

***Intégration et accueil des étrangers en Occident
de l'Antiquité à l'époque moderne (XVII^e siècle)***

Débat animé par Claudia MOATTI

*Débat animé par Claudia Moatti (professeur à l'université de Paris VIII)
et avec les interventions de Henriette Asséo (professeur à EHESS), Esther
Benbassa (directrice d'études à l'EPHE), Jean-Christophe Attias (directeur
d'études à l'EPHE), Jean-Marie Bertrand (professeur à l'université
de Paris I) et Henri Bresc (professeur à l'université de Paris X-Nanterre).*

CLAUDIA MOATTI – S'il est une continuité et une unité dans l'histoire de la Méditerranée, écrivait Fernand Braudel, c'est sans doute le mouvement des hommes. Témoins lointains de cette mobilité St Paul, qui parcourut plus de 10000 km, ou ce marchand phrygien, un de ces nombreux habitants de l'Empire romain connu par une inscription funéraire, qui dit avoir fait soixante douze fois le voyage entre Rome et son pays; ou encore ces migrations connues sous le nom d'« invasions barbares », qui ont conduit non seulement à un intense brassage de peuples dès le III^e siècle de notre ère, mais à la constitution de royaumes dont nos États européens sont les héritiers. Un mouvement jamais interrompu, qui fait de ces sociétés anciennes des sociétés mélangées, cosmopolites. De nombreuses études ont porté sur la réalité de cette mobilité et ont tenté d'en établir

les causes : on a souvent insisté par exemple sur la pénurie de ressources matérielles et humaines, et donc leur nécessaire redistribution entre les micro-régions. C'est la pénurie des ressources qui fait qu'on expulse des hommes, qu'on fonde des colonies, ou, au contraire, qu'on accroît les échanges ; c'est la pénurie en hommes qui fait qu'on accueille les étrangers, qu'on les installe, qu'on leur offre même parfois la citoyenneté. Le géographe grec Strabon pensait que le nombre d'étrangers dans une ville était un signe de son dynamisme commercial ; et Jean Bodin écrivait que la richesse et la puissance d'un État, ce sont les hommes. Cette vision se vérifie dans les faits, lorsqu'on étudie l'accueil que les différentes sociétés ont réservé aux étrangers. Un accueil qui n'est pas toujours placé sous le signe de la précarité ou de l'exclusion, malgré l'énorme risque qu'il y eut dans les époques anciennes à quitter sa patrie, et dont les modalités éclairent sans aucun doute la nature de la société considérée et les relations de pouvoir qui y sont en jeu.

Avant d'établir cette diversité, il importe cependant de bien mesurer le caractère problématique du concept d'étranger. À la différence de nos sociétés contemporaines, nationales et territorialisées, où le mot étranger prend toujours la même signification (le non-national), le concept est incertain dans les sociétés plus anciennes. Il varie en fonction des systèmes politiques, et même, à l'intérieur d'une même société, il varie d'une époque à l'autre, sans qu'on puisse déceler aucune continuité, ni aucun « progrès » : le statut de l'autre reste sans cesse à redéfinir. On ajoutera que l'étranger n'est pas nécessairement celui qui vient d'ailleurs, que ce peut être celui dont on ne connaît pas l'origine – pensons aux bâtards dans certaines sociétés ; que sa condition est différente selon qu'il s'agit de l'étranger absolu, selon l'expression de Jacques Derrida, dont le naufragé (Ulysse ou Gulliver) serait la figure paradigmatique, ou de l'étranger relatif, avec lequel existent des accords, des relations privées ou publiques, qui détient quelques privilèges ou qui réside sur

place... Le mot est donc sans cesse connoté, ressenti même de manière différente : il peut être doux à l'oreille, comme *pergrinus* pour Cicéron, ou au contraire inaudible comme le *barbaros* des Grecs. C'est de cette diversité que nous parlerons, et il s'agira aussi bien de statut que d'identité ou de pratiques sociales. Trois thèmes ont été privilégiés : une approche sémantique de la notion d'étranger ; une réflexion comparatiste sur les pratiques d'hospitalité ; enfin une analyse des politiques d'accueil dans les différentes sociétés représentées ici. Avec nous, pour débattre, Jean-Marie Bertrand, professeur d'histoire grecque à l'université Paris 1, auteur notamment de *Cités et royaumes du monde grec. Espaces et politique*, Paris, 1992 ; Jean-Christophe Attias, directeur d'études à l'EPHE, spécialiste de culture juive médiévale, auteur de *Le Juif et l'Autre* (Gordes, Le Relié, 2002), en collaboration avec Esther Benbassa, elle-même directrice d'Études à l'EPHE, spécialiste d'histoire moderne du peuple juif et auteur d'une *Histoire des Juifs séfarades* (avec Aron Rodrigue, Points Seuil, 2^e édition, 2002) ; Henri Bresc, professeur à Paris X-Nanterre, spécialiste de la Sicile médiévale, auteur de *Arabe de langue, Juif de religion. L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin. XII^e-XIV^e siècles*, Éditions Bouchene, Paris, 2001 ; enfin Henriette Asséo, professeur à l'EHESS, une des rares spécialistes en France de l'histoire des Tsiganes, auteur de *Les Tsiganes, une destinée européenne*, Paris, Découvertes-Gallimard, 1994.

C'est donc à Jean-Marie Bertrand d'ouvrir le premier débat sur la notion d'étranger.

JEAN-MARIE BERTRAND – Le peuple grec se définit comme un peuple homogène. Ce peuple, dit Hérodote, a toujours pratiqué même langue, même mœurs, même religion. La notion de *nomos* est tout à fait centrale puisque c'est parce que les Grecs ont mêmes coutumes qu'ils appartiennent au même peuple. Autour d'eux, il y a des barbares. Ces derniers s'opposent au

xénos, l'étranger sous contrat potentiel avec lequel on peut avoir des relations qui sont de guerre, d'hospitalité, des relations où l'on engage la communauté. Il est extrêmement important de souligner que, avec l'étranger, on n'a que des rapports validés par la communauté. Les Grecs, en effet, savent qu'ils constituent un peuple homogène, constitué de communautés réduites, et, à l'intérieur de ce système, ils entretiennent dans le cadre collectif des relations de type diplomatique. Il est interdit à tout Grec d'avoir des relations individuelles avec un étranger, qui ne soient pas validées par un élément extérieur. Les barbares, eux, sont de deux types : les barbares avec lesquels on peut avoir des relations de droit, des barbares reconnus en quelque sorte – les Perses par exemple –, à qui on reconnaît une certaine capacité à la construction juridique. Ainsi, on reconnaît le droit du roi, du grand roi Perse à posséder son royaume. On aura avec lui des relations diplomatiques de types quasi-officielles, du même type que celles que l'on peut avoir avec les *xenoi* grecs. On a aussi capacité à dénommer ce barbare : on sait qui il est, on sait quelles sont ses institutions, on sait qu'il y a à l'intérieur du monde barbare des provinces – on connaît la Lycie, la Carie, etc. – où il y a des institutions.

Il y a un deuxième type de barbare qui est le barbare innommable, innommé dont la capacité juridique est nulle. Ce sont en particuliers les barbares que l'on rencontre dans l'expansion coloniale grecque entre le VIII^e et le VI^e siècles : on s'installe sur leur terre qui est nécessairement *res nullius*. Par conséquent, on ne peut pas avoir d'autres rapports avec eux que le rapport de chasse. C'est la transposition réelle de la métaphore de Protagoras. Dans le mythe de Protagoras, l'homme crée sa place dans la société politique en menant la chasse contre les bêtes sauvages qui l'assiègent ; de la même façon le Grec construit son monde par l'expulsion d'un certain nombre d'animaux qui sont sans doute des êtres humains mais qui ne sont pas des hommes ou des collectivités reconnues au plan juridique.

Si on revient au problème du rapport au *xénos*, on est amené à réfléchir à la façon dont se construit chacune des petites cellules dont l'assemblage fabrique l'ensemble du peuple grec. Chacune des petites cellules est une *polis* dans l'ensemble de l'*ethnos* des Grecs. Il y a aussi des *ethné* réduits mais chacun fonctionne comme une *polis*, ce sont des sociétés de face à face, c'est-à-dire que tout le monde est censé se connaître, chacun n'existe que par son rapport au pouvoir qui n'est partagé par l'ensemble des gens que de façon plus ou moins étroite. En tous les cas, ce sont des sociétés exclusives. Le dialogue y est réglé par des procédures qui sont strictes et qui refusent l'intrusion du *xénos* à l'intérieur du système. Le *xénos* n'a pas le droit à la parole et, parmi les *xenoi*, on a évidemment les femmes qui sont doublement exclues, d'abord notamment à Athènes par la fameuse loi de 451 qui les récuse en tant que productrice biologique – puisque jusqu'à 451 une femme quelle qu'elle fût, quelle que fût son origine était capable de fabriquer des citoyens à condition que son mari fût citoyen –, une femme doit désormais être elle-même fille de citoyen pour qu'elle puisse construire des citoyens. Il y a donc un refus de considérer que le biologique de la femme puisse être juridicisé si elle n'est pas introduite dans la cité par un père qui est lui-même citoyen. Le citoyen est celui que la cité définit comme citoyen ; et elle définit le citoyen par sa capacité à entrer dans un dialogue, qui n'est ouvert qu'à un groupe constitué originellement, si l'on peut dire, de citoyens. La légitimité est l'autochtonie, c'est-à-dire que le citoyen est celui qui naît du sol et qui est capable de parler avec son voisin immédiat parce qu'ils sont l'un et l'autre nés du même sol.

CLAUDIA MOATTI – À la différence des Grecs, les Romains se vivaient comme étrangers sur leur propre terre. Venus de Troie avec Enée, la race romaine s'était, selon la tradition, constituée par immigration, puis par mélange avec d'autres peuples. Cette

représentation qui place en quelque sorte l'autre en soi, l'étranger au cœur même de l'identité, détermine, pourrait-on dire, le rapport entre les Romains et les étrangers. Au plus loin, d'abord : les institutions romaines présupposent l'existence d'une sphère juridique commune aux Romains et aux autres peuples, même si ces derniers ne la reconnaissent pas explicitement. Cette « intégration juridique » explique par exemple les formes romaines de la déclaration de guerre, fondées sur la reconnaissance d'une communauté de droit entre tous les peuples.

Au plus près ensuite : Rome fut une cité ouverte, qui n'a cessé d'accorder sa citoyenneté à des étrangers, soit individuellement, soit par communauté. L'étranger, le *peregrinus*, c'est ainsi avant tout le non-citoyen, sans connotation ethnique ni territoriale. Du fait même de cette ouverture, la citoyenneté est devenue un statut juridique transmissible, extensible à l'infini. Un citoyen et un pérégrin peuvent donc avoir la même origine civique ou ethnique : ce qui change, c'est qu'au regard du droit, ils n'ont pas le même statut. À partir du II^e siècle avant J.-C., le terme de pérégrin désigne exclusivement les habitants libres et non-citoyens des provinces, tandis qu'on réserve le terme *externi* ou *externae gentes* aux barbares, situés en dehors des frontières. Les pérégrins se caractérisent par le fait qu'ils vivent dans l'empire, mais avec un statut inférieur : ils sont sujets, non citoyens. Mais, d'une part, ils sont susceptibles d'intégrer la citoyenneté à tout moment par décision publique : le pérégrin peut devenir citoyen ou, pour le dire autrement, il n'y a pas de pérégrin qui ne puisse devenir citoyen ; d'autre part, ils ne sont pas hors-la-loi. S'ils ne sont pas protégés par le *ius civile*, le droit civil, réservé en principe aux citoyens, ils bénéficient de nombreuses institutions créées au fil des siècles, le *ius gentium*, par exemple qui protège notamment les rapports commerciaux. Enfin, certains pérégrins bénéficient d'un statut intermédiaire : ils peuvent recevoir le *conubium*, le droit de mariage, ou le

commercium, le droit de commerce, manières de protéger, dans les formes romaines, les unions et les contrats. On peut donc voir que les pérégrins font partie de l'espace juridique romain avant même qu'en 212 de notre ère, l'empereur Caracalla n'attribue la citoyenneté à presque tous les habitants libres de l'Empire. À partir de cette époque, le terme *peregrinus* change de sens : il tend à désigner ceux qui, tout en étant citoyens romains, sont étrangers à la cité de Rome. D'un sens juridique et global, le mot a pris à partir du III^e siècle de notre ère un sens social et local.

HENRI BRESCH – Ce schéma juridique dans la réalité d'un Moyen Âge qui se développe par décomposition de l'espace et multiplication des aires juridiques est un peu bousculé. Si on prend le milieu du Moyen Âge, vers 1200, on voit très bien comment cela se décompose. Dans les pays de droit coutumier, en France, en Allemagne, en Angleterre, la tendance est de considérer qu'il y a une différence entre celui qui appartient à l'aire de la coutume, la *patria*, la « patrie » de Coucy, de Beaugency, de Vendôme, et les voisins, c'est-à-dire la seigneurie. Pour l'Italie qui est pays de droit écrit, romain, qui applique le code de Justinien, l'extension de la patrie est plus grande, c'est la cité avec ses villages – ce qui n'empêche pas qu'il y ait des inégalités entre les citoyens de première classe de Florence et les citoyens de deuxième classe de San Geminiano, qui ne peuvent pas immigrer librement à Florence. Et puis, il y a les royaumes comme celui de Sicile ou comme les royaumes ibériques qui naissent à mesure de la reconquête vers le Sud. Ils connaissent un seul droit, le droit romain pour la Sicile, le droit wisigoth pour la Castille. Une totale liberté de mouvement, de déplacement à l'intérieur, pas de péage, de vérification ; on peut s'installer où on veut et, par conséquent, la notion d'étranger perd de son importance, comme elle en perd au demeurant dans un pays du Nord, dans un pays cousin de la Sicile, à savoir le

royaume Normand d'Angleterre – qui établit un espace de droit même si c'est un espace de droit coutumier. Les deux concepts qui pourraient se rapprocher de celui d'étranger sont les concepts d'aubain et de forain. L'aubain est celui dont on saisit les biens quand il meurt loin de chez lui. Une aubaine consiste à prendre et à partager les propriétés, les marchandises d'un étranger – violemment d'ailleurs – dans l'auberge où il meurt. Le forain est celui qui dépend d'une autre coutume. Au XII^e siècle, l'importance du tissu connectif entre les villages dans toute l'Europe impose de négocier cela. On ne peut plus appliquer le droit d'aubaine, sinon il n'y a plus de marchands et de marchandises possibles. On le supprime donc peu à peu par négociation ainsi que le droit de naufrage, qui permettait de saisir les biens du naufragé, même sa personne, ce qui pouvait impliquer l'esclavage des Chrétiens. Petit à petit le processus conduit à l'assouplissement des droits opposés. Dans les pays de droits écrits du Sud s'est ainsi établie très vite l'homogénéité du droit. Sans doute, l'habitant du village qui vient s'installer dans une petite ville de Provence ou d'Italie du Nord n'est pas citoyen tout de suite, il ne peut voter, accomplir un certain nombre d'actes politiques, mais pour tout le reste il est tout de suite admis, et le mariage lui permet d'acquérir aussitôt la citoyenneté. Il existe donc bien une citoyenneté médiévale qui comporte non seulement des privilèges qui appartiennent à la ville mais également des privilèges politiques – la participation à la vie politique de la cité.

CLAUDIA MOATTI – Le droit d'aubaine demeure toutefois dans la France moderne, et ne sera définitivement supprimé qu'au terme d'une longue évolution. Mais pour éviter de réfléchir selon une approche uniquement chronologique, voyons le cas de populations qui par leur mode de vie posent un problème particulier, les Tsiganes, par exemple. Peut-on dire que ce sont des étrangers dans la France moderne?

HENRIETTE ASSÉO – Je pense qu'il faut situer les mutations qui se sont effectuées à l'époque moderne par rapport au monde médiéval. La dislocation qu'évoquait Henri Bresc est en voie de recomposition pendant l'époque moderne – ce qui ne veut pas dire que la dislocation ne continue pas. Ce qu'on appelle la construction des États modernes est fondée essentiellement sur la confiscation par la personne du Prince d'un rapport direct avec ses sujets, qui passe par-dessus la tête des corps constitués. La définition du national et de l'étranger repose sur ce principe princier de choisir ses sujets. Par exemple sur la question des étrangers proprement dite qui ont pignon sur rue et qui s'installent dans le royaume de France, ils peuvent devenir français en le demandant par le biais de la lettre de naturalité – comme on devient noble par le biais des lettres de noblesse. Ces confiscations donneraient l'impression d'une homogénéisation nationale qui séparerait le royaume de France de celui d'Angleterre et de l'ensemble des autres royaumes européens. C'est moins évident que cela car l'autre facteur qui intervient est la confessionalisation des sociétés au XVI^e siècle. La confrontation protestants/catholiques porte sur tout l'ensemble des domaines de la vie publique et privée. Dans l'évolution qui permet de comprendre le passage de la société antique à la société médiévale puis moderne, on est obligé de montrer cela. Le troisième aspect est la question du cosmopolitisme, c'est-à-dire l'idéal d'un parcours pan-européen qui marquerait la civilité par rapport au reste et qui impliquerait l'absence de la notion même d'étranger. Tout ce qui est vécu comme un fait minoritaire aux origines incertaines peut à la fois être parfaitement bien accueilli – c'est le cas des « contes de petite Égypte » qui arrivent et qui demandent aumône et gratifications devant les villes – et être en même temps refoulé. L'ambivalence des comportements d'accueil et de refus est une constante des sociétés anciennes. Il ne faut pas rétablir de linéarité là où les gens ne voyaient pas de contradictions. Les édits de bannissement contre les bohé-

miens, qui interviennent à l'époque moderne, ne changent rien au patronnage seigneurial. La protection nobiliaire explique l'enracinement des Tsiganes dans les sociétés européennes aristocratiques.

CLAUDIA MOATTI – Que le statut de l'étranger ait suivi l'évolution politique des sociétés me paraît une idée fondamentale sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Mais arrêtons-nous aussi sur cette notion de minorité, qu'il faut distinguer de celle d'étranger. Peut-être le statut des Juifs dans la société médiévale nous permettra-t-il de clarifier ce point.

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS – Les Juifs en Occident chrétien ne sont pas des étrangers. Ce ne sont pas non plus des marginaux. Qu'on ne se figure donc pas la condition du Juif médiéval comme celle d'un étranger, d'un marginal ou même nécessairement comme marquée par l'appartenance à une société ou une population particulièrement mobile. Le Juif, les Juifs, les communautés juives en Occident médiéval font pleinement partie de leur univers, de la cité, de la vie médiévale dans son ensemble. Effectivement, une place particulière leur est assignée, elle est délimitée. Elle peut, dans certains contextes et de plus en plus au fil du temps, prendre une tournure restrictive. Cela étant, ils ont une place qui est la leur au sein de la société médiévale. Les Juifs sont partie intégrante de l'univers culturel et religieux du monde chrétien puisque leur statut est en grande partie conditionné par une doctrine qui s'est imposée et qui s'exprime ainsi : « Il nous faut des Juifs, il faut qu'ils soient là, présents, vivants comme Juifs parmi nous afin d'attester la vérité du christianisme. » Ils sont en quelque sorte le signe de la vérité du christianisme, ils sont les témoins de cette vérité et doivent être protégés. Il y a donc une véritable protection des Juifs en terre chrétienne, une protection mitigée puisqu'elle s'accompagne d'humiliations relatives, c'est-à-dire que leur condition doit être

suffisamment humiliée pour que cette humiliation témoigne de la sanction qui s'abat sur ceux qui n'ont pas reconnu la vérité du christianisme. D'où une ambiguïté qui à la fois ménage une place protégée aux Juifs dans les sociétés médiévales et qui en même temps la limite, la délimite largement. Les Juifs sont organisés en communauté, et celle-ci jouit d'une large autonomie d'organisation interne, qui n'implique pas nécessairement un habitat regroupé. La communauté est reconnue en tant que telle, elle a des représentants en contact avec les autorités non juives. Elle jouit d'un statut juridique clair à l'intérieur du monde médiéval, qui est parfaitement réglementé et reconnu, même s'il peut être remis en question, réaménagé. Il y a donc une reconnaissance religieuse et théologique de la présence juive dans l'Occident chrétien et un statut juridique qui les lie de manière formelle et quelquefois dangereuse avec le Prince. Par conséquent, les Juifs sont partie prenante de l'histoire et du développement de la culture de l'Occident au Moyen Âge. Il y a participation des Juifs à la création de la culture médiévale, il y a un patrimoine commun aux Juifs, aux chrétiens, aux musulmans qui n'est pas seulement la source biblique ou monothéiste mais aussi, par exemple, l'héritage grec ancien. Cette proximité culturelle est attestée aussi bien dans les sources juives que non juives et dans les échanges culturels et intellectuels qui se sont développés tout au long du Moyen Âge entre Juifs et non Juifs. Comment les Juifs se perçoivent-ils ? Se perçoivent-ils étrangers au lieu qu'ils habitent ou pas ? Oui et non. Ils cultivent leur différence, leur distinction, ils se perçoivent comme venant d'ailleurs et en même temps la communauté ne s'interdit pas d'exprimer une véritable revendication d'autochtonie. Par exemple, les Juifs espagnols se sont inventé une histoire d'enracinement en Espagne, une mythologie qu'ils mettent en avant au moment où on les expulse en 1492. Ils prétendent être en Espagne depuis la destruction du Premier Temple, avoir même créé certaines villes espagnoles, avoir été là avant ceux-là même

qui vont les expulser. C'est petit à petit que va se mettre en place une stratégie d'exclusion qui va déboucher sur des persécutions, des expulsions et le Juif ne devient un étranger en Occident qu'au bout d'un long processus.

CLAUDIA MOATTI – Avant de poursuivre notre enquête au-delà du Moyen âge, il faut, me semble-t-il, s'arrêter sur un phénomène auquel nous avons tous fait allusion plus ou moins, celui de l'hospitalité. Le terme, qui vient du latin *hospes*, l'hôte, c'est-à-dire l'étranger « relatif », ou « connu », avec lequel existent des relations ou même des accords, désigne un usage très répandu dans les sociétés antiques : dans un monde de précarité, l'hospitalité, privée ou publique, assurait la protection des biens et de la personne de celui qui venait d'ailleurs. Mais s'agit-il de la même chose au Moyen âge, ou faut-il parler, à cette époque, d'accueil positif ou même d'accueil utile ?

HENRI BRESCH – La société médiévale européenne est une société sous-peuplée. Par conséquent, il y a véritablement appel au peuplement. Un roi qui se veut un roi glorieux est un roi peuplant. Le statut de l'étranger est donc privilégié. Partout, il est avantageux. On fait donc venir des paysans, on se débrouille pour qu'ils quittent les terres des seigneuries où ils sont tenanciers : tel est le cas en Espagne avec des Français du Languedoc. Mais il faut aussi et surtout faire venir des marchands et des artisans pour peupler le cœur des États, c'est-à-dire les villes. Cette politique est générale et consiste à débarrasser l'immigrant de tous soucis d'établissement : on lui donne une maison, on lui accorde 3, 5, 8 ans d'exemption d'impôt, un pécule pour le déplacement et l'installation. C'est par exemple la politique de la petite ville provençale de Draguignan entre 1360 et 1440. Sur 70 immigrés, il y a 10% de non provençaux, dont une partie provient de la France septentrionale – rappelons que les Anglais ravageaient le territoire à cette période. Donc l'obstacle linguis-

tique n'existe pas, la longueur du chemin n'empêche rien et les choix politiques sont immédiatement suivis. Dans le serment que prête l'immigrant, il fait hommage au Roi de Naples, comte de Provence, et aussitôt après il dit qu'il ne révélera jamais les secrets de la commune qui l'a reçu. Il devient citoyen et cette citoyenneté lui permet d'être élu en très peu d'années au conseil municipal. Toujours dans la même ville, un Toscan, Antoine-Jacobi de Pistou, est membre du conseil municipal de 1360 à 1380. Cette présence d'étrangers dans la vie politique montre qu'il n'y a pas d'obstacle à l'intégration : le monde médiéval considère au contraire l'immigrant comme quelqu'un qu'il faut protéger, soulager, inciter à venir. Une très belle lettre de Ferdinand le Catholique en 1491, juste avant la rupture de politique qui va conduire à l'expulsion des juifs de Sicile et d'Espagne, invite les juifs d'Afrique du Nord à immigrer en Espagne et en Sicile. C'est absolument l'attitude inverse de celle que l'on imagine. L'étranger est un immigrant privilégié.

CLAUDIA MOATTI – Ce statut privilégié se retrouve-t-il en Méditerranée orientale ?

ESTHER BENBASSA – On le retrouve déjà dans le Sud-Ouest. À Bordeaux, on fait venir ce qu'on appellera des marchands portugais tout en sachant que ce sont des juifs convertis au christianisme. Aux XVI^e et XVII^e siècles, la ville de Bordeaux et ses alentours seront peuplés par ces marchands à qui on octroiera des lettres patentes lorsqu'on sait qu'à la même époque les Juifs sont bannis du royaume de France et ce depuis le XIV^e siècle. À l'Est, dans l'Empire ottoman, dès 1453, lorsque Mehmet le Conquérant assiège Constantinople, les Grecs quittent la ville immédiatement pour la repeupler, ils appliquent une sorte de procédé qui était courant à Byzance : la « déportation ». On déporte non pas dans le sens moderne, on fait venir des populations d'autres régions pour peupler la ville et la reconstruire.

C'est aussi pour la même raison qu'on va accueillir les exilés d'Espagne de 1492 et ceux qui les suivront plus tard en provenance de la péninsule Ibérique. Ils seront acceptés dans l'empire Ottoman pour des raisons économiques et des raisons de peuplement. D'ailleurs les Ottomans vont continuer ce procédé jusqu'à la République en 1923, par exemple avec les Arméniens que l'on va déplacer d'une région à une autre non pour la peupler, mais pour se débarrasser d'eux dans certains endroits stratégiques.

CLAUDIA MOATTI – Ces critères économiques et démographiques permettent-ils d'expliquer l'accueil extrêmement positif qui est fait aux Tsiganes lorsqu'ils apparaissent en Europe et l'hostilité qu'ils suscitent à partir du XVII^e siècle?

HENRIETTE ASSÉO – Un accueil formidable qui est très mal connu... C'est un phénomène étonnant sur le plan de l'historiographie tout au moins car personne ne sait de quoi il s'agit en réalité. Je lis un texte « En cette année arrivèrent à Strasbourg et dans tout le pays les premiers Zigeuner. Ils étaient environ 14 000 dispersés ça et là. Ils disaient avoir vagabondé ces temps et faire pénitence. Ils venaient d'Épire, l'homme de la rue dit de petite Égypte, ils avaient de l'argent en abondance, ne firent de mal à personne, parcoururent tout le pays. Ces sept ans écoulés, on ne les revit plus pendant cinquante ans. Depuis lors, il y a des chenapans qui ont prétendu être dans le même cas et c'est pure tromperie ¹. » Pour Bronislaw Geremek, ce retournement d'attitude est significatif du changement d'attitude à l'égard de l'étranger mais aussi à l'égard du pauvre et de la montée d'une intolérance qui fait que l'on établit un tri entre les

1. J'ai modernisé la transcription du texte de Spengler, chroniqueur strasbourgeois du XV^e siècle.

bons et les mauvais pauvres. Le problème est que ces Tsiganes ne sont pas pauvres par le nombre de chevaux, l'importance des bijoux, le fait qu'ils paient comptant. Des gratifications sont données à des gens qu'on qualifie de « nobles ». Le deuxième aspect, c'est qu'ils présentent des lettres. C'est un critère essentiel de l'accueil dans les sociétés anciennes : la garantie qu'offrent les lettres, l'ensemble des pièces qui attestent de la protection avec sceau secret ou officiel, royal ou municipal ou sceau papal par exemple. On peut contrefaire ces pièces, tout une industrie de la contrefaçon a existé bien sûr. L'essentiel de l'activité de l'accueil de l'étranger consiste en la vérification des pièces qui sont proposées. À partir de ce moment-là, si on s'occupe de vérifier les pièces, on s'intéressera particulièrement à l'origine de ces étrangers. Si les pièces sont admises, on les reçoit. Lorsque peu à peu se constitue cette méfiance construite par les historiographes du roi, par la nécessité de séparer le « dedans » et le « dehors » à travers les guerres de confessionnalisation et les guerres extérieures, l'idée d'un « nationalisme », ce que David Dell considère comme antérieur à la constitution de la nation, alors la notion d'étranger de « nation » se transforme. Pour terminer, la clé de lecture d'une société moderne, c'est le problème du basculement démographique, des crises de mortalité, de la population vagabonde et de la crainte des épidémies. Ici la méfiance à l'égard de l'étranger non accrédité comme le tri dans l'assistance des pauvres s'effectue du fait de ce basculement. On est passé d'une terre dépeuplée à un « beau XVI^e siècle » qui ensuite donne les « crises de mortalité » du tragique XVII^e – de l'époque classique.

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS – Il y a une tradition d'hospitalité à l'intérieur même du monde juif. C'est une vertu valorisée qui est attachée au nom même du patriarche Abraham. Ceci étant, l'hospitalité juive dans le monde médiéval est relative à savoir que tout est organisé effectivement pour l'hôte de passage, pour

celui qui arrive dans une communauté. Mais son intégration à la communauté est soumise à des règles, à des restrictions. On a vu, on voit régulièrement des communautés juives refuser l'implantation parmi elles de populations juives extérieures et pauvres. À l'inverse, on voit partir d'un mauvais œil un contribuable riche qui essaierait précisément d'échapper à l'impôt. Au-delà de la vertu chantée de l'hospitalité, il y a un certain pragmatisme économique et politique de la communauté juive elle-même.

CLAUDIA MOATTI – Il faut distinguer, suivant Kant, la loi naturelle d'hospitalité, qui est généreuse et large, et les lois positives qui, elles, impliquent un certain nombre de restrictions. Mais ne peut-on dire aussi que d'une certaine façon l'hospitalité maintient l'étranger à distance? Autre est la politique d'intégration qui lui donne une place dans le corps civique. Hospitalité, intégration, ou encore exclusion : la palette est ainsi vaste de ces choix de société qui s'expriment aussi bien dans les catégories juridiques qui désignent les étrangers que dans les statuts qu'on leur accorde. Voyons donc ce qui, entre l'antiquité, le Moyen âge et l'époque moderne, détermine les évolutions, les ruptures : est-ce la transformation des relations de pouvoir? le poids de l'élément confessionnel? On pourrait, de manière problématique, comparer la cité grecque et l'empire romain; puis en s'arrêtant sur la fin du XV^e siècle, s'interroger sur la concomitance entre expulsions des Juifs et persécution de la Réforme.

JEAN-MARIE BERTRAND – Dans le cadre de la cité grecque, les étrangers proches, les *xenoi*, peuvent être accueillis à la porte de la cité. Ce sont des métèques. Dans certaines cités, ces métèques possèdent un certain nombre de droits même s'il y a la médiation d'un patron qui les introduit et garantit qu'ils mènent leur vie en parfaite conformité aux règles de droit pratiquées dans la cité. Ces métèques ne doivent pas construire de

nid à l'intérieur de la cité, c'est-à-dire que théoriquement, dans la cité idéologiquement pure, ils ne doivent pas prolonger leur existence ; mais, dans la pratique, ils le font. Les métèques existent et il y a de nombreuses procédures envisagées pour les intégrer progressivement. Très peu de citoyennisation, au contraire de ce qui se produit à Rome, en revanche une intégration dans le circuit économique – un texte de Xénophon intitulé *Les revenus* montre comment on devrait donner aux métèques la sécurité de leur propriété, même s'ils ne peuvent pas devenir propriétaires de domaines agricoles. Ils sont propriétaires de biens immobiliers et il faut faire en sorte que cela serve à la cité. On pratique pour ce faire des modifications juridiques avec des tribunaux qui assurent leur sécurité et leur tranquillité. De cette sécurité économique on passera d'une certaine façon à un élargissement même de la notion de citoyenneté qui se développe dans le cadre d'un empire primitif qui est l'empire Athénien, où un certain nombre d'étrangers peuvent être privilégiés et accéder aux tribunaux comme s'ils étaient des Athéniens, dans la mesure où on envisage, au-delà de la cité, la possibilité qu'il existe un espace juridique commun à tout un tas de gens qui présentent de l'intérêt. Au IV^e siècle, la notion d'étranger disparaît au profit d'une notion relativement neuve qui est l'intérêt de parti. La cité se divise dans le cadre de la *stasis*, la guerre civile, qui fonctionne avec l'appui de l'étranger. Les gens vont chercher l'appui à l'étranger pour pouvoir rentrer chez eux. L'étranger se dilue, si l'on peut dire, aussi bien au niveau juridique, puisque l'étranger-métèque a du poids dans la cité, qu'au niveau politique, puisque l'étranger peut vous aider à rentrer chez vous quand vous avez besoin d'aide. Il est bien évident qu'au moment où se construisent les mondes hellénistiques, les souverains vont gérer la totalité des cités qui leur appartiennent comme un ensemble. Alors, les cités qui étaient étrangères les unes aux autres vont être incitées à s'unir par le biais de *synœcismes* et par le biais d'une idéologie qui leur per-

mettra d'assumer un destin commun dans le cadre du respect du même souverain. À ce moment-là l'altérité du *xenos* disparaît plus ou moins au nom de la vertu du sujet, si l'on peut dire – du sujet royal.

CLAUDIA MOATTI – On peut lire ici l'amorce d'un changement qui, à Rome, se perçoit dans le passage du régime de la cité, entité territoriale, à un empire dominé par une mission universelle. Mais l'expérience romaine présente des innovations remarquables. Et ce qui les favorise, c'est le lien entre la conquête, l'idée d'universalité et la nature juridique de la citoyenneté. Cette configuration a permis la formation d'un empire multiculturel, peu à peu unifié par la diffusion de la citoyenneté. Une intégration maximale donc, mais placée sous le signe de la diversité : en effet, si Rome devient la patrie commune de tous les citoyens romains, ceux-ci n'en conservent pas moins, pendant longtemps, leurs particularismes historiques, religieux ou linguistiques antérieurs. L'universalité réalisée est pour ainsi dire concrète puisque sous l'unité juridique de tous se maintient la spécificité de chacun. Il n'en reste pas moins que cette construction distingue deux niveaux de réalités : l'un global et légal, la patrie de droit, qui confère la citoyenneté romaine ; l'autre, local et coutumier, celui, originel, de la singularité tolérée. La reconnaissance de ces « deux patries », selon l'expression de Cicéron, constitue sans aucun doute l'innovation majeure proposée par le modèle romain. Dans la comparaison entre le régime grec de la cité, fondé sur l'unité ethnique des citoyens, et le régime romain, fondé sur l'égalité de statut, se lit sans doute une différence culturelle fondamentale, qui tient en partie à la nature de la citoyenneté, mais aussi une transformation politique, institutionnelle considérable. Considérons maintenant le tournant du bas Moyen âge. Si l'on en croit Henri Bresc, cette période se caractériserait plutôt par une ouverture et une capacité d'accueil remarquables. Dans ce contexte, com-

ment expliquer la brèche ouverte par la monarchie espagnole à la fin du XV^e siècle ?

HENRI BRESCH – On part de ce que disait Claudia Moatti, c'est-à-dire de l'unité de la patrie. Une seule patrie, l'empire Romain. Cette unité de la patrie, c'est, au Moyen Âge, l'église qui l'assume. L'église est la patrie commune pour le monde occidental. Elle respecte les droits des minorités. Le judaïsme dispose d'un droit limité là où il existe, de même que l'Islam dans les pays de conquête. Mais il y a une tension qui s'exprime au moment de l'apogée franciscaine, quand la prédication annonce la venue de l'apocalypse. La prédication de la fin des temps, qui sous-tend le christianisme comme d'autres religions, a conduit à des explosions peu fréquentes mais sévères. Déjà pendant la première croisade, un mouvement de conversion, limité dans le temps et dans l'espace, très violent se produit en Rhénanie : il aura un effet dévastateur par la suite. Puis en 1391, c'est une explosion dans le Levant ibérique. Ces explosions n'ont pas pour but de massacrer mais de convertir de force même si elles recourent à la menace et au massacre. Donc un certain nombre de conversions sont acquises dans le monde juif d'Espagne. C'est la première déchirure à la couture de l'unité du monde chrétien et des groupes protégés dans le monde chrétien. Cette conversion forcée, qui s'accompagne aussi d'une conversion spontanée plus tard vers 1415, crée un monde de convertis. Il y a une étude récente de l'historien Benzion Netanyahu, historien et père de l'homme politique, prolongée par Haïm Beinart et par Maurice Kriegel, sur les causes de l'expulsion des juifs d'Espagne. Le mouvement de retour de convertis aux pratiques judaïsantes, sous l'impulsion de véritables missionnaires, entraîne la mise en place de l'inquisition d'Espagne. La monarchie se sent menacée dans son administration et dans le cœur de son dispositif politique, peuplé de convertis. La plupart des Évêques, à partir de 1415, sont des fils de rabbins ou des rab-

bins eux-mêmes, comme Paul de Burgos et ses quatre fils. La haute noblesse a aussi contracté de nombreux mariages avec des convertis. Enfin des ministres comme Sanchez, le secrétaire et trésorier qui envoie Christophe Colomb en Amérique, appartiennent à ce milieu. C'est dans cette atmosphère également exaltée par la prise de Grenade et devant la menace de la destruction, par Jean de Torquemada, de l'état major de l'État espagnol que Ferdinand et Isabel se sont résolus après maintes hésitations à ordonner en 1492 l'expulsion des Juifs de tous les États de la monarchie ibérique, y compris de Sicile, où les officiers refusent, dans un premier temps, de l'appliquer car cette mesure anéantit, selon leurs propres mots, un pacte vieux de plus de mille ans; ils finiront toutefois par s'y soumettre. La politique espagnole a eu en tout cas un effet dévastateur sur la construction de l'État : elle inaugure la formation d'États à une seule religion.

CLAUDIA MOATTI – Il y a donc, selon vous, à l'expulsion des Juifs des raisons politiques et non religieuses? Qu'en pensez-vous, Esther Benbassa? Et comment comprendre cette forme ultime d'intégration qu'est l'émancipation des Juifs au XVIII^e siècle?

ESTHER BENBASSA – Je suis à peu près d'accord mais pas dans les mêmes termes, car je crois que 1492 est la fin de l'alliance royale puisque dès 1290 l'Europe devient vide de Juifs; c'est l'expulsion d'Angleterre, ensuite vient celle de France et d'autres suivront. 1492 constitue la fin de la coexistence entre chrétiens, Juifs et musulmans en terre d'Espagne. Il ne faut pas oublier que 1492 marque la prise par les chrétiens du dernier bastion musulman en Espagne, à Grenade. À défaut d'unité politique, les rois d'Espagne optent pour l'unité religieuse.

C'est aussi en Europe chrétienne, que l'on donne aux Juifs pour la première fois l'émancipation. Il y a des raisons à cela

car dans un état de droit, les privilèges n'avaient plus de place. Mais cela ne s'est pas fait d'un seul coup. Il ne faut pas attribuer tout à 1790 et 1791, il y avait déjà eu un processus en marche et qui va finir par se réaliser. Cela va constituer dans le monde chrétien – en ce qui concerne les Juifs – un passage à la vraie citoyenneté. Et là vont se poser d'autres questions? Qu'est-ce que l'intégration, l'assimilation, l'acculturation, l'exclusion? D'abord ce seront les Séfarades en 1790 et les Avignonnais de Bordeaux qui accèderont à la citoyenneté, ensuite, avec le rattachement des États du Pape en 1791, ce sera le tour des anciens sujets du Pape et des Juifs ashkénazes de devenir de vrais citoyens. Avec les guerres napoléoniennes, les Juifs vont obtenir la citoyenneté en Italie, en Allemagne et ailleurs jusqu'en 1860. Mais c'est à ce moment-là que le Juif aura le choix : dès qu'il est citoyen il n'est plus sujet donc il peut choisir de devenir citoyen et oublier sa religion puisque la religion relève du domaine privé, ou devenir un citoyen avec une pratique religieuse dans le privé ou rester entre les deux mais pour une certaine durée car rester un Juif rive exclusivement à sa communauté cela ne sera plus possible. Qu'est-ce l'intégration? En ce qui concerne le Juif cela revient à prendre la culture de la société environnante, faire partie de la société, jouer un rôle important à sa mesure mais sans abjurer sa pratique religieuse. L'acculturation se situe entre l'intégration et l'assimilation. On a la culture du pays où l'on vit, de la nation à laquelle on appartient parfois en se transformant en Juif psychologique, gastronomique ou culturel, etc. La question de l'assimilation va se poser avec la citoyenneté et consistera en l'abjuration de son identité, de son passé pour opter pour une identité unique. Cela concernera certains Juifs du XIX^e et du début du XX^e siècle. Si on parle des musulmans aujourd'hui qui quelquefois prennent l'exemple Juif, on peut dire qu'à l'heure des identités revendicatrices l'assimilation n'est plus vraiment à l'ordre du jour. Au contraire on est dans un retour à l'auto-exclusion avec un enfer-

L'Étranger

mement dans sa communauté. Le communautarisme est valable aussi pour les musulmans qui ne sont pas passés par le stade de l'assimilation car les jeunes générations sont arrivées au moment où les identités revendicatrices qui étaient à la mode. Et aujourd'hui, avec le conflit proche oriental, ce repli communautaire que l'on constate dans le monde musulman et dans le monde juif n'a fait que se renforcer. C'est une sorte de trahison du pacte républicain qui n'est plus valable pour tout le monde. Je parle d'une minorité qui va dans le sens du repli et qui peut-être posera problème dans les années à venir et non pas de tous les musulmans et de tous les juifs.

CLAUDIA MOATTI – Il faudrait réfléchir plus longuement à l'impact du religieux sur la définition des politiques d'intégration. Mais aussi à la notion d'auto-exclusion. Ne peut-on pas dire que le pacte républicain est d'une certaine façon fondé, comme le pacte romain, sur la distinction entre espace public (la patrie commune) et espace privé (la patrie d'origine), c'est-à-dire sur l'idée que l'homme vit dans des mondes multiples? Et que, si la pluralité disparaît, resurgit alors le spectre de l'exclusion? La question de la pluralité, qui était au cœur de notre réflexion commune sur les politiques d'accueil des étrangers dans les sociétés anciennes, médiévales et modernes, constitue peut-être l'un des principaux défis de l'Europe à venir.

Mesdames, messieurs, je vous remercie.