires étrangers sur le territoire chinois et dans les relations diplomatiques franco-chinoises. De plus, on peut aussi se demander si l'alliance entre la religion et la diplomatie peut vraiment permettre de mener à bien la politique française en Chine.

L'intervention des missionnaires étrangers dans la vie diplomatique franco-chinoise

En réalité, les relations diplomatiques franco-chinoises entrent en scène dès la guerre de l'Opium. De même, c'est après cette date que la France décide d'utiliser les missions religieuses pour sa politique chinoise. Elles vont jouer peu à peu un véritable rôle diplomatique.

Interdiction des religions étrangères dans l'Empire du Milieu

En fait, la Chine n'est pas un pays traditionnellement hostile aux religions étrangères. L'intégration du bouddhisme indien dans la société chinoise peut nous servir d'exemple. À l'origine, l'introduction de la religion chrétienne en Chine n'a pas rencontré d'obstacle tant au niveau politique qu'au niveau culturel : les Jésuites sont les premiers à s'installer en Chine de façon durable à partir de 1583³, et la religion catholique est également reconnue par l'empereur Kangxi en 1692.

³ GERNET (Jacques), *Chine et christianisme, Action et réaction*, NRF, Paris, Editions Gallimard, 1982, p. 13.

Cependant, des conflits entre la religion occidentale et les traditions de la Chine apparaissent rapidement. En 1704, le pape Clément XI condamne pour la première fois les rites que les convertis chinois continuent à pratiquer pour honorer leurs ancêtres et Confucius⁴, et le renouvelle en 1715, ce qui conduit à finalement l'interdiction de la religion catholique en Chine dès 1717, au motif que la décision pontificale est considérée comme subversive par rapport aux traditions chinoises. La Compagnie de Jésus est également supprimée en 1773⁵.

Cette interdiction a une incidence lourde sur les relations entre la Chine et les pays européens. Selon Paul Boell⁶, depuis cet événement, toute action importante du catholicisme sera rendue impossible sur le territoire chinois, tous les efforts des missionnaires présents et futurs seront vains. La réponse de la Chine est également économique : elle ferme ses ports, empêchant par là même les échanges commerciaux et culturels avec les pays européens. De plus, la perte de confiance des Chinois en les Européens qui en découle affecte postérieurement aussi les relations diplomatiques franco-chinoises.

Le succès de l'industrialisation moderne conduit les pays européens à adopter une politique d'expansion commerciale et industrielle dans le monde. Au début du XIX^e siècle, l'idée coloniale des Puissances occidentales s'est également exprimée en Chine sur le plan intellectuel et spirituel.

⁴ WEI (Tsing-Sing), *Le Saint-Siège et la Chine, de Pie XI à nos jours*, Paris, Editions A. Allais, 1968, p. 81.

⁵ BERGERON (Marie-Ina), *Le Christianisme en Chine, approches et stratégies*, Lyon, Chalet, 1977, p. 90.

⁶ BOELL (Paul), *Le protectorat des missions catholiques en Chine et la politique de la France en Extrême-Orient*, Paris, Institut Scientifique de la Libre-Pensée, 1899, p. 17.

Politique coloniale des Puissances favorisant le retour des religions catholiques en Chine

Outre l'importante pénétration commerciale, le retour et l'extension des missions étrangères en Chine peuvent être une voie parallèle et utile dans l'exécution de la politique coloniale en Extrême-Orient. Selon les partisans de cette opinion, les missionnaires peuvent jouer les propagateurs de la civilisation occidentale et être au service de la pénétration économique⁷. Quant aux missionnaires, ils ont aussi l'intention de bénéficier de la force diplomatique des Puissances pour pénétrer en Chine et continuer à propager leur foi.

En partant de cette idée, la France se réfère à cet aspect moral et religieux, et accélère ses relations diplomatiques avec la Chine, en demandant à cette dernière la permission du retour de la religion chrétienne⁸ et des privilèges religieux. Désormais, cette religion commence à prendre de l'importance dans les relations diplomatiques, conformément à la politique des Puissances.

Renaissance des missions étrangères par la voie diplomatique

Au lendemain de la guerre de l'Opium, profitant de la faiblesse de la Chine, la France signe avec elle, le 24 octobre 1844, le traité de Huangpu, qui aboutit, le 28 décembre 1844⁹, à la publication d'un édit impérial en faveur de la liberté religieuse. Selon ces textes, la religion catholique peut être pratiquée librement par les Chinois. Les missionnaires sont autorisés à exercer leur religion dans les cinq ports ouverts¹⁰.

⁷ BOELL (Paul), *op. cit.*, p. 25.

⁸ MAE, NS, n° 309, p. 4, Télégramme Sesti, Rome, le 14 janvier 1899.

⁹ BERGERON (Marie-Ina), *op. cit.*, p. 105.

¹⁰ Ces cinq ports ouverts de Chine sont Canton, Shanghai, Ningbo, Amoy et Fuzhou.

Étant donné l'insuffisance des textes aux yeux des missionnaires, ils formulent alors de nouvelles demandes auprès de Théodose de Lagrené, ambassadeur de Louis-Philippe, en exigeant la réouverture d'une négociation diplomatique sur le sujet. En souhaitant utiliser l'influence française pour neutraliser l'intervention anglaise, le gouvernement mandchou accepte dans l'ensemble les propositions de la France, par l'édit sacré du 18 mars 1846¹¹. Désormais, sur le territoire chinois, la pratique du culte chrétien est tolérée, les chrétiens et leurs biens sont protégés.

Ainsi, grâce au traité de Huangpu (1844) et des édits impériaux, le retour des missionnaires en Chine se fait sous garantie diplomatique. Grâce à cette diplomatie, de nombreuses églises se construisent et la religion chrétienne peut se développer rapidement sur le territoire chinois.

L'importance du protectorat religieux dans la diplomatie franco-chinoise du XIX^e siècle

Durant la première moitié du XIX^e siècle, la France a connu un grand retard par rapport aux Anglais dans le domaine du commerce avec la Chine¹². Pour être capable de contrebalancer l'importance de la présence anglaise, la France espère trouver dans la protection des missions un

¹¹ GUIGNET (Chris), « Le protectorat religieux français en Chine. Le cas des Missions du Hunan, Hubei et Henan (1842-1911) », *La France en Chine (1843-1943)*, *Enquêtes & Documents*, Nantes, Presses Académiques de l'Ouest/Ouest Editions, 1997, p. 40.

¹² WEBER (Jacques), « Un siècle de présence française en Chine (1843-1943) », *La France en Chine (1843-1943)*, *Enquêtes & Documents*, Nantes, Presses Académiques de l'Ouest/Ouest Editions, 1997, p. 18 : le commerce de la Chine est dominé par la Grande-Bretagne, dont la part est de 85% en 1871 et de 60% encore en 1900. Celle de la France est infime, de l'ordre de 5% sauf dans les trois provinces méridionales.

instrument d'influence¹³. Alors, elle s'appuie sur l'obtention du protectorat religieux afin d'augmenter son influence politique sur les Chinois¹⁴ ainsi que sur d'autres Puissances.

Obtention du protectorat religieux par la France

En vérité, les graines du protectorat religieux sont semées par Lagrené grâce aux fruits des efforts diplomatiques. Pourtant, l'obtention du protectorat connaît une procédure assez banale, tout en réglant de nombreuses difficultés qui surgissent de l'application des édits et du traité.

Afin d'aboutir à une liberté religieuse et commerciale plus étendue dans les ports du nord et à l'intérieur de la Chine, une nouvelle guerre est envisagée. Dès 1857, sous prétexte d'une offense au commerce, et de l'assassinat d'un missionnaire français, la France et l'Angleterre déclenchent la seconde guerre de l'opium, qui s'achève par la victoire des alliés en 1860¹⁵.

Pendant cette période, la France et la Chine signent, en 1858, le traité de Tianjin et, en 1860, la Convention de Pékin dont certaines dispositions concernent directement les affaires religieuses. Notamment, par les articles 13 du Traité et 6 de la Convention, les textes officiels condamnant la religion chrétienne sont abrogés et les missionnaires étrangers peuvent désormais circuler librement à l'intérieur du pays avec un passeport délivré par la légation française¹⁶. De plus, à cause d'une traduction abusive d'un missionnaire-interprète français, les missionnaires disposent aussi du pouvoir d'acheter les terrains.

¹³ BOELL (Paul), *op. cit.*, p. 8.

¹⁴ MAE, NS, n° 310, p. 21, Pichon à Bons d'Anty, Pékin, le 22 décembre 1899.

¹⁵ WEBER (Jacques), *op. cit.*, p. 13.

¹⁶ RENOUVIN (Pierre), *La question d'Extrême-Orient de 1840 à 1940*, Paris, Hachette, 1946, p. 108.

Dans cette série de relations diplomatiques, la France est le seul pays à avoir conclu des dispositions relatives aux missions étrangères avec la Chine. Par rapport aux autres Puissances, elle dispose ainsi d'une position privilégiée en la matière. Même si aucun document officiel ne confère explicitement à la France le rôle de protecteur religieux, une reconnaissance implicite de ce rôle s'établit peu à peu par les engagements effectués par la France dans ce domaine pendant une quinzaine d'années.

En somme, le protectorat religieux français est obtenu de façon « naturelle » et « générale », si bien qu'à l'époque ni les autres Puissances, ni le Saint-Siège et ni le gouvernement mandchou ne le contestent.

Exercice du protectorat religieux

Selon le régime du protectorat religieux, la France est seule en droit de surveiller la bonne exécution des traités et édits impériaux. Ainsi, dispose-t-elle du pouvoir de négocier avec la Chine de nouveaux privilèges pour les missions, comme par exemple, la publication de la réglementation du 28 mars 1896 dans laquelle sont fixées les relations entre les autorités locales et le clergé¹⁷.

Puis, la France est seule à traiter officiellement les affaires religieuses auprès du *Zongli Yamen*¹⁸ et à veiller à ce que le dernier mot pour le règlement de celles-ci reste dans le cadre de son intervention diplomatique¹⁹, autrement dit, aucun accord entre missionnaires et

¹⁷ *Pékin*, n° 644, Décret de son Magister l'impératrice Douairière.

¹⁸ MAE, NS, n° 309, p. 47, Extrait d'une lettre de Mgr Favier envoyant copie d'un Décret de l'Empereur de Chine, Pékin, le 2 avril 1899.

¹⁹ MAE, NS, n° 309, p. 1, Pichon à Delcassé, Pékin, le 12 janvier 1899.

autorités locales ne sera valable sans approbation de la légation française ou des consuls autorisés à cet effet²⁰.

En outre, la légation et les consulats de la France ont seuls le pouvoir de délivrer des passeports aux missionnaires de toute nationalité. Aussi, la clause de la nation la plus favorisée ne s'y applique pas, c'est-à-dire que les autres Puissances ne peuvent en aucun cas bénéficier de cette clause pour solliciter une protection²¹.

À l'abri de la protection française, les prêtres français ont un rôle important dans les missions étrangères. En 1865, 164 missionnaires catholiques sur 204 sont Français. Vers 1885, sur environ 600 missionnaires catholiques, les Français sont majoritaires. En 1898, les 85 prêtres s'installant au Sichuan sont tous Français²². Grâce aux privilèges accordés aux missionnaires, le nombre des églises et convertis chinois augmente nettement. Dans la région du sud-est du Zhili, le nombre des églises de 12 en 1859, passe à 2 462 en 1898, et les convertis de 27 004 personnes en 1877, passent à 47 086 personnes en 1898²³. En définitive, les missionnaires pénètrent dans tous les coins de la Chine et diffusent en conséquence leur influence sur les relations diplomatiques franco-chinoises.

²⁰ MAE, NS, n° 310, p. 31d, Pichon à Delcassé, Au sujet du règlement des affaires religieuses, Pékin, le 10 janvier 1900.

²¹ MAE, NS, n° 310, p. 76, Droit d'intervention de la France en faveur des missions et chrétientés de Chine. A propos d'un télégramme de Pékin du 29 avril 1900, 11 mai 1900.

²² WEBER (Jacques), *op. cit.*, p.13.

²³ LU (Yao) et YAN (Zijie), *Étude et recherche de l'origine du mouvement des Boxers*, Shandong, Édition de l'Université de Shandong, 1990, p. 33.

La compétition sur le protectorat religieux entre les Puissances

À la fin du XIX^e siècle, les Puissances occidentales tentent de se partager la Chine « comme des tranches de melon »²⁴, par le biais de concessions, de zones d'influences et de territoires à bail. En général, chaque Puissance exerce son contrôle dans les zones ou régions concédées ou déterminées, au-delà, son influence est épuisée. Ce principe ne s'applique pas aux missionnaires, qui peuvent s'installer librement sur tout le territoire chinois.

Par la protection des missions, la France obtient des avantages économiques et politiques sur l'ensemble de la Chine, ce qui la conduit à insister énergiquement sur le maintien de ce rôle, malgré des difficultés et une contestation émanant de l'intérieur de la France²⁵. Comme l'écrit Pichon²⁶ :

À l'égard de ces dernières (ordre moral et traditionnel) tiennent à notre rôle ancien, à notre histoire diplomatique et militaire, à la protection des missionnaires, c'est-à-dire de la très grande majorité des Français qui vivent en Extrême-Orient. Je crois inutile d'insister sur le regret que nous ne possédions pas un point rapproché de Pékin.

Au vu des privilèges accordés par le protectorat, les autres Puissances manifestent alors leur intention de s'assurer une part d'influence en la matière, au moins pour leurs propres missionnaires²⁷. La première menace

²⁴ MABIRE (Jean), *L'été rouge de Pékin, La révolte des Boxers*, Paris, Fayard, 1978, p. V.

²⁵ BOELL (Paul), *op. cit.*, p. 25 et sq.

²⁶ MAE, NS, n° 195, p. 109-116, Pichon à Delcassé, le 3 juin 1899.

²⁷ MAE, *Pékin A*, 27B, Le chargé d'affaires de France près le Saint-Siège, à M. le Ministre des Affaires étrangères, Rome, le 8 février 1899.

est formée en 1879 par l'Espagne²⁸. Plus tard, en 1888, un traité confère à l'Italie la protection de ses missionnaires²⁹. Dès 1891, la mission allemande s'est définitivement soustraite au protectorat français pour se placer sous le pavillon allemand³⁰. Le gouvernement autrichien cherche aussi une telle protection, suivant l'exemple allemand au Shandong³¹. Même si le Saint-Siège se déclare, à plusieurs reprises depuis 1888, favorable au maintien du protectorat religieux de la France en Extrême-Orient³², en réalité, la France a connu un affaiblissement de son influence.

Dans cette situation, les relations diplomatiques franco-chinoises semblent alors plus délicates. D'une part, la forte pression des nouveaux pays arrivants en Chine entraîne dans l'absolu pour la France une perte d'influence sur le protectorat des missions ; d'autre part, la politique du gouvernement chinois paraît favorable au morcellement de celui-là afin de réaliser son principe « utiliser une Puissance à traiter d'autres »³³. Malgré tout, la France décide de continuer à assurer aux missions sa fidélité et sa protection³⁴, tout en insistant particulièrement sur les affaires importantes où elle conserve son rôle essentiel d'intervention³⁵.

²⁸ GUIGNET (Chris), *op. cit.*, p. 46.

²⁹ MAE, NS, n° 310, p. 78, Pichon à Delcassé, Pékin le 12 mai 1900.

³⁰ MAE, *Pékin A*, 27B, Le chargé d'affaires de France près le Saint-Siège à M. le Ministre des Affaires étrangères, Rome, le 8 février 1899 ; BOELL (Paul), *op. cit.*, p. 7.

³¹ MAE, NS, n° 310, p. 78, Pichon à Delcassé, Pékin le 12 mai 1900.

³² MAE, NS, n° 310, p. 76, A. Qutin à Delcassé, 11 mai 1900.

³³ MAE, NS, n° 310, p. 78, Pichon à Delcassé, Pékin le 12 mai 1900.

³⁴ MAE, NS, n° 310, p. 31b, Pichon à Delcassé, Pékin, le 30 janvier 1900.

³⁵ MAE, NS, n° 309, p. 127, Légation de la France en Chine, Pékin, le 30 août 1899.

La confrontation diplomatique franco-chinoise dans la résolution des affaires religieuses

Le succès diplomatique français avec l'obtention du protectorat religieux en Chine n'empêche pas la multiplication des conflits diplomatiques entre les deux pays. La confrontation se manifeste en effet dans l'exercice du protectorat, en particulier dans la résolution des conflits religieux.

Les affaires religieuses : la priorité diplomatique franco-chinoise

Les conflits religieux éclatent d'abord dans les milieux les plus sensibles, comme les églises des provinces où les missionnaires sont en contact direct avec le peuple. Aussi, les orphelinats, la protection des chrétiens chinois et les acquisitions foncières sont-ils l'occasion de nombreux dégâts et émeutes.

Dans ce type de conflits, les privilèges dont les missionnaires bénéficient par les traités inégaux sont gravement mis en cause. De plus, les actions de missionnaires cherchant l'appui de l'autorité publique pour protéger leurs ouailles, en exigeant des indemnités énormes et une punition sévère³⁶, créent une inégalité sociale entre les communautés chrétienne et non-chrétienne. De plus, l'interdiction des cultes chinois provoque inévitablement une forte résistance à l'encontre de la religion chrétienne.

Face à ces conflits religieux, la France doit respecter ses engagements vis-à-vis des missionnaires, des Puissances et du gouvernement mandchou. Donc, elle intervient sans cesse d'une manière officielle auprès

³⁶ MAE, NS, n° 195, p. 8, Pichon à Delcassé, Pékin, le 7 février 1899 ; BASTID (Marianne) et BERGERE (Marie-Claire), *Histoire de la chine, tome 2 : de la guerre franco-chinoise à la fondation du Parti communiste chinois (1885-1921)*, Paris, Hatier, 1972, p. 32.

du *Zongli Yamen* pour parvenir à un arrangement³⁷. En réalité, les affaires religieuses occupent une grande part des missions de la légation française. Ceci alourdit non seulement le travail des diplomates français mais nuit aussi au maintien des relations amicales entre la France et la Chine.

Affrontement diplomatique direct entre la France et la Chine dans la résolution de conflits

Dans le cadre du protectorat religieux, la France est seule à exiger auprès du *Zongli Yamen* la punition des meurtriers et le dédommagement des missions³⁸. En effet, peu d'affaires religieuses sont réglées rapidement par la voie diplomatique française³⁹. Beaucoup d'entre elles sont suspendues ou non résolues, ce qui provoque évidemment un malaise politique entre la France et la Chine.

Par ailleurs, la pression des autres Puissances rend encore plus profonde l'opposition politique franco-chinoise. Dès lors que les affaires religieuses concernent directement ou indirectement les intérêts politiques et économiques des Puissances, en cas de difficultés pour leurs ressortissants, ces dernières reprochent à la France une protection insuffisante, et exigent maintes fois la destitution des fonctionnaires mandchous moins diligents, et parfois celle de hautes autorités provinciales⁴⁰. Cette influence occidentale sur la politique interne chinoise porte atteinte aux intérêts des dirigeants chinois et affecte aussi les relations diplomatiques franco-chinoises.

³⁷ MAE, NS, n° 309, p. 47, Extrait d'une lettre de Mgr. Favier envoyant Copie d'un Décret de l'Empereur de Chine, Pékin, le 2 avril 1899.

³⁸ MAE, NS, n° 97, p. 283, Dépêche de Pichon à Delcassé, le 3 juin 1900.

³⁹ MAE, NS, n° 195, p. 8, Pichon à Delcassé, le 7 février 1899.

⁴⁰ MAE, DDF, 1^e série, Tome XVI, n° 101, M. d'Anthouard, Chargé d'affaires de France à Pékin, à Delcassé, ministre des Affaires étrangères, le 13 mars 1900.

L'échec des relations diplomatiques franco-chinoises : la révolte des Boxers

D'après les Chinois, qu'ils soient lettrés ou paysans, les missionnaires du XIX^e siècle sont des « espions de l'impérialisme » au service de la pénétration commerciale et militaire des Occidentaux⁴¹. De plus, leur propagande interdisant les rites envers les ancêtres et envers Confucius a pour effet de menacer sérieusement les croyances et traditions du pays. À la fin du XIX^e siècle, les violences religieuses se multiplient ; l'hostilité des Chinois envers les missionnaires et les étrangers devient de plus en plus forte. Les relations diplomatiques franco-chinoises se dégradent. L'échec des relations diplomatiques semble normal et inévitable.

Dans ce contexte, deux missionnaires allemands sont assassinés. Utilisant le prétexte de ce drame, l'armée allemande occupe militairement la baie de Jiaozhou dans la province de Shandong en 1897. Cette intervention porte le mécontentement du peuple chinois à son comble. Finalement, celui-ci s'aggrave et se dirige vers une situation incontrôlable. Les efforts diplomatiques sur la question perdent à ce moment leur efficacité. Les Boxers se soulèvent dans le Shandong en 1898, et le mouvement s'étend rapidement dans l'ensemble des régions du nord de la Chine. En raison de la tolérance du gouvernement mandchou, les Boxers entrent dans la capitale et déclenchent le siège de toutes les légations occidentales à Pékin. En juin 1900, une expédition militaire des huit Puissances marche sur Pékin, ce qui marque l'échec total des efforts diplomatiques. Le 7 septembre 1901, après un an de négociations, le Protocole final est signé par le gouvernement mandchou. D'énormes indemnités seront versées aux Puissances et missions étrangères.

⁴¹ RENOUVIN (Pierre), *op. cit.*, p. 109.

La diplomatie française intervient dans les affaires religieuses de Chine dès la première guerre de l'Opium, afin de pouvoir exercer son influence sur l'ensemble de la Chine. Quant aux missionnaires, ils jouent un rôle considérable dans les relations diplomatiques, car ils retournent en Chine avec la protection diplomatique de la France et participent de plus avec les Puissances aux activités commerciales et politiques.

À la différence des premières introductions des religions chrétiennes en Chine, le retour de ces dernières au XIX^e siècle s'est réalisé avec l'aide des forces politiques et militaires des Puissances. À partir de ce moment, l'aspect purement moral et culturel de la religion chrétienne est utilisé par les Puissances en tant qu'outil politique⁴², pour exécuter leur stratégie coloniale, comme l'avoue Pichon⁴³ :

Comme vous le savez, l'idée directrice de ces créations a été de fournir à notre action politique et économique un nouveau point d'appui. Les missions doivent aider le développement de notre influence, mais elles ne peuvent évidemment agir que dans certains sens et produire des effets spéciaux.

En dépit du contexte de séparation de l'Église et de l'État à l'époque en métropole, les deux s'associent parfaitement sur le territoire chinois. L'alliance provoque le développement de la religion chrétienne en Chine, mais en même temps, elle la met en danger. La cause de l'échec des relations diplomatiques franco-chinoises du XIX^e siècle réside bien dans cette combinaison entre religion et politique.

⁴² CORDIER (Henri), *Histoire des relations de la Chine avec les Puissances occidentales*, volume 4, Paris, Geuthner, 1920, p. 492-493 : le gouvernement français ne poursuit pas un but de propagande religieuse, et il se propose d'utiliser à son profit les relations créées grâce aux progrès accomplis par les missionnaires.

⁴³ MAE, NS, n° 310, p. 15-25, Pichon à M. Bons d'Anty, Pékin, le 22 décembre 1899.

L'expansion internationale des mormons

FLORA FURLAN¹

La politique internationale des États-Unis a souvent fait appel au sentiment religieux – il suffirait, pour s'en convaincre, de citer Woodrow Wilson ou de rappeler le combat contre l'athéisme associé à la lutte contre l'Union soviétique. Mais, depuis quelques années, les groupes et lobbies religieux semblent avoir redoublé de puissance. Si Eisenhower accepta de se faire baptiser pour être élu président, c'est aujourd'hui pratiquement un deuxième baptême et des professions de foi incessantes qui sont nécessaires pour accéder à la Maison Blanche. Plusieurs commentateurs, lors des élections de novembre 2004, ont relevé que les chrétiens appelés *Born Again Christians* (chrétiens re-nés) constituaient jusqu'à 20 % de l'électorat et représentaient ainsi le bloc électoral le plus important pour tout candidat à la présidence du pays. Les mormons ne sont pas en reste. Eux aussi placent leur foi avant toute autre considération, même si leur foi, comme l'a dit un de leurs présidents, prouve sa réalité par une réussite terrestre et matérielle. Les mormons forment un groupe extrêmement homogène, encore plus que les *Born Again Christians*, qui viennent de différentes Églises protestantes et parfois de l'Église catholique. En cela, ils constituent un bloc électoral qui régit l'orientation politique de tout un État américain : l'Utah. En novembre dernier, en bons chrétiens conservateurs, ils ont voté massivement pour George W. Bush : 71 % des habitants de l'Utah et 90 % des mormons affirment en effet avoir réélu le Président

¹ Mémoire de maîtrise soutenu en juin 2002 : *L'internationalisation d'une église américaine : l'exemple mormon*, sous la direction d'André Kaspi et de Hélène Harter, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

sortant². Les Républicains n'ont pas eu besoin de faire campagne dans les alentours de Salt Lake City, tant ils se savaient en terre conquise.

Les mormons sont désormais présents sur tous les fronts de l'actualité politique et pas seulement aux États-Unis. Selon la présidence de l'Église, près de douze millions de membres à travers le monde ont soutenu généreusement l'aide humanitaire aux victimes du tsunami survenu en Asie du Sud en décembre 2004. Les représentants des églises locales se chargent de recevoir les dons et d'administrer l'aide selon les besoins. Quant à l'Irak, l'Église reste prudente. Elle a contribué massivement à l'aide humanitaire après l'invasion du pays, mais elle n'a jamais osé introduire des tracts prosélytes dans les cartons de vivres, comme elle le fait partout ailleurs. L'Église mormone, soutenant officiellement la politique du gouvernement américain en Irak, s'était pourtant préparée à envoyer des missionnaires, mais le borbier de l'après-guerre l'a contrainte au moins temporairement à renoncer à son dessein d'expansion au Moyen-Orient. L'Irak n'est pas, à l'heure actuelle, le meilleur terrain pour propager cette foi, tout droit venue du fin fond des États-Unis d'Amérique. Le tsunami en Asie lui donne à présent de meilleures occasions d'agir.

Les mormons souhaitent, comme pratiquement toutes les autres religions, que leur croyance soit adoptée par le monde entier. Ils font pour cela un effort considérable en envoyant des missionnaires dans la plupart des pays. C'est une religion en expansion. Aux États-Unis, ils sont nettement plus nombreux que les musulmans ou même que les juifs³. Dans le monde entier, ils sont plus de quatorze millions et sont présents dans plus de 160 pays. Depuis une quarantaine d'années, l'« Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours » a vu ses effectifs augmenter de 50 % par décennie, et cette croissance ne présente aucun signe de ralentissement. On observe également un phénomène qui accompagne sa

² BORGHER (Julian), « Mormons Saddle up for Bush's Second Coming but Hope for a Little Humility », *The Guardian*, 19 janvier 2005.

³ Il y a environ 6 millions de mormons aux États-Unis, alors qu'on compte près de 5 millions de juifs et moins de 4 millions de musulmans.

croissance : celui de son internationalisation. En effet, le 25 février 1996, l'Église a annoncé qu'une étape venait d'être franchie : pour la première fois, hormis une brève période au XIX^e siècle, plus de la moitié de la population mormone vivait en dehors des États-Unis. Il y a seulement quarante ans, 90 % de ses membres résidaient aux États-Unis et au Canada, et 10 % dans d'autres pays.

Des questions viennent alors à se poser. Pourquoi les mormons ont-ils voulu entrer dans une phase d'expansion ? Comment s'y sont-ils pris pour s'étendre ? Ont-ils atteint leurs objectifs ? Comment veulent-ils transformer leur Église ?

Qui sont les mormons ?

Une Église américaine

Les mormons sont membres de l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours. Bien qu'ils acceptent d'être appelés « mormons », ils préfèrent se désigner comme « saints des derniers jours » ou plus brièvement « saints ». Les confusions à leur sujet ne manquent pas. Ils sont souvent assimilés aux sectes protestantes si nombreuses aux États-Unis, et à certains égards on peut les qualifier de sectaires. On les confond même parfois avec les amish de Pennsylvanie, avec lesquels ils n'ont pourtant rien de commun. En effet, si les mormons mènent une vie sobre, sans tabac ni alcool, ils ne portent pas de vieux vêtements et ils sont tout à fait à l'aise avec la technologie du XXI^e siècle. Il arrive qu'on les dise encore polygames, mais, à part quelques branches dissidentes, l'Église a renoncé à la polygamie depuis plus d'un siècle⁴.

⁴ Cela dit, comme le rappelle encore Jon Krakauer dans son livre récent sur les mormons, ces branches dissidentes comptent aujourd'hui quelque 40 000 membres

Cette religion est née sur le sol américain en 1830 dans un contexte de foisonnement messianique typique de l'époque. C'est le temps du Grand Réveil. L'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours a été créée par un prophète au patronyme singulièrement commun aux États-Unis, Joseph Smith. S'étant proclamé président-prophète, Smith a réussi à organiser un mouvement dont certains membres, dès le début, sont allés prêcher dans d'autres pays. Trois ans après la création officielle de l'Église, des missions ont ainsi été envoyées au Canada. Dès 1837, c'est en Angleterre que Joseph Smith dépêchait des émissaires qui faisaient venir les premiers immigrants mormons aux États-Unis, précisément à Salt Lake City. Les mormons se disent des saints « des derniers jours » car ils arrivent tardivement dans l'histoire du monde. En outre, puisque nos ancêtres n'ont pas entendu parler de l'Église « rétablie » pendant leur vie, ils estiment qu'il faut leur donner une chance d'être sauvés en les baptisant après leur mort par l'intermédiaire du corps physique d'un de leurs descendants. C'est la raison pour laquelle ils se livrent à de scrupuleuses recherches généalogiques et retrouvent les noms de leurs ancêtres.

Au départ, les mormons s'étaient donné pour but de créer une nouvelle Jérusalem en Amérique. Ils voulaient établir un régime théocratique où ils pourraient vivre en paix et aimer Dieu comme ils le souhaitaient. Après de sanglantes péripéties, de multiples persécutions et l'assassinat du fondateur de la secte, Brigham Young, successeur de Joseph Smith et par conséquent second président-prophète de l'Église, conduisit tous les mormons dans l'Utah et fonda la ville de Salt Lake City, aujourd'hui encore un grand fief mormon. Mais là encore l'Église mormone ne réussit pas à s'isoler des États-Unis, et après une véritable guerre contre le gouvernement fédéral, elle dut abandonner la polygamie. En 1896, l'Utah, au lieu d'être un pays théocratique autonome, devenait le quarante-cinquième État des États-Unis d'Amérique.

aux États-Unis où, semble-t-il, les autorités fédérales ferment les yeux sur leurs pratiques polygames. Cf. KRAKAUER (Jon), *Under the Banner of Heaven : A Story of Violent Faith*, New York, Doubleday, 2003, 400 p.

Les mormons affirment être chrétiens et Joseph Smith aurait reçu pour mission de *rétablir* le plan que Dieu avait conçu pour le monde. Ils estiment que les autres chrétiens se sont égarés. L'Église a pour écriture sainte le *Livre de Mormon* qui affirme non seulement l'origine hébraïque d'anciens peuples d'Amérique mais en outre la présence ancienne de Jésus-Christ sur le continent américain : il y serait venu peu après sa résurrection. Les experts en science biblique, tant chrétiens que juifs ou athées, considèrent ce livre comme une simple fabrication fantaisiste de Joseph Smith. Les mormons, cependant, ont très tôt (sans doute pour échapper aux persécutions des chrétiens) décidé d'intégrer dans leurs textes sacrés l'Ancien et le Nouveau Testament.

Si les mormons visent à être des « saints », s'ils se targuent de vivre selon ces grandes qualités que sont la charité, l'intégrité, la pudeur (*decency*), la courtoisie, la soumission à l'autorité, s'ils estiment aussi avoir un mode de vie extrêmement sain et prétendent se distinguer des autres Américains par ce qu'ils appellent les quatre « C » – *Chastity* (chasteté), *Conjugalit*y (conjugalité), *Chauvinism* (chauvinisme) et *Children* (natalité)⁵ – ce ne sont pourtant pas ces traits qui les distinguent fondamentalement d'autres communautés religieuses américaines. La plupart, en effet, prônent des valeurs semblables.

On trouvera plutôt leur particularité dans leur mode de fonctionnement. Dans cette Église, ce ne sont pas des interrogations sur la vérité et la foi qui remettent le dogme en question mais plutôt des questions d'*efficacité* dans le prosélytisme. On travaille ici comme dans une entreprise, la foi en plus⁶. Autrement dit, la question théologique progresse selon une logique d'utilité et, en ce sens aussi, la religion mormone est le produit d'une philosophie typiquement américaine où le vrai tend à être identifié à l'utile. La croissance avant tout et les résultats sont le gage de la vérité.

⁵ Propos recueillis lors d'un entretien avec des missionnaires mormons. Il ne s'agit pas du discours officiel de l'Église.

⁶ Voir mon mémoire de maîtrise : *L'internationalisation d'une église américaine : l'exemple mormon*, chapitre 3.

Une secte ?

L'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours est parfois assimilée à une secte. Aux États-Unis comme en France, les mormons sont officiellement considérés comme formant une Église. C'est aussi le cas dans la plupart des pays où les mormons sont présents. Un certain nombre de principes sectaires imprègne cependant la vie quotidienne de l'Église. On y voit ainsi des prérogatives divines attribuées à des hommes, une dévotion absolue aux dirigeants, l'allégeance à un prophète vivant, des discriminations dans l'accession aux responsabilités, le paiement obligatoire d'une dîme. Les mormons ne dissimulent aucune de ces pratiques. De plus, l'Église est sûrement sectaire dans le sens où elle refuse à ses fidèles le droit à la réflexion personnelle pour ce qui est des affaires du dogme et de l'Église. La notion de péché est très développée, et il n'est pas question de déroger aux règles de vie instaurées par la communauté. L'Église, en revanche, ne se permet plus d'activité illégale, c'est-à-dire contrevenant aux lois fédérales, comme elle avait coutume de le faire au milieu du XIX^e siècle.

Une Église riche

Les mormons ont la réputation d'être riches. Ce n'est pas seulement une réputation, c'est un constat réel puisque le patrimoine de l'Église est estimé aujourd'hui à plus de vingt-cinq milliards de dollars et les revenus annuels à six milliards de dollars⁷. Chaque fidèle mormon paie la dîme, ce qui permet à l'Église de compléter les revenus confortables qu'elle tire de ses entreprises et de ses propriétés foncières. Cependant, alors que la communauté mormone américaine ne compte que très peu de pauvres,

⁷ VAN BIEMA (David), « Kingdom Come », *Time*, 8 avril 1997.

l'Église à l'étranger ne rapporte pas grand-chose car elle convertit surtout, malgré ses efforts, des gens appartenant aux couches sociales défavorisées.

C'est dans les années 1950 que l'Église a commencé à utiliser ses richesses pour s'étendre dans le monde. Auparavant, elle avait préféré thésauriser. Par la suite, l'expansion de l'Église suivra d'assez près l'évolution de ses ressources financières.

Poids politique

Sa position économique confère à l'Église mormone un poids politique réel qu'elle a toujours essayé de faire sentir. Son influence s'est d'abord exercée sur l'Utah, mais son expansion actuelle la prédispose à investir d'autres lieux.

Les mormons ont toujours adhéré avec enthousiasme aux interventions militaires américaines. La CIA emploie des centaines de mormons recrutés pour leur affinité avec les valeurs morales à défendre⁸. Certains missionnaires ont été accusés de se livrer à l'espionnage pour le compte de la CIA, notamment au Nicaragua et au Guatemala. L'Église a ardemment soutenu la politique américaine au Vietnam, de même qu'elle a approuvé l'invasion de l'Irak.

En dehors des États-Unis, les mormons ont surtout eu une influence dans les pays d'Amérique centrale et du Sud où les gouvernements de droite et surtout d'extrême droite les préféreraient souvent aux catholiques (jugés trop à gauche). C'était notamment le cas en Argentine, au Chili et en Uruguay. Au Chili, lors du renversement de Salvador Allende, les mormons ont ouvertement soutenu le général Pinochet. Beaucoup d'hommes d'affaires mormons se rendaient dans ces pays et traitaient directement avec les

⁸ GILLETTE (Alain), *Les Mormons, théocrates du désert*, Alençon, Jugain, 1985, p. 138.

gouvernements. Aujourd'hui encore, ces liens avec certains États d'Amérique du Sud perdurent et favorisent la diffusion de la doctrine mormone. En général, les mormons ont toujours été hostiles aux mouvements populaires : « Nous croyons que nous devons nous soumettre aux rois, aux présidents, aux gouverneurs et aux magistrats ; obéir aux lois, les honorer et les soutenir »⁹.

Une stratégie transnationale

On peut distinguer deux grandes phases dans l'histoire de cette Église. Le regroupement à Salt Lake City et la volonté de construire le Royaume de Dieu sur terre en constituent la première. Mais les mormons ont vite dû abandonner leur rêve d'État-Nation idéal, et ils se sont adaptés à l'idéologie américaine dominante. Ce sont devenus des élèves parfaits du modèle américain, comme on a pu le constater lors des Jeux Olympiques d'hiver de 2002 où Salt Lake City était la vitrine du pays tout entier.

Dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, les mormons sont entrés dans la deuxième phase de leur histoire et ont manifesté leur volonté de ne plus rester à part dans leur petit État. Leur internationalisme coïncidait avec une nouvelle étape de la suprématie des États-Unis dont la politique de présence mondiale, après la guerre, pouvait leur servir de tremplin. Les mormons enrôlés sous les drapeaux ont souvent consacré une partie de leur temps à prêcher leur religion, notamment en Extrême-Orient et dans le Pacifique. L'aide américaine à l'Europe dévastée, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, a été accompagnée d'un petit plan Marshall mormon mis en œuvre entre 1946 et 1950. Des vivres et des vêtements ont été expédiés avec l'approbation du président Truman¹⁰. Notons qu'à cette

⁹ « Articles de Foi », *Perte de Grand Prix*, Salt Lake City, Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours, 1985.

¹⁰ GILLETTE (Alain), *op. cit.*, p. 126.

époque l'Église disposait de confortables revenus, ce qui rendait une présence internationale possible sans de trop grands sacrifices.

L'effort missionnaire

Qui n'a jamais croisé un de ces missionnaires, un *Livre de Mormon* à la main, vêtu d'un costume sombre, d'une chemise blanche, arborant un badge sur lequel une inscription en caractères blancs indique « Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours », ainsi que le nom du jeune mormon ? Ils sont désormais nombreux à arpenter les rues des grandes villes, à travers le monde. Le programme missionnaire, très efficace, est dirigé depuis Salt Lake City. Il existe près de 350 missions mormones dans le monde.

Presque tous les jeunes mormons partent en mission. Il s'agit d'une sorte d'épreuve initiatique avant l'entrée dans la vie active. Certains retraités partent également en mission. Les missionnaires subissent une préparation intensive et, avant d'aller sur le terrain, ils effectuent un stage d'un mois dans un centre de formation dit MTC (*Missionary Training Center*). Ils y apprennent les rudiments de la langue de leur pays de destination, mais suivent également des cours de communication. Dans les classes, on peut lire en gros caractères sur les murs « FRIENDS », c'est-à-dire les lettres qui forment le mot « amis » en anglais. Chacune de ces lettres indique une qualité que doit cultiver le missionnaire. Il doit être en effet *Friendly* (amical), *Respectful* (respectueux), *Informative* (capable de renseigner), *Enthusiastic* (enthousiaste), *Nonjudgmental* (non critique), *Dedicated* (dévoué), *Spiritually prepared* (préparé spirituellement).

Les garçons restent deux ans en mission, les filles, un an et demi. La famille du missionnaire doit prendre en charge tous les frais, quel que soit le pays où le jeune est affecté. Le rythme de vie est assez soutenu. Il n'est pas question de séjourner à l'étranger pour faire du tourisme ou pour fréquenter les discothèques. De plus, la nostalgie risquant de les distraire

de leurs tâches, les missionnaires entretiennent le moins de contacts possibles avec leur famille. Ils ne prêchent pas non plus la bonne parole n'importe comment mais possèdent pour cela un manuel censé valoir dans le monde entier. C'est la *Méthode uniforme pour l'enseignement de l'Évangile*¹¹. Cette méthode indique la manière d'intervenir auprès de celui qu'on veut convertir. Après chaque « leçon », le missionnaire va pousser le nouvel « ami de l'Église » à prendre certains engagements. Rapidement, cet « ami » est invité à participer à la vie de la paroisse et à rencontrer la communauté mormone. Si les leçons se déroulent bien et que l'ami de l'Église se conforme aux propositions des missionnaires, une date sera fixée pour le baptême.

En 2000, les 61 000 missionnaires ont converti 274 000 personnes. L'Église a pourtant estimé ces chiffres insuffisants et a décidé, au début de 2003, de réformer l'organisation du missionnariat¹². Désormais, des critères de sélection entrent dans le recrutement des jeunes missionnaires, l'Église estimant désormais que répandre la bonne parole relève du privilège plutôt que de l'obligation. Ainsi, les jeunes souffrant de problèmes médicaux sont exemptés, et ceux qui sont coupables d'avoir transgressé des règles morales doivent attendre le pardon de leurs fautes. Telle est la nouvelle politique mise en place par l'actuel président-prophète, Gordon B. Hinckley, qui rompt ainsi avec les directives de ses prédécesseurs. Ces derniers, en effet, préconisaient l'envoi systématique de tout jeune en mission, le nombre de missionnaires étant pour eux l'élément le plus important.

¹¹ *Méthode uniforme pour l'enseignement de l'Évangile*, Torcy, Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours, 1986.

¹² AFP, 30 janvier 2003.

Les signes de la présence internationale des mormons

Elle prend tout d'abord la forme de construction de temples. Les temples mormons ne sont pas des lieux de culte ordinaires où les fidèles se réunissent chaque semaine, mais des édifices sacrés et accessibles seulement aux fidèles actifs. Ces derniers y reçoivent des instructions sur l'origine et le sens de la vie humaine et ils y pratiquent des rituels relatifs à la destinée éternelle de l'homme. Le premier temple à être construit a été celui de Kirtland dans l'Ohio, consacré en 1836. Le manque de temples hors des États-Unis s'est fait cruellement sentir au début de l'expansion de l'Église. Encore aujourd'hui, les mormons n'ont pas de temple en France, pays qui compte pourtant plus de 30 000 fidèles. Les mormons français sont donc contraints de se rendre en Suisse ou en Allemagne pour exercer pleinement leur foi. Les autorités de l'Église cherchent actuellement à obtenir une autorisation de l'État pour la construction d'un temple en France.

Depuis une dizaine d'années, les mormons accélèrent leurs chantiers un peu partout dans le monde. Le vaste programme de construction lancé en 1955 s'est avéré insuffisant face à l'accroissement du nombre de fidèles. Édifier des temples est en effet une façon de s'ancrer dans un pays, d'y affirmer sa puissance et sa richesse. Les temples récents se veulent grandioses, et lorsque l'Église n'a pas l'autorisation d'en bâtir, elle multiplie les chapelles dans le plus pur style américain moyen, à savoir des bâtisses sans style, lourdes et privilégiant le béton. Jusqu'en 1955, l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours n'avait construit que dix temples (et seulement huit d'entre eux étaient en activité), tous aux États-Unis. Entre 1955 et 1990, trente-cinq temples ont été édifiés. Depuis 1990, l'Église n'a pas lésiné sur les moyens, puisqu'elle en a consacré soixante-seize de plus et que dix sont actuellement en construction¹³.

¹³ Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours, *Liste officielle des temples*, à l'adresse : <http://lds.org/>

Depuis quelques décennies, les mormons investissent également beaucoup de leur énergie dans l'action humanitaire – ainsi, d'ailleurs, que toutes les religions qui cherchent à s'étendre. Cependant, avant d'aider les autres, les mormons s'entraident mutuellement. Ils vouent un culte à ce qu'ils appellent l'autosuffisance, estimant qu'ils doivent être autonomes pour apprendre aux autres à le devenir. Les principales actions humanitaires mormones passent par la *LDS Foundation* dont le rayon d'action est devenu international. Cette organisation fournit de la nourriture, des vêtements, des couvertures, des trousseaux d'hygiène et des programmes d'alphabétisation.

L'Église collabore avec d'autres Églises et organisations caritatives. Les mormons travaillent en effet avec la Croix-Rouge américaine, le Croissant Rouge, le Secours Catholique et plusieurs organismes humanitaires gérés par le gouvernement américain. En général, l'Église fait en sorte que ses dons servent son image : d'abord en les marquant de son nom, ensuite en s'arrangeant pour que la presse internationale les mentionne. Elle utilise aussi son action humanitaire pour donner du travail à ses nouveaux convertis. Les mormons ne veulent pas apparaître comme des entrepreneurs qui ne rechercheraient que leur profit personnel. En mettant en avant ce qu'ils donnent aux plus déshérités, ils légitiment leur présence dans le pays et font du prosélytisme.

Géographie de l'expansion mormone

Les mormons tirent profit des aires d'influence américaine. Les États-Unis restent évidemment le bastion du mormonisme. Cependant, les saints des derniers jours sont très nombreux au sud d'un continent américain où les États-Unis ont l'habitude d'intervenir. Depuis le début des années 1970, les missionnaires ont réussi à s'implanter et à recruter parmi les couches aisées de l'Amérique latine, notamment là où l'extrême droite était au pouvoir. Ils y ont toutefois rencontré une grande résistance de la part de

l'Église catholique qui a tendance à leur refuser la qualité de chrétiens. C'est souvent par l'économie (entre autres par sa participation à l'industrie minière de l'Utah) que l'Église des saints des derniers jours s'est liée avec les riches de l'Amérique latine. Aujourd'hui, un Latino-Américain sur deux cents est mormon.

Les mormons connaissent de grands succès dans les îles du Pacifique Sud. À Tonga, comme à Samoa, un habitant sur deux est mormon, et la présence de l'Église est déjà ancienne. Elle a même bâti un système scolaire pour pallier le manque de structures éducatives. Tonga et Samoa possèdent toutes les deux un temple mormon. En Nouvelle-Zélande, les mormons convertissent beaucoup de Maoris autochtones, leur faisant croire qu'ils seraient, tout comme les Indiens d'Amérique, des descendants de peuples élus venus d'Israël bien avant notre ère.

L'Asie est devenue un champ de mission important pour les mormons qui n'y rencontrent que très peu de concurrence de la part des autres églises chrétiennes. Il y a une cinquantaine d'années, l'armée américaine leur a servi de tremplin pour s'introduire sur le continent asiatique. Après la Seconde Guerre mondiale, des soldats américains sont restés dans des bases militaires du Japon, de Corée, des Philippines, et un peu plus tard du Vietnam. Ceux d'entre eux qui étaient mormons ont converti leurs proches, et ces derniers se sont chargés de convertir d'autres personnes. Depuis quelques décennies, les Asiatiques ont envie de s'occidentaliser et la religion apparaît comme un moyen d'accéder à la civilisation américaine. Pour un certain nombre d'entre eux, le passage chez les mormons représenterait donc une étape vers l'américanisation souhaitée.

Au total, l'Église recrute plus facilement en Asie qu'ailleurs et, ce qui n'est pas le cas dans les autres continents, elle recrute également au sein des classes sociales aisées. Seule la Chine reste un pays où elle a du mal à s'infiltrer à cause du régime politique. Mais la machine est désormais lancée via Hong Kong. La moitié des Chinois mormons sont des résidents de Hong Kong. Si l'on prend l'exemple de la Mongolie, on voit qu'à la fin de

l'année 2002 l'Église comptait 4 356 membres répartis en 21 branches¹⁴. Elle serait donc aujourd'hui la communauté chrétienne la plus importante de ce pays. Pourtant, les premiers missionnaires ne sont arrivés qu'en 1992. C'est cette année-là, en effet, que des couples mormons américains ont été officiellement invités en Mongolie pour contribuer à l'amélioration du système d'éducation supérieure. L'accord entre l'Église et les autorités mongoles stipulait que ces visiteurs américains seraient autorisés à propager leur foi¹⁵, ce qu'ils ont fait très rapidement. De nombreux Mongols se sont alors convertis. Même si toutes les conversions ne sont pas stables, un noyau solide semble s'être rapidement formé. Le *Livre de Mormon* est disponible en mongol depuis 2001.

L'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours a par contre peu de succès en Europe. Deux pays font pourtant exception : la Grande-Bretagne et la Suisse. L'Église a toujours bien réussi en Grande-Bretagne où elle prétend qu'un habitant sur deux cents est aujourd'hui mormon. Dès la création de l'Église, Joseph Smith et ses successeurs ont porté un intérêt particulier à ce pays, considérant les Anglais comme des compatriotes susceptibles d'immigrer aux États-Unis sans trop de difficultés. En Suisse, pays de Calvin, où eurent lieu de nombreuses luttes entre diverses branches du protestantisme et où les mouvements sectaires ont généralement du succès, les mormons y sont 7 500 contre 1 800 il y a cinquante ans¹⁶. Ces chiffres sont cependant fort modestes au regard d'une population globale qui dépasse les sept millions d'habitants. Les mormons y sont répartis en quarante paroisses et trois pieux¹⁷, et c'est à

¹⁴ HARPER (Steven C.), « Nothing Less Than Miraculous : The First Decade of Mormonism in Mongolia », *Brigham Young University Studies*, Vol. 42, n°1, 2003, p. 19-49.

¹⁵ MAYER (Jean-François), « Mormons, un mouvement en plein essor en Mongolie », cf. le site internet : Religioscope, <http://www.religion.info>

¹⁶ BLOCH (Corinne), « Mormons », *Le Temps*, Suisse, 6 février 2002.

¹⁷ Les mormons ont découpé le monde en 618 districts qui sont autant de grandes régions. Ces districts sont subdivisés en pieux (*stakes*, en anglais). En 2001, les pieux étaient au nombre de 2 607. Le pieu correspond à peu près à la taille d'une

Zollikofen, près de Berne, qu'ils ont construit en 1955 leur premier temple hors des États-Unis. Le Portugal est le pays d'Europe de l'Ouest où la croissance du mormonisme est la plus spectaculaire, et cela malgré le poids écrasant du catholicisme. Depuis la chute du mur de Berlin, les mormons ont réussi également une belle avancée en Europe de l'Est. Ils y restent cependant très marginaux par rapport aux religions établies avant les régimes communistes.

On trouve aussi des mormons en Afrique. Sur ce continent, leur taux de croissance est faible en dehors de la République d'Afrique du Sud. L'aide humanitaire apportée au continent africain n'a pas encore permis des conversions de masse. Il faut dire aussi que pendant longtemps l'idéologie raciste des mormons les avait dissuadés de tenter quoi que ce soit en Afrique noire. En outre, l'Église ne peut y collecter qu'une très maigre dîme, ce qui rend le continent africain moins attrayant. Pourtant, en République d'Afrique du Sud, ainsi qu'au Nigeria et au Ghana, les mormons ont envoyé des missionnaires qui ont réussi à recruter beaucoup de monde. Malgré cela, ces trois pays africains n'apportent pas beaucoup d'argent dans les caisses de l'Église, car les recrues viennent de couches populaires à faible revenu.

On notera également que l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours est totalement absente du Proche-Orient, du Moyen-Orient et du Maghreb. Elle ne s'est même pas encore aventurée dans ces pays où règne en général une religion officielle en l'occurrence l'Islam – et où la liberté religieuse n'est donc pas à l'ordre du jour. De plus, les mormons s'affirment chrétiens et, surtout, ils sont perçus comme Américains – deux facteurs qui ne jouent pas en leur faveur dans les pays musulmans depuis une dizaine d'années.

région française. Il y a quatre ou cinq pieux par district. Chaque pieu a un président de pieu et regroupe dix paroisses, voire plus. Chaque paroisse compte entre 300 et 500 membres.

Enjeux et difficultés de l'internationalisation

Les difficultés économiques

On remarque d'emblée que l'internationalisation n'est pas encore une affaire financièrement rentable pour l'entreprise mormone. Comme les fidèles américains sont issus de la classe moyenne et profitent d'un revenu légèrement supérieur à la moyenne nationale, ils aimeraient recruter dans des classes équivalentes en Europe et dans le reste du monde. Mais ce n'est pas chose facile, et toutes les Églises savent que ce sont les pauvres qui se tournent les premiers vers les nouvelles religions. Ces pauvres peuvent aussi facilement changer de religion s'ils ne sont pas satisfaits de ce que leur conversion leur rapporte. On a l'impression que l'économie de marché n'a pas seulement imposé son fonctionnement à plusieurs Églises – en particulier celle des saints des derniers jours – mais également à bien des convertis qui se conduisent de plus en plus comme des consommateurs. Le fait est que le revenu de la dîme est faible à l'extérieur des frontières américaines. Aucune organisation mormone étrangère n'est autosuffisante financièrement et il faut compter sur les frères américains pour remplir les caisses des Églises à l'extérieur des États-Unis. On peut donc considérer cette phase d'expansion comme un investissement pour l'avenir.

L'américanisation des fidèles

La suprématie de la langue anglaise à travers le monde est un formidable avantage pour l'Église mormone. Dans toutes les paroisses mormones du monde entier, on vous enseignera gratuitement l'anglais si vous le désirez. Quand les fidèles ne parlent pas anglais, on conduit la cérémonie en deux

langues : en anglais, et dans la langue maternelle des fidèles. L'anglais est ici l'équivalent du latin dans la tradition catholique.

Les mormons, qu'ils soient japonais ou finlandais, manifestent de plus en plus leur attachement aux États-Unis et à ses valeurs. Il arrive très souvent que, bien que n'étant pas américains, ils célèbrent des fêtes telles que *Thanksgiving* ou *Independence Day*. En tout cas, dans tous les pays, nombreux sont les mormons qui se déguisent en pionniers américains pour la fête, spécifiquement mormone celle-là, du 24 juillet. C'est en effet le « jour des pionniers de l'Utah » qui commémore l'entrée de Brigham Young dans la vallée du Grand Lac Salé. Les mormons non américains, surtout en Asie, souhaitent s'américaniser et distinguent parfois assez mal ce qui est simplement mormon de ce qui est américain.

Enjeux dogmatiques et uniformisation des pratiques

L'augmentation du nombre de fidèles, leurs origines nationales de plus en plus diverses et le multiculturalisme croissant des mormons ont cependant constitué de nouveaux défis pour les autorités ecclésiastiques. Le fait que l'Église mormone soit américaine représente à la fois un atout et un désavantage. C'est un atout parce qu'elle est le vecteur de la culture dominante dans le monde d'aujourd'hui, mais un désavantage parce qu'elle apparaît nationaliste et se heurte ainsi à d'autres nationalismes. L'Église, pour s'internationaliser, a donc dû opérer quelques changements. Le plus spectaculaire concerne sans doute les Noirs et un point de doctrine. Jusqu'en 1978, les Noirs n'avaient pas le droit de recevoir tous les sacrements ordinairement administrés à chaque mormon. L'Église a rapidement compris que cette interdiction l'empêchait de s'établir dans certains pays et particulièrement au Brésil dont les populations étaient pourtant sensibles à ses avances. Ce racisme l'excluait aussi de l'Afrique et risquait de se retourner contre elle aux États-Unis même. Heureusement, le président-prophète, en 1978, a eu une révélation qui lui

a permis de modifier la doctrine et de proclamer que les Noirs pouvaient désormais recevoir les sacrements. Ce n'est pas pour autant que le racisme a totalement disparu chez les mormons, et la mixité raciale des couples est loin d'être encore bien acceptée dans les pieuses familles de l'Utah.

L'ouverture en direction des Noirs ne veut pas dire non plus que le dogme mormon soit considéré comme discutable par les fidèles. D'autant plus qu'avec l'agrandissement de l'Église, naît le risque de divergences doctrinales. Pour y remédier, les dirigeants de l'Église ont décidé d'harmoniser diverses cérémonies dès 1893¹⁸. Cette tendance a perduré avec l'internationalisation : on simplifie les cérémonies et on édite des manuels destinés aux mormons travaillant dans les temples. Il s'agit d'établir clairement une stratégie d'encadrement des fidèles qui soit identique aux quatre coins du globe. Ainsi, comme il est possible de déguster le même cheeseburger MacDonald à New Delhi et à Washington, il est nécessaire de réciter la même prière, d'assister au même office religieux et de croire exactement aux mêmes principes, que l'on soit un mormon brésilien ou français.

Malgré les efforts des dirigeants mormons pour uniformiser l'Église aux quatre coins du monde, l'expansion internationale a entraîné l'émergence d'Églises mormones nationales distinctes. En 1931, à la mort du président (américain) de la mission mexicaine, les Mexicains ont exigé que leur nouveau président soit mexicain. Les autorités de Salt Lake City s'y sont opposées. Un Mexicain a alors pris la tête d'un mouvement d'opposition à la hiérarchie. Pire, s'autorisant lui aussi de révélations divines, il a publié un livre où il était écrit que les Lamanites¹⁹ mexicains devaient prendre le pouvoir de l'Église mormone mexicaine. Ce conflit a donné naissance à un mouvement dissident qui a duré jusqu'à la réconciliation de 1961 avec, au

¹⁸ INTROVIGNE (Massimo), *Les mormons*, Paris, Brepols, 1991, p. 125.

¹⁹ Les mormons croient que les Lamanites et les Néphites sont des peuples venus d'Israël sur le continent américain en 600 av. JC. Seuls les Lamanites auraient survécu. Les Lamanites seraient donc les ancêtres des Indiens d'Amérique.

bout du compte, la victoire des autorités de Salt Lake City et le retour d'un dirigeant américain au Mexique²⁰.

On notera pour finir que l'implantation internationale n'est nullement reflétée dans la hiérarchie de l'Église. Toutes les autorités ecclésiastiques sont américaines, et les dirigeants ont tous suivi le même type de carrière. Ils sont mormons depuis plusieurs générations, sont issus de riches familles et sont diplômés de l'enseignement supérieur. En outre, tous ont dirigé de grandes entreprises avant d'arriver à la tête de l'Église. Pour avoir des responsabilités ecclésiastiques, il faut d'abord être un notable.

Conclusion

Grâce à des missionnaires extrêmement bien formés et triés sur le volet, grâce à la modernisation de la doctrine mormone (abandon de la polygamie, acceptation des Noirs), à des moyens financiers considérables, à des appuis politiques du gouvernement américain et à une organisation parfaitement au point, l'Église de Jésus-Christ des saints est une des Églises qui se développe le plus rapidement dans le monde. Les mormons ont établi une véritable stratégie d'expansion internationale qui porte ses fruits dans beaucoup de pays même si elle connaît de sérieuses limites en Afrique et au Moyen-Orient. Leur Église est devenue mondiale, mais toutes les commandes restent à Salt Lake City. Elle poursuit sa croissance et l'Asie est le continent où elle compte désormais recruter en priorité.

²⁰ GOTTLIEB (Robert) and WILEY (Peter) (eds), *America's Saints : The Rise of The Mormon Power*, New York, G. P. Putnam's sons, 1984, p. 138.

Les Juifs comme enjeu et outil de la politique extérieure polonaise (1944-1949)

AUDREY KICHELEWSKI¹

« À l'époque, la seule vue d'un Juif était un événement », ainsi Marek Edelman², l'un des dirigeants de l'insurrection du ghetto de Varsovie en avril 1943, décrit-il la Pologne au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Ce pays occupe une place particulière dans l'histoire de la destruction des Juifs d'Europe. C'est en Pologne que vivait en 1939 la plus importante communauté juive d'Europe, plus de trois millions de membres formant 10% de la population du pays. C'est en Pologne que cette communauté fut exterminée à près de 90%, comptant pour la moitié des victimes de la *Shoah*. C'est en Pologne que les nazis installèrent la plupart des centres de mise à mort où périrent des Juifs déportés de toute l'Europe. C'est en Pologne enfin que la population juive fixe, après la guerre, une attention démesurée au regard de son importance numérique et joue un rôle complexe et non négligeable dans la politique du nouvel État polonais.

La guerre finie, le monde découvre l'horreur des camps de concentration et les visages décharnés des rescapés qui affluent dans les « centres de rassemblement » pour personnes déplacées. Si la catastrophe n'est peut-être pas encore estimée à sa juste échelle, le sort des Juifs, en tant que victimes de la barbarie nazie, émeut à présent et suscite l'intérêt des

¹ Allocataire-moniteur à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Prépare une thèse de doctorat sous la direction du professeur André Kaspi, intitulée : « La 'question juive' en Pologne : attitudes du pouvoir et de la société face aux Juifs, 1945-1968 ».

² EDELMAN (Marek), *Mémoires du ghetto de Varsovie*, Paris, Éditions du Scribe, 1983, p. 72.

nations. En Pologne, le Comité polonais de libération nationale (PKWN)³, établi à Lublin le 21 juillet 1944, tente de se faire reconnaître comme seul représentant des intérêts du pays, face au gouvernement en exil à Londres. En quête de respectabilité, il cherche à mettre en avant des valeurs partagées par les Alliés, la lutte contre le fascisme et l'égalité des droits, accordant une place particulière à la minorité juive. La suite des événements en Pologne ne fait qu'accroître cette interaction : d'un côté, les puissances occidentales centrent leur attention sur les rescapés juifs polonais, de l'autre le jeune gouvernement doit faire face à une forte vague de violences antijuives dans le pays, accélérant l'émigration des survivants et posant au niveau international le problème des réfugiés et de l'établissement d'un foyer juif. L'achèvement de la stalinisation du pays fera ensuite apparaître un autre modèle de relations extérieures, tandis que le départ entre 1945 et 1951 de 70% des rescapés, évalués à environ 250 000, affaiblira considérablement la communauté juive polonaise. Après 1949, on s'éloigne définitivement de la définition identitaire juive par la religion pour se rapprocher de plus en plus de celle de « nationalité »⁴, choisie, subie ou refusée par ses membres.

Alors que le jeune gouvernement polonais dispose encore d'une relative marge de manœuvre quant à sa politique extérieure, on peut se demander si le discours et les actions entreprises à l'égard d'une minorité peu nombreuse mais objet de multiples attentions ne servaient pas un ensemble d'objectifs et on peut tenter d'en cerner les contours. Dans quelle mesure le souci de l'image à donner aux Occidentaux joua-t-il et fut-il le seul élément pris en compte ? Inversement, quel fut l'impact des regards et des pressions internationales sur les déclarations et les actions du

³ En polonais, *Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego*, noté PKWN par la suite.

⁴ Le terme de « nationalité » est entendu dans son sens slave de *narodowość* (nationalité) par opposition à *obywatelstwo* (citoyenneté). La « nationalité » est entendue en Europe centrale et orientale comme l'appartenance à un groupe ethnique, se rapprochant davantage du terme « peuple ».

gouvernement polonais dans des domaines aussi divers que la reconstruction de la vie juive, la réaction à adopter face aux violences antisémites ou la gestion de l'émigration des Juifs aspirant à rejoindre le futur État d'Israël ?

Rebâtir une vie juive en Pologne ?

Le premier défi que dut relever le jeune gouvernement polonais d'Union nationale était d'assurer la possibilité d'une renaissance de la communauté juive décimée durant la guerre. Sous l'œil des puissances occidentales, dont le soutien était capital pour le nouveau pouvoir en place, se met ainsi en place une législation favorable aux minorités, tandis que les initiatives de restructuration des organisations juives sont encouragées.

Des droits reconnus

Le Manifeste du 22 juillet 1944 déclare l'égalité complète des droits des Juifs en tant que citoyens individuels et en tant que minorité nationale, en faisant explicitement référence à leur sort tragique subi durant la guerre :

Il sera assuré aux Juifs, persécutés de façon bestiale par l'occupant, le droit de reconstruire leurs moyens d'existence, et l'égalité des droits sera reconnue de droit comme de fait⁵.

Les Juifs sont la seule minorité mentionnée dans ce Manifeste. Par ailleurs, les déclarations du Parlement provisoire offrent une aide officielle

⁵ « Żydom po bestialku tępionym przez okupanta zapewniona zostanie odbudowa ich egzystencji oraz prawne i faktycznie równouprawnienie » (*Manifeste du PKWN*, Annexe du Journal Officiel [JO] de la République de Pologne, n°1, 1944, p. 2).

aux victimes du génocide nazi⁶. En outre, des postes spéciaux sont créés pour aider la population juive. Dès le 8 août 1944, une Commission d'aide à la population juive est établie auprès du Présidium du PKWN, afin d'informer sur la situation matérielle des Juifs et obtenir de l'aide pour leur réintégration dans le pays, tandis qu'à la mi-décembre une Commission pour la minorité juive est rattachée au département des Nationalités de la Direction politique du ministère de l'Administration publique. On trouve enfin des représentants de la communauté juive auprès des instances officielles parmi les députés de la KRN, Conseil national du pays agissant comme un parlement provisoire.

La volonté de concurrencer le gouvernement en exil à Londres est manifeste dans ces démarches. Ce dernier s'était certes à plusieurs reprises exprimé sur la situation des Juifs de Pologne durant la guerre⁷. Il avait déclaré nuls et non avenue les décrets allemands – sans toutefois faire référence aux mesures antisémites, et avait garanti pour l'après-guerre l'égalité des droits pour les minorités nationales. Mais le sort de la minorité juive n'avait pas été explicitement spécifié et son Conseil pour le Sauvetage des Juifs de Pologne ne fut établi que le 26 mai 1944. En outre, de nombreux mouvements de la résistance intérieure, nationalistes comme les Forces armées nationales (*Narodowe Siły Zbrojne* ou NSZ) mais également plus modérés tels que les chrétiens-démocrates n'hésitaient pas dans leurs publications à souhaiter le départ des Juifs à la fin du conflit, en leur offrant une compensation pour leurs biens, qui seraient remis à l'État s'ils se trouvaient en déshérence⁸.

⁶ Archives des Actes Nouveaux (AAN), Conseil national de l'Intérieur (KRN), B 7677, *Protocoles de la VI^e session, 31 XII 1944-3 I 1945*.

⁷ Cf. le recueil de documents traduits dans les trois langues – polonais, allemand et anglais, paru sous la direction de Andrzej Krzysztof Kunert et intitulé *Polacy-Żydzi, Polen-Juden, Poles-Jews, 1939-1945*, Varsovie, Rytm, 2001.

⁸ Il s'agit du programme de gouvernement du mouvement *Unia i Stronnictwo* de 1944, p. 7 et 14.

La reconstitution des organisations juives

Le gouvernement de Lublin ne choisit pas au hasard les premiers représentants des intérêts de la minorité juive au sein de ses instances. Il opta pour Emil Sommerstein, successivement directeur du comité d'aide sociale – qui incluait la gestion des rescapés juifs – dans l'Union des Patriotes polonais, association procommuniste des Polonais réfugiés en URSS, puis chef du Département des Réparations de guerre dans le gouvernement provisoire, avant de devenir le premier président du Comité central des Juifs de Pologne (CKŻP)⁹ mis sur pied en février 1945. Economiste et avocat de profession, ce dernier était connu en Pologne et à l'étranger comme un chef de file du mouvement sioniste, dont il avait défendu les idées en tant que député à la Diète avant-guerre¹⁰. Arrêté par le NKVD en zone occupée par les Soviétiques fin septembre 1939, il fut relâché et courtisé par les communistes polonais en 1944, estimant que son nom ajouterait à la crédibilité du PKWN.

Le gouvernement provisoire comptait en effet sur la personnalité de Sommerstein pour obtenir l'aide des organisations juives occidentales, indispensable à la reconstruction de la vie juive en Pologne. Les besoins étaient immenses : plus de 4 millions de Polonais nécessitaient une aide matérielle et la Commission d'aide à la population juive estimait au printemps 1945 que 60% des rescapés juifs étaient malades et inaptes au travail¹¹. Or, laisser des organisations comme le *Joint* aider les Juifs survivants permettait de soulager le budget national. Dès l'été 1944, Emil

⁹ En polonais, *Centralny Komitet Żydów Polskich*.

¹⁰ Cf. DOBROSZYCKI (Lucjan), « Restoring Jewish life in Post-War Poland », *Soviet Jewish Affairs*, vol.3, n°2, 1973, p. 60.

¹¹ Cf. ALEKSIUN (Natalia), *Dokąd dalej ? Ruch syjonistyczny w Polsce w latach 1944-1950* (Jusqu'où ? Le mouvement sioniste en Pologne dans les années 1944-1950), Varsovie, éd. Trio, 2000, p.73.

Sommerstein multiplia les télégrammes d'appel à l'aide aux organisations juives, au nom du PKWN¹². Toutefois, les réponses se firent attendre, du fait de la non reconnaissance officielle de ce gouvernement par les Occidentaux. Le Département d'État américain fit savoir aux organisations juives qu'elles ne devaient pas se rapprocher du PKWN avant que les questions de politique générale – notamment le conflit entre le gouvernement de Lublin et celui de Londres – aient été résolues, ce qui fut fait au mois d'octobre 1944. Il semble néanmoins que cette impasse initiale ait incité le pouvoir à donner plus d'autonomie à la représentation des Juifs de Pologne, afin d'en faire un interlocuteur à part entière face aux organisations juives occidentales.

C'est ainsi que le gouvernement favorisa l'établissement au début de l'année 1945 du CKŻP, rassemblement de comités locaux de Juifs créés spontanément dans les zones libérées, visant à fournir de l'aide aux rescapés et à faire renaître une vie juive dans le pays. Il est intéressant de constater que seule la minorité juive bénéficia d'une telle organisation, pourvue d'une large autonomie de gestion et dotée d'un grand pluralisme politique. Pas moins de huit partis politiques juifs y étaient collégalement représentés, même si l'influence des communistes se fit croissante. Le fonctionnement de ce Comité, dont dépendaient tout un réseau de clubs culturels, d'écoles, de services sanitaires et sociaux mais aussi de coopératives ouvrières fut rapidement très largement assuré par le financement d'organisations juives internationales, et en particulier par le *Joint*, ce qui supposait une attention particulière portée par l'Ouest sur la situation des Juifs de Pologne.

Le traitement favorable de la communauté juive par le nouveau gouvernement polonais permit donc non seulement d'acquérir une respectabilité aux yeux des puissances occidentales en tant qu'instance représentative de la nouvelle Pologne – même si le gouvernement de

¹² ENGEL (David), « The Reconstruction of Jewish Communal Institutions in Postwar Poland : The Origins of the Central Committee of Polish Jews, 1944-1945 », *East European Politics and Societies*, vol.10, n°1, 1996, p. 101-102.

Londres continua d'être reconnu par la Grande-Bretagne et les États-Unis jusqu'en juillet 1945, mais également d'obtenir les fonds nécessaires au relèvement de cette communauté, en évitant ainsi d'avoir à payer lui-même. Toutefois, le décalage entre le discours proféré pour l'opinion internationale et la réalité de son exécution, chaotique, biaisée voire totalement ajournée à mesure que les mois passaient et s'affirmaient de nouvelles priorités idéologiques, n'allait pas tarder à transparaître et à devenir un nouveau défi à relever pour le nouveau gouvernement polonais.

Redorer une image noircie par l'antisémitisme et l'émigration juive

Alors que la population juive polonaise a disparu à près de 90% et en dépit des signes positifs donnés par le gouvernement provisoire envers les rescapés, la « question juive » subsiste : la place des Juifs dans la société polonaise est débattue, contestée parfois dans la violence, ce qui accélère le mouvement d'émigration, sous l'œil inquiet des Occidentaux. Face à ce phénomène, le nouveau gouvernement multiplie les déclarations de bonne volonté, masquant mal son impuissance.

Le gouvernement face aux violences antijuives

Le retour à une vie normale pour les survivants juifs ne fut pas simple. Démunis de tout bien, de lieu pour habiter et de famille, ils ne furent pas toujours bien accueillis non plus. Déjà en août 1943, un mémorandum écrit à Londres expliquait qu'après la libération, « le retour des Juifs serait vécu par la population non comme un retour légitime, mais comme une invasion

contre laquelle ils se défendraient, même physiquement »¹³. Dès le 1^{er} septembre 1944, la Commission d'aide à la population juive parle de cette atmosphère d'insécurité pour les Juifs qui « ont peur de sortir de leurs cachettes »¹⁴. Il est extrêmement difficile pour des raisons tenant au caractère lacunaire et très dispersé des sources de donner un chiffre exact, voire même approximatif, du nombre de victimes des actes antijuifs qui se multiplient. Pour la période 1944-1947, plusieurs centaines d'incidents ont été dénombrés, pour un nombre de morts compris entre 600 et 3 000 selon les chercheurs¹⁵. Même selon les estimations les plus basses, la proportion reste considérable eu égard au nombre de survivants après-guerre, surtout si l'on compare aux incidents des années trente¹⁶. Les actions commises étaient de diverse nature : attaques dans les trains, assassinats, lynchages, attaques des édifices du culte, boycott des commerces ou lettres de menaces, anonymes ou non... L'événement le plus retentissant fut le pogrome de Kielce, qui le 4 juillet 1946 fit 42 victimes d'une foule excitée par des rumeurs de meurtre rituel, prenant d'assaut l'immeuble abritant les rescapés juifs de la ville, devant des autorités impuissantes, sinon complices du massacre.

Les causes avancées pour expliquer cette violence d'après-guerre sont diverses, aucune n'étant à mon sens suffisante à elle seule pour comprendre le phénomène. Certains mettent en avant le climat général d'insécurité, ramenant ces actes à du banditisme, d'autres soulignent que

¹³ Archives de Yad Vashem, M-2/262, cité dans ABRAMSKY (Chimen), JACHIMCZYK (Maciej), POLONSKY (Antony) (dir), *The Jews in Poland*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 182.

¹⁴ AAN, PKWN, IX/6, p. 2, compte-rendu de l'activité du Comité d'aide à la population juive auprès du Présidium du PKWN.

¹⁵ Sur la question des violences antijuives d'après-guerre, le point le plus complet est fait par ENGEL (David), « Patterns of Anti Jewish Violence in Poland, 1944-1946 », *Yad Vashem Studies*, n°26, 1997, p. 43-85.

¹⁶ Jolanta Żyndul a recensé plus de 100 actions violentes commises entre 1935 et 1937, faisant 14 victimes. ŻYNDUL (Jolanta), *Zajścia antyżydowskie w Polsce w latach 1935-1937* (Les actes antisémites en Pologne de 1935 à 1937), Varsovie, Fondation K. Kelles-Krauza, 1994.

l'idée d'un complot « judéo-communiste » imprégnait fortement la population qui voyait dans le Juif l'étranger venu imposer un régime haï. D'autres enfin évoquent un antisémitisme viscéral de la population. Quoi qu'il en soit, ces violences furent rapidement connues à l'étranger et le gouvernement polonais eut à en répondre.

La presse occidentale¹⁷ commence à parler de ces actes en décembre 1945 – soit bien après la première vague de violences du printemps et de l'été 1945, qui culmine avec le pogrome de Cracovie le 11 août. En réaction, le Premier ministre Osóbka-Morawski réaffirme vouloir mener cette lutte contre des faits qui « discréditent le camp du pouvoir aux yeux de l'opinion internationale »¹⁸. Jusque-là, seuls le Parlement et l'armée avaient assuré la population de leur volonté de lutter contre les actions commises contre les Juifs, ne faisant que réagir aux demandes répétées de la Commission d'aide à la population juive. À présent, l'affaire prenait une autre dimension et l'antisémitisme était instrumentalisé pour les luttes politiques. Le discours officiel va dès lors être d'affirmer que ces actes sont le fait de la « réaction » qui refuse l'orientation du nouveau gouvernement, ce qui permet à celui-ci de se blanchir, tout en évacuant les questions gênantes de l'antisémitisme au sein de la société, voire même au sein du Parti. Cette posture est parfaitement illustrée par le procès qui fit suite au pogrome de Kielce, où neuf inculpés furent exécutés dans les huit jours – montrant ostensiblement une volonté de châtier les coupables tout en occultant soigneusement les éventuelles responsabilités du pouvoir et la participation massive d'une population qu'on ne saurait réduire à des « agitateurs politiques ». La réalité du traitement des actes antijuifs était tout autre : le plus souvent, leurs auteurs ne furent pas retrouvés ou demeurèrent impunis par la mauvaise volonté des autorités locales à suivre les directives d'un pouvoir central encore trop faible pour les faire appliquer.

¹⁷ Cf. notamment, *New York Times* ("Poles are accused of Anti-Semitism"), 10 décembre 1945 et *The Times*, 15 décembre 1945 ("Anti-Semitism in Poland").

¹⁸ AAN, KRN, B 7680, *Protocole de la IX^e session, 29 XII 1945- 3 I 1946*.

L'intérêt des Occidentaux pour ce problème de la violence tout comme la forte réaction du gouvernement polonais étaient étroitement liés à un phénomène découlant en partie de ces événements, le départ massif des Juifs de Pologne.

La question de l'émigration juive

Dès la fin du conflit, beaucoup de rescapés choisirent de quitter la Pologne, n'ayant le plus souvent plus aucune attache familiale ou matérielle, refusant de vivre dans un pays devenu le cimetière de leur famille disparue, et pour certains par adhésion à l'idéal sioniste. Les violences antijuives accélérèrent cette émigration, qui n'apparut pas immédiatement comme étant massive, les départs étant jusqu'à la mi-1946 largement compensés par l'arrivée des survivants rapatriés d'Union soviétique, où ils s'étaient réfugiés durant le conflit. La population juive – si l'on s'en tient au recensement pas toujours fiable du CKŻP, passa donc de 74 000 en juin 1945 à 216 000 en juillet 1946, à la veille du pogrome de Kielce qui déclencha un mouvement massif d'émigration. La population juive ne fit par la suite que décliner : on compte en 1949 moins de 100 000 Juifs en Pologne. Au total, près de 70% des rescapés quittèrent le pays en moins de cinq ans.

Cette émigration fut étroitement surveillée par les Occidentaux, Américains et Britanniques en particulier, qui voyaient affluer les survivants dans les camps de personnes déplacées – *displaced persons* ou DP – installés dans les zones de l'Allemagne qu'ils occupaient. Or, ces réfugiés étaient des candidats naturels à une immigration dont ne voulaient ni les États-Unis, où l'opinion publique s'opposait fortement à la levée des quotas, ni la Grande-Bretagne qui refusait de revenir sur les conclusions du Livre Blanc de 1939 limitant l'entrée des Juifs en Palestine, ceci en dépit des pressions de Truman qui pensait par là détourner le flux de DP de son pays.

Dès lors les deux pays vont enquêter sur la situation des Juifs de Pologne afin de comprendre les raisons de cette émigration et de trouver des moyens de la stopper¹⁹. Côté anglais, il est intéressant de constater que les rapports transmis dès l'automne 1945 par l'ambassadeur en poste à Varsovie, soulignant que les violences antijuives et leur caractère spontané étaient le principal facteur d'émigration, ne furent pas pris en compte par le *Foreign Office*, dont les responsables adhèrent plutôt aux conclusions des autorités britanniques d'occupation en Allemagne. Celles-ci évoquaient un plan d'évacuation, concerté par les organisations sionistes, afin d'accroître le nombre potentiel d'émigrants vers la Palestine. Le général anglais de l'UNRRA pour l'Allemagne déclara même lors d'une conférence de presse que les témoignages des DP sur les pogromes n'étaient que rumeurs infondées²⁰. Dans ce climat, il n'est pas étonnant que les Britanniques n'aient pas entrepris tous les efforts nécessaires pour agir auprès des autorités polonaises afin qu'elles stoppent le flux. Par ailleurs, la Grande-Bretagne craignait que toute pression directe sur le gouvernement de Lublin ne soit interprétée comme une ingérence dictée par les membres « réactionnaires » du gouvernement en exil. Quant aux Américains, ils ne firent que suivre la position britannique sur ce sujet²¹. Il y eut néanmoins deux tentatives anglaises auprès du ministre des Affaires étrangères polonais, qui se révélèrent infructueuses : en dépit de ses promesses, le gouvernement polonais ne se mit réellement à contrôler l'émigration juive qu'à partir de 1947, soit après le départ de près de 100 000 Juifs.

¹⁹ Pour plus de précisions sur l'attitude de la Grande-Bretagne et des États-Unis par rapport aux Juifs de Pologne, cf. ENGEL (David), « The Situation of Polish Jewry as reflected in US diplomatic documents. December 1945-July 1946 », *Gal-Ed*, vol.14, 1995, p. 91-129 et KOCHAVI (Arieh Joseph), « Britain and the Jewish Exodus from Poland Following the Second World War », *Polin. A Journal of Polish-Jewish Studies*, vol. 7, 1992, p. 161-175.

²⁰ KOCHAVI (Arieh Joseph), *art. cit.*, p.164.

²¹ ENGEL (David), « The Situation of Polish Jewry ... », *art. cit.*, p. 101.

Quelle fut la position du gouvernement polonais sur cette question ? Dans les premiers temps, il semble avoir opté pour une politique très libérale vis-à-vis de l'émigration juive. L'argument officiel était le respect des volontés de cette minorité, exprimé dès janvier 1945 par un soutien du Parlement à l'émigration volontaire vers la Palestine et renouvelé en décembre par le Premier ministre qui tout en condamnant l'antisémitisme, acceptait une émigration *légitime* des Juifs de Pologne le désirant²². La condamnation officielle de l'émigration illégale, menée par l'organisation sioniste *Brichah*, répondait ainsi aux attentes des Anglo-Américains tout en étant conforme à la ligne politique communiste. Pourtant, dans le même temps, le contrôle aux frontières était peu actif ; bien plus, après le pogrome de Kielce, il y eut même un accord officieux entre les responsables de la *Brichah* et les autorités pour laisser les Juifs munis de documents fournis par cette organisation franchir la frontière polono-tchèque sans les contrôles habituels²³.

Ce dernier élément montre qu'au-delà de la bonne image à donner, d'autres considérations de politique intérieure exigeaient de laisser se poursuivre l'émigration juive. Tout d'abord, cela réglait *de facto* l'épineuse question des violences antijuives. En outre, le départ des Juifs évitait de poser la question de la restitution des biens²⁴, qui risquaient d'être réclamés par les survivants, notamment ceux rentrés d'URSS ou des camps de DP en 1946, après le vote des lois de nationalisation²⁵. Même

²² Discours reproduit dans *Robotnik*, N°365(395), 30/12/1945.

²³ ALEKSIUN-MADRAK (Natalia), « Nielegalna emigracja Żydów z Polski w latach 1944-1949 » (L'émigration illégale des Juifs de Pologne dans les années 1944-1949), 3^e partie, *BŻIH*, n°4, 1996, p. 39.

²⁴ Sur la question de la restitution des biens, cf. DOBROCZYSKI (Lucjan), "The Jewish Community in Poland 1944-1947: A Discussion on Post-War Restitution", in GUTMAN (Israël), (dir.), *She'erit Hapletah 1944-1948. Rehabilitation and Political Struggle. Proceedings of the Sixth Yad Vashem International Historical Conference*, Jérusalem, 1990, p. 1-16.

²⁵ Hypothèse formulée par KRAMER (Arnold), *The Forgotten Friendship : Israel and the Soviet Bloc, 1947-1953*, Chicago et Londres, Urbana, 1974, p. 18, p. 51.

les communistes juifs doutaient du bien-fondé d'un retour massif des DP en Pologne, demandant dans un rapport adressé au Comité central en mai 1947 de traiter les retours « au cas par cas, et de contrôler étroitement les rapatriés »²⁶. Enfin, le choix du gouvernement polonais répondait peut-être aussi à des incitations émanant de l'URSS, qui interdisait l'émigration de sa population juive mais autorisait, voire encourageait celle des pays sous son contrôle, afin de gêner la puissance mandataire anglaise et forcer à l'internationalisation de la question palestinienne, ce qui fut effectivement annoncé par le secrétaire au *Foreign Office* Ernest Bevin qui, en février 1947, décida de porter le problème devant l'ONU²⁷.

L'enjeu de la « question palestinienne » dans la politique extérieure polonaise

La question de l'émigration juive polonaise dans l'immédiat après-guerre ne pouvait donc pas être dissociée de celle du devenir du mandat britannique sur la Palestine. Les Anglo-Américains en furent les premiers conscients en créant conjointement dès novembre 1945 une Commission d'enquête sur le problème des réfugiés Juifs européens et de la Palestine, qui devait notamment visiter la Pologne au début de l'année 1946. Par ailleurs, des organisations comme le Congrès juif mondial ou l'Agence juive souhaitèrent rapidement entendre la position de la Pologne sur la question palestinienne.

En décembre 1945, le ministère des Affaires étrangères polonais formula pour la première fois sa position, suite à une question posée par son ambassadeur à Washington. Il reprit les formules du Premier ministre sur la légitimité des aspirations nationales juives et sur le fait qu'il ne s'opposerait

²⁶ AAN, Comité central du Parti ouvrier polonais, 295/VII, tome 149, p. 62.

²⁷ RUCKER (Laurent), *Staline, Israël et les Juifs*, Paris, PUF, 2001, p. 96.

pas à une émigration légale, mais le gouvernement ne se prononçait pas plus avant. Il devait auparavant sonder l'opinion des Soviétiques avant de s'exprimer officiellement²⁸. Or celle-ci, longtemps hésitante, ne devait se faire connaître qu'en mai 1947 par le discours du représentant soviétique à l'ONU, Andreï Gromyko, appuyant les aspirations nationales juives. Devant le silence de l'URSS, le gouvernement polonais semble avoir eu dans les premiers temps une certaine marge de manœuvre dans ses relations internationales. Ainsi, il ne suivit pas Moscou dans ses attaques contre le mandat britannique sur la Palestine, ne souhaitant pas créer un conflit ouvert avec une puissance dont elle cherchait la reconnaissance. Cela se manifesta nettement dans le ton général de la presse, bien moins virulente que le discours de l'Union soviétique sur les « impérialistes » anglais. Mais les autorités polonaises ne se contentèrent pas d'une position de neutralité, elles avaient intérêt à choisir le camp qui pourrait leur être le plus utile.

Courtiser les organisations juives

Le gouvernement polonais lança plusieurs signaux en faveur de la création d'un foyer national juif, sans attendre les consignes de l'URSS. Ainsi, il laissa libre le CKŻP, qui rassemblait les principales tendances politiques juives, de remettre un mémorandum auprès de la Commission anglo-américaine, où il se prononçait clairement pour une émigration libre vers la Palestine et la satisfaction des aspirations nationales juives²⁹. Il s'agissait là d'un compromis entre les sionistes et les communistes juifs. De même, les tractations entre le CKŻP et le Congrès juif mondial pour

²⁸ CHAJN (Michał), « Stosunek rządów polskich do powstania żydowskiej siedziby narodowej w Palestynie, 1945-1948 » (Les positions des gouvernements polonais par rapport à l'établissement d'un foyer national juif en Palestine, 1945-1948), *BŻIH*, n°3, 2000, p. 360-361.

²⁹ Sur cette question, cf. GRABSKI (August), *Działalność komunistów wśród Żydów w Polsce (1944-1949)* (L'action des communistes auprès des Juifs en Pologne, 1944-1949), Varsovie, Trio-ŻIH, 2004, p.134-145.

l'admission d'une délégation polonaise se firent avec l'accord du gouvernement. Ce dernier escomptait en effet se servir de cette organisation internationale comme une tribune lui permettant d'exprimer ses revendications. La nature des exigences posées par les Juifs polonais pour participer au Congrès juif le prouve : le CKŻP demandait en effet la reconnaissance de la frontière occidentale de la Pologne et des terres récupérées sur l'Allemagne, exigence qui était celle de la Pologne sur le plan international. Il est intéressant de constater que l'argument mis en avant devant le Congrès juif mondial était de souligner que ces terres étaient à présent habitées par « plus de la moitié de notre peuple »³⁰. En effet, les Juifs polonais rapatriés d'URSS en 1946 avaient été réinstallés principalement en Basse Silésie afin de contribuer au repeuplement de ces nouveaux territoires où ils pourraient – ainsi que d'autres Polonais réinstallés sur ces terres – disposer des biens des Allemands expulsés.

Plus généralement, le gouvernement polonais était persuadé de l'influence d'un « lobby juif international » sur la politique de nombreux États occidentaux et en particulier aux États-Unis. Le deuxième secrétaire de l'ambassade polonaise à Washington proposa une explication à cette influence dans un rapport en août 1946 :

*[...] plus de quatre millions de Juifs vivent aux États-Unis, le capital juif a énormément d'influence non seulement sur l'économie du pays, mais exerce également de fortes pressions sur la politique intérieure et extérieure*³¹.

Les autorités polonaises espéraient donc obtenir le soutien des milieux juifs afin de satisfaire leurs revendications et améliorer leur image. La monnaie d'échange était donc de donner des signes favorables quant au traitement de la minorité juive en Pologne, mais également sur

³⁰ AAN, Comité central du Parti ouvrier polonais, 295/VI/5.

³¹ Archives du ministère des Affaires étrangères polonaises (AMAE), Section 6, États-Unis, 1325/85.

l'établissement d'un État juif. L'ambassadeur polonais aux États-Unis expliquait clairement la démarche :

*Informar la société juive [américaine] de l'installation des Juifs sur les Terres Occidentales doit nous aider à préserver les acquis de Potsdam. La politique américaine [...] tient compte de l'opinion juive. C'est pourquoi chaque discours sur la question palestinienne est très important*³².

Ce dernier raconte également comment il utilisait les contacts avec les milieux juifs américains pour noircir auprès d'eux l'armée Anders, concurrente des communistes pendant la guerre. On peut enfin citer une note des communistes juifs adressée au Comité central du Parti expliquant en mai 1947 les raisons tactiques de leur soutien à l'émigration juive :

*Nous sommes favorables à une libre émigration juive, car nous pouvons tirer profit de cette situation. Au prix d'un coût peu élevé (comme faciliter l'émigration directe vers la Palestine) et en sachant tirer profit de l'utilisation de groupes spécifiques [les organisations juives internationales – AK], nous pouvons en retirer une aide non négligeable dans la lutte contre l'activité de nos ennemis dans le pays comme à l'étranger. Nous pouvons bénéficier à plus long terme d'importantes positions au Proche-Orient*³³.

Ainsi, au-delà des bienfaits en terme d'image et de politique intérieure, la cour faite aux milieux juifs occidentaux en soutenant la création d'un État juif possédait un troisième avantage, géostratégique. Ces communistes juifs pensaient faire du foyer juif un État prosoviétique, hypothèse peut-être

³² AMAE, Section 6, États-Unis, 1664/104.

³³ AAN, Comité central du Parti ouvrier polonais, 295/VII, tome 149, p. 64.

pas prise aussi au sérieux par l'URSS, qui espérait toutefois faire du nouvel État un non-aligné dans la Guerre Froide qui commençait³⁴.

Le soutien polonais au futur État d'Israël

Poussé par des motifs divers, le gouvernement polonais s'orienta donc très tôt dans le soutien aux aspirations nationales juives. Ainsi, une fois la question palestinienne posée devant l'ONU, la délégation polonaise prit l'initiative, avant même le discours de Gromyko, de proposer d'inviter les représentants de l'Agence juive à participer aux réunions de l'Assemblée générale, où selon les statuts, seuls les États avaient droit de siéger. Elle justifiait cela par le fait qu'il était absurde de vouloir discuter du futur de la Palestine sans consulter les principaux intéressés. Cette proposition semble avoir été formulée sans consultation avec l'Union soviétique, qui se rallia toutefois à la solution de compromis qui fut adoptée, à savoir l'audition des représentants juifs et arabes devant le Comité politique de l'Assemblée générale. Le délégué polonais, l'ambassadeur Józef Winiewicz, aurait même été plus loin que les consignes officielles de son ministère de tutelle qui prônait une position plus neutre pour éviter à la Pologne de s'aliéner les pays arabes et pour se conformer à la tradition antisioniste des communistes³⁵. On peut comprendre son geste par la difficulté d'obéir à des injonctions aussi contradictoires que le soutien simultané à un État juif dans une opposition au sionisme...

Après la position exprimée par l'URSS dans le discours de Gromyko, la Pologne put montrer plus ouvertement son soutien au futur État d'Israël, en se prononçant pour le plan de partage en novembre 1947 et en multipliant les discours de soutien prononcés dans le pays mais clairement destinés à l'opinion internationale. Ainsi le 20 avril 1948, devant les représentants juifs

³⁴ RUCKER (Laurent), *op. cit.*, p. 157-164.

³⁵ Institut d'histoire juive, *Bulletin de l'Agence de presse juive*, n°37/413, 21 avril 1948.

de 20 pays venus assister aux célébrations du cinquième anniversaire du soulèvement du ghetto de Varsovie, le ministre des Affaires étrangères polonais, Zygmunt Modzelewski, exprima son soutien au futur État juif et à ses aspirations à devenir membre des Nations Unies³⁶, confirmé par le vote de la Pologne pour l'admission d'Israël à l'ONU le 11 mai 1949.

Le soutien à Israël se manifesta également de façon très concrète par une aide logistique au moment de la Guerre d'Indépendance. Un camp d'entraînement secret fut établi en Basse Silésie, où des instructeurs du ministère de la Défense préparèrent au combat environ 1 500 Juifs polonais avant leur départ pour Israël. La Pologne laissa également s'opérer en octobre 1948 une collecte de la communauté juive pour l'achat de vivres, acheminées jusqu'à Haïfa sur un bateau polonais³⁷.

La lune de miel entre le jeune État d'Israël et la Pologne devait être de courte durée. Plusieurs facteurs devaient concourir à cet assombrissement des relations bilatérales : l'inclination croissante d'Israël vers les États-Unis dans un contexte de durcissement de la Guerre Froide, la fin de l'autonomie des organisations juives polonaises perçue en Israël comme une politique antisémite et les premiers signaux de la campagne « antisioniste » menée en URSS contre les Juifs soviétiques. Pourtant, on décèle encore en 1949-1950 quelques signes attestant de la spécificité de l'orientation polonaise. Ainsi, après avoir fermé ses frontières à l'émigration juive en 1948, le gouvernement prit la décision surprenante de les rouvrir entre septembre 1949 et février 1951 pour 34 000 Juifs, autorisés à se rendre en Israël – après avoir été déchu de leur citoyenneté. Les motivations de cette mesure, présentée à l'opinion internationale comme une preuve de la libéralité du régime, restent peu claires. On peut toutefois avancer comme facteur d'explication la volonté de réduire au maximum la diversité de la minorité juive en Pologne après la dissolution des partis

³⁶ *Robotnik*, n°111, 23 IV 1948.

³⁷ STANKOWSKI (Albert), « Poland and Israel Bilateral Relations 1947-1953 », *Jews in Eastern Europe*, n°3 (37), 1998, p. 11-12.

politiques juifs non communistes, voire même de diminuer la taille de cette population afin d'achever l'idéal d'une Pologne « mono-ethnique ». À cela s'ajoutent peut-être des considérations géostratégiques inspirées par des rapports de diplomates polonais en poste en Israël³⁸. D'après leurs analyses, satisfaire Israël sur la question de l'émigration juive garantirait son non-alignement car le réservoir de population lui était aussi important que le capital américain. En outre, ils cherchaient à amplifier les craintes des Anglo-Américains ainsi que de la bourgeoisie juive selon lesquelles l'arrivée de Juifs issus de pays communistes radicaliserait la scène politique israélienne. L'illusion de créer un État juif socialiste n'avait donc pas disparu aux yeux de certains.

Conclusion

Les premières années de l'après-guerre sont donc décisives dans la mise en place d'un discours et d'une action à l'égard d'une minorité qui suscite un intérêt particulier à l'Ouest, à une période où le jeune gouvernement polonais possède encore une relative autonomie dans sa politique. Les autorités, tirant les conséquences des principes idéologiques censés les animer, vont choisir de montrer au monde que les Juifs vivant en Pologne sont des citoyens comme les autres, voire même en accordant des privilèges communautaires dont ne bénéficient aucune autre minorité à cette époque. De fait, les Juifs vont pouvoir accéder à toutes les fonctions de l'État, ce qui n'avait jamais été possible sous les précédents régimes que connut le pays, et bénéficier d'organisations religieuses et culturelles fonctionnant librement. Cette politique est en outre conduite dans un climat de forte hostilité à cette minorité, en grande partie responsable de l'échec à faire en sorte que les survivants souhaitent demeurer dans le pays. Dans le

³⁸ *Ibid.*, p. 18-19.

même temps pourtant, et invoquant la liberté, le pouvoir ne retient pas les Juifs dans le système qu'il met en place pour eux.

Les directions contradictoires de la politique polonaise à l'égard de cette minorité s'expliquent par le fait qu'elles répondent à des objectifs situés à plusieurs niveaux : les Juifs sont aussi un outil de la politique extérieure comme intérieure de la Pologne. D'un côté, la bienveillance mise en avant, tant auprès des puissances occidentales que des organisations juives, sert à légitimer le nouveau régime et à faire accepter ses revendications, notamment sur sa frontière occidentale. Par ailleurs, elle permet de résoudre partiellement l'épineux problème du financement de la reconstruction. Elle dédouane le gouvernement de son impuissance à stopper les violences antisémites. De l'autre côté, lorsque le régime ferme longtemps les yeux sur l'émigration juive tout en faisant mine d'agir, il donne des gages à ses citoyens hostiles aux Juifs, tandis que sur le plan international, il cherche à plaire aux pays dont il recherche le soutien sans pour autant froisser le tuteur soviétique.

Cette politique ne pouvait toutefois être que de courte durée. La stalinisation du régime lui ôta de plus en plus toute marge de manœuvre et l'installation dans la durée de la Guerre Froide instaura un autre mode de relations entre l'Est et l'Ouest. Quant à la population juive, son amenuisement constant – qui explique aussi pourquoi elle était de moins en moins un « outil » efficace –, témoigne à lui seul des limites des bénéfices qu'elle a pu tirer de la politique du gouvernement polonais à son égard.

La « sécularisation à la française » dans les pays croates (1805-1813)

INES SABOTIC¹

Pendant des siècles, et pas seulement en France, il y avait « osmose et interpénétration »² entre les pouvoirs spirituel et temporel. Le spirituel donnait, par le sacre, une légitimité au temporel devenu sacré et qui, en retour, ne reconnaissait et ne proclamait qu'un seul Dieu et qu'une seule religion (*cujus regio, ejus religio*), la religion catholique. Cependant, il n'est pas nécessairement question d'un rapport d'égalité, il peut en effet être marqué par une certaine domination de l'État sur l'Église (en France on parle de gallicanisme). Mais avec la Révolution française, l'État ne s'appuie plus sur la foi et l'Église mais sur la raison.

En effet, la Révolution définit une nouvelle conception des relations entre l'Église et l'État, elle évince l'Église de la scène politique et sociale, culturelle et intellectuelle. Bref, elle sort du domaine du discours jusqu'alors tenus par les philosophes des Lumières pour entrer dans le domaine des lois et du quotidien. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 et la Constitution civile du clergé de 1790 le prouvent³. Aussi, assiste-t-on à l'introduction du mariage civil obligatoire et du divorce, à la liberté de culte, à la suppression du clergé régulier, à la nationalisation des biens du clergé, etc. C'est le début de la sécularisation de la société⁴. Comme le catholicisme était la religion d'État mais aussi du fait de son universalité et

¹ Chargée de recherche à l'Institut des Sciences Sociales « Ivo Pilar » à Zagreb (Croatie) et titulaire d'un doctorat d'histoire de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

² RÉMOND (René), *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles 1780-2000*, Paris, Editions du Seuil, 2001, p. 44.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ Pour les questions de sécularisation, voir notamment RÉMOND (René), *op. cit.*

du rôle spécifique du Saint-Siège, l'Église catholique est particulièrement bouleversée par ces événements.

Avec Napoléon, ce processus se poursuit. Le sommet de l'Église est directement attaqué. Les relations de Napoléon avec Rome sont dramatiques : exil du pape en 1799, occupation du Vatican en 1808, excommunication de Napoléon en 1809... Le concordat de 1801 est une simple trêve. Bref, le pape n'est plus tant considéré comme le premier prêtre mais comme un souverain gênant qu'il convient de mettre sous contrôle. Par ailleurs, Napoléon ne manque pas de faire connaître aux autres sa vision du monde, et plus précisément la place qu'il réserve à l'Église et à la religion dans la société. Les victoires et les conquêtes de l'armée française sont les meilleures voies d'exportation des idées de la Révolution revues et corrigées par Napoléon lui-même.

Parmi la longue liste de pays conquis, on retient plus particulièrement les pays croates dont la conquête s'est faite en deux étapes. À la suite de la victoire française à Austerlitz mettant un terme à la deuxième guerre franco-autrichienne, le traité de Presbourg (décembre 1805) dessine de nouvelles frontières. En raison des nouvelles visées militaires de Napoléon vers les Balkans, la France « reprend » ses anciennes possessions vénitiennes cédées en 1797 par le Traité de Campo-Formio aux Autrichiens. Ainsi, l'Istrie occidentale, la Dalmatie, Dubrovnik peuplées principalement de Croates catholiques ainsi que d'une minorité de Serbes orthodoxes sont rattachés au royaume d'Italie et donc à l'Empire des Français⁵.

Mais les guerres continuent. En 1809 se déroule la troisième guerre franco-autrichienne. La défaite des Autrichiens à Wagram en juillet 1809 mène au traité de paix de Schönbrunn (octobre 1809). Entre autre, l'Autriche cède des territoires faisant partie intégrante de l'Empire, à savoir

⁵ Les Bouches du Kotor sont également rattachées à l'Empire.

l'Istrie orientale, la Croatie civile et militaire au sud de la Save et Rijeka⁶, peuplés essentiellement de Croates, mais aussi la Carniole, la Haute Carinthie ou le cercle de Villach, le territoire de Gorice, Trieste. En octobre 1809, l'Empereur fait part du rattachement de ces nouveaux territoires à la Dalmatie, l'Istrie occidentale et aux Bouches du Kotor qui, ensemble, forment les Provinces illyriennes. Ce nouveau territoire est habité par environ 1 500 000 d'habitants, avec une majorité de catholiques croates et slovènes, et notamment une minorité serbe orthodoxe⁷.

Quelles sont les mesures prises par les Français à l'égard de l'Église catholique (avant tout) ? Quels sont les résultats, les portées, les limites ? Les Français apportent-ils des nouveautés ou, au contraire, est-ce du « déjà vu » ?

À ces questions relativement ambitieuses, nous aimerions donner quelques éléments de réponses, reposant sur des travaux finalement relativement peu nombreux⁸. Néanmoins, cela ne doit pas nous empêcher de réfléchir au processus de sécularisation en général, et en Croatie lors de l'administration française en particulier.

Les textes de la sécularisation

Il est possible de suivre les mesures prises par les Français grâce aux textes de lois. En effet, durant la période de 1805 à 1813, un certain

⁶ Le reste de la Croatie civile et militaire ainsi que la Slavonie restent intégrées à l'Empire d'Autriche.

⁷ On compte environ 1,5 millions d'habitants, voir PIVEC-STELLE (Melita), *La vie économique des Provinces illyriennes (1809-1813)*, Paris, Editions Bossard, 1930.

⁸ Il convient de mentionner l'ouvrage particulièrement riche (et ancien) de l'abbé Paul PISANI, *La Dalmatie de 1797 à 1815. Episode des conquêtes napoléoniennes*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1893.

nombre de textes définit les rapports entre l'Église et l'État ainsi que la place de la religion dans la société.

Décret de Saint-Cloud du 4 septembre 1806

Au lieu d'appliquer d'un bloc le code civil sur la côte orientale de l'Adriatique, les Français décident de mettre en vigueur les lois françaises par étape⁹. Le rythme et le choix des lois doivent s'adapter à une réalité complètement différente de la France. En effet, la culture et la pratique juridique reposent essentiellement sur une multitude de statuts municipaux issus de la tradition juridique de la période vénitienne que les Autrichiens ont essayé, en vain, de moderniser. Bref, c'est plutôt le chaos juridique. Le décret organique du 28 avril 1806 stipule donc que le provéditeur général peut appliquer le code Napoléon en fonction de l'état des lieux. Quatre décrets sont donc promulgués le 4 septembre 1806 à Saint-Cloud. L'un d'entre eux régule les affaires ecclésiastiques.

Plus particulièrement, le concordat de 1801 ainsi que les articles organiques deviennent loi d'État. De ces lois, on ne retiendra ici que quelques aspects. Les évêques doivent prêter serment de fidélité entre les mains du Premier consul (devenu Empereur), les prêtres entre celles des autorités civiles. Le clergé reçoit un traitement de l'État, faisant dès lors partie du corps des fonctionnaires. La religion catholique est reconnue (comme la religion majoritaire des citoyens français), mais sans être pour autant la religion d'État. La liberté religieuse est effectivement confirmée. Mais cela n'empêche Napoléon de s'immiscer dans la liturgie puisque la messe doit se terminer par la prière suivante « *Domine, salvam fac Rempublicam. Domine, salvos fac Consules* ».

Tout comme le clergé français était sous le contrôle de l'Empereur, le décret du 4 septembre voulait en faire de même du clergé croate, un clergé

⁹ *Ibid.*, p. 211-216.

non seulement dépendant des autorités politiques, mais de surcroît des autorités politiques françaises.

Le clergé de Dalmatie et d'Istrie, particulièrement inquiet par la possibilité de perdre son indépendance, est loin de soutenir de tels projets. Son mécontentement est pris au sérieux par le provéditeur général Vincenzo Dandolo. Pour des raisons politiques et stratégiques, Dandolo décide de ne pas publier le décret de Saint-Cloud qui reste ainsi lettre morte¹⁰. Le soutien du clergé lui est nécessaire dans sa mise en place du pouvoir. Cependant, Dandolo ne renonce pas à une réforme de l'Église, il propose son propre projet.

Projet de Dandolo du 11 février 1807

Sur les bases d'une enquête faite sur le clergé de Dalmatie, Dandolo propose en effet un projet¹¹ datant du 11 février 1807¹². D'abord, il propose de diminuer le nombre des diocèses de 10 à 4 et donc le nombre d'évêques ce qui entraînera une baisse de la somme des traitements. Les biens de l'Église, plutôt maigres d'ailleurs, devraient néanmoins être entre les mains de l'État ce qui augmenterait les revenus. Quatre des cinq séminaires seraient conservés, mais dorénavant ils proposeraient un enseignement non seulement théologique mais aussi scientifique, littéraire, civique et même agronomique. Ces cours seraient dispensés en italien et par des professeurs choisis par les autorités civiles. Ainsi, le niveau d'instruction plutôt bas des prêtres (à l'exception des franciscains relativement instruits) pourra-t-il s'élever et être par ailleurs « utile » à la société. Pour devenir prêtre, le passage par le séminaire, la réussite à un concours ainsi que l'autorisation des autorités civiles seraient obligatoires.

¹⁰ *Idem*

¹¹ *Ibid.*, p. 230-234.

¹² Pour plus d'informations sur le rapport du 11 février 1807, voir *Ibid.* p. 230.

Mais ce choix serait néanmoins révoquant. L'ensemble de ces mesures formerait un clergé éclairé et fidèle à l'Empereur. Afin de contrôler les affaires ecclésiastiques, un inspecteur des cultes, représentant de l'Empereur, serait placé dans chaque diocèse. C'est d'ailleurs entre ses mains que les prêtres devraient prêter serment. Enfin, les confréries s'étant écartées de leurs objectifs premiers sont également incluses dans la réforme entreprise par Dandolo.

Le projet de Dandolo est semble-t-il resté à l'état de projet. D'une part, ces réformes ne semblent pas avoir été autorisées par l'Empereur. D'autre part, elles sont en grande partie relativement inapplicables car elles s'opposent au droit canonique et car il n'y a pas de cadre. Les seules mesures ayant fait l'objet d'un début d'application furent celles relatives aux inspecteurs des cultes et au contrôle des biens ecclésiastiques. On peut également mentionner la suspension des nominations épiscopales pendant cinq ans, la suppression des confréries et la confiscation de leurs biens. Si les réformes des cultes n'ont pas véritablement pris forme dans la réalité, Dandolo a définitivement montré son dessein. Ses relations avec le clergé se sont à la suite de cela grandement refroidies.

Décret de Saint-Cloud du 8 septembre 1808

Si le clergé catholique n'apparaissait plus véritablement comme un support à sa politique, Dandolo espère en revanche trouver des partenaires fidèles parmi les orthodoxes¹³. Dès son arrivée à la place de providiteur des relations se développent. L'archimandrite Gerasim Zelić prend contact avec Dandolo. Il présente sa communauté religieuse qui compte 40 000 fidèles et 112 prêtres et 61 moines théodosiens. Si Dandolo les aide à régler quelques problèmes avec la hiérarchie catholique dont ils dépendent, le résultat de la régularisation des orthodoxes a lieu le 8

¹³ *Ibid.*, p. 236-238.

septembre 1808 à Saint-Cloud sous la forme d'un décret qui stipule la création d'un évêché grec et d'un séminaire, sous, bien sûr, l'autorité française. Une dotation de 45 000 livres leur était attribuée, ce qui était nettement plus élevée que les 12 000 livres de revenus que l'archimandrite avait mentionné. Bref, les bases pour devenir une église organisée et reconnue sont posées. Lors du synode en novembre 1808 le premier évêque, Kraljević, est choisi. Mais ce choix n'est confirmé qu'en 1810 par le prince d'Italie en raison d'un contexte politique agité. Cependant, cette même année, l'ensemble du clergé orthodoxe refusa de prêter serment à l'Empereur.

Décret du 15 avril 1811

Près de deux ans après la création des Provinces illyriennes, les autorités françaises décident de donner un cadre politique concret à ces nouveaux territoires. Le décret sur l'organisation de l'Illyrie du 15 avril 1811 régle tous les aspects de la vie (armée, éducation, justice...), véritable base juridique des Provinces illyriennes. Le décret doit entrer en vigueur à partir du 1^{er} janvier 1812. Alors que les Français avaient jusqu'alors légiférer étape par étape, ils décident maintenant de mettre en vigueur les lois françaises dans l'ensemble du territoire¹⁴. Ainsi, le Code pénal doit-il entrer en vigueur le 1^{er} novembre 1811 et l'ensemble des lois françaises le 1^{er} janvier 1812.

Les articles 143 à 149 du décret sur l'Illyrie portent plus particulièrement sur les cultes. La structure ecclésiastique catholique comme orthodoxe est maintenue tout comme les biens et leurs revenus actuels. Comme la dîme a été supprimée en Dalmatie et en Istrie en novembre 1810, 100 000 livres d'indemnisation seront accordées. Les paroisses faisant partie des Provinces illyriennes mais dépendantes de l'évêché de Zagreb sont

¹⁴ *Ibid.*, p. 372-374

rattachées à l'évêché de Senj. Le calendrier français avec les fêtes est introduit dans l'Illyrie. Enfin, seules les confréries dévoués au Saint-Sacrement et au Suffrage pour les trépassés sont autorisées. Cependant, les Français n'ont pas attendu pour commencer à appliquer certaines mesures. Dès leur arrivée, fin 1809 et 1810, ils font prêter serment au clergé, sans trop d'opposition d'ailleurs¹⁵.

D'une manière générale, le dessein de la France concernant les cultes est durant toute cette période dicté par un même objectif, celui d'avoir une Église d'État mais tout en reconnaissant la liberté religieuse. Pourtant, malgré une administration moderne, des lois nombreuses, la puissance militaire de la France, les réformes ne sont finalement que partiellement appliquées. Le décret de 1806 n'est pas mis en vigueur, le décret d'organisation de 1811 n'entre en vigueur qu'en 1812, le projet de Dandolo n'est pas accepté.

Les limites de la « sécularisation à la française »

Les explications aux problèmes rencontrés par les Français quant à l'application des textes des lois sont multiples.

Faire du clergé un allié ?

Même si le clergé de Dalmatie n'est pas particulièrement riche et érudit, il n'en n'est pas moins une élite respectée par la population. C'est peut-être même la seule véritable élite. Dandolo avait bien compris la place du clergé dans la société. Dès son arrivée sur le siège de provéditeur, il devient le porte-parole du clergé catholique notamment devant les autorités militaires

¹⁵ ANTOLJAK (Stjepan), « Katoličke župe u Francuskoj Hrvatskoj godine 1811 », *Croatia Sacra*, Zagreb, numéro 17-18, 1939, p. 104-120.

qui utilisaient certaines églises comme dépôts de munitions, hôpital militaire, écuries, etc. D'ailleurs, faut-il rappeler que Dandolo n'avait pas publié le décret du 4 septembre 1806. De, même il s'était rapproché du clergé orthodoxe comme en témoigne leur reconnaissance par le décret de 1808. Le gouverneur militaire, Marmont, a suivi la même tactique. Il n'hésite donc pas à collaborer avec les prêtres, comme le père Šime Starčević qui publia notamment un dictionnaire franco-croate en 1812 et participa à la rédaction du *Télégraphe officiel*, le journal officiel des Provinces illyriennes. Mais il entretient un lien particulier avec les franciscains. Il en explique clairement les raisons :

Rien n'était plus utile que de les gagner ; car les avoir pour amis c'était donner au gouvernement toute la force morale qui leur était propre. Découvrir où est la force dans un pays et la séduire, voilà, pour des conquérants, ce qui constitue l'art de gouverner sans tyrannie¹⁶.

Mais le poids du clergé semble surtout avoir été important en Croatie littorale, notamment en Dalmatie, au début de la présence française. Il est question avant tout d'un pragmatisme ponctuel qui peut freiner les réformes mais sans pour autant les remettre en cause. Faut-il rappeler que le clergé a malgré tout prêté serment de fidélité à l'Empereur ?

Néanmoins, les limites de la sécularisation à la française sont avant tout liées à une dimension accélérée de cette sécularisation.

Sécularisation « accélérée »

Tout d'abord, le contexte général est relativement chaotique, à l'intérieur comme à l'extérieur. D'une part, les quelques années de présence

¹⁶ MARMONT (Auguste, Frédéric, Louis, Wiese), *Mémoire du maréchal duc de Raguse 1792-1832*, Paris, Perrotin, 1857, p. 120.

française sont avant tout une période durant laquelle les autorités installent leur pouvoir. D'autre part, Napoléon poursuit ses campagnes militaires à travers toute l'Europe, il doit faire face au blocus continental depuis 1806... Or, se lancer dans de vastes réformes visant à un changement en profondeur de la société, est voué à l'échec si elles se font dans le court terme, et de surcroît dans un court terme agité. En effet, religion et vie civile et sociale sont ancrées dans le (très) long terme.

De plus, les Français doivent faire face à l'opposition de la population qui s'est même révoltée, notamment en Dalmatie en 1806, à cause des mobilisations forcées et l'appauvrissement général mais aussi à cause de la réputation « d'incroyants » des Français¹⁷. De même, le clergé fait rapidement preuve d'opposition passive. Certains hommes d'Église, comme le franciscain Andrija Dorotić, n'ont d'ailleurs pas hésité à se mettre à la tête de révoltes populaires en 1806¹⁸. Or, pour que les réformes de sécularisation se réalisent, il est nécessaire que la population comme le clergé soient prêts à accueillir, autrement dit à intégrer dans leur vie de nouvelles valeurs laïques. Or, si la législation française sur les cultes est le reflet d'un processus propre à la France, elle n'est en aucun cas celui des nouveaux territoires conquis. Les valeurs profondes d'une société ne peuvent évidemment être transférées d'un pays à l'autre par le biais d'un texte de lois.

D'ailleurs, on peut confirmer cette observation par un autre exemple. Durant les huit années de leur domination de la Dalmatie et de l'Istrie, les Autrichiens n'ont également pas réussi à réformer l'Église, comme cela fut le cas en Dalmatie. Le commissaire autrichien Thurn et le provéditeur général français Dandolo ont rencontré les mêmes types de problèmes.

¹⁷ ANTOLJAK (Stjepan), « États d'esprits à Zagreb et en Croatie à l'égard des Français en 1809 », *Annales de l'Institut français de Zagreb*, numéro 5-6, 1938, p. 270-276.

¹⁸ PISANI (Paul), *op. cit.*

En revanche, les résultats de la « sécularisation à l'autrichienne » dans les pays traditionnellement autrichiens nous dévoilent une autre réalité.

Contre-exemple : la « sécularisation à l'autrichienne » ou le joséphisme

Si en Dalmatie, à Dubrovnik et en Istrie occidentale, possessions vénitiennes jusqu'en 1797 puis autrichiennes de 1797 à 1805, la sécularisation de la société est quasi inexistante malgré les efforts des Autrichiens¹⁹, on observe en revanche une certaine sécularisation des territoires traditionnellement sous administration autrichienne, à savoir l'Istrie orientale et la Croatie civile et militaire. Autrement dit, certaines mesures des Français n'apparaissaient pas comme nouvelles.

Effectivement, si la France a, d'une certaine manière, le monopole sur une sécularisation « radicale », il est d'autres modèles de sécularisation ou, du moins, « sécularisant ». Depuis les années 1760, l'empire des Habsbourg connaît d'importants changements issus du « joséphisme »²⁰. Les despotes éclairés, l'impératrice Marie-Thérèse et surtout l'empereur Joseph II, ont fait de nombreuses réformes visant à « rationaliser » la société. On enregistre certes des oppositions si bien que Joseph II doit, en raison du mécontentement de la population, retirer un certain nombre de mesures. Néanmoins, le joséphisme demeure après sa mort, même sous une forme moins radicale. L'un des aspects principal a précisément été de redéfinir les rapports entre l'Église et l'État, et plus particulièrement de faire de l'Église une Église d'État mais sans jamais remettre en question la religion catholique. En cela, le joséphisme a de nombreux points communs avec le gallicanisme. Néanmoins, les Autrichiens ont pris certaines mesures que l'on pourrait qualifier de « sécularisantes » et communes

¹⁹ *Idem.*

²⁰ HOŠKO (Emanuel), « Franjevci u Slavoniji i Podunavlju u vremenu kasnog jozefinizma », *Croatica Christiana*, numéro 55, 2005, p. 115-161 ; BUCZYNSKI (Alexander), *Gradovi Vojne krajine*, Zagreb, Hrvatski institut za povijest, 1997.

avec celles prises par les Français. Une comparaison sommaire suffira à le prouver.

D'une part, il est un premier groupe de réforme qui concerne l'organisation et la structure de l'Église dans l'Empire et donc en Croatie²¹. Comme les Français, les évêques sont sous l'autorité directe de leur Empereur, c'est entre les mains de ce dernier qu'ils prêtent serment. D'ailleurs, les frontières des diocèses doivent correspondre aux frontières administratives. Le clergé régulier est aussi mis à mal. Joseph II interdit les ordres contemplatifs et leurs biens sont confisqués au profit de l'État pour être reversés dans des fonds destinés à l'éducation. Les ordres qui sont dévoués à l'éducation ou à l'assistance sont néanmoins conservés mais sous de nombreuses restrictions. Le nombre des religieux est donc gelé (*numerus fixus*) et leur contact officiel avec la hiérarchie ecclésiastique interdit (*nexus passivus*). Désormais sous l'autorité de l'évêque, les frontières des provinces doivent correspondre à celles des diocèses²². Depuis 1783, l'enseignement des futurs prêtres devait se faire au sein de séminaires mais suivant un programme déterminé par le pouvoir politique, semblable à ce que Dandolo avait prévu dans son projet. D'autre part, un second groupe de réformes concerne la place de l'Église et de la religion dans la société. Ainsi, Marie-Thérèse a diminué le nombre de fêtes religieuses chômées. Mais surtout, Joseph II promulgue un édit de tolérance religieuse en 1781. En 1783, il introduit le mariage civil (le prêtre continue de faire la cérémonie mais ce sont les institutions civiles qui autorisent le mariage).

Il est bien entendu des différences. Joseph II intervient dans la liturgie, il détermine le nombre de cierges ou les chants de la messe. Si Napoléon se réserve une prière à la fin de chaque messe, c'est avant tout pour s'assurer la fidélité des citoyens – catholiques. Le rapport à la religion n'est en effet

²¹ HOŠKO (Emanuel), *op. cit.* ; BUCZYNSKI (Alexander), *op. cit.*

²² Comme cela fut le cas des provinces franciscaines de Croatie, voir HOŠKO (Emanuel), *Trsatski franjevci*, Rijeka, Adamić, p. 203-218.

pas le même. Alors que Marie-Thérèse et Joseph II reconnaissent l'existence de Dieu, Napoléon reconnaît avant tout l'importance de la religion pour le bon fonctionnement de la société. La religion est pour les premiers une fin en soi, pour le second un moyen. Alors que la France devient un État laïque, l'Autriche reste un pays catholique.

Néanmoins, le joséphisme reste néanmoins un modèle de sécularisation, pourrait-on dire « rampant »²³. Autrement dit, la France comme l'Autriche espèrent avoir un clergé fidèle et éclairé. Surtout, elles n'hésitent pas à prendre le contrôle sur des domaines traditionnellement sous l'ingérence de l'Église comme le mariage. Les influences du rationalisme des Lumières sont visibles dans les deux empires, mais à divers degrés. C'est ainsi que les territoires croates faisant traditionnellement partie de l'empire autrichien ont connu une certaine forme de sécularisation, avant même l'arrivée des Français.

La sécularisation à l'autrichienne est un processus qui a pris vie, du moins en partie, dans les territoires croates non seulement car elle s'est faite dans le long (moyen) terme mais aussi car elle a eu lieu dans « ses » territoires, à la différence des Français.

Conclusion

La sécularisation à la française commence par des textes de lois mais reste finalement lettre morte. En effet, le contexte général plutôt instable et défavorable, la courte présence des Français ainsi que le poids du clergé dans la société explique cet échec. Mais si les valeurs des Français sont nouvelles, surtout en Dalmatie, Dubrovnik et Istrie occidentale, elles ne le sont pas véritablement en Croatie civile et militaire et en Istrie orientale. Effectivement, ces territoires, intégrés à l'empire autrichien, ont déjà connu

²³ RÉMOND (René), *op. cit.*

une certaine forme de sécularisation. Les réformes du joséphisme, appliquées sur le long terme, ont en partie pris vie. Certes, la sécularisation autrichienne n'est pas aussi radicale que la française, l'Autriche reste catholique, la France devient laïque. Les modèles et les degrés de la sécularisation sont effectivement multiples.

Mais si la présence française n'a pas véritablement laissé de traces dans ce domaine, il en est d'autres, nettement plus concrètes comme les ponts et les routes.

Les Tatars de Crimée

Une minorité musulmane sur la route
de la Russie vers les détroits
(XVIII^e siècle – milieu du XX^e siècle)

GRÉGORY DUFAUD¹

En mai 1944, en quelques jours, près de 185 000 musulmans tatars de Crimée sont déportés en masse, officiellement en raison de leur collaboration avec l'occupant nazi². Les motifs d'une telle décision n'ont jamais véritablement été éclaircis et plusieurs explications prévalent encore aujourd'hui. Nombre d'historiens acceptent pourtant l'idée que cette déportation forcée est une mesure de contrôle des frontières méridionales de l'Union soviétique intervenant alors que Staline tente de s'imposer dans les détroits, comme avait essayé de le faire avant lui le pouvoir impérial³.

Or, au XVIII^e siècle, cette volonté politique avait en effet déjà poussé les tsars à étendre les frontières de la Russie en direction du sud et à soustraire le khanat de Crimée à l'Empire turc, amputation d'autant plus douloureuse pour les Ottomans qu'elle portait sur un territoire islamique. Quel a alors été le traitement russe de la minorité religieuse et

¹ Allocataire-moniteur à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, prépare une thèse d'histoire sur les Tatars de Crimée à l'époque soviétique (1917-1967) sous la direction de Marie-Pierre Rey.

² BUGAJ (Nicolaj F.), *Deportaciâ narodov Kryma*, Moscou, INSAN, 2002 ; OTTO POHL (J.), *Ethnic Cleansing in the USSR, 1937-1949*, Vol. 65, Greenwood Press, 1999.

³ On peut par exemple se reporter à : NAIMARK (Norman M.), « Soviet Deportation of the Chechens-Ingush and the Crimean Tatars », *Fires of Hatred. Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002 ; BUGAJ (Nicolaj F.), *L. Beria – I. Stalinu: « Soglasno vašemu ukazanû... »*, Moscou, AIRO-XX, 1995.

« ethnique »⁴ tatar de Crimée ? Contenait-il en germe la politique soviétique de « nettoyage ethnique »⁵ ? A-t-il forgé un destin ou une fatalité criméo-tatar spécifique ? Comment la population tatar a-t-elle réagi ? C'est ce que j'essaierai ici d'analyser et de comprendre au regard des relations russo-turques.

Ce texte devrait ainsi permettre de souligner, sur le long terme, les ruptures et les continuités tant dans les modes d'organisation et de contrôle de la Crimée que dans les réactions de la population tatar autochtone. Il s'agira moins de développer la thèse d'une hérédité, d'un emprunt conscient, intentionnel ou encore délibéré, que de voir la réactualisation de pratiques à travers une nouvelle construction épistémique⁶. Pour mener cette réflexion et éclairer une histoire méconnue et délaissée en France, je m'appuierai (presque) uniquement sur la littérature historique déjà existante : je présenterai ici une synthèse destinée à dégager quelques hypothèses de travail que des recherches ultérieures devront nuancer, confirmer ou infirmer.

⁴ J'emploie ce terme par commodité. Pour une réflexion sur la validité de ce concept : GREEN (Nancy L.), « Classe et ethnicité, des catégories caduques de l'histoire sociale ? », in LEPETIT (Bernard) (dir.), *Les formes de l'expérience*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 165-186 ; SCHNAPPER (Dominique), *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.

⁵ Sur le « nettoyage ethnique » en URSS : MARTIN (Terry), « The Origins of Soviet Ethnic Cleansing », *Journal of Modern History*, 70, n° 4, 1998, p. 813-861 ; sur la politique tsariste des populations : HOLQUIST (Peter), « To Count, to Extract and to Exterminate. Population statistics and Populations Politics in Late Imperial and Soviet Russia », in SUNY (Grigor Ronald), MARTIN (Terry) (ed.), *A State of Nations*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 111-144.

⁶ Sur la problématique « passé/présent » : BLOCH (Marc), *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, Armand Colin, 1999 (1^{er} éd. 1931) ; FOUCAULT (Michel), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 ; KONDRATIEVA (Tamara), *Gouverner et nourrir. Du pouvoir en Russie (XVI^e-XX^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

La conquête de la Crimée

Reprenant les principes géopolitiques arrêtés par Pierre le Grand, Catherine II (1762-1796) cherche à atteindre les terres extrêmement fertiles du sud et à accéder à des frontières dites « naturelles » qui protégeraient l'Empire russe contre son ennemi ottoman. Pour ce faire, elle entreprend de conquérir la Crimée, un royaume tatar anciennement islamisé et placé sous la protection de la Sublime Porte⁷.

*Une terre de la « demeure de l'islam »*⁸

La Crimée est une terre ancienne de colonisation qui, conquise par la Horde d'Or, tombe sous domination sunnite (de rite hanéfite) sous le règne de khan Uzbek (1313-1341). Vers 1430, des princes locaux, les Giray, s'affranchissent de la tutelle des grands Mongols et établissent leur autorité sur la région : le khanat s'étend bientôt du Kouban à l'est jusqu'à la basse vallée du Dniestr à l'ouest et s'étire, au nord, jusqu'aux marges des territoires cosaques⁹. À partir de 1478, avec l'installation de Mengli Giray (1478-1514) sur le trône en tant que khan et vassal de Mehmet II le Conquérant (1432-1481), ce puissant royaume doit toutefois reconnaître la suzeraineté du sultan ottoman dont le nom est mentionné lors de la prière

⁷ Pour un aperçu historiographique des causes de l'expansionnisme russe sous Catherine II : HELLER (Michel), *Histoire de la Russie et de son Empire*, Paris, Champs-Flammarion, 1997, p. 573-574.

⁸ L'expression « demeure de l'islam » désigne l'ensemble des pays où règne la Loi ; elle s'oppose au « territoire de guerre » menacé de la « guerre sainte ». Cette notion « repose sur l'unité de foi et l'observance socio-religieuse [...] elle ne s'est jamais accompagnée d'une notion de paix intérieure régissant les États musulmans ». SOURDEL (Dominique et Janine), *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996.

⁹ BOGDAN (Henry), *Histoire des peuples de l'ex-URSS*, Paris, Perrin, 1993, p. 121.

solennelle du vendredi et qui possède le droit exclusif de nommer les « jurisconsultes » de la presqu'île¹⁰.

Pendant longtemps, une tradition historiographique a affirmé l'existence d'un traité codifiant les relations entre le khan de Crimée et le souverain ottoman. Si l'existence d'un tel document n'a jamais été prouvée et semble peu probable¹¹, il n'en reste pas moins que fidèle et maître possèdent des devoirs et des obligations : en échange d'une aide militaire, le prince criméen reçoit des récompenses financières d'Istanbul, dispose du droit de prélever un tribut annuel sur ses sujets et conduit sa propre diplomatie¹². D'après Alan Fisher, les prérogatives et la relative autonomie dont jouissent les Tatars de Crimée se comprennent d'abord par la revendication commune d'une généalogie gengiskhanide : le sultan, au même titre que la dynastie des Giray, prétend à un légitimisme mongol (on retrouve ici l'un des enjeux de la légitimité des souverains dans l'islam, à savoir l'appartenance à un lignage « royal »). Elles s'expliquent également par des nécessités géopolitiques. Le khanat est utilisé à la fois comme un verrou et un intermédiaire avec les États du Nord, tout particulièrement dans les relations avec la Russie : pour le sultan, il est en effet plus facile de gouverner la région à travers un vassal local que directement¹³.

Arguant de cette prestigieuse hérédité et profitant de la protection de la Sublime Porte, les khans de Crimée n'ont de cesse d'affirmer leur domination sur les steppes sud-orientales de l'Europe. Au XVI^e siècle, ils

¹⁰ KOZLOV (C.Â.), ČIZOVA (L.V.) (dir.), *Tûrskie narody kryma, Karaimy, krymskie tatary, krymčaki*, Moscou, Nauka, 2003, p. 313.

¹¹ FISHER (Alan), *The Crimean Tatars*, Stanford, Hoover University Press, 1987, p. 11-12.

¹² FISHER (Alan), *Ibid.*, p. 12.

¹³ FISHER (Alan), « The Crimean Tatars, the USSR and the Turkey », *Between Russians, Ottomans and Turks: Crimea and Crimean Tatars*, Istanbul, The Isis Press, 1998, p. 179-181; INALCIK (Halil), « Power Relation between Russia, the Crimea and the Ottoman Empire as Reflected in Titulature », *Passé turco-tatar. Présent soviétique. Études offertes à Alexandre Bennigsen*, Louvain-Paris, 1986, p. 75-211.

se posent même en héritiers de l'empire disparu de la Horde d'Or et s'engagent dans des opérations guerrières contre les Russes. Destinée à soutenir les Tatars des régions voisines, leur entreprise achoppe avec la disparition des khanats de Kazan (1552) et d'Astrakhan (1556)¹⁴. À partir de la fin du XVII^e siècle, le royaume musulman de Crimée ne se maintient plus alors que difficilement : cet affaiblissement correspond largement à celui de l'empire ottoman dont les positions en mer Noire sont menacées par l'impérialisme russe¹⁵. Au début du XVIII^e siècle, les successeurs immédiats de Pierre le Grand conquièrent Azov : les Russes accèdent enfin à ce qui leur semble être une frontière « naturelle ». Mais cette installation reste limitée car le traité de Belgrade (1739) interdit toujours aux navires russes de naviguer en mer Noire et les empêche d'atteindre les mers chaudes. Elle est également précaire puisqu'à la merci d'un conflit avec Istanbul. Ces motifs poussent l'impératrice Catherine à prendre l'initiative d'une guerre avec la Porte dont l'un des enjeux est la conquête de la presqu'île criméenne¹⁶.

La soumission du khanat de Crimée

La guerre avec l'Empire ottoman dure six ans et est marquée par des succès russes remportés sur terre (en Bessarabie et dans les Balkans) et sur mer (la flotte ottomane est coulée). À la suite de ces défaites répétées, et malgré l'enlisement de l'offensive russe dans les Balkans, le sultan est contraint de signer la paix durant l'été 1774. Le traité de Kutchuk-Kainardji

¹⁴ RIASANOVSKY (Nicholas V.), *Histoire de la Russie, des origines à 1996*, Paris, R. Laffont, 1999, p. 163-170.

¹⁵ LAZZERINI (Edward), « The Crimea under Russian Rule. 1783 to the Great Reforms », in RYWKIN (Michael), *Russian Colonial Expansion of Russia*, Londres, Mansell, 1988, p. 124.

¹⁶ REY (Marie-Pierre), *De la Russie à l'Union soviétique : la construction de l'Empire (1462-1953)*, Paris, Hachette, 1994, p. 84-85.

proclame la Crimée indépendante de l'Empire ottoman, le sultan ne conserve avec les Tatars que le lien de prééminence unissant le calife à des membres de la « communauté musulmane » (*umma*). Il autorise la Russie à prendre pied sur les rives septentrionales de la mer Noire, en s'établissant dans la zone située entre le Bug méridional et le Dniepr. La Russie obtient le port de Kertch¹⁷. Ce document représente donc un coup décisif sur l'échiquier diplomatique car il amoindrit la position du khanat de Crimée et consacre le recul territorial de l'Empire ottoman. Pourtant, à court terme et en dépit des prérogatives qu'il octroie à la Russie, les buts de guerre de Catherine II ne sont que partiellement atteints : la Crimée indépendante échappe toujours au contrôle russe. Déterminée à se débarrasser définitivement d'un voisin hostile qui représente un obstacle sur le chemin de la Russie vers le sud, l'impératrice décide alors de l'annexion de la péninsule¹⁸.

En 1783, l'impératrice, conseillée par le chambellan Potemkine nommé gouverneur général de la Nouvelle Russie (les terres ukrainiennes), fait pénétrer ses troupes en Crimée. La région est facilement pacifiée cependant qu'elle est intégrée territorialement et administrativement à l'empire sous l'appellation de « province de Tauride »¹⁹. Soutenue par les puissances occidentales, la Sublime Porte réagit en deux temps : sa réponse prend d'abord la forme prudente d'un ultimatum réclamant à la

¹⁷ RIASANOVSKY (Nicolas), *op. cit.*, p. 291-292 ; MANTRAN (Robert) (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 314-315.

¹⁸ FISHER (Alan), *The Russian Annexation of the Crimea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

¹⁹ En décembre 1796, la « province de Tauride » est incorporée dans le « gouvernement de Novorossiiski », lequel est divisé, en octobre 1802, en trois nouveaux gouvernements, l'un d'eux étant celui de Tauride. Le « gouvernement de Tauride », dont Simféropol est le centre administratif, comporte sept « districts » : Simféropol, Perekop, Evpatoria, Feodossia, Mariupol, Dneprovsk et Melitopol, les trois derniers se trouvant à l'extérieur de la péninsule. La division administrative de la Crimée reste alors pratiquement inchangée jusqu'en 1917. KIRIMLI (Hakan), *National Movements and National Identity Among the Crimean Tatars (1905-1916)*, Leiden, Brill, 1996, p. 3-4.

Russie l'évacuation des territoires accordés par le traité de Kutchuk-Kaïnardji, puis celle plus ferme d'une déclaration de guerre après que celui-ci a été rejeté (1787). Ce nouveau conflit se déroule entièrement sur terre et les troupes russes remportent une série de brillantes victoires sur les armées du sultan, qui conduisent en janvier 1792 à la signature du traité de Jassy. Celui-ci entérine l'annexion de la Crimée, attribuée à l'Empire russe une partie du littoral septentrional de la mer Noire et consacre ainsi une nouvelle avancée territoriale de la Russie²⁰.

À l'issue des deux guerres remportées sur l'Empire ottoman et à la suite de l'annexion du khanat musulman de Crimée, la Russie de Catherine II a donc atteint les rives de la mer Noire. Les Russes se lancent alors dans une mise en valeur rapide de la péninsule : les terres font l'objet d'une importante exploitation agricole cependant que la fondation des ports de Sébastopol (1784) et d'Odessa (1795) témoigne de la volonté impériale d'affirmer la présence russe en mer Noire. Ce phénomène s'accompagne bientôt de mesures discriminatoires et vexatoires à l'égard des quelques 300 000 Tatars qui peuplent la péninsule.

Appropriation et dépossession

En Crimée, la sujétion politique exigée des Tatars s'accompagne d'abord d'une tolérance envers leurs usages religieux et culturels : la population dispose ainsi de la liberté absolue de pratiquer sa religion. Cependant, les garanties et les privilèges accordés par l'impératrice Catherine se révèlent vite illusoire. Dans le contexte des guerres russo-turques (les fameuses « treize guerres »), les Tatars sont stigmatisés et spoliés : beaucoup choisissent l'exil vers l'Empire ottoman ; d'autres s'attaquent à la modernisation des structures de la société tatare.

²⁰ REY (Marie-Pierre), *op. cit.*, p. 86.

Migrations forcées et hégire

L'annexion de la Crimée est rapidement suivie d'une mise en valeur agricole. Les terres qui appartenaient au khanat et à la dynastie des Giray sont transformées en propriétés d'État et accaparées pour plus de la moitié par de hauts aristocrates russes grâce à une procédure légale qui nécessite l'accord de l'administrateur de la région (le prince Potemkine puis le comte Zubov) ou celui de Catherine II. Les terres restantes sont vendues à d'importants propriétaires qui exigent des paysans autochtones, pour certains, des redevances lourdes, pour d'autres, leur départ au profit de colons slaves déplacés ou attirés dans la péninsule par des avantages. À la fin du XVIII^e siècle, le mouvement de colonisation n'est cependant guère développé ; il ne prend une ampleur véritable qu'au cours de la première moitié du siècle suivant : Russes, Ukrainiens, Serbes mais aussi Moldaves, Bulgares ou Allemands parviennent ainsi en Crimée, séduits par la gratuité de certaines terres ou par les facilités financières accordées par l'Empire²¹. Dans les années 1850, selon Edwar Lazzérini, la population coloniale s'élèverait à plus de 70 000 individus²². Le corollaire de cette politique expansionniste est un exode massif des Musulmans de Crimée en direction de l'Empire ottoman : privés de terre, les paysans choisissent de quitter la péninsule pour se rendre auprès de leurs coreligionnaires turcs.

Les notions islamiques de « territoire de guerre » et d'« hégire »²³ ont alors probablement favorisé un mouvement encore accentué par la

²¹ KIRIMLI (Hakan), *op. cit.*, p. 5-6.

²² LAZZERINI (Edward), *op. cit.*, p.127.

²³ L'hégire correspond au départ de Muhammad, qui a quitté sa ville natale de La Mecque pour l'oasis de Yathrib (septembre 622). L'exil du prophète de l'islam a annoncé la création de l'État islamique de Médine et marque le début de l'ère musulmane. Cet événement a ensuite connu un écho particulier chez les Musulmans qui n'ont cessé d'y rechercher un idéal de comportement. Voir SOURDEL (Dominique et Janine), *op. cit.*

politique d'expulsion menée par la Russie à l'encontre des Tatars lors des guerres avec la Turquie ottomane²⁴. En effet, les stratèges militaires impériaux regardent avec suspicion cette communauté musulmane dont les liens historiques, religieux et ethniques avec les sujets du sultan sont forts : ils craignent qu'il ne s'agisse d'une « cinquième colonne ». Afin de prévenir toute collusion des Tatars avec la Porte, le gouvernement russe prend ainsi l'habitude de déplacer les populations les plus au sud de la péninsule vers les terres arides du nord. C'est le cas, par exemple, lors des conflits de 1806-1812 ou de 1828-1829. En 1853, la rapidité de l'offensive alliée empêche toutefois l'administration russe de mettre en œuvre les mesures d'expulsion initialement prévues. Mais, dans le contexte dramatique du siège de Sébastopol, les Tatars font l'expérience d'une répression (confiscation de terres, déportation, discrimination) qui se poursuit dans l'après-guerre tandis qu'ils sont accusés de trahison par l'état-major tsariste²⁵. Il s'ensuit une nouvelle, et non moins importante, vague d'émigration : environ 200 000 personnes abandonnent la Crimée pour la Turquie dans des conditions misérables, profitant de mesures prises par Alexandre II (1859) pour favoriser le départ des populations musulmanes vers l'étranger²⁶. Malgré le ralentissement du flux migratoire après 1860, ce serait ainsi près de 1 800 000 individus qui, entre 1783 et 1922, auraient fui les brimades et les vexations pour rejoindre le sol sacré ottoman²⁷. À la fin du XIX^e siècle, les Tatars de Crimée ne représentent

²⁴ WILLIAMS (Brian G.), *The Crimean Tatars. The Diaspora Experience and the Forging of a Nation*, Leiden, Brill, 2001, p. 130-133 et p. 168.

²⁵ MCCARTHY (Justin), *Death and Exile. Ethnic Cleansing of Ottomans Muslims, 1821-1922*, Princeton, New Jersey, The Darwin Press Inc., 1996, p. 16-17. Sur la question de la trahison des Tatars de Crimée pendant la guerre de 1853-1856 : WILLIAMS (Brian G.), « *Hijra and Forced Migration from Nineteenth-Century Russia to the Ottoman Empire* », *Cahiers du monde russe*, janv.-mars 2000, 41/1, p. 79-108.

²⁶ KIRIMLI (Hakan), *op. cit.*, p. 10.

²⁷ KARPAT (Kemal H.), *Ottoman Population, 1830-1914. Demographic and Social Characteristics*, Madison-Wisconsin, 1985, p. 66.

donc plus qu'une petite communauté musulmane isolée des autres peuples turcs et trop faible pour résister à la pression des infidèles. Quelques intellectuels formés à l'étranger décident alors de prendre en main le destin de leur peuple et portent, à travers un projet de réforme religieuse et politique, l'espoir de « lendemains qui chantent ».

« *Unité de langue, unité de pensée et d'action* » (*Gaspirali*)

La pensée réformiste ou « djadidiste » devient une idéologie cohérente avec Ismaïl bey Gaspirali (1851-1914)²⁸ qui est tout à la fois l'instigateur de la rénovation religieuse et du panturquisme en Russie²⁹. Gaspirali milite pour la reconnaissance de l'identité « nationale » des peuples turcs de Russie à travers une doctrine qui prône leur union politique autour d'une culture musulmane rénovée au contact de l'Occident, via les modèles turc et russe. Son mot d'ordre est : « unité de langue, unité de pensée et d'action ». Le point de départ de l'unité culturelle doit être l'unification

²⁸ Ismail bey Gaspirali (Gasprinsky en russe) est issu d'une famille aristocratique criméenne. Ses études le mènent à Saint-Petersbourg où il apprend le russe, à Paris où il étudie le français et à Istanbul. À son retour en Crimée, il est nommé directeur d'une madrasa de Bakhtchisaray (1875), puis élu maire de cette ville (1877). Au cours de ses pérégrinations, Gaspirali est marqué tout à la fois par le libéralisme français, l'idéologie jeune-turque et les idées slavophiles. Sur Gaspirali et sa pensée : FISHER (Alan), « A Model Leader for Asia, Ismail Gaspirali », p. 29-47 et LAZZERINI (Edward J.), « Ismail Bey Gasprinskii (Gaspirali): The Discourse of Modernism and the Russians », p. 48-70, in ALLWORTH (Edward A.) (dir.), *The Tatars of Crimea. Return to the Homeland*, Londres, Duke University Press, 1998 ; ZEMKOVSKY (Serge A.), *Pan-Turkism and Islam in Russia*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1960, p. 24-36 ; LANDAU (Jacob M.), *The politics of pan-islam. Ideology and organisation*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 146-151.

²⁹ Sur le réformisme, on peut consulter : BENNIGSEN (Alexandre), LEMERCIER-QUELQUEJAY (Chantal), *L'islam en Union Soviétique*, Paris, Payot, 1968, p. 38-57 ; CARRERE D'ENCAUSSE (Hélène), *Réforme et révolution chez les Musulmans de Russie*, Paris, PFNSP, 1966 ; ABEED (Khalid), *The Politics of Muslim Cultural Reform, Jadidism in Central Asia*, Berkeley, University of California Press, 1998.

linguistique, autour d'une langue littéraire à créer et compréhensible par tous. À cette fin, il élabore et utilise dans son célèbre journal, *Terdjuman* (publié à partir de 1883), un nouvel idiome construit sur la base du turc oghuz, simplifié et épuré dans la mesure du possible des apports arabes et persans et complété par des emprunts au turc kiptchak.

Selon Gaspirali, les causes de la crise de l'islam russe résident tout à la fois à l'intérieur et dans l'oppression externe. Il pointe du doigt deux adversaires : le pouvoir tsariste et le clergé musulman traditionnel, conservateur et autoritaire. Pour lui, le plus urgent est d'abattre le second par la voie d'une réforme de l'enseignement. Dans son propre établissement, il expérimente alors une nouvelle méthode pédagogique dont le modèle va ensuite se répandre. Elle offre un apprentissage de la lecture par un procédé phonétique et propose l'enseignement de plusieurs disciplines séculières (histoire, géographie, mathématiques) en russe et en tatar³⁰. L'idéologie réformatrice panturque développée par Gaspirali prétend ainsi à une forme de modernité qui séduit les élites musulmanes russes et favorise sa diffusion à l'ensemble du monde turc de Russie³¹.

³⁰ En Crimée comme dans l'ensemble du monde musulman, l'instruction est dispensée dans les *mektebs* (les écoles primaires) puis dans les *madrasas*. Dans les *mektebs*, il n'existe pas de cursus standard. Le maître enseigne aux élèves l'arabe, lit le Coran, inculque des préceptes religieux. Aucun sujet séculier n'est enseigné. Dans les écoles, l'essentiel de l'enseignement repose sur la mémorisation et la récitation des leçons. Dans les *madrasas*, la « pédagogie » s'appuie également sur ces principes. Il n'y a pas d'examens et les connaissances des étudiants sont jugées en fonction du temps passé dans une *madrasa*, lequel peut atteindre 20 ans ! Mais au terme de cette longue scolarité, les étudiants ne possèdent bien souvent aucune connaissance concernant les sciences positives, ne maîtrisent pas forcément leur propre langue et ne détiennent que rarement un solide savoir théologique. KIRIMLI (Hakan), *op. cit.*, p. 21-23.

³¹ En Turquie même, le panturquisme n'est alors guère développé : il se heurte à un ottomanisme « qui nie toute unité autre que religieuse et vaguement linguistique entre les Turcs de Turquie et les peuples d'origine turque éparés de l'empire russe ». CARRERE D'ENCAUSSE, *op. cit.*, p. 103-104.

Au lendemain de la révolution de 1905, ce courant de pensée prend alors l'allure d'un courant violent entraînant dans ses tourbillons les peuples musulmans de l'Empire russe. En août, une Union musulmane est ainsi créée, au sein de laquelle Gaspirali joue un rôle déterminant (quoique déclinant). Ce parti modéré compte sur une évolution de la Russie dans un sens démocratique et libéral et c'est par une action légale à la Douma (Assemblée législative) que ses dirigeants espèrent obtenir la satisfaction de leurs revendications, à savoir : l'égalité avec les Russes, la liberté religieuse et une réforme scolaire. Leurs espoirs sont cruellement déçus. La soumission de l'Assemblée législative au pouvoir impérial prive rapidement les députés musulmans de leurs prérogatives. Réduite à la passivité, l'Union musulmane perd alors toute raison d'exister et se meurt : en 1908, le Comité central est volontairement dissous ; en 1914, le parti disparaît. Une partie des dirigeants réformistes émigrent tandis que la direction des groupes politiques passe aux mains d'éléments plus jeunes, plus dynamiques, mais aussi plus radicalement nationalistes et qui usent volontiers d'une phraséologie socialiste³².

À la veille de la Première Guerre mondiale, le rêve de Gaspirali d'un mouvement unifié panislamique sous l'égide du sultan ottoman a largement échoué³³. Les efforts de modernisation de la société criméenne ne se poursuivent pas moins. L'initiative appartient dorénavant à des jeunes nationalistes socialisants (Jeune Tatar puis Société nationale) qui militent non plus pour une grandeur turque mais pour une splendeur tatare et souhaitent ériger un État national tatar de Crimée.

³² BENNIGSEN (Alexandre), LEMERCIER-QUELQUEJAY (Chantal), *L'islam en Union soviétique*, p. 51-53.

³³ En réalité, entre février et octobre 1917, le mouvement musulman commun semble renaître. Mais cette deuxième tentative panislamique échoue sans avoir véritablement connue d'unité, malgré d'importants efforts d'organisation. BENNIGSEN (Alexandre), LEMERCIER-QUELQUEJAY (Chantal), *op. cit.*, p. 86-89.

La bolchevisation de la péninsule

La chute de la monarchie et la révolution d'octobre ouvrent pour les Nationalistes de la péninsule une ère d'agitation destinée à instituer un État-nation tatar. Mais le mouvement nationaliste musulman criméen ne parvient pas à se développer : renouant avec les objectifs géopolitiques tsaristes, les Bolcheviks mènent un processus de reconquête qui aboutit à la construction d'un nouvel espace politique où les rapports entre le pouvoir et la minorité tatar répondent à des règles inédites.

L'échec du mouvement nationaliste tatar

Au moment de la révolution de Février, la direction du mouvement nationaliste criméen est assurée par un groupe d'intellectuels jusqu'alors réunis dans la secrète Société nationale³⁴. Résolus à instaurer une autonomie territoriale et culturelle, ces activistes convoquent une conférence des Musulmans de Crimée (en mars) au cours de laquelle est élu un Comité exécutif musulman. Quelques mois plus tard, le 26 novembre, alors que l'échec d'une nouvelle expérience panislamique est consommé et que les Bolcheviks ont proclamé la liberté d'adhésion et de sécession des populations allogènes³⁵, les Tatars de la presqu'île élisent

³⁴ Cette organisation est le bras clandestin de l'officielle Association des Etudiants de Crimée, établie à Istanbul et constituée en 1907. FISHER (Alan), *The Crimean Tatars*, *op. cit.*, p. 106-107.

³⁵ Le « décret sur les nationalités », cosigné par Lénine et Staline, établit les principes que le gouvernement bolchevik entend mettre en œuvre dans les relations avec les populations allogènes : il proclame l'égalité et la souveraineté de tous les peuples de Russie, le droit à leur libre développement ainsi que le droit à la libre autodétermination et à la sécession. Mais tout en affirmant la possibilité des minorités « nationales » à la sécession, les Bolcheviks demandent à ces mêmes peuples de soutenir le processus révolutionnaire et de s'engager à leurs côtés. L'ambiguïté de ce discours apparaît dans l'appel lancé le 24 novembre 1917 à

une « Assemblée constituante » (*Kurultaj*). Convoquée à Bakhtchisaray, elle prend la responsabilité de l'administration intérieure des Tatars criméens, forme un gouvernement et adopte une constitution démocratique (une des premières du monde turc) qui affirme notamment l'importance du droit³⁶.

Malgré l'affirmation du droit des minorités nationales à la sécession et en raison de l'intérêt stratégique que représente la Crimée pour la Russie soviétique, le gouvernement de Petrograd établit bientôt un pouvoir concurrent dans la péninsule : selon Staline, « le droit des nations à la séparation ne doit [en effet] pas être confondu avec l'idée que les nations doivent obligatoirement se séparer »³⁷. Afin d'éviter l'affrontement, le *Kurultaj* propose au Conseil de Sébastopol de participer à un gouvernement de « toutes les Crimée ». Il accepte l'offre à condition que l'Assemblée tatare reconnaisse le gouvernement de Petrograd, ce qu'elle refuse. En janvier 1918, le gouvernement national tatar est écrasé et, le 10 mars, une République socialiste soviétique du Tauride est instituée³⁸. Les Bolcheviks convoquent alors le premier Congrès régional des Conseils afin de former un Comité exécutif pour gouverner la Crimée. Parmi les délégués, il y a 91 Tatars (venant en majorité de l'aile gauche du *Kurultaj*

« tous les travailleurs musulmans de Russie et d'Orient » : « Musulmans de Russie, Tatars de la Volga et de Crimée, Turcs et Tatars de Transcaucasie, Tchétchènes et montagnards du Caucase, vous tous dont les mosquées et les maisons de prière ont été détruites et dont les croyances et les coutumes ont été bafouées par les tsars et les oppresseurs de la Russie ! Vos croyances et vos coutumes, vos institutions nationales et culturelles sont désormais libres et inviolables. Organisez votre vie librement et sans entraves ! C'est votre droit. Sachez que vos droits, comme les droits de tous les peuples de Russie, sont protégés par la toute-puissance de la révolution et de ses organes, les soviets des députés, des ouvriers, des soldats et des paysans ! Alors, soutenez cette révolution ». BOGDAN (Henry), *op. cit.*, p. 187-188.

³⁶ GUBOGLO (M.H.), ČERBONNAË (C.M.), *Krymskotatarskoe nacional'noe dživenie. Dokumenty, materjalny, hronika*, Tome 2, Moscou, Cimo, 1992, p. 22-25.

³⁷ Cité par REY (Marie-Pierre), *op. cit.*, p. 171.

³⁸ Archives d'État de la Fédération de Russie (GARF) : 4390/2/238/6.

déposé) qui demandent de participer au Comité. En fait, sur un total de 21 portefeuilles, ceux-ci n'acquièrent que celui des Affaires musulmanes. Leur accès au champ criméen de la représentation politique est ainsi muselé³⁹.

À la suite de la signature du traité de Brest-Litovsk (mars 1918), les Bolcheviks abandonnent la Crimée à l'occupation allemande. L'aile gauche du « Parti national » (*Milli Firka*) tatar de Crimée de tendance socialiste, créé en juillet 1917, établit des relations clandestines avec les Communistes et, quand les troupes soviétiques reviennent en avril 1919, plusieurs de ses membres se voient offrir d'importantes fonctions au gouvernement. Mais le régime tombe bientôt face aux Russes blancs dont le gouvernement n'a qu'une existence éphémère. En octobre 1920, le nouveau pouvoir communiste interdit le *Milli Firka* qu'il juge dorénavant contre-révolutionnaire. Cette mesure plonge alors la péninsule dans le chaos et la violence. Afin de rétablir l'ordre, Moscou dépêche Sultan Galiev (1892-1940)⁴⁰ dans la région. Son rapport est sévère à l'encontre des autorités locales : selon lui, la Crimée est administrée comme une colonie. Aussi préconise-t-il la création d'une République soviétique autonome, une redistribution de terres au profit des paysans qui en sont dépourvus et une

³⁹ NAHAYLO (Bohdan), SWOBODA (Victor), *Après l'Union soviétique. Les peuples de l'espace post-soviétique*, Paris, PUF, 1994, p. 37.

⁴⁰ Entre 1920 et 1923, Sultan Galiev est le dirigeant musulman communiste le plus important en matière de politique des nationalités. Il occupe plusieurs responsabilités : il est membre du Petit Collège du *Narkomnac* (Commissariat aux nationalités), rédacteur en chef de la revue moscovite *Jižn nacional'nostej* (« La vie des nationalités »), professeur à l'Université des Peuples d'Orient. Après 1923, son influence décline. En 1928, il tombe en disgrâce : il est notamment accusé de « nationalisme panturquiste ». Sur Sultan Galiev et le « sultangalievisme » : BENNIGSEN (Alexandre), LEMERCIER-QUELQUEJAY (Chantal), *Sultan Galiev, le père de la révolution tiers-mondiste*, Paris, Fayard, 1986 ; BLANK (Stephen), *The Sorcerer as Apprentice. Stalin as Commissar of Nationalities, 1917-1924*, Wesport, Londres, Greenwood Press, 1994 ; RORLICH (Azade-Ayşe), « Sultan Galiev and Islam », in MORISSON (John) (éd.), *Ethnic and National issues in Russian and East European History*, Londres, MacMillan Press, 2000, p. 65-73.

plus grande ouverture du Parti aux Tatars⁴¹. Le pouvoir central suit ses recommandations et, en novembre 1921, la République socialiste soviétique autonome (RSSA) de Crimée est établie⁴².

La République socialiste soviétique autonome de Crimée

Officiellement créée pour compenser les méfaits du régime tsariste à l'égard des Tatars de Crimée, la nouvelle RSSA doit également être une « base pour la révolution en Orient »⁴³. En effet, au début des années vingt, les dirigeants soviétiques et les experts de l'Internationale communiste (*Komintern*) croient encore à une contamination révolutionnaire dans les pays asiatiques, dont la conjoncture serait mûre pour un soulèvement prolétarien. Aussi des efforts sont-ils tentés pour allumer des foyers insurrectionnels dans les pays voisins, notamment en Turquie. Ce pays passe alors aux yeux des leaders du *Komintern* pour être celui où la révolution a le plus de chance de succès, ce qui pourrait en faire l'avant-garde d'un mouvement capable d'enflammer l'ensemble du Proche et du Moyen-Orient⁴⁴. Au moment où s'opère la formation du nouvel espace russe, l'espoir d'une révolution dans tout l'Orient musulman qui offrirait aux Soviétiques l'accès aux détroits conduit les dirigeants

⁴¹ FISHER (Alan), *The Crimean Tatars*, *op. cit.*, p. 133.

⁴² L'adjectif « tatar » n'apparaît pas dans la dénomination de la République en raison de son caractère « multinational ». Au tournant des années vingt, les Tatars de Crimée ne représentent alors que le quart de la population péninsulaire. WILLIAMS (Brian G.), *The Crimean Tatars: the Diaspora Experience and the Forging of a Nation*, Leiden, Boston, Koln, Brill, 2001, p. 350.

⁴³ D'après un rapport rédigé en mai 1921 par le représentant du *Narkomnac* criméen (reproduit intégralement dans un document daté de septembre 1967 portant sur la création de la RSSA de Crimée). GARF, 7523/101/640/18.

⁴⁴ TER MINASSIAN (Taline), *Colporteurs du Komintern. L'Union soviétique et les minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Science Po, 1997, p. 23-31.

bolcheviks à adopter envers les Tatars de Crimée une attitude bienveillante.

Moscou offre alors à l'intelligentsia tatare, largement nationaliste, la majorité des postes dirigeants : elle est en charge de l'État (Veli Ibragimov, un ancien membre de l'aile gauche du *Milli Firka*, devient président du Comité central et du Conseil du commissariat au Peuple), de l'administration, des usines, des fermes d'État et collectives ; son idiome est élevé au rang de langue officielle à l'égal du russe ; des écoles, des instituts, des théâtres tatars sont ouverts ; la politique anti-religieuse est menée sans zèle car l'État communiste veut éviter de heurter des Musulmans attachés à leur foi. À partir de 1923, ces mesures de promotion prennent d'ailleurs un caractère systématique avec la politique d'« indigénisation » (*korenizatsiâ*), laquelle vise non seulement à lutter activement contre les formes de domination sociale issues de la période impériale mais également à organiser le caractère multinational de l'Union soviétique⁴⁵. D'après l'historiographie classique, les Tatars de Crimée auraient, à partir de ce moment-là, vécu un véritable « âge d'or ». Profitant de la *korenizatsiâ*, les nationalistes seraient parvenus à mener à bien plusieurs des projets autrefois portés par le *Milli Firka*, particulièrement la redistribution des terres aux paysans tatars. Pour Chantal Lemercier-Quelquejey, la Crimée aurait ainsi été l'un des territoires musulmans de la Russie soviétique où l'importance politique des autochtones était plus grande que leur poids numérique⁴⁶.

Toutefois, le projet d'une presqu'île « tatarisée » et autonome ne devait jamais se réaliser. La conquête du pouvoir central par Staline (décembre 1927) est suivie d'une violente offensive contre le nationalisme bourgeois et l'islam criméens : elle aboutit à l'élimination ou à la déportation de

⁴⁵ MARTIN (Terry), *The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in Soviet Union, 1923-1939*, Ithaque et Londres, Cornell University Press, 2001.

⁴⁶ LEMERCIER-QUELQUEJAY (Chantal), « The Crimean Tatars: A Retrospective Summary », *Central Asian Review*, 16, n^o 1, 1968, p. 23.

milliers d'intellectuels ralliés au régime soviétique et à la fermeture de centaines de mosquées et d'écoles religieuses. En outre, tandis que les intérêts directs soviétiques l'emportent sur les considérations diplomatiques et révolutionnaires (c'est la thèse du « socialisme dans un seul pays »), la définition positive de la nationalité tatar glisse progressivement vers l'anathème social⁴⁷. En 1944, la défiance du pouvoir central envers les Tatars de Crimée s'exprime tragiquement par leur déportation forcée en Asie centrale où, privés de leurs droits civiques, ils doivent désormais vivre dans des colonies spéciales de peuplement. En 1945, la RSSA de Crimée est alors abolie et son territoire, transformé en région, est rattaché à la République de Russie. Plusieurs dizaines d'agglomération au nom tatar sont rebaptisées cependant qu'est encouragée l'implantation de populations slaves (Russes et Ukrainiens surtout)⁴⁸.

Érigée sur les ruines de l'*umma*, la République de Crimée semble donc momentanément concrétiser le projet nationaliste tatar d'une autonomie culturelle et politique. Mais cette illusion est vite démentie : à la fin des années vingt, le « tour de vis » stalinien aboutit à l'élimination de l'ancienne intelligentsia ralliée aux Bolcheviks et à la promotion d'une nouvelle élite plus authentiquement communiste. L'« indigénisation » de la RSSA de Crimée ne s'en poursuit pas moins jusqu'à la fin des années trente. Elle paraît alors avoir permis de territorialiser une identité laïcisée (au moins en apparence) à la fois tatar de Crimée (nationale) et soviétique (trans-nationale).

⁴⁷ Dès 1934, une circulaire du NKVD qualifie les Tatars de Crimée de nation hostile au pouvoir soviétique. Citée par BLUM (Alain) et MESPOULET (Martine), *L'anarchie démocratique. Statistique et pouvoir sous Staline*, Paris, La Découverte, 2003, p. 283-284.

⁴⁸ BEKIROVA (Gul'nara), *Krymskotatarskaâ problema v SSSR (1944-1991)*, Simféropol, « Odžak' », 2004, p. 45.

Conclusion

Les traitements russe et soviétique de la minorité musulmane tatare de Crimée ont été déterminés à la fois par des objectifs diplomatiques (accéder aux détroits et protéger une zone frontalière) et par les intérêts directs du pouvoir en place (construire l'État). Ils ont pour même origine la crainte d'une intelligence tataro-turque et présentent, à quelques exceptions près, d'étonnantes similitudes : vexations, spoliations et déportations forcées. Il semble indéniable que les aspects punitifs du passé impérial aient joué un rôle dans le présent soviétique. D'une certaine manière et malgré la parenthèse de la *korenizatsiâ*, les formes d'exclusion nées sous le régime tsariste à l'égard des Musulmans tatars ont été poussées à l'extrême par Staline dans le cadre de sa politique nationale. 1917 ne représenterait donc pas une véritable rupture du point de vue des technologies de contrôle de la population péninsulaire et n'apparaîtrait aucunement comme une sorte « d'année zéro ». Pour les Tatars de Crimée, la révolution n'en représente pas moins un moment important dans la mesure où elle paraît leur offrir l'autodétermination nationale : vision de courte durée qui est une conséquence directe des pratiques coloniales impériales et qui atteste du basculement de la réflexion identitaire menée par l'intelligentsia tatare d'un idéal panislamique et panturc vers un absolu national.

Justice coloniale et systèmes de droit locaux L'exemple du Turkestan (1865-1917)

FIONA GUNDÄCKER¹

Au dix-neuvième siècle, les territoires d'Asie centrale² sont graduellement incorporés dans l'empire tsariste. Il n'est pas question ici d'analyser les motifs de l'avancée russe, ni d'examiner les différentes étapes de la conquête et de la colonisation. Cependant, la présence tsariste au Turkestan³ est particulière dans l'histoire russe dans la mesure où elle s'inscrit clairement dans le colonialisme européen en remplissant une « mission civilisatrice » envers des peuples perçus comme « arriérés ». Contrairement au Caucase et aux steppes kazakhes, l'intégralité des territoires conquis n'est pas intégrée dans l'empire : l'émirat de Boukhara et le khanat de Khiva deviennent des protectorats étatiques formellement indépendants, bien qu'économiquement et diplomatiquement fortement liés à la Russie.

Les habitants du Turkestan ne sont pas des sujets directs et complets de l'empire, mais obtiennent le statut d'*inorodtsy* (allogène). Ce terme n'est pas utilisé de manière uniforme dans la législation impériale : s'adressant initialement aux peuples nomades ou récemment sédentarisés de la Sibérie, son usage administratif semble plutôt avoir été décidé par une affiliation culturelle et religieuse, vu qu'il est aussi appliqué aux populations

¹ Doctorante à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, prépare une thèse sous la direction de Marie-Pierre Rey.

² L'expression européenne « Asie centrale » désigne une des grandes régions du continent asiatique, la Transoxiane et les steppes kazakhes et se distingue de la « Haute Asie » qui inclut également la Mongolie, Touva, le lac Baïkal, l'Altaï méridional et le Xinjiang.

³ Le Turkestan correspond à une division administrative fondée par l'empire tsariste en 1867 dont Tachkent est la capitale.

sédentaires du Turkestan. Exemptées du service militaire, les populations d'Asie centrale sont qu'indirectement des sujets de l'empire. Elles gardent leurs hiérarchies traditionnelles et leur administration locale en accord avec les coutumes et les structures légales basées sur la *Charia*⁴ et le droit coutumier tribal, tout en reconnaissant l'ordre administratif tsariste.

Comment les systèmes juridiques locaux ont-ils opérés avant l'arrivée de l'administration coloniale russe ? Dans le cadre colonial, du retard socio-économique, de l'hétérogénéité ethnique et de la pluralité des traditions juridiques, les principes formels de l'état de droit, introduits en Russie par la réforme judiciaire de 1864, ont-ils pu être institutionnalisés au Turkestan ? Quelles furent les conséquences de ceci sur les réalités sociales et économiques quotidiennes ? Enfin, peut-on affirmer que la mise en oeuvre de la réforme judiciaire au Turkestan a souligné l'aspect colonial de la présence tsariste ?

La pluralité des traditions juridiques

Lorsque la Russie conquiert les khanats musulmans d'Asie centrale, la présence d'une population musulmane dans l'empire n'est pas nouvelle, mais l'Islam apparaît hétérogène avec son manque d'unité ethnique, linguistique et socio-économique.

Les villes-oasis de Transoxiane, islamisées lors de la conquête arabe au VIII^e siècle témoignent d'une ancienne et brillante civilisation sédentaire, qui avait connu son apogée sous les Samanides au X^e siècle. Au XIX^e siècle, Boukhara avec ses centaines d'écoles islamiques, ses madrasas, ses mosquées et ses tombeaux de saints, garde le prestige d'être un haut lieu de l'éducation islamique dans le monde musulman. Un clergé sunnite conservateur domine la culture et la société dans les khanats de Khiva et

⁴ Loi canonique islamique.

de Kokand et dans l'émirat de Boukhara. Parmi les populations nomades, les Karakalpaks, les Kazakhs, les Kirghizes et les Turkmènes, l'islamisation est plus récente : elle s'est accomplie seulement au XIX^e siècle et coexiste avec des traditions chamaniques et des religions naturelles.

Généralement, on peut affirmer que plus l'Islam est ancré dans la société, plus le droit musulman, la *Charia*, y a pénétrée. Cependant il serait réducteur d'en déduire que les nomades et les semi-nomades vivent selon les règles de leur droit coutumier, tandis que les populations sédentaires sont gouvernées par la *Charia*. Ce n'est pas tout à fait le cas. L'islamisation de la société entraîne certainement une homogénéisation de celle-ci, mais de nombreuses particularités locales survivent. Influencés par les normes de la *Charia* mais non soumis à ces dernières, les clans ouzbeks sédentaires continuent de régler leurs affaires civiles en référence à l'*Adat*⁵. Ainsi, dans les villages-oasis ouzbeks, l'*Uzbekchilyk* conserve une force certaine et repose sur un formalisme simplifié à partir de coutumes et de traditions non écrites.

Les structures juridiques sont complexes parmi les tribus nomades dont certaines sont plus islamisées que d'autres. Droit coutumier et loi islamique influencent alors les structures et le contenu de ces communautés dans des mesures différentes. On peut affirmer que chez les turkmènes islamisés l'*Adat* prédomine sur la loi islamique. Ces derniers, sans liens avec l'émir de Boukhara et avec le khan de Khiva, sans *kadis*⁶, imposent leurs propres conceptions juridiques, l'Islam ne dominant que le droit familial. Aussi, le droit coutumier d'une société peut se différencier considérablement d'une autre : le *Dāp* des clans turkmènes, le *Nark* des Kirghizes ou encore l'*Uzbekchilyk* ne connaissent pas de structures uniformes.

⁵ Terme arabe pour désigner le droit coutumier traditionnel.

⁶ *Kadi* ou *qozi* : juge islamique.

La *Charia* ne remplace le droit coutumier tribal que d'une manière très limitée et sélective. Les modes de vie opposés des nomades et des sédentaires créent une divergence dans les concepts juridiques : la responsabilité collective chez les nomades se heurte au principe de la responsabilité personnelle de la *Charia* ; le concept des terres collectives s'oppose aux droits de la propriété privée de l'Islam, et crée, ainsi, des différences dans les droits d'héritage. Le principe de la vengeance de sang, répandu parmi les tribus nomades est inconnu chez les adeptes de la *Charia* qui appliquent les peines de coups, de mutilations ou de mort.

Dans l'émirat de Boukhara, la vie religieuse, politique, sociale et individuelle est régie par la loi canonique islamique telle qu'elle est définie par Abu Hanifa, fondateur d'une des premières écoles juridiques de l'Islam. Le *Khoja Kalon*, la main droite de l'émir, en est la tête légale et spirituelle. Le *Qozi Kalon* est le juge suprême des sujets, il contrôle les *Rais* qui veillent sur la conduite morale et l'ordre public.

Instruits dans les règles de la *Charia*, les *qozis* sont nommés à vie par l'émir. Leur nombre n'est pas limité et leur juridiction n'est pas assignée à un arrondissement, ainsi les partis d'une dispute ont recours au *qozi* dans lequel ils ont le plus confiance. Non rémunéré par l'État, le *qozi* dépend de présents offerts et la corruption est répandue :

Dans l'ensemble des affaires judiciaires de peu d'importance, les liens personnels, les relations des plaignants ou des accusés jouaient un rôle considérable et inflexible, en règle générale, les jugements rendus. Ceux-ci étaient modérés dans toutes les querelles d'argent, compte tenu surtout des prescriptions coraniques interdisant le prêt usuraire⁷.

⁷ CARRERE D'ENCAUSSE (Hélène), *Réforme et Révolution chez les musulmans de l'empire russe*, Paris, Presse de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1981 (2^e éd.), p. 64.

La procédure est orale, mais le jugement est copié dans un livre par un secrétaire ou un mufti. Dans les procédures civiles et pour les petits crimes, le *qozi* est conseillé par les *alyamas* dans ses décisions en citant des cas similaires. Les délits criminels sévères sont portés devant le *beg*, un conseil de *qozis*. Le diplomate américain Eugène Schuyler, qui visite le Turkestan en 1873, insiste sur la faiblesse de ce conseil des *qozis*, indiquant que les juges s'empressent d'appuyer le jugement du *qozi kalon* « non seulement à cause de son expérience et de son instruction, mais aussi par désir d'être en bons termes avec lui »⁸. Le dernier ressort de ce système de justice est l'émir qui seul a droit de vie et de mort.

Moins centralisées que l'émirat, les affiliations tribales dominent plus fortement l'élite politique dans le khanat de Khiva. Les faiblesses des structures d'État empêchent une uniformité dans les fondations juridiques. Sarts⁹ et Ouzbeks règlent leurs disputes internes selon leur droit coutumier, la *Charia* se limite au droit matrimonial et héréditaire.

Parmi les populations moins islamisées, un juge-arbitre, le *Bii*, règle publiquement et oralement les conflits entre membres d'une tribu, comme les rapports de propriété, les apports matrimoniaux et les crimes les plus courants : meurtres, adultères et vols de bétail. Appartenant à la classe dirigeante et nommé de façon judicieuse, il est élu pour son sens de la justice et son charisme. Accusé et accusateur font appel au *bii* de leur choix, pour les cas plus sérieux deux *biis* peuvent être nommés. Schuyler écrit sur le choix du *bii* :

⁸ « not only on account of his experience and learning, but also from the desire to stand well with him », cité dans SCHUYLER (Eugene), *Turkistan Notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, Londres, Sampson Low, Martson, Searle and Rivington, 1876, p. 168.

⁹ L'administration tsariste désigne par ce terme les habitants sédentaires des oasis, tadjikophones ou ouzbékophones.

Un cosaque russe, qui venait chaque année pêcher dans le lac Issyk Kul acquérit une si grande réputation parmi les Kirghises de cette région qu'il fut souvent appelé à présider comme bii, et il fut payé le salaire habituel ; beaucoup d'affaires furent même reportées exprès jusqu'à sa visite annuelle¹⁰.

À la veille de la conquête russe, les systèmes juridiques en Asie centrale sont complexes. Dépendants du soutien des chefs de tribus, et avec leur propres formes politiques et juridiques, les structures étatiques des khanats et de l'émirat ne peuvent assumer leur responsabilité dans la régulation de conflits seulement de façon limitée.

La sédentarisation affaiblit le droit coutumier en faveur de la *Charia* et donne une nouvelle importance aux droits de propriété privée et d'hérédité. Un processus de transformation se met en route, le droit coutumier reste cependant important localement et les normes de la *Charia* ne sont répandues que d'une manière sélective.

La politique russe

Face à la pluralité des traditions juridiques et à l'hétérogénéité ethnique, la Russie va choisir une politique flexible et pragmatique au Turkestan et ne cherche pas, dans un premier temps, à institutionnaliser les principes formels de l'état de droit dans le contexte colonial. Le *statu quo* est maintenu dans l'administration et dans la gestion des coutumes locales. Suivant l'exemple de sa politique au Caucase et en Crimée, l'administration

¹⁰ « *A Russian cossack, who went to fish in Lake Issyk Kul, acquired such a reputation among the Kirghiz of that region that he was frequently asked to be a bii, and was paid the usual fees ; many affairs were even purposely deferred until his yearly* », cité dans SCHUYLER (Eugene), *op. cit.*, p. 166.

coloniale maintient le pouvoir des *qozis*, laissant aux indigènes le choix d'avoir recours à un tribunal indigène ou russe. Dans ces régions, le recours à la jurisprudence russe s'est alors répandue pour les offenses civiles et criminelles entre indigènes, à l'exception des affaires de familles¹¹.

Cependant, il serait imprécis de qualifier la politique impériale envers les populations du Turkestan de non-interventionniste. Suite à son enquête sénatoriale, le comte Konstantin Pahlen estime qu'il faut « préserver les cours de justice indigènes avec les changements nécessaires pour le bien des peuples et l'affaiblissement de leur fanatisme, un procès qui mènera à la suppression des barrières à leur rapprochement avec la Russie. »¹² En effet, le gouvernement général du Turkestan apporte quelques modifications apparemment superficielles dans les systèmes juridiques mais ces dernières bouleversent les structures traditionnelles.

Ainsi, en introduisant le droit de faire appel devant un tribunal russe pour la population indigène, la politique tsariste ouvre la possibilité d'une « autre » justice qui ébranle par ses concepts les fondements de la société traditionnelle.

La suppression du *qozi kalim* et des *rais* ainsi que l'élection du *qozi* par le conseil du village qui remplace sa nomination par l'émir, sont des transformations profondes dans les structures juridiques traditionnelles. Ouvert à tout indigène mâle de plus de vingt-cinq ans, de bonne réputation et sans condamnation ni accusation antérieure, l'élection du *qozi* devient un enjeu des majorités et des puissances à l'intérieur du conseil du village.

¹¹ En Inde britannique par contre, la fonction des *qozis* avait été supprimée en 1864, mais avait dû être rétablie après de violents mécontentements de la population locale.

¹² « *preserving the native courts with the changes necessary for the good of the people and the lessening of their fanaticism, a process that would lead to the removal of barriers to their rapprochement to Russiadans* » : cité dans GEISS (Paul Georg), *Pre-tsarist and tsarist Central Asia, communal commitment and political order in change*, Londres, Routledge Curzon, 2003, p. 205.

Fixé à un arrondissement et sans rémunération par l'administration coloniale ou locale, le *qozi* est exposé à la corruption et au chantage, accentuant le mécontentement des populations soumises.

Chez les peuples nomades également, le *bii* est institutionnalisé comme officier permanent, élu par la société tribale et un système d'instances (composé de *bii*, du conseil de deux *biis*, de la cour de justice russe) est introduit. Le libre choix du juge-arbitre et sa nomination ponctuelle avaient été un élément de balance essentiel entre les éléments forts et faibles dans l'ordre politique tribal. Son élection et son institutionnalisation, contraires à la théorie de l'arbitrage, assurent maintenant la défense des intérêts des plus aisés, accentuant les intrigues et la partialité. Recourant à la théorie de l'arbitrage, le principe d'appel exige des procédures et des jugements écrits. Le taux d'alphabétisation chez les populations nomades est bas et crée le besoin d'intermédiaires et de greffiers¹³.

Il est nécessaire de rappeler que ces modifications ne concernent que les habitants du gouvernement général du Turkestan, ils ne touchent pas les structures à l'intérieur des protectorats. Les interventions faites dans les systèmes juridiques traditionnels peuvent-elles être perçues comme intentionnelles de la part du gouvernement impérial avec pour but d'affaiblir les hiérarchies en place ? Ou ne sont-elles qu'une simple tentative d'adapter les structures locales aux structures russes dans le but de mieux contrôler les nouveaux territoires, sans tenir compte des conséquences de ces transformations ?

La première jurisprudence du gouvernement général du Turkestan est introduite en 1867 et mise en oeuvre par les *uezdnyy sudy* (tribunaux du district) et l'administration territoriale.

¹³ Le recensement de 1897 indique les taux d'alphabétisation des Kazakhs, Kirgises et Turkmènes respectifs : 0,4%, 0,8% et 2,1%. Voir KAPPELER (Andreas), *Russland als Vielvölkerreichs-Entstehung, Geschichte, Zerfall*, Munich, Verlag C.H. Beck, 2001, p. 258.

Exigée par l'entrée de la Russie dans l'ère industrielle, la réforme juridique sous Alexandre II en 1864 établit la procédure verbale et publique, l'indépendance et l'irrévocabilité des juges, les tribunaux de jurés pour les offenses criminelles ainsi que le recours aux procureurs. Cependant le problème se pose quant à l'introduction d'une jurisprudence unifiée dans les conditions de la pluriethnicité et de la multiplicité des traditions administratives de l'Empire russe. Ainsi, le ministre de la Justice, le comte Mouravev, écrit en 1895 :

Dans une certaine mesure, la pluralité des codes juridiques est, dans un énorme pays dont les frontières incluent des particularités extrêmement pointues dans la composition naturelles comme dans les conditions culturelles et politiques, finalement une conséquence d'une nécessité¹⁴.

La jurisprudence au Turkestan suit donc deux codes de procédure indépendants, celui de l'empire avec la procédure moderne fondée sur la justice réformée de 1864, et celui de la périphérie, l'ordre dépassé des tribunaux sous la direction du département de justice du Sénat. Le maintien d'un double système dans les régions périphériques de l'empire s'explique par un niveau d'administration faiblement institutionnalisé, la difficulté des transports et la faible densité de la population russe.

¹⁴ « *In gewisser Weise ist die Vielfalt der Gerichtsordnungen in einem riesigen Land, dessen Grenzen auerst scharf voeneinander abgehobene Besonderheiten sowohl in der Naturbeschaffenheit als auch der kulturellen und politischen Bedingunge einschliessen, letztlich einer Folge der Notwendigkeit* », cité dans BABEROWSKI (Jörg), *Autokratie und Justiz, zum Verhältnis von Rechtsstaatlichkeit und Rückständigkeit im ausgehenden Zarenreich 1864-1914*, IUS Commune, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte Frankfurt am Main, Sonderhefte Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 78, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1996, p. 339.

La mise en œuvre de la politique de justice réformée au Turkestan

Vers le tournant du siècle, le développement de la colonisation russe, la mise en valeur économique de la région avec l'intensification de la culture de coton ainsi que la construction de lignes de chemins de fer reliant l'Asie centrale à la Russie européenne rendent nécessaire l'extension de la jurisprudence réformée au Turkestan. Depuis les années 1880, des voix s'élèvent en Russie dénonçant la contradiction entre l'ancienne jurisprudence encore en vigueur et les principes d'état de droit, introduits par la réforme de 1864, ainsi que les difficultés d'accès aux tribunaux.

Finalement, la Commission de réforme du ministère de la Justice décide d'introduire la nouvelle jurisprudence dans la périphérie et en 1898 les tribunaux réformés sont mis en place dans les six régions du Turkestan : Syr-Daria, Semirechie, Amou-Daria, Boukhara, Samarkand et Tachkent. Dotées d'une structure administrative réformée, mais ayant toujours l'ancien ordre de procédure comme base, les tribunaux du Turkestan ne trouvent que peu de juristes qualifiés prêts à mettre leur connaissance au service d'un ordre de procédure dépassé.

Dès le début, la mise en oeuvre de la justice réformée au Turkestan se heurte à de nombreux obstacles :

- un seul juge est nommé pour des régions d'une taille allant jusqu'à 80 000 versts¹⁵ et sa fonction combine les compétences de jurisprudence et d'instruction, deux activités difficilement cumulables en pratique. Les conditions climatiques extrêmes et la difficulté d'accès aux régions hors des lignes de chemin de fer ne permettent pas de remplir la prescription de présenter l'accusé au juge en 48 heures. Souvent il est même trop tard pour une poursuite pénale. Les énormes distances exigent un retour à l'écrit, contraire à la procédure verbale introduite en 1864. Pendant les

¹⁵ La *verst* est une mesure de longueur russe abolie après 1917 et correspond à 1,06 kilomètres.

déplacements de la cour, tavernes, caravansérails, casernes ou de simples maisons doivent servir de salles de tribunal. Les missions des juges sont souvent longues, dures et pénibles.

- les frais des missions, les services d'interprètes et les médecins légistes doivent être payés par le juge, qui reçoit un salaire annuel de deux milles roubles. Cette somme, non négligeable en 1860, n'a plus été augmentée depuis, malgré une inflation grimpante et les coûts de vie élevés. En effet, non seulement les produits de consommation russes et européens sont plus chers à Tachkent qu'à Saint-Pétersbourg, mais la présence coloniale exige aussi de démontrer la « supériorité » de la civilisation occidentale par un train de vie luxueux. En 1908, le président de la chambre de justice du Turkestan, Cebysy, informe le comte Pahlen des absences répétées, des maladies et même de la mort prématurée des juges russes.

Le règlement du gouvernement général prévoit que seul les différends entre Russes, ou entre Russes et indigènes et les cas de meurtre ou d'attentats sur des dignitaires d'État doivent relever des compétences des tribunaux russes. Pour 5,5 millions d'indigènes (la population totale du Turkestan s'élève à 7,5 millions d'habitants en 1898) les disputes sont réglées par des tribunaux indigènes suivant la jurisprudence locale.

Le maintien de la jurisprudence indigène, considérée comme archaïque et féroce, est vivement contestée par les élites intellectuelles russes. Dans son rapport de mission, Pahlen exprime cette volonté :

...[Il faut en] finir avec l'esclavage et fermer les prisons locales où les criminels sont traités comme du bétail, [il faut en terminer avec] le code pénal cruel et la fonction du rais qui surveille l'application à la lettre des ordonnances musulmanes et qui détient même le pouvoir d'infliger les verdicts¹⁶.

¹⁶ PAHLEN (Konstantin Konstaninovich, comte de), *Mission to Turkestan, being the memories of Count K.K. Pahlen 1908-1909*, Londres, Oxford University Press, 1864, p. 226.

Dans l'opinion de certains cercles russes, les allogènes sont privés de réformes, donc de justice. Comment arriver à une prise de conscience civique, à cultiver la *grazhdanstvennost* (citoyenneté) parmi les populations soumises, si le même crime est traité de deux manières différentes? Finalement, le pouvoir tsariste restaurateur décide de référer les cas les plus sévères entre indigènes à un tribunal russe et de placer les tribunaux indigènes sous le contrôle des tribunaux territoriaux de l'administration coloniale, qui peut lever des verdicts sur sa propre initiative ou en réponse à une réclamation. Les tribunaux russes ont la compétence sur les différends entre russes, entre indigènes de différentes ethnies et entre indigènes vivant dans les colonies russes.

Les traditions de droit coutumier et les lois islamiques se heurtent aux conceptions juridiques de la modernité européenne. Le comportement de la Russie se caractérise par une profonde méconnaissance des coutumes et traditions juridiques locales. Le droit musulman souligne le caractère privé du droit et ne distingue pas entre délits civils et criminels. Certains événements comme la polygamie, le kidnapping de mariées promises ou encore l'exécution de femmes infidèles ne sont pas considérés comme criminels, tandis que des procédures européennes comme l'ouverture de cadavres infligent aux traditions musulmanes. Ce que l'historien Jörg Baberovski écrit sur le Caucase, se révèle également juste pour le Turkestan :

La jurisprudence russe s'attirait partout le mépris et l'hostilité de la population indigène, car elle punissait ce qui n'était pas considéré comme délit¹⁷.

¹⁷ « Die russische Rechtsprechung erwarb sich allerorts die Missgunst und die Feindschaft der einheimischen Bevoelkerung, denn sie strafte, was nicht als strafbar empfunden wurde », cité dans BABEROWSKI (Jörg), *op. cit.*, p. 400.

D'autre part, les populations indigènes considèrent la séparation des pouvoirs comme un signe de faiblesse et d'impuissance de l'État. Par suite, le gouverneur général décide de nommer personnellement les juges, mettant à mal leur indépendance et dérogeant ainsi à l'état de droit.

Non seulement les conceptions diffèrent, mais également la mise en oeuvre se heurte à de nombreux obstacles. Les distances à parcourir, les coûts de transports et l'impossibilité de poursuivre l'activité professionnelle pour accéder à un tribunal constituent des obstacles pour les partis d'une dispute comme pour les témoins. Des personnes refusent de témoigner, par peur que le procès ne soit référé à une deuxième instance, ce qui impliquerait un nouveau déplacement et de nouveaux frais. Accusé et plaignant préfèrent garder le silence devant le tribunal russe, surtout s'ils se sont déjà entendus sur le montant des réparations. Le besoin quasi-permanent de traducteurs, souvent insuffisamment qualifiés, pour surmonter les barrières linguistiques et ethniques ainsi que l'analphabétisme élevé rendent difficile l'introduction de tribunaux de jurés, créés au Turkestan peu avant la Première Guerre mondiale.

Bien que la justice réformée soit finalement introduite au Turkestan, sa mise en oeuvre s'avère difficile. La méconnaissance des coutumes locales agrandit la rupture entre puissance coloniale et indigènes. L'échec de l'Empire russe d'accorder à ses populations le bénéfice complet des institutions impériales est considéré par quelques fonctionnaires tsaristes, comme le major général Lykoshin, gouverneur de la province de Samarkand, comme cause majeure de la révolte de 1916.

Conclusion

La coexistence de plusieurs communautés juridiques au Turkestan pendant la période tsariste est un phénomène assez spécifique. La juridiction des *qozî*, basée sur la *Charia* règle la vie dans les villes-oasis,

tandis que des structures de droit traditionnel gouvernent les populations nomades. Parmi les colonisateurs, le système juridique n'est pas uniforme : si les paysans slaves font appel aux tribunaux des *volosts*, les Européens urbains de Tachkent, Samarkand et d'autres villes sont placés directement sous la loi impériale et leurs disputes sont réglées par la *mirovoi sudia*.

En Asie centrale, les traditions juridiques pré-modernes ne reposent pas et ne sont pas transmises par des institutions. L'introduction d'une justice réformée, reconnaissant la séparation des pouvoirs et institutionnalisant des procédures publiques, orales et l'assistance judiciaire ont donc un effet révolutionnaire :

*L'apparition d'un droit russe dans une société où le droit et la religion étaient totalement confondus dans leurs principes et leurs serviteurs, contribua au désarroi dans lequel en peu d'années les masses se trouvèrent plongées*¹⁸.

Les réformes autocratiques au Turkestan doivent donc être analysées sous l'aspect de la formation de structures et d'institutions étatiques. Dans le contexte colonial, cette formation d'État s'avère nécessairement russificatrice. Dans cette perspective, la réforme juridique souligne l'aspect colonial de la politique tsariste en Asie centrale : l'homogénéité recherchée dans l'administration et dans la jurisprudence de l'empire pluriethnique est interprétée comme une russification par les peuples non russes.

¹⁸ CARRERE D'ENCAUSSE (Hélène), *op. cit.*, p. 93.

Les congrégations enseignantes françaises
dans la tourmente mexicaine :
un exemple de politique culturelle internationale
(1900-1940)

CAMILLE FOULARD¹

La perte de Cuba par l'Espagne et sa défaite face aux États-Unis lors de la guerre hispano-cubano-américaine en 1898 marque la fin définitive d'un empire au profit de la consolidation de l'influence nord-américaine dans la région². L'ingérence militaire des États-Unis dans les Caraïbes au nom de la Doctrine Monroe³ laisse présager de ses velléités expansionnistes sur le continent, dessinant les contours d'une nouvelle forme d'impérialisme. Face à la menace anglo-saxonne, le gouvernement mexicain opte, dans une certaine mesure, pour une politique de rapprochement avec l'ancienne puissance dominante. Ainsi, lors du Congrès social et économique hispano-américain convoqué à Madrid en 1900, les diplomates mexicains proposent d'opposer le « panibérisme » au « panaméricanisme »⁴ en raison de la « communauté de langue, de sentiments, de goûts et

¹ Doctorante en Histoire des Relations internationales et des mondes étrangers à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne sous la direction d'Annick Lempérière et boursière au Centre d'Etudes Mexicaines et Centre-Américaines (Mexique).

² GRANADOS (Aimer), *Justo Sierra en Madrid la política mexicana hacia la doctrina Monroe*, in *Artífices y operadores de la Diplomacia mexicana siglos XIX y XX*, Mexico, ed. Porrua, 2004, p. 173.

³ « Bolivarisme, panaméricanisme et interventionnisme : trois moments pour penser l'Amérique », article collectif (ALEPH), *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 67, 1997, p. 21-48.

⁴ *Ibid.*, p. 177.

d'intérêts »⁵. Toutefois, ces nouvelles dispositions ne se réduisent pas à une relation bilatérale exclusive avec l'Espagne qui tendrait à recréer l'ancien rapport colonial mais vise à donner la prédominance aux peuples latins au détriment des anglo-saxons. Dans ce contexte, les valeurs politiques, idéologiques et culturelles françaises deviennent les références majeures fédérant ce mouvement d'unité intercontinentale.

En pratique, le Mexique, qui n'a ni les moyens ni véritablement l'intérêt de refuser les investissements étrangers sur son territoire qu'ils proviennent de pays latins ou non, devient le lieu d'une lutte silencieuse entre les nouvelles puissances émergentes comme les États-Unis, la Grande-Bretagne, l'Allemagne ou le Japon⁶. Dans la bataille économique, la France reste en retrait car les investissements faits par la colonie française au Mexique sont insuffisants au regard des investissements anglais notamment. Le champ d'influence reste avant tout culturel car le gouvernement français associe le rôle de la France à l'étranger au « progrès » et à la « civilisation »⁷. Il s'agit alors de divulguer outre-Atlantique ce modèle français, conçu comme universel, auprès des élites principalement afin qu'elles le mettent en œuvre à leur tour. Contre toute attente, ce sont les congrégations enseignantes qui, dans la première moitié du XX^e siècle, ont servi de fer de lance au gouvernement français pour le développement de sa politique d'influence culturelle. Parties dès la seconde moitié du XIX^e siècle de leur propre chef, les congrégations françaises revendiquent cependant leur gallicanisme. Connues pour leur efficacité et leur compétence en matière d'enseignement, elles sont chargées de créer l'élite francophile au Mexique. La vie quotidienne des congrégations et leur projet d'expansion vont toutefois se trouver

⁵ *El Correo Espanol*, 5/5/1900, n°3281.

⁶ ULLOA (Bertha), *El Juego de las potencias*, in *México y el mundo, historia de sus relaciones exteriores, la lucha revolucionaria*, Mexico, El Colegio de Mexico, El Senado de la Republica, 2000, p. 54.

⁷ ROLLAND (Denis), *La crise du modèle français, Marianne et l'Amérique latine, Culture, politique et identité*, Rennes, PUR, 2000, p. 249.

confrontés à une contrainte majeure : la prise en considération simultanée des intérêts mexicains et français dont les effets s'avèrent souvent radicalement opposés. Cette situation est d'autant plus critique que les événements marquants dans chacun des deux pays ainsi qu'à l'échelle des relations internationales tendent à s'accroître entre 1905 et 1940. Il s'agit alors de mettre en lumière la manière dont les congrégations confrontent leur projet spirituel à l'épreuve des événements politiques et, en l'occurrence ici, aux changements radicaux imposés par la révolution anticléricale mexicaine.

Du Porfiriat à la politique anticléricale de Calles : l'implantation congréganiste française sous le Porfiriat.

Les lois de Réforme instituées en 1857 au Mexique avaient bien pour but de mettre à mal la puissance de l'Église dans la sphère politique et sociale. Toutefois, le gouvernement de Porfirio Díaz mène une politique de conciliation afin d'éviter tout conflit frontal avec l'Église qui remettrait en cause l'impulsion économique jusque-là privilégiée. Cette situation favorable permet aux catholiques de ré-ouvrir leurs écoles en marge du système laïc encore embryonnaire et de proposer un enseignement incluant la formation religieuse⁸.

Pour les congrégations enseignantes françaises, le Mexique du Porfiriat devient une terre privilégiée de fondations. Le modèle français et les idéaux nés de la Révolution sont en effet largement imités et l'éducation française devient une référence pour l'aristocratie mexicaine. Bien que l'enseignement officiel réponde à la préoccupation essentielle des libéraux de former les citoyens à l'école laïque, les institutions congréganistes françaises sont prisées. Ainsi, les missions religieuses sont-elles parties

⁸ BAZANT (Milada), *Historia de la educación durante el Porfiriato*, Mexico, El Colegio de Mexico, p. 187.

prenantes dans le processus de transplantation culturelle et de conquête des élites que la France est en train de réaliser. Enfin, l'aide matérielle et morale des religieux et particulièrement des religieuses est considérée comme essentielle par le gouvernement français qui les sollicite pour améliorer les conditions de vie précaires des nouveaux migrants et structurer la colonie dans le domaine social, secteur pour lequel ils sont souvent seuls à avoir les compétences requises⁹.

La séparation de l'Église et de l'État et l'intensification des départs missionnaires.

La séparation de l'Église et de l'État en France en 1905 agit comme un véritable déclencheur de certains départs lorsque les congrégations n'ont pas reçu l'autorisation juridique car elles ne peuvent plus exister légalement¹⁰. Ce vaste mouvement concerne tout autant les hommes que les femmes et entraîne une véritable mutation de la conception de leur action car la fixation à l'étranger ne revêt pas la même signification avant et après la loi de 1905. L'Amérique latine est l'une des destinations les plus souvent retenues en raison de la tradition d'implantation française qui, se situant dans une perspective mondiale de partage colonial, s'est fortement développée dans la seconde moitié du XIX^e siècle sous forme, par exemple, de créations d'établissements français. C'est entre 1885 et 1906 que les arrivées missionnaires sont numériquement les plus importantes au Mexique. Ainsi, les Frères et les Pères Maristes, les Frères des Écoles Chrétiennes et les Sœurs de Saint-Joseph fondent leurs premières

⁹ FOULARD (Camille), *Les congrégations missionnaires françaises au Mexique 1900-1940, une œuvre au service de l'expansion culturelle de la France ?*, Mémoire de DEA, Paris I Panthéon-Sorbonne, 2002, p. 4.

¹⁰ MAYEUR (Jean-Marie), *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, Éd. ouvrières, 1991, p. 92.

maisons d'éducation durant ces années-là¹¹. La particularité inhérente à toutes ces congrégations est cependant leur implacable sentiment d'appartenance nationale en dépit de leurs départs forcés. Cette spécificité est due à leur statut de « congrégation à supérieur général » qui leur confère une grande autonomie vis-à-vis du Saint-Siège puisqu'elles ne relèvent pas directement de lui.

La politique anticléricale mexicaine

Les enjeux véritables de la Révolution qui se développe au Mexique à partir de 1910 sont la modernisation et l'unification du pays¹². L'Église devient alors l'une des cibles privilégiées des révolutionnaires qui la considère responsable de l'obscurantisme et du maintien des structures économiques arriérées du pays. L'enseignement unifié, laïc puis socialiste devient une priorité du nouveau régime pour à la fois apporter à tous les enfants mexicains un meilleur niveau d'alphabétisation et accroître le sentiment d'appartenance à la nation. Dans ce contexte, les congrégations françaises sont doublement fustigées. Tout d'abord parce qu'elles appartiennent à l'Église et ensuite parce que l'éducation qu'elles dispensent est perçue par le gouvernement mexicain comme une tentative d'expansion coloniale moderne de la part de la France, *via* la figure du cosmopolitisme, alors même que le pays cherche à se donner des repères culturels nationaux¹³. Certains diocèses comme Saltillo ou Guadalajara¹⁴ sont particulièrement touchés par les violences révolutionnaires¹⁵. De

¹¹ FOULARD (Camille), *op. cit.*, p. 9.

¹² MEYER (Jean-André), *La Révolution mexicaine : 1910-1940*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 78.

¹³ FOULARD (Camille), *op. cit.*, p. 4.

¹⁴ Foyers catholiques durant la période révolutionnaire.

¹⁵ Centre d'Archives Diplomatiques de Nantes (CADN), Mexique (134), rapports de la légation française sur les affaires religieuses, missive de E. Pinson, agent

nombreux religieux français sont expulsés, leurs biens sont confisqués et les écoles sont fermées. La grande majorité se réfugie à la Havane où est installé le siège du district Antilles-Mexique d'un grand nombre de congrégations.

À partir de 1920, un nouveau tournant est pris par le gouvernement révolutionnaire concernant l'éducation. Vasconcelos, fondateur du ministère de l'Éducation publique et détenteur de ce poste jusqu'en 1924, défend l'idée que l'éducation n'a pas seulement la fonction de former les citoyens mais doit aussi valoriser l'esprit national¹⁶. Il se fait le chantre d'une démarche nationaliste sollicitant les cultures traditionnelles et le folklore afin de réaliser une culture métisse et nationale dont l'école serait le lieu de reproduction. En 1921, il devient obligatoire que toutes les écoles soient tenues par des maîtres nationaux enseignant exclusivement les programmes mexicains¹⁷. C'est la première grande offensive de nationalisation des écoles menée par le gouvernement. Pour les congrégations françaises, elle remet en cause les fondements de leur œuvre éducative.

Dans le contexte propagandiste de plus en plus virulent en Amérique latine, le moyen le plus sûr de défendre l'influence française est la formation de francophiles convaincus, ce qui passe évidemment par une bonne maîtrise de la langue.

Enfin, à partir de 1924, l'ère Calles se caractérise par une volonté constante d'anéantir l'Église considérée comme usurpatrice d'une autorité revenant légitimement à l'État et agissant de ce fait comme une puissante force centrifuge. Une première vague de persécution religieuse débute en 1926 avec la mise en place d'une série de règlements visant l'Église et

consulaire à Guadalajara, à V. Ayguesparse ambassadeur de France, le 15 octobre 1914.

¹⁶ LEMPERIERE (Annick), *Intellectuels, État et société au Mexique XX^e siècle, les clercs de la nation 1910-1968*, Paris, l'Harmattan, p. 48.

¹⁷ CADN, (119), écoles et professeurs, compte rendu de l'ambassadeur le 3 mai 1925. Plainte des religieux à l'ambassadeur.

plus précisément les écoles congréganistes car le gouvernement mexicain considère que les congrégations, en particulier étrangères, jouent un rôle décisif dans l'eupéanisation et la romanisation des catholiques mexicains.

Education et enjeux internationaux : le paradoxe français

L'importance croissante prise par les relations culturelles dans la vie internationale est un fait nouveau au XX^e siècle. La Première Guerre mondiale engendre rapidement une débauche de propagande qui montre la volonté des nations européennes de se faire des alliés sur tous les continents¹⁸. Après la guerre, le bilan est difficile pour la France, tandis que les États-Unis font figure de puissance montante et que leur rôle devient de plus en plus important dans le domaine diplomatique. La France veut s'adapter au jeu désormais plus subtil des relations internationales en combattant de manière plus énergique la propagande adverse. Le soutien au développement de l'enseignement en Amérique latine devient la pierre angulaire de l'action culturelle française en raison de sa tradition et de son importance. Le Bureau des Écoles et des Œuvres françaises à l'étranger, créée en 1915 et bientôt transformé en Service des Œuvres françaises à l'étranger, a pour but d'apporter une aide efficace à ce projet. Face aux difficultés financières auxquelles elle est confrontée, la France opte pour un choix pragmatique : elle entend défendre ses prérogatives en Amérique latine mais se refuse à tout investissement financier de grande ampleur. Elle préfère donc soutenir le maintien et l'essor des écoles congréganistes dont les responsables ont prouvé leur attachement à la nation pendant la guerre et dont le travail est très rentable économiquement puisque les religieux ne sont pas rémunérés¹⁹. Le projet spirituel des congrégations est

¹⁸ ROLLAND (Denis), *op. cit.*, p. 249.

¹⁹ FOULARD (Camille), *op. cit.*, p. 52.

par ailleurs un puissant vecteur de mobilisation et d'adhésion qui, aux yeux du gouvernement français, manque aux organisations laïques. Ainsi, pour la France, la séparation de l'Église et de l'État n'a de raison d'être que dans la métropole.

La concurrence étrangère

Le lien culturel que le gouvernement français entend développer avec l'Amérique latine et plus particulièrement avec le Mexique est d'ordre élitiste. Les pratiques en jeu visent en effet « à reconnaître une identité sociale, à exhiber une manière propre d'être au monde, à signifier symboliquement un statut et un rang »²⁰. Seules les couches supérieures de la société mexicaine sont concernées par la diffusion de la langue française, limitant d'autant l'enracinement du modèle français.

À l'inverse, l'Allemagne et les États-Unis surtout, développent des politiques offensives d'influence culturelle. L'Allemagne qui fait montre d'une virulente propagande anti-française devient l'un des premiers exportateurs de matériel de guerre et plusieurs académies militaires destinées à la formation de l'armée sont co-dirigées par des instructeurs allemands²¹. L'influence des collèges français est souvent mise à mal par la montée en puissance de ces établissements. Ainsi, en 1934, les Frères des Écoles chrétiennes doivent déménager du collège San Borja afin de laisser la place à une école militaire. Les États-Unis, quant à eux, mettent en place un réseau serré de collèges techniques ou commerciaux. Les formations proposées, courtes, permettent aux enfants de familles moyennement aisées d'obtenir un diplôme sans les sacrifices financiers qu'impliquent souvent les études dans un collège français²².

²⁰ CHARTIER (Roger), « Le monde comme représentation », *Annales*, ESC, n°6, nov-déc. 1989, p. 1514.

²¹ FOULARD (Camille), *op. cit.*, p. 82.

²² *Ibid.*, p. 84.

L'éducation socialiste

Les *Arreglos*, accords signés entre l'Église et l'État mexicain en 1929 ne mettent pas un point final à la lutte anticléricale, bien au contraire. Calles, qui reste l'homme fort du pays, poursuit ses attaques contre les activités cléricales. Le 29 décembre 1931, un premier décret étend l'obligation de l'incorporation aux écoles secondaires qui veulent délivrer des diplômes équivalents à ceux des écoles officielles²³. Cette mesure place les congréganistes français au centre d'un dilemme car refuser l'incorporation équivaut à voir s'éloigner toute une clientèle d'élèves craignant la partialité des jurys mais l'accepter suppose que les écoles seront sous le contrôle entier de l'État mexicain. Par ailleurs, la loi sur le travail est désormais appliquée de manière stricte, ce qui signifie que toute entreprise implantée sur le sol national doit employer au moins 90% de Mexicains. Enfin, en juillet 1934, Calles lance le fameux « cri de Guadalajara » inaugurant l'intensification des affrontements avec l'Église²⁴. Il s'agit en effet pour Calles de mettre en œuvre la réforme de l'article 3 de la Constitution, afin d'y introduire l'obligation de l'enseignement socialiste. Cette mesure, véritable coup de grâce, ajoute encore aux difficultés des congrégations enseignantes car si jusque-là un certain nombre de compromis peuvent être envisagés, il est par contre impensable de tolérer l'enseignement socialiste dans les établissements confessionnels. Celui-ci, en effet, en éliminant toute doctrine religieuse, combattra en outre le fanatisme et les préjugés. Les activités seront organisées de telle façon qu'elles permettent

²³ MAE, Mexique (20), affaires religieuses, juillet 1931-1937, télégramme de M. Perier, ambassadeur de France au Mexique, le 19 décembre 1931.

²⁴ BLANCARTE (Roberto), *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 37.

de créer parmi la jeunesse une conception rationnelle et exacte de l'univers et de la vie sociale²⁵.

La fin de l'œuvre congréganiste française au Mexique ? La position du Vatican

À partir de la fin des années 1920, les congrégations françaises se trouvent confrontées à un double problème : le Vatican met en œuvre l'internationalisation des missions et reste intransigeant face aux nouvelles dispositions juridiques mexicaines concernant l'école.

Tout au long de la première moitié du XX^e siècle, le Vatican s'attache à mettre fin à la particularité gallicane des congrégations françaises. En 1919, le Saint-siège promulgue l'encyclique *Maximum Illud* condamnant officiellement la confusion de l'idéal missionnaire et du patriotisme européen²⁶. Le pape Benoît XV recommande aux religieux l'attachement à une nouvelle patrie dont le chef spirituel est à Rome. Par ailleurs, il invite à la formation d'un clergé indigène. L'encyclique porte un coup aux missionnaires français qui, partis vingt ans plus tôt aux frais de la nation française, sont toujours financés en partie par elle. Le transfert à Rome de la *Propaganda Fide* en 1922 accentue encore le processus de centralisation. Les congrégations françaises sont donc écartelées entre un attachement à la France qui pourtant leur refuse la réouverture des séminaires et un respect de la hiérarchie ecclésiastique qui leur recommande l'internationalisation au risque de perdre leur caractère français.

Par ailleurs, le Vatican refuse catégoriquement toute négociation en faveur de l'application de l'éducation socialiste dans les écoles

²⁵ CADN, Mexique (121), collège San Borja, note de H. Goiran le 5 octobre 1934.

²⁶ MAYEUR (Jean-Marie), *Histoire du Christianisme*, t. 12 : *Guerres mondiales et totalitarismes : de 1914 à 1958*, Paris, Desclée, 1990.

confessionnelles mexicaines. L'Église catholique se conçoit en effet comme une société aux fins divines dont le projet terrestre, global, est en complète contradiction avec celui de l'État²⁷. A ce titre, l'éducation catholique procède d'un droit divin que l'Église refuse d'abandonner au gouvernement mexicain. En 1935, Pie XI promulgue l'encyclique *Divini illius magistri*²⁸ réitérant que le magistère de l'Église inclue les moyens nécessaires pour accomplir sa mission comme la tenue d'écoles ou la mise en œuvre de programmes portant sur la doctrine chrétienne. Le pape, relayé par l'épiscopat mexicain, recommande par ailleurs aux catholiques l'absentéisme scolaire plutôt que la soumission à l'éducation socialiste. Dans ce contexte, les congrégations françaises se trouvent face à un dilemme car se soumettre aux instructions du Vatican met en péril le sort de l'œuvre française au Mexique. Toutefois, les prises de positions du pape correspondent à une attitude constante du Vatican : c'est le refus de toute exaltation nationale qui prendrait le pas sur la foi et de la subordination de celle-ci au politique qu'implique toute allégeance séculière.

La France impuissante

Devant l'intransigeance du gouvernement Calles, la France n'a plus les moyens de faire valoir ses prérogatives en matière d'influence culturelle via l'éducation congréganiste. À ce propos, le retentissement de l'affaire du Collège San Borja illustre bien les difficultés que rencontre la légation française au Mexique. Le Collège San Borja, d'abord tenu par les Pères Maristes puis par les Frères des Écoles Chrétiennes est l'un des plus grands fleurons de l'enseignement français au Mexique. En septembre 1934, le gouvernement mexicain décide d'annuler l'incorporation et exige la fermeture immédiate de l'établissement au nom de la violation de l'article 3

²⁷ BLANCARTE (Roberto), *op. cit.*, p. 53.

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

de la Constitution²⁹. La revendication du gouvernement mexicain est d'abord comprise comme un acte d'ingérence à l'endroit d'un institut influent et ensuite comme la mise en faillite d'un des meilleurs liens de culture et de rapprochement entre la France et le Mexique³⁰. Pour la première fois depuis les troubles liés au règlement de la question religieuse, la légation française ne se contente pas des négociations habituelles et menace de faire pression sur l'État mexicain par le biais de la SDN. Après une bataille juridique acharnée, moult rebondissements et l'intervention de l'Association des Pères de Famille, le collège est finalement définitivement exproprié en 1940. Plusieurs enseignements peuvent être retenus de ce long procès de nationalisation. D'abord, le collège est au centre de l'affrontement de deux puissances et de deux logiques. D'un côté, la France, puissance reconnue mais dont l'influence est en déclin, qui cherche à maintenir la présence de sa culture à l'étranger. D'un autre côté, le Mexique, qui poursuit le processus de modernisation amorcé depuis la révolution. La France, pour gérer le conflit, opte en faveur d'une position nouvelle. Dans les crises précédentes les ambassadeurs avaient à l'esprit que sous couvert de rigidité, le gouvernement mexicain acceptait la négociation en sous-main. Il n'en va plus de même et la légation française doit s'incliner devant le gouvernement Cardenas, d'autant que la situation internationale, en 1937, est de plus en plus difficile. Le recensement de l'ambassadeur B. Hardion fait d'ailleurs état d'une situation très dégradée : la plupart des établissements français présents au Mexique sont encore tenus par des religieux et donc réduits à la clandestinité.

²⁹ CADN, Mexique (136), collège San Borja, note du ministère de l'Instruction publique mexicain à la légation de France le 5 septembre 1934.

³⁰ FOULARD (Camille), *op. cit.*, p. 97.

Conclusion

La spécificité des congrégations provient de leur statut même, à la frontière du triangle institutionnel État, Église et Société³¹. Se définissant comme entité religieuse, elles évoluent dans un monde laïc et sont donc, à leur corps défendant, contraintes à un comportement politique. Les départs missionnaires ne simplifient en rien cette ambiguïté fondamentale. Au Mexique, les congrégations doivent faire face à une multiplicité d'acteurs politiques souvent contradictoires.

À un premier niveau, la période allant de 1905 à 1940 se caractérise pour la France comme pour le Mexique par une succession d'événements engendrant des mutations fondamentales dans l'appréhension de la séparation des pouvoirs temporels et spirituels ainsi que le rôle dévolu à chacun. Les congrégations religieuses françaises subissent une série de crises de légitimité remettant en cause non leur savoir-faire mais leur existence même. Dans cette situation, les congréganistes doivent faire preuve d'une adaptabilité accrue, qu'elle relève de l'acclimatation dans le pays de mission ou des nouvelles contraintes imposées par les deux gouvernements respectifs. Dans le même temps, ils ne doivent pas perdre de vue les objectifs primordiaux de leur apostolat sans outrepasser les recommandations de Rome.

À un second niveau, les difficultés rencontrées par les congrégations françaises ont trait à leur spécificité gallicane qui fait d'elles l'instrument privilégié de la politique culturelle propagandiste de la France pendant la période. L'attitude du gouvernement français est d'ailleurs liée à une compréhension de la nouvelle donne internationale. Dans le contexte des deux grands conflits mondiaux, il s'agit non plus de coloniser directement mais de développer des aires d'influence permettant à la fois de compter sur des alliés sûrs et de contrecarrer les tentatives impérialistes des autres

³¹ LANFREY (Ancelin), *Marcellin Champagnat et les frères maristes, instituteurs congréganistes au XIX^e siècle*, Paris, éd. Don Bosco, 1999, p. 72.

puissances européennes et nord-américaine. À ce jeu, la France perd indubitablement car la perception du gouvernement est biaisée par la certitude qu'il a de la pérennité du modèle français. Dans le cas particulier du Mexique, le gouvernement ne prend que très tardivement la mesure de ce qu'implique la Révolution anticléricale. Il semble, *a priori*, que les congrégations enseignantes françaises soient aussi les grandes perdantes au vu surtout de leur situation numérique très dégradée en 1940. Toutefois, en dépit du démenti des congrégations, certaines archives font état de l'intégration de novices mexicains au sein des établissements dès les années 1920³². Cette situation laisse présager de la souplesse d'adaptation des congrégations qui, lorsque la survie de leur œuvre est en péril, prennent d'autres formes.

³² Archives épiscopales de Guadalajara, cartons portant sur les congrégations françaises.

Les archives des Missions étrangères de Paris

HUGHES TERTRAIS¹

Depuis sa fondation au XVII^e siècle, sous la monarchie absolue, la Société des Missions étrangères de Paris (MEP) a formé et envoyé hors de France, principalement en Asie, quelque 4 500 prêtres. Il en reste de multiples traces : des communautés catholiques naturellement – mais ils n'étaient pas les seuls à propager la Bonne parole ; de multiples travaux linguistiques concernant plusieurs dizaines de langues, notamment des dictionnaires² ; et aussi une importante masse d'archives. Celles-ci peuvent être consultées dans des locaux que les MEP ont toujours conservé au 128 rue du Bac à Paris (7^e arrondissement) et, aujourd'hui – partiellement du moins – sur le site de la vénérable société : www.mepasie.org.

La production de ces archives a bien sûr été le décalque de l'activité missionnaire. Avec leurs trois siècles et demi d'existence, les MEP n'ont pas attendu l'expansion coloniale pour se déployer. Mais celle-ci semble avoir donné de l'ampleur à la vague missionnaire : sur les 4 500 prêtres recensés, 2 000 environ font le voyage à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e – la Société, échappant par privilège à la loi de 1905, n'en a subi aucune entrave (une petite recherche ne serait d'ailleurs pas mal venue sur ce point).

¹ Maître de conférences à l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne.

² Missions étrangères et langues orientales, *Contribution de la Société des Missions étrangères à la connaissance de 60 langues d'Asie – Bibliographie, de 1680 jusqu'à 1996*, Paris, Archives & Bibliothèque Asiatique / L'Harmattan, 1997, 210 p.

Le déploiement de l'activité missionnaire

Peut-on parler d'une géopolitique de l'activité des Missions étrangères de Paris ? Si elles ont pris pied en Inde dès le XVII^e siècle, elles ont également abordé la Chine de bonne heure et leurs archives liées à cette dernière sont quatre fois plus volumineuses que celles venues d'Inde. Sur l'ensemble de la période, le monde sinisé semble les avoir attirés plus que tout autre : au nord-est de la Chine, les missions du Japon et de Corée, deux pays de taille modeste, produisent ensemble plus d'archives que celles implantées dans le sous-continent indien ; et, au sud, les missionnaires produisent au Vietnam une masse d'archives comparable à celle de ceux implantés dans le Pays du Milieu. L'importance du Vietnam dans les archives établit d'ailleurs une corrélation forte entre l'activité des MEP et le mouvement colonial français, sans lui être pour autant réductible.

Il ne faudrait cependant pas imaginer que les sociétés confucéennes seraient plus perméables au « message de l'Évangile ». Les missionnaires travaillent plutôt dans leurs interstices : les milieux pauvres ou mal intégrés, les minorités nationales, surtout celles qui conservaient des pratiques religieuses animistes – sur une dizaine de diocèses au Vietnam, celui de Kontum (sur les Hauts Plateaux du centre) assure à lui seul près du tiers des archives.

Dans les autres pays d'Asie du Sud-Est, les succès missionnaires paraissent modeste. Les pays bouddhistes (Thaïlande, Birmanie, Laos, Cambodge) ne « produisent » que peu d'archives, sinon le premier d'entre eux, alors appelé Siam, en raison d'une très ancienne implantation, précoloniale. Ne parlons pas non plus des espaces dominés par les grandes religions monothéistes – mais il s'agit aussi parfois d'un partage des tâches avec d'autres congrégations : les Philippines, empreintes de catholicisme espagnol, ne constituent pas une catégorie dans les archives

des MEP, et le monde malais, qui compte pourtant de nombreuses minorités mais est plutôt dominé par l'islam, y apparaît marginal.

Un certain mouvement est cependant sensible en direction des îles et archipels d'Insulinde, au détriment des pays traditionnels de mission. Deux éléments pourraient l'expliquer : d'une part la formation d'un clergé « indigène », qui rend les missionnaires moins indispensables dans leurs premières terres d'élection ; d'autre part, les conflits et autres révolutions qui ont marqué le continent. La rupture de 1975 au Vietnam est réelle, même si le dernier rapport de la « mission du Sud-Vietnam » date de 1970 – cette chronologie relèverait ainsi plutôt de la première explication. La coupure de 1949 en Chine, plus forte encore, relève de la seconde – les derniers rapports, courts et désabusés, datent de 1951. Y sont dénombrés les prêtres décédés, incarcérés, rapatriés ou malades, et le reste est laconique : « Le culte est arrêté dans la plupart des districts. Comme partout ailleurs, les terrains et bâtiments ont été confisqués », écrit celui de Si Chang à cette date...

Quoiqu'il en soit, partiellement « privés » de continent, notamment de Vietnam, les membres de la Société semblent donc en quête de nouveaux horizons. L'Indonésie, dont le port de Batavia avait vu passer Mgr Pallu au XVII^e siècle, pour un séjour relativement bref, apparaît ainsi comme une nouvelle terre de mission : une première équipe y prend pied en 1976 et le premier rapport émanant de la place date de 1979 – mais c'est pour fournir une longue présentation de l'archipel. Ils y sont une poignée, « un groupe, précise ce premier texte, une espèce de corps franc déployé en éventail sur 4 000 kilomètres ». Mais d'autres prêtres étrangers sont présents, ainsi que 700 prêtres « indigènes ».

Cette très riche masse d'archives est conservée depuis l'origine par la Société, soit depuis quelque 350 ans. Leur classement a connu de multiples améliorations et devient de plus en plus systématique dans le courant du XIX^e siècle. Certains écrits missionnaires sont bientôt publiés sous la forme de gros ouvrages. Dans les dernières années du siècle, Adrien Launay, quatrième responsable en titre de ces archives, édite ainsi

en 5 volumes l'*Histoire des Missions de l'Inde* et, parmi d'autres, celle des *Missions du Kuang-tong et du Se-tchuan* (2 volumes) ou de *la Mission de Cochinchine*, etc. Puis, dans les années 1950, Hubert Monjean, septième responsable des archives, met en place un nouveau mode de classement, réalisant l'inventaire de 80 000 pages de manuscrits et les classant en 400 volumes. Depuis 1993, Gérard Moussay règne sur les archives de la rue du Bac. C'est à cet homme de terrain – 18 ans au Vietnam et presque autant en Indonésie – qu'est revenue la charge de la modernisation du centre : transposition sur microfiches, informatisation, constitution d'une base de données sur les membres de la Société, numérisation des documents, manuscrits et iconographiques, ouverture du site web enfin³.

Correspondance et rapports

Le site web de la Société offre un bon aperçu du contenu et de l'intérêt de ces archives : en pratique, d'ailleurs, il est toujours nécessaire de le consulter avant de s'y rendre. Que propose-t-il ? Hormis les données générales concernant l'administration de la Société, le fonctionnement des procures ou les textes réglementaires, des archives manuscrites qui se partagent elles-mêmes en deux grands ensembles, de taille inégale : la correspondance, nécessairement volumineuse, et les rapports annuels des évêques. La première circulait principalement entre les missions et Paris, sur tous les aspects de la vie pastorale et sociale, mais aussi entre les missions et Rome, notamment sur des points de doctrines. Ces documents bruts, bien sûr empreints d'un discours et de préoccupations propres à la « profession », si l'on peut dire, constituent des documents de première

³ Les MEP ne renoncent pas pour autant aux publications « papier », comme ce titre récent des Archives des missions étrangères / études & documents (19) : Pierre PONCET, *Missionnaire au Vietnam (1932-1968) – lettres à sa famille, 1956-1968*, Églises d'Asie, 2004, 369 p. Ce missionnaire a trouvé la mort en 1968 à proximité de Khé Sanh, tué par balles.

main sur quantité d'aspects sociaux, voire politiques des pays concernés. Ceux-là doivent être consultés rue du Bac. Le second ensemble, le plus facile d'accès pour l'historien et le plus simple aussi, est constitué par les rapports annuels des évêques : eux sont partiellement numérisés et accessibles sur le site – pour le XX^e siècle et la fin du XIX^e, la numérisation remontant progressivement le temps –, et couvrent une quinzaine de pays, de la Birmanie au Japon en passant par le Vietnam et la Chine.

Ce fonds, structuré géographiquement par « missions » (sortes de provinces religieuses), constitue selon celles-ci un ensemble assez divers, ce qui donne au passage une idée des missions elles-mêmes : pour la Corée, il n'existe qu'une seule « mission » au XIX^e siècle et jusqu'en 1911 (27 références) ; elle se sépare alors en deux (Séoul et Taikou), pour lesquelles les évêques produisent chacun un rapport annuel. Une interruption est enregistrée en 1939 – le temps de la guerre – mais les rapports ne reprennent qu'en 1969, et encore pour la seule « mission de Corée ». À cette date, sans doute, une église nationale se sera constituée au Sud. Pour ce pays, le site recense 68 références (rapports annuels) entre 1900 et 1997 soit, à raison d'une à plusieurs pages par document et en comptant ceux du XIX^e siècle, quelques centaines de pages... Ce n'est pourtant rien à côté de la Chine, nous le savons : pour la dizaine de « missions » qui y sont implantées, correspondant à une partie seulement des provinces chinoises, le site recense 230 références pour le XIX^e siècle (à partir de 1872) et 443 pour le XX^e siècle – soit plusieurs milliers de pages cette fois.

La forme des textes est relativement homogène d'un rapport à l'autre : d'abord, si l'on peut dire, les missionnaires « font du chiffre ». Chaque évêque commence son rapport par une évaluation statistique de son « troupeau » et des conversions réalisées – selon trois catégories toujours identiques : *population catholique*, 38 201 ; *baptêmes d'adultes*, 3 043 ; *baptêmes d'enfants de païens*, 11 731 (les données sont celles de Chengdu – au Sichuan – en 1939). Ces chiffres demeurent infinitésimaux au regard d'une population provinciale qui dépasse alors 50 millions

d'habitants, mais ils traduisent le travail constant et inlassable de conversion des missionnaires.

Ces rapports d'évêques fournissent mille et un autres renseignements, d'ordre plus classiquement historique, dans le domaine des faits comme des représentations : degré d'acceptation de ces « étrangers » par la société locale, vie et fonctionnement de celle-ci, niveau de sécurité, relation au politique, etc. Et l'historien des relations internationales y trouvera une collection de réactions aux événements petits et grands qui traversent la période : l'occupation japonaise de la Chine en est un, ressenti dans toutes les provinces du Pays du Milieu. Au détour d'un document apparaissent ainsi les réalités de la guerre dans la province du Sichuan, en dehors de la zone d'occupation japonaise proprement dite. Des bombardements opérés sur Chengdu en juin 1939, décrits avec force détails, laissent d'ailleurs penser à son auteur que les installations chrétiennes sont particulièrement visées : « On dit que les bombes qui ont détruit notre résidence de I-tong-kiao étaient destinées au Gouvernement provincial ; c'est fort possible, il n'est guère qu'à 300 mètres de chez nous ; mais c'est un fait que le Gouvernement provincial n'a reçu aucune bombe. En ce qui nous concerne, une bombe est tombée en face de la mission, de l'autre côté du canal ; toutes les maisons sont détruites, ainsi que l'entrée de la résidence. Une seconde bombe, tombée près de la porte intérieure, s'est enfoncée à 4 mètres sous terre et n'a pas éclaté. Une troisième très grosse a démoli notre église et une grande partie de la résidence. » S'ajoutent à ces sources des centaines de notices biographiques, fiches individuelles et autres nécrologies, rédigées avec soin quoique parfois délicates à manier dans la mesure où elles ne font pas toujours l'objet d'un classement alphabétique. Mais, au total, ce fonds numérisé constitue déjà un ensemble de sources assez considérable : les historiens du phénomène missionnaire y seront à leur aise mais les autres aussi. Chacun aura ses raisons et sa manière de les utiliser : localement, en suivant sur la longue durée tel ou tel lieu, province ou diocèse ; ou ponctuellement, en s'attachant par exemple, sur une année, à croiser les différentes sources

manuscrites disponibles – correspondance et rapports – ainsi que les sources iconographiques.

Dans les deux cas en effet, l'apport du fonds iconographique, dont des extraits figurent sur le site mais qui comprend plusieurs dizaines de milliers de photographies, ajoutera de la vie à ces papiers, donnera de l'épaisseur humaine aux écrits : utilisable pour lui-même, ce fonds de photographies, classé par boîtes et par pays, peut en effet s'inscrire en complément de tout autre recherche.

En bref, pour qui sait questionner ces sources, il s'agit là d'un « gisement » exceptionnel, intéressant toutes les problématiques que l'historien peut aujourd'hui chercher à explorer, notamment dans l'histoire des relations internationales. Elles peuvent se révéler d'un apport considérable pour la connaissance de l'Asie et de ses rapports avec l'Occident.

Renseignements pratiques

Les Missions étrangères de Paris offrent au 128 rue du Bac ou à proximité trois lieux bien distincts :

- la Librairie de l'Asie religieuse et culturelle, en fait une librairie généraliste dédiée à l'Asie et dont le site, intégré au portail des MEP, informe de l'actualité des publications et permet une recherche sur le fonds disponible ; (<http://librairie.mepasie.org>)

- la Bibliothèque asiatique qui, outre une liste – avec notice – de tous les membres de la Société depuis le XVII^e siècle, conserve des ouvrages anciens sur le champ concerné ainsi que d'autres documents, comme des cartes, en cours de classement ;

- les Archives proprement dites, dont l'inventaire suggère la richesse, et qui conservent les documents manuscrits et iconographiques de la Société,

le tout facilement identifiable sur le site (<http://www.mepasie.org>), où certaines archives sont accessibles en ligne⁴.

Les archives sont ouvertes du lundi au jeudi de 9h à 17h, et le vendredi de 9h à 12h – mais elles sont fermées une bonne partie de l'été, du 15 juillet au 15 septembre. De plus, la salle de lecture étant petite, il est recommandé, outre de consulter préalablement le site, de prendre contact et rendez-vous avant de se déplacer.

Coordonnées : 128 rue du Bac, 75341 Paris cedex 7 (métro Sèvres-Babylone)

Tél. : 01.44.39.10.40 / Fax : 01.45.44.32.46

E-mail : amep@archivesmep.com

⁴ 26 thèses, diplômes, mémoires et autres ouvrages soutenus ou publiés entre 1998 à 2004 et ayant un lien avec les archives de la rue du Bac, sont également recensées à la rubrique informations (avec les décès de missionnaires...)

Le cinéma en RDA, entre autarcie culturelle et dialogue international

Une histoire du festival international
de films documentaire de Leipzig

*CAROLINE MOINE*¹

Créé en 1955, devenu international en 1960, le festival du film documentaire de Leipzig, qui existe toujours, fut, pendant plus de trente ans, étroitement associé à la politique du régime est-allemand, qui voulut en faire la vitrine d'une politique culturelle jouant la carte de l'ouverture internationale. Son histoire permet de revenir sur l'image d'une culture est-allemande entièrement dépendante du bloc de l'Est et d'une influence soviétique présentée comme figée dans le temps. Son étude permet en effet de percevoir l'importance de l'ouverture internationale dans la production culturelle et documentaire de la RDA et de suivre les évolutions qui se sont produites, à trois niveaux distincts. Elle s'interroge d'une part sur la place et le rôle du documentaire dans l'évolution de la société est-allemande ; d'autre part, sur les relations complexes et mouvantes entre les différents acteurs de la vie culturelle présents à Leipzig – officiels, professionnels et le public, si soucieux de profiter de la « fenêtre ouverte sur le monde » promise par les organisateurs ; enfin, cette étude montre la

¹ Thèse soutenue à l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne au printemps 2005. Le jury était composé de : Mme Sandrine Kott (Professeur à l'Université de Genève), présidente du jury, M. Robert Frank (Professeur à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne), M. Etienne Francois (Professeur à la TU Berlin/Paris I), M. Christian Delage (Maître de conférences habilité à l'Université Paris VIII) et M. Thomas Lindenberger (Privat Dozent, directeur de recherche au Centre d'Histoire du Temps Présent, Potsdam).

complexité, au sein même du bloc de l'Est, des contacts culturels internationaux de la RDA, de même que l'importance des relations avec le Tiers-Monde, dans le cadre de la « solidarité internationale ». Lieu de représentation et lieu de sociabilité, le festival de Leipzig constitue un excellent observatoire pour une histoire socio-culturelle de la RDA et des changements profonds survenus en 1989 et 1990.

L'émigration des Juifs soviétiques : le rôle des États-Unis pendant la Guerre Froide

*PAULINE PERETZ*¹

En décembre 1987, à la veille du sommet qui devait réunir Reagan et Gorbatchev à Washington, une foule de 200 000 personnes manifesta sur le *Mall* pour exiger du Secrétaire général du Parti communiste soviétique qu'il laissât les Juifs émigrer. Ce rassemblement de masse symbolisait le soutien extrêmement puissant dont jouissaient alors les Juifs soviétiques aux États-Unis. Comment expliquer que ces derniers aient été les seuls depuis la Révolution d'Octobre à bénéficier d'une telle aide, alors que tant d'autres victimes du régime soviétique l'auraient mérité tout autant ? L'ambition de ma thèse a été de répondre à cette question en montrant que les Juifs soviétiques ont fait l'objet d'une mobilisation sans précédent à l'initiative d'Israël et de la communauté juive américaine, qui imposèrent leur émigration comme une question humanitaire requérant l'intervention des États-Unis. L'histoire de cette mobilisation est celle d'un succès, car elle a obtenu après une trentaine d'années la réalisation de son but. Quelques mois après la manifestation géante de décembre 1987, l'URSS se mit en effet à ouvrir grand ses frontières aux Juifs, donnant lieu à l'un des flux migratoires les plus importants de l'après-Guerre Froide. De cette succession, ma thèse ne conclut pas à la responsabilité exclusive des États-Unis dans la reconnaissance progressive par les Soviétiques du droit

¹ Thèse soutenue à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne le 13 décembre 2004. Le jury était composé de Mme Marie-Pierre Rey (Professeur à l'Université Paris I-Panthéon Sorbonne), présidente du jury, M. Michel Abitbol (Professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem), M. André Kaspi (Professeur à l'Université Paris I-Panthéon Sorbonne), directeur, M. Pierre Mélandri (Professeur à l'Institut d'Etudes Politiques de Paris) et Mme Catherine Nicault (Professeur à l'Université de Reims).

des Juifs à émigrer. L'intérêt de cette mobilisation réside ailleurs pour l'historien. Son étude permet d'éclairer sous un jour nouveau le fonctionnement de la diaspora juive et de la politique étrangère des États-Unis. En suivant un chemin tortueux, passant d'Israël et des milieux communautaires au Congrès et à la Maison Blanche, j'ai voulu expliquer comment l'émigration juive soviétique devint un des objectifs de la politique étrangère des États-Unis durant la Guerre Froide. Ou, autrement dit, comment les droits de l'homme prirent le dessus sur la concurrence stratégique comme déterminant de l'attitude américaine à l'égard du Kremlin.

Le mouvement d'aide aux Juifs soviétiques constitua une première dans l'histoire de la communauté juive américaine. Jusqu'au début des années 1960, celle-ci ne s'était jamais manifestée sur la scène politique pour des combats spécifiquement juifs. Jusqu'alors, c'était en faveur de la lutte pour l'égalité des droits et de la justice raciale que les organisations communautaires s'étaient mobilisées. Indéniablement, la création d'Israël conféra aux organisations juives américaines une assurance nouvelle et les conduisit progressivement vers des batailles politiques qui n'étaient plus seulement fondées dans l'altruisme. L'intégration des Juifs dans la classe moyenne et la quasi-disparition de l'antisémitisme à la fin des années 1950 facilitèrent également leur mobilisation. Puis, au début des années 1960, la mobilisation des organisations communautaires en faveur des Juifs soviétiques fut légitimée par le surgissement de la mémoire de la Shoah au sein d'une communauté et d'une société qui l'avaient soigneusement refoulée. Dans un contexte politique dans lequel la crainte d'une nouvelle destruction du peuple juif trouvait de nombreux échos, la communauté juive joua de cette analogie, pourtant injustifiée, entre le génocide nazi et ce qu'elle nomma un génocide culturel et spirituel à l'initiative de l'URSS. Abandonnant l'anticommunisme qui constituait jusqu'alors le ressort de sa mobilisation, elle tira parti du sursaut moral né de ce parallélisme pour redéfinir sa mobilisation comme un combat

humanitaire et accélérer la sensibilisation de l'opinion américaine et de Washington à leur sort. À la fin des années 1960, le repli sur les intérêts de la communauté, propice à une mobilisation mieux assumée en faveur de la diaspora juive, naquit aussi de l'amertume conçue au lendemain de l'échec de l'alliance entre Noirs et Juifs et fut favorisé par la légitimation croissante des préoccupations ethniques. Les organisations juives bénéficiaient alors de circonstances idéales pour affecter les relations entre les deux superpuissances.

La dimension internationale de la mobilisation américaine en faveur des Juifs soviétiques a jusqu'à présent été totalement ignorée. Le mouvement est généralement présenté comme unique et sans lien avec les actions entreprises par les autres foyers de la diaspora. Mes recherches dans les archives des organisations juives américaines m'ont pourtant conduite à mettre en évidence l'action d'un bureau israélien, du nom de « Nativ », chargé dès 1953 de provoquer dans la plus grande confidentialité l'immigration des Juifs d'URSS en Israël par une double opération : derrière le rideau de fer par des actions directes auprès des Juifs et dans de nombreux pays occidentaux par une campagne de sensibilisation à leur sort. C'est aux États-Unis que la campagne imaginée par Nativ fut la plus aboutie. Il était donc impossible d'étudier le mouvement américain sans prendre en compte le rôle déclencheur puis l'influence de l'État hébreu sur celui-ci. Mon but a été de réintroduire dans l'histoire du mouvement américain d'aide aux Juifs soviétiques l'acteur manquant et pourtant absolument décisif que fut Israël. En quasiment vingt ans, le bureau israélien parvint grâce à l'aide de nombreux alliés à placer la question juive soviétique sur l'agenda politique américain, à réunir un très vaste soutien autour de cette cause, et à faire de l'émigration l'objectif premier de la campagne. Bien que son but fût de nature sioniste, Nativ sut présenter le respect du droit des Juifs soviétiques à l'émigration comme une question de nature humanitaire à même d'attirer une large coalition d'alliés. Sans l'intervention du bureau secret, les appels de la communauté juive américaine au Kremlin à respecter les droits culturels et religieux auraient

pu donner lieu à un mouvement d'une intensité et d'une nature comparables, mais ils n'auraient pas contribué à l'accomplissement de l'objectif de Jérusalem de rassembler les Juifs soviétiques en Israël.

L'influence de Nativ sur l'agenda politique et les activités communautaires ne s'exerça pas sans difficultés. La communauté juive américaine résista longtemps à la création d'une organisation entièrement consacrée aux Juifs soviétiques. En 1964 cependant, forcée de réagir à une violente poussée d'antisémitisme en URSS, elle finit par céder. Elle cessa d'abord d'avoir recours à une rhétorique anticomuniste, puis adopta, à partir de la guerre des Six Jours, l'émigration des Juifs soviétiques comme but de sa mobilisation. L'influence du Bureau sans nom fut la plus importante entre 1967 et la guerre du Kippour, période pendant laquelle Israël bénéficia d'une formidable aura dans la diaspora juive. Mais dès que cette aura déclina à partir de 1973, les organisations juives reprirent leur indépendance et résistèrent à l'interprétation sioniste du mouvement. Lorsque l'URSS se mit à ouvrir ses frontières, la communauté américaine voulut, elle aussi, accueillir les Juifs qui la fuyaient. Les temps de forte émigration coïncidèrent donc avec des moments de violentes tensions entre Israël et les organisations juives américaines qui résistèrent âprement à la prétention de celui-ci de parler au nom de l'ensemble du monde juif. Dès lors que les intérêts d'Israël et de la communauté juive divergèrent, l'influence de Nativ fut contestée. Pour ne pas étaler ce conflit au grand jour, Israël n'eut d'autre choix que de se résigner à cette résistance jusqu'en 1989, date à laquelle les États-Unis revinrent sur leur politique de la porte ouverte à l'égard des réfugiés d'URSS, réorientant ainsi les flux vers Israël. Une certaine forme de division du travail exista donc entre 1964 et 1974, les Juifs américains aidant Israël à obtenir un résultat bénéfique aux deux. Mais l'intensité du conflit qui se fit jour à partir de 1975 ne permet pas d'appliquer aux relations entre Israël et la communauté juive américaine le modèle « donneur d'ordres/exécutant ». En l'état de nos connaissances, il semble en effet qu'à aucun moment Jérusalem n'ait manipulé cette communauté. Son influence ne tint qu'à son

ascendant moral et à la légitimité historique que les Juifs américains voulurent bien lui reconnaître. Ceux-ci ne répondirent favorablement à la pression israélienne que parce qu'ils pensaient que la cause que poursuivait l'État hébreu était juste et conforme à leur propre engagement historique d'aide à la diaspora juive ; la communauté ne fut prête à le faire que tant que ses propres intérêts démographiques n'étaient pas en jeu.

L'adoption de l'amendement Jackson-Vanik par le Congrès en 1974 fut le résultat le plus tangible du mouvement américain d'aide aux Juifs soviétiques. Cet amendement qui conditionnait l'octroi d'avantages économiques à l'URSS à son respect du droit des minorités à émigrer marqua le début de la mise sur agenda de l'émigration juive soviétique dans les relations soviéto-américaines. Cette mise sur agenda ne put avoir lieu que parce que les organisations juives étaient parvenues à persuader le Congrès qu'intérêt juif et intérêt américain coïncidaient. Celles-ci surent en effet formuler la question d'une façon telle qu'elle rencontrât une certaine interprétation de l'intérêt national : les États-Unis devaient y gagner à une moralisation de leur politique étrangère et ils renonceraient simultanément à une libéralisation de leurs relations commerciales avec l'URSS qui aurait été nuisible à la majorité des Américains. En outre, Jackson-Vanik ne fut adopté à une aussi large majorité que parce qu'il apparut à un moment de forte contestation de la détente et de doute à l'égard de la politique étrangère conduite par Nixon et Kissinger. Ainsi le texte put rallier de nombreux groupes qui y virent le moyen de poursuivre des objectifs autres que l'aide aux Juifs soviétiques. Les anticommunistes se montrèrent favorables à ce *linkage*² parce qu'il devait permettre de corriger la politique intérieure de l'URSS. Les progressistes, attachés à l'avancée des droits de l'homme dans le monde, considérèrent Jackson-

² Le *linkage* est une mise en relation de deux termes. Dans la sphère des relations internationales, il désigne le conditionnement de concessions politiques accordées par un premier pays à un second, à des avancées dans un autre domaine réalisées par celui-ci.

Vanik comme une révision bienvenue de la politique étrangère américaine à l'égard de Moscou. Les protectionnistes s'y avèrent, eux, favorables parce qu'ils voulaient faire obstacle au commerce entre l'URSS et les États-Unis. Face à cette très large coalition, les opposants au conditionnement des relations économiques par des considérations humanitaires – principalement, les milieux d'affaires et les élus des grands États céréaliers – furent pris au dépourvu. Jusqu'en 1989, ils n'arrivèrent jamais à provoquer une suspension, encore moins une abrogation, de Jackson-Vanik. Son adoption puis son maintien furent donc le résultat de l'affrontement de pressions contraires, mais de forces très inégales. Non d'un prétendu coup du lobby juif.

L'adoption par les États-Unis d'une mesure contraignante à visée humanitaire à l'encontre de l'URSS nécessitait une configuration particulière. Le geste des États-Unis à l'égard des Juifs soviétiques ne pouvait avoir lieu à un moment quelconque de la Guerre Froide. Pour le Congrès, le moment idéal apparut dès que les États-Unis furent en mesure de faire pression sur l'URSS. L'anticommunisme était évidemment un facteur propice à l'imposition de sanctions à Moscou pour sa violation des normes humanitaires internationales. Mais il fut le plus virulent durant les périodes où les relations entre les deux pays étaient les plus tendues. Or Washington n'avait alors aucun pouvoir de contrainte sur le Kremlin et ne souhaitait pas prendre le risque d'envenimer encore davantage ses relations avec lui. Ce fut le cas lors des crises du début des années 1960, lors de l'intervention américaine au Vietnam, puis, à nouveau, de l'invasion de l'Afghanistan par les Soviétiques à l'arrivée de Gorbatchev au pouvoir. Les États-Unis n'étaient donc en mesure d'affecter la politique intérieure de l'URSS que lors des périodes de rapprochement entre les deux pays. La détente, période plastique et malléable par excellence, était extrêmement favorable à la renégociation des termes de la Guerre Froide que prônaient les groupes juifs et leurs alliés. Cette période de calme et d'espoir dans les relations entre les deux supergrands laissa penser, lors de l'épisode

Jackson-Vanik, que le Congrès pouvait infléchir la politique juive du Kremlin. De même, la reprise du dialogue entre les États-Unis et l'URSS à partir de 1985 permit à Washington d'exiger de Moscou une correction de son traitement de la minorité juive. Que les États-Unis soient en mesure d'exercer une pression sur Moscou ne garantissait pas cependant que celle-ci réponde à la pression. Il fallait pour cela que la pression américaine coïncidât avec un moment de faiblesse économique et de repli stratégique de l'URSS, un moment où Moscou avait un besoin réel du soutien américain. Une telle configuration se dessina à partir de 1987 : le sort des Juifs soviétiques s'améliora rapidement parce que Gorbatchev voulait pouvoir compter sur le soutien des États-Unis à sa réforme de l'URSS. Mais de telles circonstances furent loin de se présenter en 1974 : l'amendement Jackson-Vanik ne produisit pas la hausse de l'émigration juive escomptée car le Kremlin avait alors les moyens de ne pas se soumettre au bâton économique américain. En outre, si, à cette occasion, les organisations juives et leurs alliés furent capables d'entraver les négociations conduites par Nixon et Kissinger avec Moscou, elles ne parvinrent pas à les forcer à faire de l'émigration juive soviétique un point d'achoppement des relations entre les deux pays. Or, pour que la pression américaine eût le plus de poids, il fallait qu'elle fût exercée de manière conjointe par le Congrès et l'exécutif.

La Maison Blanche n'avait *a priori* pas de raison de ne pas adhérer à l'objectif d'émigration des Juifs d'URSS. Elle y résista pourtant de nombreuses années au prétexte que leur traitement relevait des affaires intérieures soviétiques. Il existait cependant, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, des textes de droit international qui légitimaient une intervention extérieure en cas de violation des droits de l'homme par un État. La véritable raison de cette résistance était donc à trouver ailleurs : la mise de l'émigration juive soviétique sur l'agenda de la politique étrangère américaine à l'égard de l'URSS ne pouvait laisser indemnes les relations entre les deux pays. Il fallait prévoir que Moscou réagirait en limitant les options de Washington sur un dossier qui, cette fois, toucherait le cœur

même des intérêts américains. Les sujets de négociation entre les deux pays étant toujours fort nombreux durant les périodes de rapprochement, la question de l'émigration juive était condamnée à empêcher la réalisation des projets de la Maison Blanche à l'égard de l'URSS. Nixon fut, pour cette raison, viscéralement opposé à la révision de la politique étrangère américaine qu'impliquait la prise en compte du sort des Juifs soviétiques. Lui importaient prioritairement la conclusion des accords SALT et le règlement de la guerre du Kippour, dont le succès dépendait de la bonne volonté du Kremlin. Nixon refusait par ailleurs de tourner le dos à une politique étrangère de nature stratégique pour revenir à une politique inspirée par l'idéologie.

Au-delà de la présidence Nixon, la question juive soviétique exposa de manière particulièrement aiguë les États-Unis au dilemme de la conciliation entre la moralité et les impératifs stratégiques d'un pouvoir global. Pour que la moralité triomphât, il fallait ou bien que l'exécutif acceptât de son propre gré de placer les considérations humanitaires en tête des objectifs stratégiques, ou bien qu'il fût forcé de le faire par le Congrès. C'est ce second cas qui prévalut lors de l'adoption de l'amendement Jackson-Vanik, mais sans résultat convaincant. À partir de 1977, le premier cas sembla à son tour pouvoir se réaliser. Après la fin de l'aventure vietnamienne, l'aide aux Juifs soviétiques se mit à représenter pour les Américains un moyen de réhabiliter leur politique étrangère. Mais le véritable tournant fut pris sous l'effet de l'adoption de l'Acte final d'Helsinki et de l'écho qu'il trouva au Congrès. Une fois élu, Carter voulut placer sa présidence sous le sceau des droits de l'homme. Durant les premiers mois, il se montra prêt à faire du comportement des Soviétiques en matière humanitaire un test de leur volonté d'améliorer leurs relations avec les États-Unis. Carter abandonna pourtant vite cette position généreuse pour revenir à un réalisme modéré : il prit conscience qu'il avait besoin de la coopération de Moscou pour avancer sur les dossiers qui devaient consacrer le succès de sa présidence. Ce ne fut qu'au lendemain de l'invasion de l'Afghanistan que, sous la présidence Reagan, l'exécutif américain reprit à son compte la

revendication des organisations juives et du Congrès d'une libéralisation de l'émigration juive soviétique. Cette réappropriation fut motivée cette fois non pas tant par une sensibilité humanitaire particulière que par un très virulent anticommunisme. En quelques années, les droits de l'homme devinrent un déterminant essentiel de la politique étrangère des États-Unis à l'égard de l'URSS, un déterminant aussi important que la traditionnelle compétition stratégique et militaire entre les deux supergrands.

Puisque l'émigration des Juifs soviétiques devait les conduire en Israël, l'intervention de l'exécutif américain nécessitait également que les relations entre Washington et Jérusalem fussent excellentes. Jusqu'à la présidence Kennedy, cette intervention resta problématique en raison de l'attachement de la Maison Blanche à un règlement de la question des réfugiés palestiniens. L'accession d'Israël au statut de partenaire privilégié au Moyen-Orient à partir de la guerre des Six Jours rendit plus aisée l'intervention des États-Unis en faveur des Juifs auprès de Moscou. Mais celle-ci continua de dépendre prioritairement de l'état des relations soviéto-américaines qui était le principal déterminant de l'action de Washington sur ce dossier. Le caractère très secondaire de l'état des relations israélo-américaines tenait à l'extrême discrétion du gouvernement israélien sur la question juive soviétique. À notre connaissance, jusqu'en 1988, celui-ci ne souleva cette question que lors de situations de crise, tel le procès de Chtcharanski en 1978. La règle générale fut celle du silence. Israël refusait de mentionner le sort des Juifs soviétiques dans son dialogue avec les États-Unis pour ne pas nuire à la relation privilégiée qu'il avait réussi à établir avec la Maison Blanche et pour ne pas prendre le risque de menacer le soutien américain par des demandes qui auraient pu irriter Washington. Israël avait laissé aux organisations juives américaines le soin d'avancer la cause des Juifs soviétiques pour lui.

La discrétion israélienne fut inutile car les Américains établirent un lien entre leur politique moyen-orientale et l'émigration juive soviétique. Ainsi, en pleine guerre du Kippour, Nixon menaça de différer l'aide logistique et

militaire américaine à Israël si ses diplomates ne parvenaient pas à convaincre les organisations juives de retirer leur soutien à l'amendement Jackson-Vanik. Plus tard, lorsque les Juifs qui réussissaient à émigrer d'URSS se mirent à changer de destination, Washington encouragea la pratique du *dropping-out*³ en facilitant leur arrivée aux États-Unis. Leur acceptation comme réfugiés répondait certes à des considérations idéologiques, mais elle permettait aussi de détourner d'Israël des émigrants qui auraient, s'ils s'y étaient rendus, renforcé la présence juive au Moyen-Orient et compliqué encore davantage le règlement du conflit israélo-palestinien. Accueillir les Juifs soviétiques en Amérique rendait donc possible de dissocier le combat humanitaire en faveur de la liberté d'émigration de l'objectif sioniste de peuplement de l'État hébreu. C'est paradoxalement peu après que le gouvernement israélien fut intervenu pour la première fois en faveur de l'immigration juive soviétique auprès de Washington que la Maison Blanche facilita la réalisation de l'objectif imaginé par Nativ au début des années 1950. En dépit d'une pleine conscience des difficultés que devait nécessairement produire l'arrivée massive des Juifs soviétiques en Israël, les États-Unis refermèrent partiellement leurs portes aux flots humains qui se déversaient d'URSS à la fin des années 1980. Il n'est pas sûr qu'ils aient voulu à ce moment-là faire un cadeau aux Israéliens puisque des difficultés financières motivèrent l'adoption de cette politique migratoire restrictive. De fait cependant, les États-Unis se retrouvèrent à défendre les intérêts d'Israël auprès de l'URSS, alors qu'ils étaient jusqu'alors intervenus uniquement en faveur d'une libre émigration des Juifs, émigration qui laissait la porte ouverte à d'autres options que la seule réalisation du dessein sioniste et stratégique d'Israël.

³ Changement de destination des Juifs soviétiques en route vers Israël.

