

Jean-François Bayart

**« De l'Empire ottoman à la République de Turquie :
la tentation coloniale »**

L'Orientalisme désorienté ?

La Turquie contemporaine au miroir des approches postcoloniales

Institut d'études politiques de Rennes

28-29 janvier 2010

Tout comme l'Empire des Habsbourg, l'Empire ottoman est désormais confronté au questionnement des *postcolonial studies*, bien qu'il ait été curieusement délaissé par l'une de leurs sources d'inspiration, les *subaltern studies*¹. L'avantage de ce nouveau débat est de nous amener à préciser le rapport que l'Empire ottoman entretenait avec le colonialisme, au XIX^e siècle. Son danger est de nous renvoyer, de façon régressive, à l'historiographie nationaliste des Balkans ou des pays arabes, alors même que les *subaltern studies* entendaient « sauver l'histoire de la nation »², et de tenir pour acquise la nature « coloniale » de la domination osmanienne, ce qui reste à démontrer.

¹ Selim Deringil, “‘They live in a state of nomadism and savagery’ : the late Ottoman Empire and the post-colonial debate”, *Comparative Studies in Society and History*, 45 (2), avril 2003, pp. 311-342.

² Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

A partir du XIX^e siècle, l'Empire ottoman a faysyé entre au moins trois répertoires de légitimation et de modernisation conservatrice : l'ottomanisme, dans sa variante bureaucratique (les Tanzimat) ou dans sa composante constitutionnaliste (les Jeunes-Ottomans) ; le panislamisme, qui culmina avec le règne d'Abdülhamid II, sans jamais donner lieu à une politique cohérente, ni même consistante ; la « mission civilisatrice », d'inspiration paracoloniaire, au moins dans certaines des provinces de l'empire (mais certainement pas dans ses possessions balkaniques, n'en déplaise aux historiographies nationalistes serbe, grecque, bulgare ou roumaine). En outre, son affaiblissement militaire relatif, les pertes territoriales qu'il a subies au profit des impérialismes britannique, français, italien, austro-hongrois et russe ont multiplié ses points de connexions avec le colonialisme européen, voire japonais du fait de la fascination que provoquèrent sur les rives du Bosphore la Révolution Meiji et l'issue de la guerre nippo-russe. Une question autre que celle du caractère colonial (ou non) de l'Empire ottoman a donc trait à ces zones de frottement ou de superposition entre ce dernier et les empires qui lui étaient contemporains, que ceux-ci fussent coloniaux ou non. Mais, avant d'aborder ces deux aspects du problème, il convient de préciser les limites des études postcoloniales pour éviter d'embourber l'analyse de l'Empire ottoman et de son « legs »³ éventuel dans de mauvaises pistes.

Les limites des études postcoloniales

Sans reprendre dans son intégralité l'argumentation que j'ai développée dans des articles et un ouvrage récents, je dois d'emblée exprimer mon scepticisme personnel quant à la portée heuristique des études postcoloniales⁴. Lues dans le texte, les *postcolonial studies* présentent quelque avantage et ne sont pas dénuées d'utilité. Elles nous invitent à ne pas nous dessaisir du fait colonial en dépit de son éloignement progressif. Elles nourrissent la critique

³ J'utilise le concept de « legs » dans son acception wébérienne. Voir Stephen Kalberg, *La Sociologie historique comparative de Max Weber*, Paris, La Découverte, Mauss, 2002, en particulier les pp. 206-248. L'auteur remarque que Weber ne propose aucun exposé systématique des deux concepts de « legs » et de « conditions antécédentes », néanmoins récurrents dans ses textes. Les traductions des concepts allemands désignant les « conditions antécédentes » (*Voraussetzung*), les « précédents » (*Vorbedingung*) ou les « précurseurs » (*Vorläufer*) par « conditions préalables », « réquisits » ou « prérequis » sont impropres puisqu'elles supposent un lien de cause à effet et une détermination en édulant la part de la contingence (*ibid*, p. 216, note 31.) Sur le caractère « paradoxal » des « legs » chez Max Weber, voir son commentaire par Ernst Troelstch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991. Pour une application au « legs colonial », cf Jean-François Bayart, Romain Bertrand, « De quels legs colonial parle-t-on ? », *Esprit*, décembre 2006, pp. 134-160.

⁴ Jean-François Bayart, « En finir avec les études postcoloniales », *le Débat*, 154, mars-avril 2009, pp. 119-140 ; « Les études postcoloniales, une invention politique de la tradition ? », *Sociétés politiques comparées*, 14, avril 2009 (<http://www.fasopo.org/reasopo/n14/article.pdf>) ; et *Les Etudes postcoloniales, un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010 (parution le 22 janvier).

épistémologique des différentes formes d'« historicisme » (Dipesh Chakrabarty) et de « mimétisme » (Homi Bhabha) qui sont sous-jacentes aux discours scientifiques ou politiques en vogue sur la « mise en valeur », le « développement », la « transition », la « réforme ». Elles caractérisent les situations coloniales en termes d'hégémonie ou de défaut d'hégémonie, au gré d'une discussion substantielle. Elles contribuent à déconstruire des mots-valises comme celui de « société civile », a-historique par définition philosophique⁵. Elles invitent à « sauver l'histoire de la nation »⁶, et de la sorte elles étayent la révision parallèle des historiographies nationalistes et téléologiques de la chute des empires ottoman, habsbourgeois, russe ou coloniaux, qui a fait beaucoup de progrès ces dernières années. Elles rappellent que l'Etat-nation est indissociable de l'empire et que la question de l'hégémonie dans les colonies, dont elles ont débattu, est inséparable de celle de l'hégémonie impériale dans les métropoles, y compris du point de vue de la constitution des rapports de genre, de classe ou d'identification ethnique et confessionnelle.

Mais force est de reconnaître que, dans leur utilité, les *postcolonial studies* sont largement superflues. La plupart des problématiques qu'elles ont explorées l'ont simultanément ou préalablement été par des courants autres, qui ont souvent su, par ailleurs, éviter les écueils sur lesquels elles se sont échouées. La valeur ajoutée de leur critique épistémologique des sciences sociales ou de la philosophie occidentale par rapport à celle de la *French Theory* de l'après-1968, ou à la critique de la notion de « culture populaire » chère à l'histoire des mentalités et de l'« écriture de l'histoire » par un Michel de Certeau, n'est pas aveuglante. La récusation de l'utilitarisme et du « décisionnisme » (Dipesh Chakrabarty) figure déjà chez Max Weber, qui refusait l'idée de causalité, et dans les années 1970-1980 Paul Veyne est allé beaucoup plus loin que les *subaltern studies* dans la déconstruction de cette dernière. Les historiens qui ont démontré que les empires ottoman, austro-hongrois ou coloniaux sont morts d'une défaite militaire extérieure ou d'une impossibilité fiscale, beaucoup plus que sous les coups des mobilisations nationalistes en leur sein, doivent peu aux *postcolonial studies*. De même, les Africains Kwame Anthony Appiah, Mamadou Diouf, Achille Mbembe ou Bethwell Ogot se sont départis du narratif nationaliste avant que ne s'imposent ces dernières. Les effets de « réverbération » ou de « réfraction » entre les colonies et les métropoles ont été analysés par des auteurs souvent très critiqués à l'encontre

⁵ Z. A. Pelczynski, ed., *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

⁶ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

des présupposés « postcoloniaux »⁷. Le débat sur l' « autonomie » des « subalternes » et sur la dimension culturelle de leur action a été lancé à l'initiative des revues britanniques *Past and Present* et *History Workshop*, adeptes de l'*history from below* et des *cultural studies* dès les années 1950-1960, et porté à l'occasion de la publication en 1963 de l'ouvrage fondateur d'Edward Thompson sur la formation de la classe ouvrière britannique. Celui-ci aura par exemple une influence beaucoup plus considérable sur l'histoire sociale sud-africaine que celle des *subaltern studies*, et il a d'ailleurs été l'une des sources majeures d'inspiration de ces dernières elles-mêmes. Les *subaltern studies*, en outre, ont été concomitantes d'approches comparables dans la plupart des pays occidentaux et au Japon, tout au long des années 1980 : la *microstoria* italienne, l'*Alltagsgeschichte* allemande, la « nouvelle histoire » médiéviste nipponne, ou encore, en France, la réflexion de Michel de Certeau, derechef, sur les « tactiques » et les « stratégies », la sociologie politique de la « recherche hégémonique » en situation coloniale et postcoloniale au sud du Sahara, et les courants de l'étude du « politique par le bas » et des « objets politiques non identifiés »⁸. Sans même parler des *Estudios Culturales* latino-américaines qui ont travaillé sur le concept gramscien d'hégémonie dès les années 1960 en reprenant certaines des interrogations des *cultural studies* britanniques. De telles convergences ne disqualifient en rien les *postcolonial studies*, mais devraient quelque peu dévaluer la rente d'éminence dont elles disposent aujourd'hui.

D'autant qu'elles sont contestables et conduisent l'étude du fait colonial ou postcolonial dans des impasses, au risque d'une vraie régression scientifique par rapport aux acquis de ces trente dernières années. Elles n'ont pas encore débouché sur la « posture plus modeste » qu'ont adoptée des anthropologues originaires des deux rives de la Méditerranée, soucieux de s'écarter des excès de la critique forcenée du « méditerranéisme » et de l'indigénisme scientifique, et assumant « les héritages », y compris celui du savoir colonial⁹. Le grand reproche que l'on peut adresser aux *postcolonial studies* tient à leur adhésion aux formes les plus extrêmes du *Cultural Turn* des années 1980-1990. Gayatri Chakravorty Spivak avait pourtant mis en garde contre les limites des problématiques culturalistes de la lutte contre

⁷ Voir par exemple Frederick Cooper, Ann Laura Stoler, eds., *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997 et « La Colonie rapatriée », *Politix*, 76, 2006.

⁸ L'article classique de Hans Medick, « 'Missionaries in the row boat' ? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history », *Comparative Studies in Society and History*, 29 (1), janvier 1987, pp. 76-98, pose, dans la perspective de l'*Alltagsgeschichte*, les principales questions auxquelles sont confrontées les *postcolonial studies*, et de manière plus rigoureuse. Sur le « politique par le bas », cf les articles de *Politique africaine* et la *Revue française de science politique* rassemblés in Jean-François Bayart, Achille Mbembe, Comi Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1992 [2008], et sur les « OPNI » Denis-Constant Martin, dir., *Sur la piste des OPNI (Objets politiques non identifiés)*, Paris, Karthala, 2002.

⁹ Dionigi Albera, Mohamed Tozy, dir., *La Méditerranée des anthropologues. Fractures, filiations, contiguités*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005, notamment p. 25.

l'exclusion ou l'inégalité sociales et prôné la déconstruction des conceptualisations occidentales de la « représentation ». Mais, paradoxalement, cet auteur n'a pas peu contribué à ladite dérive culturaliste! Les *postcolonial studies* s'occupent moins de pratiques, que documenterait un travail de terrain ou d'archives, que de discours et de représentations à partir desquelles elles dissertent, voire extrapolent de manière souvent abusive. De ce fait, elles s'enferment dans le concept catastrophique d'« identité » et réifient une condition postcoloniale auxquelles elles confèrent un statut quasi ontologique, selon une sorte de calvinisme tropical ou diasporique : la colonie, l'esclavage, c'est la prédestination de l'indigène (et de son maître). Ce faisant, les *postcolonial studies* quittent le champ scientifique *stricto sensu* tout en demeurant captives de leurs prémisses.

L'origine de ce glissement procède de deux erreurs de méthode : d'une part, la de-historicisation du fait colonial, qui est substantivé ; de l'autre, la de-historicisation des continuités ou des discontinuités, ou plus exactement des enchaînements, de la concaténation du moment colonial au moment postcolonial.

La réification du colonial

En ce qui concerne l'analyse du fait colonial, les *postcolonial studies* le spécifient de manière abusive par rapport aux autres formes impériales, tout en s'interdisant d'en comprendre l'historicité à force d'en simplifier la singularisation¹⁰. Il est désormais démontré que les empires coloniaux ont été en partie des empires comme les autres et doivent donc être lus *également* à l'aune des questionnements classiques qui ont décrypté ces derniers. Par ailleurs les situations coloniales se sont déclinées sur des modes très différents, que confondent les *postcolonial studies*. Celles-ci ne font généralement pas la distinction entre les colonies de peuplement ou les colonies esclavagistes et les autres, alors que ces réalités sont au cœur de leurs préoccupations. L'on n'est pas colonisé, et donc « postcolonisé », de manière identique dans les Caraïbes et en Inde. Sans même parler des contingences historiques qui font vite voler en éclat, d'une possession à l'autre, ces grandes catégories classificatoires, ou l'opposition canonique entre « Etat de conquête », violent par nature et nécessité, et « Etat colonial » *stricto sensu*, qu'auraient habité des impératifs « éthiques » de rationalisation

¹⁰ Voir par exemple Henry Laurens, *L'Empire et ses ennemis. La question impériale dans l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 2009.

bureaucratique et d'intensification économique constitutifs d'une « seconde occupation »¹¹. De même, il n'est plus guère d'anthropologues ou d'historiens qui croient encore à une définition générique de l'« esclavage », une différenciation conceptuelle qui semble laisser de marbre les adeptes des *postcolonial studies*.

Ces dernières se sont en outre désintéressées de toute une série de situations coloniales ou paracoloniales dont la prise en considération aurait enrichi leur problématique. Sont passés sous silence, ou à peu près, l'impérialisme libéral et financier dont P. J. Cain et A. G. Hopkins ont pourtant démontré la centralité dans l'histoire britannique, et notamment les expériences des *white colonies* ou les situations postcoloniales des *dominions* et des Etats-nations latino-américains soumis à l'hégémonie du libre-échange¹² ; l'Empire colonial japonais (1895 – 1945) ; le protocolonialisme ottoman dans certaines de ses provinces arabes, voire en Anatolie (mais non dans les Balkans)¹³ ; le statut colonial de territoires européens, comme Chypre (de 1878, ou si l'on veut être plus précis, de 1914 à 1960) et le Dodécanèse (de 1912 à 1947)¹⁴ ; l'émergence d'un colonialisme indien dans le sein de l'Empire britannique¹⁵ ; l'affirmation de nouvelles formes postcoloniales de colonialisme dans le rapport de l'Indonésie à Timor et à la Papouasie, ou du Zimbabwe, du Rwanda et de l'Ouganda au Congo.

L'occultation de l'expérience ottomane, en particulier, prive les *postcolonial studies* de questions intéressantes. Comment conceptualiser un empire dont la souveraineté sur ses différentes possessions était à géométrie variable, au fur et à mesure qu'il devait concéder à certaines de ses provinces une marge croissante d'autonomie, ou à des empires rivaux un droit de regard, voire d'occupation, sur une partie de ses « domaines protégés », et qui, au demeurant, n'a jamais constitué un système économique ou monétaire intégré ? Peut-on parler de « despotisme », éventuellement « décentralisé »¹⁶, à propos d'un Etat minimum, tout impérial qu'il fût ? Comment analyser l'imbrication des « durées » impériales, islamiques, ouest-européennes, au sens braudélien du terme, que révèlent les contradictions de la

¹¹ David A. Low et John M. Lonsdale, « Introduction : towards the new order, 1945-1963 » in David A. Low et Alison Smith, eds., *History of East Africa*, volume III, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 12-16. Je synthétise ici des termes et des débats qui ont donné lieu à une immense littérature.

¹² P. J. Cain, A. G. Hopkins, *British Imperialism*, Londres, Longman, 1993.

¹³ Selim Deringil, “‘They live in a state of nomadism and savagery’ : the late Ottoman Empire and the post-colonial debate”, art. cité.

¹⁴ Voir par exemple Nicholas Doumanis, *Myth and Memory in the Mediterranean. Remembering Fascism's Empire*, Basingstoke, Macmillan, 1997 et *Una faccia, una razza. Le colonie italiane nell'Egeo*, Bologne, Il Mulino, 2003.

¹⁵ Thomas R. Metcalf, *Imperial Connections. India in the Indian Ocean. 1860-1920*, Berkeley, University of California Press, 2007.

¹⁶ Pour faire allusion à un livre qui a fait couler beaucoup d'encre “postcoloniale” : Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

conception de la Justice (*adalet*), de la mise en œuvre des Tanzimat ou du débat constitutionnel animé par les Jeunes Ottomans, puis les Jeunes Turcs, du milieu du XIX^e siècle à 1908-1911 ? Ces incertitudes sont pourtant pertinentes au sujet du fait colonial.

Simultanément, les *postcolonial studies* s'épargnent tout effort de définition précise, voire restrictive, du colonial, à propos duquel un « jeu d'échelles »¹⁷ eût pourtant été heuristique, si l'on en croit l'essai de Moses Finley limitant la notion aux situations de peuplement allogène dépendant d'une métropole et se livrant à une appropriation coercitive de la terre : à cette aune, le partage de l'Afrique n'a *pas* été d'ordre colonial, même si le Kenya, la Rhodésie du Sud, l'Angola ou l'Algérie ont été de vraies colonies ; et l'Empire vénitien ne mérite pas non plus ce qualificatif, en dépit de la dépendance d'ordre bureaucratique de ses provinces par rapport à la Sérénissime, parce qu'il ne reposait ni sur le peuplement ni sur l'extorsion agraire¹⁸. C'est à la faveur de cette nonchalance sémantique que les *postcolonial studies* peuvent maintenant prétendre s'appliquer à des situations dont le caractère « colonial » prête pour le moins à discussion – comme dans le cas du sionisme – ou relève de l'absurde, et qu'elles s'érigent en métadiscours à vocation universelle.

Elles ne s'embarrassent pas non plus d'une sociologie un tant soit peu précise de la domination coloniale. Les acteurs de celle-ci ont été multiples et se sont souvent contredits, mus qu'ils étaient par des intérêts, des valeurs et des projets disparates. Les *postcolonial studies* ne comprennent pas plus que les empires coloniaux ont été des espaces moraux qu'agitaient des conflits, sinon des guerres, de subjectivation ou d'éthique. : par exemple, autour de la question de l'esclavage, ou de l'universalité de la civilisation européenne, débattue au cœur même du mouvement missionnaire dont une tendance voulait préserver la « culture » des indigènes, quitte à l'inventer. L'« œuvre coloniale » entendait être une « conquête morale » et promouvoir une administration « éthique »¹⁹. Elle aspirait à élever les Noirs, les Arabes ou les Jaunes à la dignité d'« homme », à faire en sorte qu'ils « se connaissent en hommes », selon les mots de Georges Hardy, l'une des grandes figures de la

¹⁷ Jacques Revel, dir., *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Editions de l'EHESS, Gallimard & Le Seuil, 1996.

¹⁸ Moses I. Finley, « Colonies – an attempt at a typology », *Transactions of the Royal Historical Society*, V (26), 1976, pp. 167-188. En revanche, Sally McKee voit dans l'Empire vénitien le précurseur des empires coloniaux. De sa lecture l'on peut d'ailleurs tirer des conclusions « postcoloniales » puisque l'occupation vénitienne aurait joué un rôle crucial dans la cristallisation des identités ethnoconfessionnelles en Crète (*Uncommon Dominion. Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2000).

¹⁹ Jan Breman, *Taming the Coolie Beast. Plantation Society and the Colonial Order in South-East Asia*, Delhi, Oxford University Press, 1989 ; Romain Bertrand, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java*, Paris, Karthala, 2005.

« mission civilisatrice » française²⁰. Et elle bénéficia de la collaboration de nombre de ses sujets, une collaboration qu'il est politiquement légitime, mais historiquement anachronique, de réduire à une trahison ou une aliénation, à l'instar de Sartre dans sa préface aux *Damnés de la terre*.

Cette adhésion des colonisés à la colonisation est dotée de son autonomie par rapport au projet colonial lui-même. Elle procède d'une historicité qui ne se ramène pas entièrement à ce dernier et renvoie à des « durées » plus longues que la sienne propre. C'est ainsi que la revendication de la « dignité », centrale dans le discours et la légitimation du mouvement nationaliste en Afrique occidentale, et récurrente dans les mouvements sociaux des immigrés en France, puise à la fois dans des répertoires pluriséculaires de l'honneur, dans leur reformulation lors du moment colonial, sous la forme d'un ethos ouvrier, militaire ou scolaire, et dans l'idéologie de la « mission civilisatrice » elle-même²¹. L'ambivalence, inhérente à la situation coloniale et à sa mémoire, se retrouve dans les processus d'élaboration de l'« orientalisme » que stigmatisait Said. L'un des grands modes de gouvernement colonial a été l'« invention de la tradition »²², en particulier, mais non exclusivement, lorsqu'il a procédé par cooptation d'élites anciennes, dans le cadre de l'administration indirecte. Erudits de la puissance coloniale et lettrés du cru se sont alors associés pour co-produire une « Tradition parfaite », que s'appropriera le mouvement nationaliste lui-même²³. La prospérité de l'aryanisme en Asie du Sud et en Iran, ou du culturalisme ethnique en Afrique subsaharienne, illustre bien la vigueur de ces processus d'innovation idéologique et de subjectivation²⁴.

Au fond, les *postcolonial studies* sont prises au piège d'une contradiction que Frederick Cooper a relevée dès 1994²⁵. Puisqu'elles voient dans les « subalternes » des acteurs à part entière et prennent acte de leur « autonomie », il leur faudrait reconnaître la capacité de ceux-ci soit à renverser la domination coloniale fondatrice de leur subalternité, soit à s'approprier sa modernité, notamment politique, sous la forme de l'Etat-nation. Le concept d'appropriation

²⁰ Cité par Alice L. Conklin, *A Mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 137.

²¹ John Iliffe, *Honour in African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

²² Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

²³ Voir par exemple Romain Bertrand, *Etat colonial, noblesse et nationalisme à Java, op. cit.* (auquel j'emprunte l'expression de « Tradition parfaite », sous-titre de son ouvrage); Bernard S. Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Laurent Dartigues, « La production conjointe de connaissances en sociologie historique : quelles approches ? Quelles sources ? Le cas de la production orientaliste sur le Viêt-Nam, 1860-1940 », *Genèses*, 43, juin 2001, pp. 53-70; David Robinson, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie, 1880-1920. Parcours d'accommodation*, Paris, Karthala, 2004.

²⁴ Eric Hobsbawm, Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition, op. cit.*; Tony Ballantyne, *Orientalism and Race : Aryanism in the British Empire*, Basingstoke, Palgrave, MacMillan, 2002.

²⁵ Frederick Cooper, « Conflict and connection : rethinking colonial African history », *American Historical Review*, 99 (5), décembre 1994, p. 1545.

doit alors être pris dans sa pleine acception marxienne de la *Première Critique de l'économie politique* : « l'appropriation charnelle de l'être humain objectif, des œuvres humaines pour et par l'être humain », « l'appropriation de la réalité humaine », qui implique sa transformation²⁶. Or, curieusement, les *postcolonial studies* réduisent l'action des subalternes à un rituel d'affliction plus ou moins doloriste et morbide, ou, à la manière de l'anthropologie fonctionnaliste (et impériale) d'un Max Gluckman, n'y voient qu'un « rituel de rébellion », confortant in fine la domination coloniale et postcoloniale. Mais le « mimétisme » (*mimicry*) du colonisé qu'ils dénoncent peut aussi bien se lire en termes tardiens et deleuziens : « (...) l'actualisation du virtuel se fait toujours par différence, divergence ou différenciation. L'actualisation ne rompt pas moins avec la ressemblance comme processus qu'avec l'identité comme principe. Jamais les termes actuels ne ressemblent à la virtualité qu'ils actualisent (...) L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une véritable création. Elle ne se fait pas par imitation d'une possibilité préexistante »²⁷.

Il faut ici rappeler, en écho aux réserves de Romain Bertrand à l'encontre des problématiques qui limitent l'« appropriation » à la dérivation de l'Etat colonial et qui cantonnent l'« *agency* » des indigènes à un registre réactif²⁸, que le concept même désigne bien le caractère positif et créatif de l'investissement de la scène coloniale par ses indigènes, sans postuler que leur « initiative » – pour reprendre le terme qu'utilisait Georges Balandier dans sa *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* – se limite à leur interaction, conflictuelle ou collaborationniste, avec l'occupant étranger ni, non plus, que leur pratique de l'Etat colonial se borne à la raison coloniale. Autrement dit, nous devons admettre que *l'institution de l'Etat colonial procède en partie de l'action autonome des colonisés et de l'historicité des sociétés occupées, indépendamment de l'action, du projet et du « savoir-pouvoir » du colonisateur*. L'irréductibilité des sociétés colonisées par rapport à la situation coloniale se définit certes dans un ailleurs, un « hors champ »²⁹. *Mais elle se retrouve aussi dans la relation des sociétés*

²⁶ Karl Marx, « Nationalökonomie und Philosophie » in *Die Frühschriften*, cité in Alf Lüdtke, dir., *Histoire du quotidien*, Paris, Editions de la MSH, 1994, p. 6.

²⁷ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1997 (1968), pp. 273-274. Cf également Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1998 (1953), pp. 117 et 127.

²⁸ Romain Bertrand, « Politiques du moment colonial. Historicités indigènes et rapports vernaculaires au politique en 'situation coloniale' », *Questions de recherche*, 26, octobre 2008, pp. 12 et suiv.

²⁹ Romain Bertrand, *ibid* et « Les sciences sociales et le "moment colonial" ». De la problématique de la domination coloniale à celle de l'hégémonie impériale », *Questions de recherche*, 18, 2006. C'est aussi dans cet esprit que Frederick Cooper critique la thématique de la « résistance » chère à l'historiographie nationaliste africaine : « Conflict and connection », art. cité et « Africa and the world economy », *African Studies Review*, 24 (2-3), 1981, pp. 1-86. Cf également Alban Bensa, *Histoire d'une chefferie kanak (1740-1878). Le pays de Kooehné – I (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Karthala, 2005 et *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 2006, ainsi qu'Emmanuel Terray, « Le climatiseur et la véranda » in *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala, 1986, chapitre 4 et Sanjay Subrahmanyam,

à l'Etat colonial. Et c'est dans cette autonomie du social, y compris dans son rapport à l'Etat colonial, que naît l'historicité de l'Etat postcolonial. Comme ne l'ont pas compris dans un premier temps les historiens « subalternistes », mais comme l'a ensuite reconnu Dipesh Chakrabarty, l'analyse du champ religieux offre une voie royale pour appréhender cette triangulation.

En réalité, l'autonomie de l'Etat colonial (et de son successeur) découle de l'autonomie du social, qu'il n'abolit nullement et qu'il reconnaît à sa manière, fût-ce par défaut ou par impuissance. Elle se greffe par ailleurs sur des processus endogènes de formation de l'Etat qu'elle n'a pas effacés, mais qu'elle a recomposés, amplifiés ou fondés, selon les cas, et dans lesquels la domination coloniale s'est parfois délitée³⁰. Ce sont ces histoires conjointes au long cours, dont l'Etat est la focale, qu'il convient de saisir, tantôt dans leur interaction, tantôt dans leur parallélisme.

A situation a-historique, legs a-historique

Ce qui nous amène à une deuxième erreur de méthode des *postcolonial studies*. Elles postulent une reproduction mécanique, univoque et surdéterminante du colonial. A présentation a-historique de la situation coloniale, legs a-historique de cette dernière. Rien ne nous est dit, par le truchement de l'« histoire effective » (*die wirkliche Historie*)³¹, des conditions de l'éventuelle transmission de cet héritage, de la sociologie de ses légataires universels, des changements qui affectent les « situations d'usage »³² de telle pratique ou de tel discours qui se seraient formellement reproduits, de la dimension morphologique de certaines permanences qui doivent parfois plus à la géographie qu'à la domination coloniale, de l'évaporation d'une partie du legs au sein même des processus de sa reconduction, de l'hétérogénéité de ce legs dès lors que le colonial a été historiquement divers et contingent, de son « ambiguïté » (Georges Balandier) qui n'a d'égale que celle de la situation coloniale elle-même. Tout cela, curieusement, sous la plume d'historiens ou d'essayistes qui mettaient la pluralité des espaces-temps et l'ambivalence des phénomènes sociaux au centre de leurs

Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges, Oxford, Oxford University Press, 2005, notamment pp. 3-4. Dans les études historiques africanistes de nombreux travaux avaient commencé, dans les années 1960-1980, à relativiser le poids de la dépendance des sociétés subsahariennes par rapport à l'économie atlantique, et le raisonnement de mes deux ouvrages *L'Etat au Cameroun* (1979) et *L'Etat en Afrique* (1989) partait de ces prémisses.

³⁰ Jean-François Bayart, dir., *La Greffe de l'Etat*, Paris, Karthala, 1996 ; Romain Bertrand, *Etat colonial, op. cit.*

³¹ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. II : 1970-1975, Paris, Gallimard, pp. 136-156.

³² Romain Bertrand, « Les sciences sociales et le “moment colonial” », art. cité.

préoccupations. La dérive des *postcolonial studies* par rapport à leurs ambitions initiales n'est pas sans évoquer celle de l'école latino-américaine de la dépendance, qui s'interrogeait à l'origine sur l'historicité des sociétés de la périphérie pour finir par rabattre cette dernière sur celle du centre impérialiste, de manière caricaturale. Or, les travaux ne manquent pas, en France, qui « sociologisent » le legs colonial et les conditions effectives de sa transmission³³. En outre, *la vraie question n'est pas celle, abstraite et ontologique, du rapport du postcolonial au colonial, mais celle de l'enchaînement de l'historicité de l'un à l'historicité de l'autre.*

Enfin, la concaténation de l'historicité du colonial au postcolonial ne peut être abstraite de durées autres, auxquelles historiens et sociologues se doivent d'être attentifs. Michel Samuel avait ainsi montré, dès 1978, comment la condition du « prolétariat africain noir en France » ne s'inscrivait pas seulement dans le prolongement de la situation coloniale et de l'exploitation capitaliste qu'elle avait véhiculée, mais également dans celui du clivage de plus longue durée entre « aînés » et « cadets sociaux », selon les termes de l'articulation des modes de production chère à l'anthropologie marxiste³⁴. L'imaginaire de l'immigration africaine en France n'est pas hanté seulement par les imagos racialistes du colonialisme ou de la traite atlantique, mais également par les représentations lignagères ou serviles de l'inégalité propres aux sociétés subsahariennes, et reconfigurées lors du moment colonial.

La conclusion à laquelle l'on parvient est paradoxale. L'intuition des *postcolonial studies* quant à l'enchaînement, sinon la continuité, du colonial au postcolonial semble convaincante, mais la démonstration est fautive, quand elle n'est pas absente ou inquiétante à force de tourner le dos aux règles de méthode les plus élémentaires des sciences sociales. Le prix à payer pour cette indifférence, voire ce mépris ou cette agressivité, à l'encontre de l'autonomie du champ académique par rapport à l'engagement politique est élevé³⁵.

³³ Cf « La Colonie rapatriée », *Politix*, 76, 2006 ; Julien Meimon, *En quête de légitimité. Le ministère de la Coopération (1959-1999)*, Thèse de doctorat de science politique, CERAPS, Lille, 2005 ; Antoine Spire, *Etrangers à la carte : l'administration de l'immigration en France (1945-1975)*, Paris, Grasset, 2005 ; Françoise de Barros, « Les municipalités face aux Algériens : méconnaissances et usages des catégories coloniales en métropole avant et après la Seconde Guerre mondiale », *Genèses*, 53, 2003, pp. 59-92 et « Des “Français musulmans d'Algérie” aux “immigrés” : l'importation de classifications coloniales dans les politiques de logement en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 159, 2005, pp. 26-53 ; Choukri Hmed, *Loger les immigrés « isolés ». Archéologie d'une institution des politiques d'immigration françaises : la Sonacotra (1956-2004)*, Thèse de doctorat de science politique, Paris I-Panthéon Sorbonne, 2006 ; Alain Dewerpe, Charonne, 8 février 1962. *Anthropologie historique d'un massacre d'Etat*, Paris, Gallimard, 2006 ; Marc Bernardot, *Loger les immigrés. La Sonacotra, 1956-2006*, Bellecombe-en-Bauges, Editions du Croquant, 2008.

³⁴ Michel Samuel, *Le Prolétariat africain noir en France*, Paris, François Maspero, 1978.

³⁵ Cf par exemple Serge Gruzinski, « Histoire et anthropologie, une question inactuelle ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 49-4bis, 2002, pp. 91-92.

Aussi devons-nous nous interroger, à notre tour, sur la continuité du colonial au postcolonial que véhiculent les *postcolonial studies* elles-mêmes, et nous demander dans quelle mesure elles ne participent pas à la reproduction de l'hégémonie coloniale, en particulier à celle des catégories identitaires nées de celle-ci, de la « sociologie coloniale » en tant que science administrative de la colonisation, et plus largement du culturalisme impérial en tant qu'idéologie majeure de la globalisation de ces deux derniers siècles³⁶. Non sans les inverser, naturellement. Vues sous cet angle ironique, les *postcolonial studies* apparaissent sous le visage d'un grand Carnaval académique, un moment de défoulement qui ne met nullement en danger l'ascendant de l'utilitarisme triomphant du *rational choice* dans l'Université américaine ou nord-atlantique, qui permet au passage la cooptation en son sein des trublions les plus brillants de l'élite indigène, comme l'avaient méchamment relevé Arif Dirlik et Kwame Anthony Appiah, et qui, en France, reconduit un narratif exclusivement national de la colonisation et de ses prolongements, aux antipodes du projet initial d'émancipation de l'histoire par rapport à l'historiographie nationaliste que caressaient les *subaltern studies*.

D'emblée, l'on peut donc émettre quelque doute quant à la pertinence de cette démarche pour appréhender une réalité aussi complexe, aussi hétérogène et aussi évolutive que celle, pluriséculaire, de l'Empire ottoman. D'une part, ne risque-t-elle pas de réifier cette domination impériale en une catégorie ahistorique de la « colonialité », qui, de toute manière, constitue un anachronisme pour les périodes antérieures au XIX^e siècle, sauf à considérer que les empires coloniaux de l'âge mercantiliste sont de la même encre, de la même monnaie et du même sang que les empires coloniaux de l'âge nationaliste ? De l'autre, n'incline-t-elle pas à épouser le dolorisme des historiographies nationalistes post-ottomanes des pays balkaniques et arabes en postulant et en déhistoricisant un éventuel héritage impérial, paradoxalement à un moment où des courants historiographiques, dans lesdits pays, se distancient par rapport au Grand Récit de la nation ?

Connexions impériales

Dans la mesure où le règne d'Abdülhamid II se situe à l'intersection de l'expansionnisme colonial de la Russie, du Royaume-Uni, de la France et de l'Italie, il peut nous fournir un point de départ commode pour problématiser dans les termes de la sociologie

³⁶ Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996

historique comparée du politique la domination (*Herrschaft*) ottomane. Commençons par l'orientation islamique d'Abdülhamid II, sa promotion de l'« islamité » (*İslamcılık, Müslümanlık*), plus affirmée que celle de ses prédécesseurs. Sans doute correspondait-elle pour partie à l'intime conviction du sultan, profond croyant. Mais elle obéissait aussi au nécessaire rééquilibrage de la légitimation de la dynastie, maintenant que la conception universaliste de la citoyenneté ou de la loyauté ottomaniste perdait de sa crédibilité sous la pression des particularismes, voire des nationalismes, et que les pertes territoriales de 1878 avaient fait monter le pourcentage de la population musulmane de 68% à 76 % de la population totale de l'Empire. Le style et le discours religieux du sultan, la mise en scène de sa conduite de la Prière du Vendredi à la mosquée de Yıldız, l'exaltation du califat, le souci de faciliter le pèlerinage à La Mecque, en pleine expansion, grâce à la construction du chemin de fer du Hedjaz, l'édification de mosquées, la réitération de la primauté idéologique de l'école hanéfite et la « correction des croyances », l'appui accordé à certaines confréries, l'islamisation de l'enseignement public à partir des années 1890 ouvrirent des canaux de communication et de compromis entre le souverain et ses sujets, désormais aux trois-quarts musulmans.

Şerif Mardin parle à ce propos de « stratégie brillante » : « Ce fut parce que le sultan était capable de communiquer avec ses sujets des plus basses classes sociales grâce à la propagande religieuse que véhiculaient les *tarikats* et d'autres canaux que ces derniers – au contraire des intellectuels – considéraient son règne avec chaleur³⁷ ».

Cette approche fut particulièrement utile dans les provinces arabes, désormais en tête dans le très officiel classement des « domaines protégés », et que taraudaient la centralisation de l'Empire, le caractère iconoclaste de ses réformes, la présence commerciale et culturelle envahissante de l'Occident chrétien dans la Méditerranée, la mer Rouge et le golfe Persique, l'immigration juive en Palestine, le spectre de l'occupation militaire européenne sous laquelle étaient déjà placées l'Algérie, la Tunisie, l'Égypte, le Soudan. En Irak, la politique religieuse du sultan faisait ainsi contrepoids à la majorité chiite de Bassorah et de Bagdad, à l'influence qajar dont celle-ci était le fourrier, aux agissements du consul d'Angleterre qui convoyait les dons du royaume d'Awadh aux Lieux saints de Nadjaf et Kerbela³⁸. Elle facilitait également l'intégration des centaines de milliers de réfugiés qui avaient fui les massacres de musulmans

³⁷ Şerif Mardin, « Religion and politics in modern Turkey » in James P. Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 141-142.

³⁸ Gölkhân Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*, Manchester, Manchester University, 1994, multigr., p. 222 et pp. 329-330 ; Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The 'ulama' of Najaf and Karbala'*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

dans le Caucase et les Balkans, et flattait leurs coreligionnaires du cœur de l'Empire qui s'indignaient de ces atrocités. Elle renforça l'autorité du Palais, favorisa la cooptation au sein de l'appareil de l'Etat d'une nouvelle élite arabe, fouetta les investissements publics. Elle encouragea aussi sans doute, parmi beaucoup d'autres facteurs, quelque 300 000 chrétiens à émigrer vers la Russie ou le Nouveau monde, de 1878 à 1914.

La politique islamique d'Abdülhamid II n'invalida pas pour autant les autres répertoires de légitimation de la dynastie. Celui de l'ottomanisme civique ; et celui, de plus en plus présent, du nationalisme culturaliste turc et de l'origine tribale de la Maison d'Osman, dont l'un des lieux mythiques, le tombeau d'Ertuğrul, à Söğüt, fut restauré et devint l'objet de rituels d'allégeance. Dans le sillage des Tanzimat, le turc ottoman s'était de toute façon imposé au cœur de l'Etat et de la société comme langue administrative, et il perdait de sa sophistication littéraire sous la pression des réformateurs de l'éducation ou des nécessités de la vie militaire. La maîtrise de l'arabe et du persan, bagages de l'enseignement et de la culture classiques, régressait, sauf bien sûr chez les arabophones de naissance ou chez les originaires, notamment kurdes, des provinces limitrophes de la Perse³⁹.

La politique hamidienne ne fit pas davantage obstacle à la sécularisation progressive de la société ottomane. Paradoxalement, cette dernière tendance, au même titre que l'exaltation du califat, facilitait l'autocratie en affaiblissant le contre-pouvoir des uléma qu'Abdülhamid II surveillait par ailleurs de très près et dont il rognait les prérogatives, au même titre que celles des bureaucrates de la Sublime Porte⁴⁰. Le monarque lui-même n'avait rien d'un fanatique. Il n'imposait pas l'observance des règles religieuses de l'islam en son propre palais. Et il fit sans doute construire plus d'écoles publiques que de mosquées⁴¹. Sa politique vis-à-vis des provinces arabes s'efforçait surtout de les mieux intégrer à l'ensemble impérial, maintenant que leur importance stratégique augmentait, de même que son invocation du califat était de nature à conforter sa position sur la scène internationale.

Néanmoins, la politique islamique d'Abdülhamid II ne dit pas tout de la place de l'islam dans les dernières décennies de l'Empire. Associée à sa politique de centralisation bureaucratique et de modernisation économique, elle eut parfois des conséquences inattendues, comme la mobilisation croissante des intellectuels sécularistes (*dehri*), l'accélération de la conversion au chiisme d'une partie des tribus arabes d'Irak, la révolte des

³⁹ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, McGill University Press, 1964, p. 111 ; Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'Etat ottoman (1839-1909)*, Paris, Peeters, 2007, pp. 282 et suiv.

⁴⁰ François Georgeon, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)*, Paris, Fayard, 2003, p. 148 et p. 156.

⁴¹ *Ibid.*, p. 139 et p. 252. Voir aussi Selim Deringil, *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimization of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londres, I. B. Tauris, 1999, chapitre 4.

Bédouins du Hedjaz dont la construction du chemin de fer ruinait la rente de situation dans le convoiage (et le pillage) des pèlerins, l'appauvrissement des madrasa, ou l'aliénation de la puissance des uléma⁴².

Les institutions religieuses musulmanes, à commencer par les confréries, largement autonomes par rapport à l'Etat en dépit des tentatives d'instrumentalisation d'Abdülhamid II, s'inséraient en outre dans un champ confessionnel qui débordait l'espace ottoman et qui était alors en pleine fermentation intellectuelle ou théologique, sinon politique⁴³. L'Empire accueillait parfois, et généralement avec réticence ou suspicion, ses dissidents ou ses francs-tireurs, tels que les fondateurs persans de la religion bahaï ou le philosophe Djamal ad-Din, dit al-Afghani. Il devint aussi le havre naturel des penseurs musulmans de l'Empire russe. En tant que protecteur des Lieux saints et siège du califat, il restait le centre de l'umma, même si les Wahhabites lui en avaient contesté le leadership en 1812-1820 et si les places fortes de la réforme islamique étaient désormais les marches caucasiennes de l'Empire tsariste, l'Inde et l'Egypte.

Les croyants formaient ainsi une opinion publique, et se conduisirent de plus en plus comme une composante active de l'espace public en gestation, dont le sultan devait tenir compte bien qu'il réprimât les Jeunes-Ottomans à la recherche d'une synthèse islamo-libérale. Ils investissaient les nouveaux moyens de communication, publiaient des journaux, écrivaient des livres, organisaient des manifestations de solidarité avec leurs coreligionnaires persécutés en Crimée, dans les Balkans ou dans le Caucase⁴⁴. Par ailleurs, l'islam ottoman était aussi ce qu'en faisait le regard de l'Autre, à savoir les chrétiens (plus que les juifs) ottomans, mais également les puissances ouest-européennes, les Eglises, l'intelligentsia occidentale, tantôt compréhensive, à l'instar d'un Auguste Comte ou de son disciple Pierre Laffitte, tantôt critique, comme Ernest Renan, auteur d'une célèbre leçon sur « L'Islam et la science », en 1883, que réfutèrent al-Afghani et Namık Kemal⁴⁵.

⁴² Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, *op. cit.*, chapitre 10 ; Richard Repp, "Some observations on the development of the Ottoman learned hierarchy" et Richard L. Chambers, "The Ottoman ulema and the Tanzimat" in Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley, University of California Press, 1972, chapitres 1 et 2 ; Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 41 et suiv.

⁴³ Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, State University of New York, 1989, p. 83 ; Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁴⁴ Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, *op. cit.*, pp. 110 et suiv. ; M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 49 et suiv. ; Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam*, *op. cit.*, chapitre 5.

⁴⁵ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, *op. cit.*, p. 262 ; Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley, University of California Press, 1968, pp. 84 et suiv.

Concomitamment avec l'éclosion d'un espace public islamique en ville, les confréries, à l'interface des principaux centres urbains et des campagnes, connurent à l'époque un « véritable boom »⁴⁶. Celui-ci était une manifestation du changement social, auquel il participait en retour. Il était par exemple une conséquence de la révolution des transports qui permettait un regain du Hadj, avant même la construction du chemin de fer du Hedjaz, ou encore de l'implantation de missions protestantes en Anatolie orientale, dont il entendait relever le défi, ou de l'arrivée de nombreux réfugiés musulmans du Caucase adeptes de la Nakşibendiyya-Muridiyya. Il bénéficiait en outre des nouvelles formes de communication que permettait l'imprimerie. Il occupait le vide politique qu'avait entraîné dans le Kurdistan la fin de la domination des dynasties locales en raison de la centralisation et de la bureaucratisation de l'Empire⁴⁷.

Corollairement, le mouvement confrérique devint lui-même un facteur de transformation sociale en développant l'intermédiation de l'écrit entre les croyants et leurs cheikhs ou leur Dieu, et en modifiant les conditions de l'enseignement religieux. Ainsi, l'un des projets que poursuivit avec opiniâtreté Said Nursi (1876-1960), un cheikh kurdophone natif de la région de Bitlis, haut lieu du soufisme anatolien, fut la fondation d'une université islamique à Van, dont il obtint finalement la décision de principe, mais qu'il ne put réaliser du fait de l'éclatement de la Première Guerre mondiale ; et en tant qu'autorité religieuse, il veilla très vite à commenter en turc le Coran, tout kurdophone et *alim* qu'il fût, à s'appuyer sur des supports écrits autant que sur son charisme personnel, à intégrer à son discours certains acquis de la science moderne⁴⁸. De même, l'ordre des Bektaşî était étroitement associé au mouvement albaniste⁴⁹.

L'orientation islamique du règne d'Abdülhamid II dessinait en filigrane un autre possible impérial que suggéraient conjointement, sur un mode chrétien, l'héritage byzantin, toujours vivant dans le Patriarcat orthodoxe, ou encore la protection religieuse que la Russie prétendait exercer dans les Balkans et en Palestine, et, d'un point de vue musulman, la transmission, apocryphe, du califat à Selim Ier par le dernier calife abbasside, al-Mutawakkil :

⁴⁶ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, *op. cit.*, p. 259, qui présente cette mobilisation religieuse de manière très condescendante, du point de vue séculariste. Voir aussi Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam*, *op. cit.* ; M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, *op. cit.*, pp. 49 et suiv. ; Gilles Veinstein, Nathalie Clayer, "L'Empire ottoman" in Alexandre Popovic, Gilles Veinstein, dir., *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, pp. 322-341.

⁴⁷ Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State. On the Social and Political Organization of Kurdistan*, Rijswijk, Europrint, 1978.

⁴⁸ Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, *op. cit.*, pp. 76 et suiv.

⁴⁹ M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, *op. cit.*, p. 54.

la virtualité d'un magistère politico-religieux sur l'ensemble de l'umma, une espèce de pendant islamique de ce que furent le Saint-Siège et ses Etats pontificaux avant l'annexion de ceux-ci par le nouveau royaume d'Italie et la réduction de la souveraineté mondaine de la papauté à la seule Cité du Vatican.

Le prisme du XX^e siècle et l'absence de toute qualification religieuse du sultan nous font douter de la viabilité d'une telle potentialité. Elle obsédait pourtant l'Entente cordiale, notamment la France en Afrique occidentale et au Maghreb, parce qu'elle faisait planer la menace du djihad dans ces colonies tout juste conquises et recevait le soutien diplomatique de l'Allemagne. L'on se souvient que le traité de Küçük-Kaynarca (1774) avait accordé au sultan, en tant que « souverain calife de la religion mahométane », un pouvoir spirituel sur les Tatars de Crimée, dont il lui retirait la suzeraineté politique. La réactualisation diplomatique de cette dignité avait pris une portée internationale dans les années 1860-1870 lorsque l'expansion impériale européenne dans le Caucase, en Asie centrale, en Insulinde, en Inde incita les musulmans de ces contrées à se tourner vers l'Empire ottoman, auréolé du prestige de « sa » victoire sur la Russie lors de la guerre de Crimée, pour lui demander son aide. La Maison d'Osman apparaissait alors comme la superpuissance islamique de l'époque, seule à même de résister à l'impérialisme occidental et chrétien. La thématique de l'« union de l'islam » (*ittihad-i islam*) se répandait, notamment sous la plume des Jeunes-Ottomans.

La catastrophe de 1878 allait révéler à la fois les limites et le potentiel de ce répertoire impérial. D'une part, les musulmans du Caucase ne se soulevèrent pas pour couper l'approvisionnement de l'armée russe, en dépit des appels ottomans. De l'autre, ceux de l'Inde se mobilisèrent en masse pour défendre la cause du calife, et le Foreign Office s'en alarma. La Grande-Bretagne commença alors à orchestrer une campagne, grâce au relais des Arabes chrétiens, en faveur d'un califat arabe établi à La Mecque, qui eût été le vecteur de sa pénétration dans le Hedjaz et le garant de sa domination sur les musulmans du Raj⁵⁰. Abdülhamid II riposta en patronnant une littérature en arabe légitimant le califat ottoman, que la Constitution de 1876 venait au demeurant de consacrer. Le califat devenait une arme à double tranchant, et un enjeu réel de la politique internationale. Il pouvait contribuer à une refondation des transactions impériales hégémoniques dans les provinces arabes, à un endiguement de la progression des intérêts britanniques dans la péninsule Arabique, au blocage d'une internationalisation du Pèlerinage sous prétexte de raisons sanitaires, et à une perpétuation de l'influence du sultan dans les territoires perdus, comme la Bosnie-

⁵⁰ Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam, op. cit.*, chapitre 11.

Herzégovine, l’Égypte, le Soudan, le sud de l’Arabie, la Tunisie, voire l’Algérie, anciennes provinces dont il demeurait le chef spirituel et dont il pouvait entretenir la fiction de leur maintien dans le giron des « domaines bien protégés ». Il offrait aussi l’opportunité de contrer ou de déstabiliser l’avancée des Européens en Afrique et en Asie grâce au relais des réseaux confrériques et à la menace de la « Guerre sainte ». Il incarnait enfin un modèle de contre-modernité aux yeux des élites musulmanes des territoires colonisés, dont le port du fez était en quelque sorte le symbole⁵¹.

En bref, le « panislamisme » – le terme apparut en 1877 et fut popularisé dans les années 1880, à la suite de l’établissement du protectorat français sur la Tunisie, pour stigmatiser les menées imputées à la Porte sur la frontière avec la Tripolitaine – constituait une sorte de *soft power* à l’échelle mondiale pour l’Empire ottoman, censé compenser symboliquement ses pertes territoriales. Mais ce dernier avait d’autant moins les moyens de cette ambition que son sultan-calife répugnait à prendre le leadership de l’aggiornamento de l’islam, dont il se méfiait maladivement, laissait dépérir les madrasa, se gardait de tout aventurisme religieux tant à l’égard de l’Arabie et de l’Afrique du Nord que de la Perse, du Raj victorien ou des Indes orientales néerlandaises, avait même fini par épauler la politique des Occidentaux en dissuadant les musulmans de se soulever comme en Bosnie-Herzégovine en 1881-1882, aux Philippines en 1898, en Chine en 1900, et se refusait à réunir en son palais de Yıldız toute espèce de « Komintern » vert⁵². Bref, le « panislamisme » ottoman attisait les craintes des puissances européennes sans parvenir à les mettre en danger, et il se condamnait du coup à décevoir les croyants qui avaient placé leurs espoirs en lui. Comme Abdülhamid II l’admettra lui-même auprès de sa fille, après sa déposition, « le djihad, pour nous, était une force qui n’existait que dans l’imagination⁵³ », ce qui aurait pu être beaucoup, mais s’avéra faire long feu en 1914.

A partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, l’Empire, fidèle à sa réputation de « flexibilité », balançait de la sorte entre plusieurs projets de reformulation des transactions hégémoniques sur lesquelles il reposait et entre « l’application de [différentes] politiques de

⁵¹ Voir, par exemple, au sujet du Raj, Emma Tarlo, *Clothing Matters. Dress and Identity in India*, Londres, Hurst, 1996, pp. 101 et 114.

⁵² Sur le califat ottoman au XIX^e siècle et le panislamisme d’Abdülhamid II, je me suis essentiellement appuyé sur François Georgeon, *Abdülhamid II, op. cit.*, chapitre 9 et sur Selim Derinçil, *The Well-Protected Domains, op. cit.*, chapitre 2. Voir également pour une mise au point historique Gilles Veinstein, « La question du califat ottoman » in Pierre-Jean Luizard, *Le Choc colonial et l’islam. Les politiques religieuses des puissances en terres d’islam*, Paris, La Découverte, 2006, chapitre 24.

⁵³ Cité par François Georgeon, *Abdülhamid II, op. cit.*, p. 212.

légitimation », comme le dit Selim Deringil⁵⁴. Né en Russie, élevé en terre ottomane, officier d'état-major, ayant étudié à Paris la science politique avec Emile Boutmy et Albert Sorel, Yusuf Akçura (1876-1933) résuma le dilemme de manière prémonitoire dans un article publié au Caire en 1904 et intitulé « Les Trois politiques » : dès lors que la reconnaissance des aspirations nationales des non-Turcs et des non-musulmans devenait inévitable, l'ottomanisme et l'islamisme, prévoyait-il, n'étaient plus viables et devaient laisser la place à l'affirmation du nationalisme turc ; tout au plus envisageait-il une fédération ottomane reconnaissant l'autonomie des différentes nations constitutives de l'Empire pour éviter leur accession à l'indépendance complète⁵⁵. Mais cette prédiction alarmiste venait encore un peu trop tôt pour être véritablement prise au sérieux. Certes, l'environnement dans lequel évoluait l'Empire ottoman était devenu beaucoup plus dramatique et contraignant. Non sans raison, l'accent est habituellement mis, d'une part, sur la menace militaire que représentaient les soulèvements nationalistes dans certaines de ses provinces et les convoitises concurrentes des impérialismes européens, d'autre part, sur la crise de la dette qui l'obligea à se placer sous la tutelle financière et administrative de ses créanciers et à en accepter les « conditionnalités », comme l'on dirait de nos jours.

C'était bel et bien la souveraineté et l'intégrité territoriale de l'Empire qui étaient en jeu, et pourquoi pas, de manière de plus en plus évidente, sa survie pure et simple. Cette sombre perspective hantait la majorité des Ottomans qui, devant les flots de réfugiés - charriant leur lot de malheurs, de rancœur et de revendications - craignaient de subir le même sort qu'eux en cas d'occupation étrangère ou de soulèvement des Arméniens et des Grecs. Réciproquement, ces derniers, qui dans leur majorité demeuraient loyaux à l'égard de la Maison d'Osman, se voyaient de plus en plus tenus en suspicion par leurs compatriotes, s'indignaient que l'on pût les identifier à une Cinquième Colonne, mais étaient cependant de plus en plus compromis par la sollicitude très intéressée que manifestaient à leur endroit les puissances européennes et les Eglises chrétiennes, ne pouvant se satisfaire du despotisme d'Abdülhamid II et de l'insuffisance des réformes économiques.

Le risque est grand de relire ces contradictions à l'aune des narratifs nationalistes, dont le récit républicain kémaliste n'est pas le moins trompeur. Or, si les dés étaient bel et bien lancés à la veille de la Première Guerre mondiale, la partie était loin d'être jouée.

⁵⁴ Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, op. cit., p. 2. Niyazi Berkes identifie pour sa part trois écoles de pensée, l'occidentaliste, l'islamiste et la turquiste, mais ne voit ce balancement qu'à partir des années 1908-1918, une fois que la prééminence de l'ottomanisme eut fait long feu (*The Development of Secularism in Turkey*, op. cit., pp. 337 et suiv.)

⁵⁵ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit., pp. 321-322.

L'enthousiasme, l'espoir avec lesquels fut accueillie la Révolution de 1908, le regain de popularité qu'en tira sur le moment Abdülhamid II montrent que l'Empire ottoman n'avait pas épuisé ses ressources de légitimation, de négociation et d'englobement de la diversité sur laquelle il était fondé depuis six siècles. Le rétablissement de la Constitution de 1876 et, s'il avait pu se développer dans les années suivantes, le jeu parlementaire autonome étaient mêmes susceptibles de nouer de nouvelles transactions impériales sous forme d'alliances politiques, de cooptation notabiliaire, de compromis législatifs, administratifs ou économiques. La guerre et la dictature du Comité Union et Progrès en décidèrent autrement.

Pourtant, une autre question se pose, plus difficile encore à élucider. Dans la longue durée, l'Empire ottoman avait obtenu l'adhésion de ses sujets à une certaine conception de la « civilisation » (*medeniyet*), qui savait faire la part du feu, c'est-à-dire de l'« esprit de tribu » (*bedeviyet*), qui n'était donc pas totalitaire, et qui néanmoins indiquait clairement ce qu'étaient la distinction, la justice, le bien. A partir du XVI^e siècle, nous l'avons vu, l'islam a été un élément crucial de cette hégémonie. Mais il n'en était pas le principe exclusif et se conjugua aussi sur le mode d'un style de vie qui excédait le périmètre de la seule communauté des croyants. L'unité de l'Empire participait également d'une culture matérielle relativement homogène, d'un ordre commun de la création architecturale, littéraire, artistique et musicale, d'un répertoire festif et érotique, d'une économie morale partagée, d'un sens du raffinement et des bonnes manières (*adab*) qui transcendaient les appartenances ethnoreligieuses ou la diversité des provinces sans pour autant les abolir⁵⁶. Cette hégémonie culturelle était certes à géométrie variable, d'une région, d'une communauté ou d'une catégorie sociale à l'autre, mais d'autant plus forte.

Or, elle a été progressivement remise en cause de l'intérieur même des transformations endogènes que traversait l'Empire. L'abandon des prescriptions vestimentaires sur une base confessionnelle en 1829, l'adoption du fez et de la redingote comme tenue officielle, la généralisation en ville des mises européennes, la révolution urbaine, l'évolution de la condition féminine, de l'éducation et de l'habitat furent des manifestations parmi d'autres de cette évolution. Derechef, l'« occidentalisation » de l'Empire ne doit pas être prise au pied de la lettre, bien que son épice culturel fût territorialisé et identifiable : le quartier européen de Péra, lieu de toutes les débauches, comme l'avait été Galata dans l'Istanbul du XVI^e siècle. Elle n'a été si présente que parce qu'elle exprimait des logiques internes à la société

⁵⁶ Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, Londres, I. B. Tauris, 1995 ; Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann, eds., *Ottoman Costumes. From Textile to Identity*, Istanbul, Eren, 2004.

ottomane. Cette dernière n'était pas tiraillée entre une « modernité » étrangère et sa « tradition », dont elle suivait simultanément les cursus éducatifs respectifs⁵⁷. La thèse de la « bifurcation » entre le sécularisme et l'islam, qui aurait dominé le XIX^e siècle, paraît ainsi excessive et trop dichotomique, même si les Ottomans devaient en effet choisir au quotidien entre la « civilisation » classique (*medeniyet*) et la « *civilisation* », en français dans le texte (mot dont Sadık Rifat avait introduit l'usage dans un contexte où cette langue était celle de la réforme), et même si les adeptes forcenés de la seconde soulevaient la fureur des partisans de la première et leur semblaient être des « Précieux ridicules », selon l'excellente formule de Şerif Mardin⁵⁸, ou des zéloteurs du *Vulgärmaterialismus*, sinon de l'athéisme. La société ottomane vivait de son propre chef sa mue intime, participait de plain pied à la globalisation du monde qui s'était enclenchée au début du « long XIX^e siècle » (Eric Hobsbawm), c'est-à-dire dès la fin du XVIII^e siècle, et tourna elle-même la page de cette période dans l'épouvantable défaite de la Première Guerre mondiale.

D'ailleurs, l'extraversion culturelle n'a jamais été contradictoire avec l'hégémonie impériale, et l'on peut au contraire se demander si elle n'en a pas été une condition historique sine qua non. Rome exerça ainsi son *imperium* par le truchement de la culture grecque à laquelle elle s'était identifiée, l'Empire nippon par celui de la culture chinoise, et les Empires russe et chinois se sont perpétués au XX^e siècle sous le couvert d'une idéologie et d'une civilisation « socialistes » qui leur étaient à l'origine complètement étrangères. Le problème de l'Empire ottoman, au cours du « long XIX^e siècle », n'était donc pas son rapport à l'Occident, mais à lui-même. Comment recomposer le lien d'allégeance de ses sujets chrétiens et, dans une moindre mesure, juifs, qui ne constituaient ni son hétéronomie ni son hétérotopie, contrairement à ce que prétend la téléologie nationaliste, mais qui en étaient parties intégrantes, adhérant avec un allant particulier aux modes de subjectivation que charriait la globalisation capitaliste? Mais, aussi bien, comment redéfinir l'assujettissement des sujets musulmans qui n'étaient pas tous insensibles, tant s'en faut, à ces mêmes styles de vie, et qui, tout comme leurs compatriotes chrétiens, devaient concilier leur appartenance à l'Empire et leur rencontre, en tant que Turcs, Albanais, Arabes ou Kurdes, avec l'idée nationale ?

La deuxième question n'était pas moins embarrassante que la première, nonobstant l'ethnocentrisme de l'historiographie occidentale, et l'Empire ottoman ne se donna pas

⁵⁷ Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan*, op. cit., pp. 258 et suiv.

⁵⁸ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit., p. 131; Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, op. cit., p. 135.

davantage les moyens d'y répondre de manière satisfaisante en se tenant à l'écart du grand mouvement de réforme de l'islam qui s'imposait sous le couvert de l'Empire britannique, en Inde et en Egypte, ou dans le Caucase et en Asie centrale, sous celui de l'Empire russe.

Or, l'une et l'autre de ces incertitudes portaient sur ce qu'être « civilisé » voulait dire, en ces temps de positivisme, de matérialisme, de darwinisme social et d'évolutionnisme débridés : *medeniyet* ou *civilisation* ? L'absolutisme hamidien n'était pas le dernier à contribuer à l'émergence d'une modernité ottomane spécifique, même si celle-ci procédait volontiers par emprunt à la culture matérielle et artistique de l'Occident. « Ce sont les générations futures qui pourront voir s'épanouir chez nous une civilisation nouvelle, ajoutant à la civilisation de l'Orient tout ce qu'il y a de bon dans la culture occidentale, et elles pourront faire fusionner ces deux éléments », estimait assez platement le « Sultan rouge », qui voulait « se développer sans hâte, à notre propre guise », selon « une expansion normale, allant de l'intérieur vers l'extérieur ». « Tout doit venir spontanément de l'intérieur ⁵⁹ », ajoutait-il. Abdülhamid II attachait ainsi la plus grande importance à la participation de l'Empire aux Expositions universelles, dont celle de 1867, à Paris, l'avait ébloui, et il faisait don aux bibliothèques publiques américaines et britanniques de somptueux albums de photographie vantant les réalisations de son règne. Il avait pour compositeur préféré Verdi et se faisait lire des romans policiers. Il était encore un passionné de menuiserie et d'ébénisterie, de photographie, de cinéma, d'Art nouveau. Après le tremblement de terre de 1894, il confia à l'architecte italien Raimondo D'Aronco la réparation des monuments endommagés d'Istanbul, mais aussi l'embellissement, selon ce dernier style, de son palais de Yıldız. Et, en 1901, il confia à son ambassadeur à Paris le soin de recruter les experts susceptibles de faire de la capitale impériale une ville moderne selon les normes occidentales de « régularité » (*seviye-i intizam*), dont le baron Haussmann lui semblait avoir été le parangon – le choix se porta sur Joseph-Antoine Bouvard (1840-1920), spécialiste de l'architecture d'exposition, inspecteur général de l'Architecture de Paris, qui travailla sur plans et photographies faute de pouvoir se déplacer lui-même et proposa une version très « Grands Boulevards » de l'aménagement du cœur historique de la cité. Il est révélateur de l'ambiguïté du moment que le sultan opta pour une conception européenne et nord-américaine de l'urbanisme, mais qu'en retour les architectes occidentaux lui aient souvent soumis des projets d'inspiration néo-islamique ou néo-turque, par exemple pour le pont, non construit, de Kandilli-Rumelihisar (Ferdinand Arnodin, 1900), la gare de Sirkeci (August Jachmund, 1889) ou le bâtiment de

⁵⁹ Cité par François Georgeon, *Abdülhamid II, op. cit.*, p. 240.

l'Administration de la dette publique (Antoine Vallaury, 1899). Ces beaux exemples d'« invention de la tradition » ne devaient rien à l'« islamisme » d'Abdülhamid II, et tout à la globalisation culturelle de la Belle Epoque, singulièrement à l'éclectisme des architectes européens qui, depuis plusieurs décennies, déclinaient sur les rives du Bosphore toute la palette des styles néo, classique, musulman, empire, et qui avaient fini par créer un style « Empire turc » à partir de la souche « Second Empire » français, dont la mosquée d'Ortaköy, le mausolée de Mahmud II et la mosquée ou le palais de Dolmabahçe seraient les fleurons⁶⁰.

Or, la révolution architecturale et urbanistique à laquelle s'adonna Abdülhamid II ne se cantonna pas aux bâtiments royaux ou administratifs et à l'aménagement de la seule capitale. Elle fut reproduite dans les provinces, à l'initiative des oligarchies ou des négociants locaux, qui imitèrent souvent le style impérial ottoman pour bâtir leurs propres demeures et reprirent à l'envi les modèles néo ou Art Déco qui faisaient fureur entre Bosphore et Corne d'Or⁶¹. Elle affecta aussi bien les édifices religieux : D'Aronco put donner au *türbe* (tombeau) de Cheikh Zafir Madani et au *tekke* (couvent) de la Chadhiliyya le style Art nouveau qui lui était cher. Cette mue acheva de faire basculer le centre de gravité d'Istanbul vers la rive nord de la Corne d'Or, celle de la ville européenne de Galata et de Péra, qui se prolongeait maintenant par de nouveaux quartiers résidentiels réservés aux fonctionnaires du Palais et de facture plus moderne que ceux de la rive sud, proches de Topkapı.

En définitive, l'« embourgeoisement du sultan⁶² » confirmait l'interpénétration entre l'Etat et la société. Le souverain était moins pionnier en la matière que le consommateur de tendances et de modes culturelles qui se diffusaient alors dans tout l'Empire, à commencer par les quartiers qui jouxtaient son palais. Et le tarissement du recrutement des femmes du Harem impérial, pour cause d'abolition de l'esclavage, rendait définitivement triviale la culture palatale⁶³.

Le règne hamidien marqua l'apogée d'une culture ottomane urbaine, transethnique et transconfessionnelle, qui s'épanouit dans les domaines de la musique, de la littérature, du spectacle, de l'architecture, de la décoration, de la cuisine, du vêtement, qui manifestait le dynamisme de la société civile, et qui n'épargnait pas la sociabilité, la religiosité et la culture matérielle du champ religieux islamique. Il fut un temps d'intense bouillonnement intellectuel et politique, celui d'une grande dispute entre les penseurs islamiques, les modernisateurs

⁶⁰ Zeynep Çelik, *The Remaking of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1986, chapitre 6, notamment p. 146.

⁶¹ Michael E. Meeker, *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2002, passim et notamment pp. 31, 53, 77-78, 194

⁶² François Georgeon, *Abdulhamid II, op. cit.*, p. 142.

⁶³ *Ibid*, pp. 145-146.

conservateurs (dont Ahmet Midhat, 1844-1912, un ancien Jeune-Ottoman, rallié au sultan, était le plus en vue) et les sécularistes (comme Beşir Fuad, 1852 ?-1887, l'introducteur de la sociologie et du scientisme, ou les adeptes de la Nouvelle Littérature), courants dont la conversation polémique sera sous-jacente à l'instauration de la République⁶⁴.

En revanche, le sultan eut un rôle moteur dans l'émergence de nouvelles modalités de transaction entre la société et son pouvoir personnel absolu⁶⁵ : le recours à l'imposante Liste civile, qui représentait de 6 à 10 % des revenus de l'Etat, comme technique de régulation et de cooptation de la classe dirigeante, et qu'alimentaient les revenus de l'immense domaine foncier du souverain en Syrie et en Irak (il était propriétaire de 30% des terres arables dans la province de Bagdad)⁶⁶ ; la surveillance de l'élite et, de façon plus diffuse, de la population par le biais d'innombrables indicateurs (*hafiyeye*), de leurs *jurnal* (rapports de renseignement), de la photographie, des 30 000 kilomètres de lignes télégraphiques, de la censure, tous moyens qui donnaient matière à variations, sélection, délation, négociation et corruption, et faisaient de l'Empire ottoman un Etat européen bien de son époque, l'antichambre du régime de parti unique du Comité Union et Progrès et du kémalisme, le corridor des affinités électives ultérieures de la République avec les autoritarismes de droite et le socialisme soviétique, puis avec la lutte anticommuniste de la Guerre froide.

Le positionnement de l'Empire ottoman par rapport à l'idée coloniale est un bon révélateur de son indécision en matière de relégitimation. Son rang, et ses intérêts, exigeaient de lui qu'il participât à la grande aventure du Progrès. Il demanda donc à siéger à la Conférence coloniale de Berlin, en 1885. Mais, simultanément, les autres impérialismes européens s'emparaient de certaines de ses provinces pour les rabaisser au statut plus ou moins avoué de colonie (Algérie en 1830, Chypre en 1878, Libye et Dodécannèse en 1911)⁶⁷ ou de protectorat (Tunisie en 1881, Egypte en 1882, Yémen en 1839), voire de colonie de protectorat (condominium anglo-égyptien sur le Soudan en 1899). L'Empire ottoman en vint à se penser comme un rempart des terres musulmanes contre le colonialisme occidental et, on l'a vu, il entendait exercer son magistère califal, voire politique, sur les musulmans des possessions européennes en Afrique, comme il était censé pouvoir le faire sur le khanat de

⁶⁴ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, *op. cit.*, chapitre 10 ; M. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition*, *op. cit.* ; Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, *op. cit.*, chapitre 3.

⁶⁵ François Georgeon, *Abdülhamid II*, *op. cit.*, pp. 159 et suiv. et p. 250 (sur le climat de peur au sein de l'armée du fait de l'ampleur de la délation)

⁶⁶ Halil İnalcık, Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 868.

⁶⁷ Le statut de Chypre fut évolutif. Cédée en 1878 comme territoire à bail, l'île fut annexée à l'Empire britannique en 1914 et devint colonie de la Couronne en 1925.

Crimée en vertu du traité de Küçük Kaynarca (1774). Il se vivait à la fois comme une puissance coloniale et comme une victime de l'impérialisme⁶⁸.

Cette ambivalence n'épargnait pas ses propres dissidents, les Jeunes-Turcs, qui étaient partagés entre la dénonciation de l'expansionnisme européen et la célébration de la « mission civilisatrice », l'admiration pour la victoire du Japon sur la Russie en 1905 et la fascination pour l'Occident. Par exemple, le plan de décentralisation que prônait le prince Sabahaddin prévoyait le recrutement d'experts britanniques pourvus d'une expérience administrative en Inde ou en Egypte, qui seraient chargés de superviser les nouvelles institutions locales⁶⁹. C'est que cette ambiguïté s'inscrivait désormais au cœur de la domination impériale. Déjà, les critiques religieux de la Constitution de 1876 avaient refusé le principe de l'élection de non-musulmans au Parlement au motif que les Empires coloniaux russe et britannique ne l'accordaient pas aux musulmans sur lesquels ils régnaient⁷⁰. L'administration de certaines provinces ottomanes – en particulier de l'Irak, de la Tripolitaine, voire de l'Anatolie orientale – s'inspirait de plus en plus de la thématique de la « mise en valeur » et du « Progrès », au prix d'une véritable colonisation intérieure qui passait par l'exploitation de grands domaines agricoles à laquelle était partie prenante le sultan lui-même, la réalisation d'infrastructures, l'assujettissement à l'impôt et à la conscription de populations rétives, la propagation de l'orthodoxie sunnite hanéfite grâce à une structure missionnaire de type occidental et ecclésial, à la publication d'un *Livre des Croyances* et à l'envoi dans les zones d'hétérodoxie d'uléma prédicateurs itinérants relevant du ministère de l'Instruction publique⁷¹.

En 1892 fut créée l'Ecole des tribus (*Aşiret Mektebi*), qui n'était pas sans évoquer l'établissement que Faidherbe avait ouvert au Sénégal pour les « fils de chef », sous le Second Empire, et dont la vocation était de former une nouvelle génération d'intermédiaires, ottomanisés, entre les nomades et l'Etat. « Le 'fardeau de l'homme blanc', cher à Rudyard Kipling, pèse aussi sur les épaules de l'*efendi* d'Istanbul », ironise François Georgeon, qui décrit en ces termes le fonds photographique du sultan consacré à l'Ecole : « On y voit d'abord des clichés individuels de jeunes élèves à leur entrée dans l'école, chacun posant dans le costume traditionnel de sa tribu ; puis, prise ultérieurement, une photographie générale

⁶⁸ La politique muséale de l'Empire ottoman fut très révélatrice de ce point de vue : Wendy M. K. Shaw, *Possessors and Possessed. Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the Late Ottoman Empire*, Berkeley, University of California Press, 2003.

⁶⁹ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, *op. cit.*, p. 311.

⁷⁰ *Ibid*, p. 239.

⁷¹ François Georgeon, *Abdülhamid II*, *op. cit.*, pp. 270 et suiv. ; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, *op. cit.*, chapitre 3 (sur la campagne de conversion des Kurdes Yezidi en 1891-1892) et « 'They live in a state of nomadism and savagery' : the Late Ottoman Empire and the post-colonial debate », art. cité ; Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq*, *op. cit.*

représentant les élèves d'une même classe ; les enfants en habits folkloriques et 'ethnographiques', tous différents, sont devenus des adolescents ottomans, tous pareils, rangés dans un ordre impeccable, portant la redingote étroitement boutonnée et coiffés du fez. En somme, par une sorte d'opération d'alchimie, l'école des Tribus est censée transformer le nomade en sédentaire, le provincial en Stambouliote, l'Arabe ou le Kurde en Ottoman⁷² ». A la faveur de ce glissement, la vieille notion de « civilisation » (*medeniyet*) changeait imperceptiblement de signification et s'opposait non plus seulement à l'ordre tribal de la parenté, du nomadisme, voire de la dissidence, mais à celui de la « sauvagerie » ou de la « primitivité », pour exalter les Arts et l'Industrie, ce que l'on qualifierait aujourd'hui de « modernisation », non sans prendre le risque de fonder les rapports sociaux issus de l'assujettissement impérial sur la condescendance raciale⁷³. Abdülhamid II déclara ainsi à un ambassadeur européen que les tribus de l'est anatolien avaient un « comportement similaire à celui des tribus sauvages d'Amérique »⁷⁴. Mais, d'un autre côté, la prédominance de l'élite turco-circassienne et l'origine albanaise de la famille khédiviale en Egypte suscitaient la crispation nationale ou protonationale de la majorité de la population, exaspération qui débouchera sur la Révolution de 1881, aussitôt préemptée par l'intervention britannique. La contestation de l'Empire en ses provinces était en passe de devenir celle de son ordre colonial, et non plus simplement celle d'une domination dynastique. C'est aussi par le biais de la dissidence de ses sujets arabes ou balkaniques qu'il relève partiellement de cette catégorie du colonialisme. Pareillement, la surexploitation des mineurs dans l'extraction du charbon de Zonguldak, au cours des années 1848-1865, put être comparée – il est vrai *ex post*, sous la plume d'auteurs républicains – à celle d' « esclaves dans des pays coloniaux »⁷⁵.

En d'autres termes, les dilemmes auxquels était confronté l'Empire, et auxquels n'échappait pas l'opposition dite « Jeune-turque » exilée à Paris, ne se limitaient pas au choix de sa légitimité politique et culturelle, de type universaliste et ottomaniste, ou religieux et islamique, ou encore ethnonationaliste et turquiste. Ils comprenaient également le type d'Etat et de gouvernement qu'il entendait désormais incarner, classiquement impérial et protecteur de la différence, ou au contraire civilisateur, soucieux de sédentarisation et unificateur. Ils

⁷² François Georgeon, *Abdülhamid II*, *op. cit.*, pp. 269-270. Voir aussi Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, *op. cit.*, pp. 101 et suiv. et « 'They live in a state of nomadism and savagery' : the Late Ottoman Empire and the post-colonial debate », art. cité.

⁷³ *Ibid* ; Reşat Kasaba, « Do states always favor stasis ? The changing status of tribes in the Ottoman Empire » in Joe S. Migdal, ed., *Boundaries and Belonging. States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, chapitre 2.

⁷⁴ Cité par Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁵ Cité par Donald Quataert, *Miners and the State in the Ottoman Empire. The Zonguldak Coalfield, 1822-1920*, New York, Berghahn Books, 2006, p. 85.

étaient évidemment d'autant plus confus que, dans la réalité, l'alternative n'était pas aussi claire que le suggère l'idée de « bifurcation ». La centralisation bureaucratique pouvait tout aussi bien être compatible avec la reconnaissance et la cooptation des élites provinciales, comme le prouvait l'exemple d'Of et comme le signalait ailleurs l'*Indirect Rule* d'une partie de l'Empire britannique. L'accueil des *muhacir* par Abdülhamid II, au nom de la solidarité panislamique et ottomane, n'avait pas entraîné leur assimilation culturelle, mais accentué au contraire l'hétérogénéité ethnolinguistique de l'Anatolie. Et la « mission civilisatrice » faisait la part belle à l'administration différentialiste des indigènes, qui lui était en réalité constitutive, ainsi que le démontrait la colonisation française. N'eût été la catastrophe de 1918, l'Empire ottoman, dont le sultan Abdülhamid II avait mené au fond une politique très proche de celle d'Alexandre III, aurait pu évoluer, moins peut-être comme les empires coloniaux ouest-européens que comme l'Empire russe et soviétique, sous l'effet d'un mélange de prééminence ethnopolitique et d'universalisme civilisateur. Encore qu'il apporta la preuve, dès le XVIII^e siècle, de son aptitude à entériner d'autres formes de « protection » sur ses « domaines » que celle de l'administration provinciale, directe ou indirecte.

S'il parvint à rétablir son autorité en Tripolitaine en écartant du pouvoir la famille des Qaramanli en 1835, il dut s'accommoder de l'autonomisation croissante de la Tunisie, alors sous la coupe de la Maison des Hüsseinites, et de l'Égypte, sous la direction de Mehmed Ali et de ses successeurs, bien qu'il réaffirmât sa souveraineté symbolique sur ces deux provinces, respectivement en 1864 et 1840. Avant que la France et la Grande-Bretagne ne s'en emparent, il leur concéda, certes contraint et forcé, un régime au fond assez comparable à celui des futurs *dominions* britanniques. Et, après leur annexion de fait, il ne renonça jamais au principe de sa suzeraineté, qu'il remettait régulièrement sur la table des négociations et qu'il aurait sans nul doute fait valoir en cas de victoire de l'Allemagne en 1918⁷⁶. La trajectoire coloniale de l'Empire ottoman, en tout état de cause, eût été singulière si elle s'était actualisée, car elle se serait adossée aux six siècles de domination et d'hégémonie osmaniennes plutôt qu'elle n'eût été fondée au gré d'une conquête récente.

Au début du XX^e siècle, le sens commun politique et culturel qui instituait l'Empire se brouilla. L'évidence ottomane perdait de sa clarté, quand bien même elle continuait de s'imposer à la plupart de ses sujets, nonobstant les narratifs nationalistes concurrents qui commençaient de l'agiter, et aux membres du Comité Union et Progrès qui, jusqu'au bout,

⁷⁶ Benjamin C. Fortna, "Remapping Ottoman Muslim identity in the Hamidian era : the role of cartographic artefacts" in Armando Salvatore, ed., *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*, Munich, Lit Verlag, 2001, chapitre 1.

restèrent des ottomanistes convaincus, en dépit du surnom de « Jeunes-Turcs » dont les affublèrent les observateurs français⁷⁷. Elle devait aussi incorporer de nouvelles catégories sociales, nées du début de l'industrialisation, notamment en Macédoine, dans l'ouest de l'Anatolie, sur la mer Noire et autour d'Alep⁷⁸.

L'Empire est mort de sa défaite militaire, on l'a dit. Mais il est clair qu'il avait été préalablement affaibli par la guerre civile insidieuse qui le minait depuis plusieurs décennies. Or, cette guerre civile était moins nationale que morale : elle opposait des protagonistes, et déchirait tout autant chacun d'entre eux, selon des lignes de fracture souvent plus éthiques qu'ethniques, y compris en ce qu'elles avaient trait à l'« esprit du capitalisme » et à son « style de vie »⁷⁹. Comme dans les années 1865-1876 entre les acteurs des Tanzimat et les Jeunes-Ottomans qui les contestaient, l'affrontement entre les sécularistes (*derhî*) et les religieux portait d'abord sur cette question de l'immoralité dont les seconds taxaient les premiers, en dépit de l'évidence de leur moralisme séculariste outrancier⁸⁰. De moral, le conflit finit par devenir politique et national, dans la tourmente de la Première Guerre mondiale, et par donner naissance à une République. Cette dernière n'est toujours pas sortie des hésitations dans lesquelles s'est débattu l'Empire à la fin de sa existence, malgré la réponse abrupte qu'elle leur a opposée.

L'historicité de l'extraversion impériale

De même que la « rhétorique du changement », accolée au thème du « déclin et chute de l'Empire romain », nous empêche de comprendre la positivité historique de l'Antiquité tardive, le récitatif de l'« homme malade » occulte les « traits les plus frappants » des dernières décennies de l'Empire ottoman. La prétendue « occidentalisation » de celui-ci révélait, certes, la guerre morale que les Ottomans se livraient à eux-mêmes, mais ce conflit intime faisait de l'Empire un « lieu d'une créativité surprenante », plutôt que d'aliénation culturelle ou de décadence⁸¹. Pareillement, le préjugé d'un exceptionnalisme ottoman n'est

⁷⁷ Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 14-15.

⁷⁸ Voir par exemple Donald Quataert, *Miners and the State in the Ottoman Empire. op. cit.* et *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, ainsi que Halil Inalcık, Donald Quataert, eds., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, op. cit.*, chapitre 34.

⁷⁹ J'emprunte le concept de « guerre morale » à Claudio Pavone, *Una Guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Turin, Bollati Boringhieri, 1991, et à Bruce Berman et John Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, Londres, James Currey, 1992.

⁸⁰ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey, op. cit.*, p. 300.

⁸¹ Je reprends les termes de Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 2 et 6.

pas le meilleur conseiller pour comprendre un processus au fond assez banal de formation de l'Etat et de passage d'un mode impérial à un mode national et républicain de gouvernement.

Parvenu à cette étape de notre excursion dans le passé ottoman, une double conclusion se dégage. Tout d'abord, l'Empire ottoman, très classiquement, en tant qu'empire, a moins reposé sur l'occupation militaire et la coercition univoques que sur l'englobement, l'incorporation, la cooptation, une foultitude de transactions hégémoniques contingentes, l'adhésion à un imaginaire, une symbolique et un style de vie qui équivalaient à un processus de subjectivation politique – un mode de formation de l'Etat dont la conquête et la violence légitime étaient néanmoins des modalités constitutives plutôt que subsidiaires ou substitutives. Des recherches précises ont établi que l'économie politique de l'Empire s'inscrivait dans la continuité de l'économie morale de la société ottomane et répondait à ses attentes. Elles suggèrent que la longévité du règne de la Maison d'Osman résulta de ce continuum de valeurs, de représentations, de pratiques, et des alliances politiques qu'il cimentait de bas en haut du système de pouvoir et d'inégalité⁸². Par ailleurs, l'un des traits saillants de l'histoire ottomane, dans sa longue durée, est la récurrence des soulèvements millénaristes, des rébellions paysannes ou ethnoconfessionnelles, du banditisme, des émeutes urbaines, de la contrebande, de la piraterie. Les catégories sociales subalternes savaient se faire entendre, et, nous l'avons dit, l'une des curiosités de l'historiographie de ces dernières décennies est que les *subaltern studies* se soient si peu intéressées à la Maison d'Osman⁸³. Mais grande également était la capacité de l'Empire à coopter la dissidence, que celle-ci fût nomade, roturière, notabiliaire, voire aristocratique, ou encore mystique⁸⁴. Point de rencontre entre des techniques de domination et des techniques de constitution du Soi, l'Empire ottoman peut donc être conceptualisé dans les termes foucauldien, wébérien ou gramscien, respectivement, de gouvernementalité, de domination (*Herrschaft*) ou d'hégémonie. De ce point de vue, l'imaginaire islamique dont il se réclamait ne consistait pas en un despotisme

⁸² Voir notamment Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York, Oxford University Press, 1993 et *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley, University of California Press, 2003 ; Michael E. Meeker, *A Nation of Empire, op. cit.* ; Reşat Kasaba, « Do states always favor stasis ? The changing status of tribes in the Ottoman Empire » in Joe S. Migdal, ed., *Boundaries and Belonging, op. cit.*, chapitre 2 ; Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire, op. cit.* ; Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence. An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, Albany, State University of New York Press, 2002 ; Nima Ergin, Christoph K. Neumann, Amy Singer, eds., *Feeding People, Feeding Power. Imarets in the Ottoman Empire*, Istanbul, Eren 2007.

⁸³ Selim Derinçil, “‘They live in a state of nomadism and savagery’ : the late Ottoman Empire and the post-colonial debate”, art. cité.

⁸⁴ K. E. Fleming, *The Muslim Bonaparte. Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1999 ; Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats. The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca, Cornell University Press, 1994 ; Reşat Kasaba, « Do states always favor stasis ? The changing status of tribes in the Ottoman Empire » in Joe S. Migdal, ed., *Boundaries and Belonging, op. cit.*, chapitre 2.

musulman sur des minorités chrétiennes ou juive, mais en un marqueur de différences qui ordonnait l'inégalité sociale⁸⁵.

Il faut prendre au sérieux l'expression de *Pax Ottomanica*. Bien que cet empire fût en guerre quasi permanente, à l'instar de ses congénères et contemporains, il fut synonyme de paix, hormis naturellement pour ses provinces frontalières, et ce en dépit de la levée des soldats, de la fréquence des rébellions ou de la récurrence du brigandage⁸⁶. Un exemple pris parmi une multitude d'autres : une ville comme Aintab, située aux confins inconfortables de l'Anatolie ottomane, de la Syrie mamelouke et de la zone d'influence des Safavides, vécut dans une quiétude appréciable pendant cinq siècles, de 1516, date de sa conquête par Selim Ier, à 1921, date de l'invasion française, hormis l'épisode du conflit entre la Porte et Mehmed Ali, en 1832-1841⁸⁷. Il en fut de même pour Izmir, mise à sac par Tamerlan en 1402, définitivement conquise par les Ottomans en 1424, mais longtemps confinée par la suprématie commerciale locale de Chios, par l'hégémonie génoise et vénitienne dans la mer Egée et par la piraterie qui infestait celle-ci avant qu'elle ne devienne un lac ottoman, à la fin du XVI^e siècle : du début du XVII^e siècle à la Première Guerre mondiale, le port connut une période remarquable de prospérité, en dépit du brigandage endémique qui troublait son hinterland, et il se hissa aux premiers rangs de la Méditerranée dont il devint l'une des métropoles de la civilisation urbaine et cosmopolite⁸⁸. Par ailleurs, la guerre ne fut pas seulement synonyme de désolation, mais aussi d'opportunité économique et sociale, dans la mesure où elle s'accompagnait de différentes activités marchandes et productives, du développement des forces du marché, d'occasions migratoires⁸⁹.

Dans sa positivité, la *Pax Ottomanica* se nouait autour d'un style de vie qui était simultanément style de commandement et d'obéissance, un style fondé sur la « protection » que le sultan étendait sur ses « domaines », la « civilisation » (*medeniyet*) qui s'opposait à l'esprit tribal (*bedeviyet*), la justice que le souverain et ses sujets pratiquaient à travers l'aumône et la bienfaisance (*sadaka*), la « distinction » de la culture ottomane, les plaisirs de l'érotisme, l'ethos du « service » de l'Etat et de celui de son Dieu, quel qu'il fût pourvu qu'il fût Unique, la culture matérielle de son habillement, de son habitat, de son alimentation, de

⁸⁵ Ussama Makdisi, "Corrupting the Sublime Sultanate : the revolt of Taniyus Shahir in the Nineteenth Century Ottoman Lebanon", *Comparative Studies in Society and History*, 42 (1), janvier 2000, pp. 189-190.

⁸⁶ Dankwart A. Rustow, « The military legacy » in L. Carl Brown, ed., *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York, Columbia University Press, 1996, pp. 249-250.

⁸⁷ Leslie Peirce, *Morality Tales*, op. cit., p. 27. Un peu plus loin l'auteur estime néanmoins que ladite *Pax Ottomanica* ne s'est vraiment imposée dans la région que dans les années 1530 (*ibid*, pp. 74-75).

⁸⁸ Daniel Goffman, *Izmir and the Levantine World, 1550-1650*, Seattle, University of Washington Press, 1990.

⁸⁹ Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, op. cit., chapitre 5.

ses insignes de dignité, tous « ces gestes intimes qui révèlent ce que les hommes attendent les uns des autres »⁹⁰.

Ce style de vie, les grands serviteurs de l'Etat en étaient les virtuoses, que s'efforçaient d'imiter les élites locales ou marchandes, voire les uléma⁹¹. « Né Ottoman, [le pacha] l'est devenu davantage au fur et à mesure des années », écrit Olivier Bouquet après avoir restitué le parcours éducatif et professionnel de ces très hauts fonctionnaires dans l'Empire post-Tanzimat⁹². Les institutions sociales qui abritaient un tel régime de subjectivation politique ne faisaient pas défaut, du mode d'organisation des *millet* aux confréries et aux madrasa en passant par l'armée, le Palais et son Harem, la bureaucratie, les tribunaux, les biens de mainmorte et notamment les cuisines publiques (*imaret*), les écoles de quartier, les tavernes et les maisons de café, les bazars et leurs guildes. L'Empire ottoman ne régnait pas sur une « société civile » que Gramsci aurait pu qualifier de « primitive et gélatineuse », loin s'en faut. Cette dernière était remarquablement différenciée et largement autonome, contrairement à ce que prétend le mythe du « despotisme oriental » ou du « patrimonialisme bureaucratique ». Au summum de sa centralisation et de son autocratie, après vingt ans de règne hamidien, l'Empire, employait environ 100 000 fonctionnaires pour une population approximative de vingt-six millions d'habitants, dispersés sur un vaste territoire, mal desservi et montagneux. Au terme d'un siècle de réformes administratives intensives, il demeurait un « Etat minimum » qui savait composer avec ses sujets et ses possessions. L'une de ses premières mesures, après la conquête, était d'ailleurs d'alléger la pression fiscale⁹³. A la fin du XVIII^e siècle, il put ainsi accepter d'avoir pendant trente ans, comme gouverneur de la province stratégique de l'Epire, un ancien bandit albanais, tout noble qu'il fût, un gouverneur-brigand qui ne parlait probablement pas le turc et qui administrait en grec démotique⁹⁴. Et, à l'heure de sa rétraction, il sut conserver une part de son influence sur son « étranger proche » en concédant aux provinces dissidentes ou annexées un statut, pour ainsi dire, de *dominion* ou en se résignant à la fiction d'une souveraineté partagée. Aussi la thèse classique de la « bifurcation » entre l'Etat et la société, que l'Empire aurait endurée au cours de son dernier siècle d'existence du fait de sa sécularisation et de sa mise en dépendance, ne doit-elle pas

⁹⁰ Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 17.

⁹¹ Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan*, *op. cit.*, pp. 1 et suiv. ; Michael E. Meeker, *A Nation of Empire*, *op. cit.*

⁹² Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan*, *op. cit.*, p. 299.

⁹³ Halil Inalcik, « Ottoman methods of conquest », *Studia Islamica*, 2, 1954, pp. 103-129.

⁹⁴ K. E. Fleming, *The Muslim Bonaparte. Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece*, *op. cit.*, pp. 63 et suiv.

être prise au pied de la lettre bien qu'elle ait le mérite de nous rappeler qu'une guerre morale déchirait la conscience des contemporains.

La focale qui doit alors nous retenir est au contraire celle de toutes ces interactions, nécessairement ambivalentes, qui articulaient l'Empire à ses sujets et ses provinces dans le contexte de la *Pax Ottomanica* et de son « univers »⁹⁵. Moins, en l'occurrence, parce qu'elles nous remémorent que le pouvoir, ici impérial, est par définition « une action sur des actions » - assertion foucaldienne assurément valide et inhérente à toute notre démarche de sociologie historique du politique - que parce que les transactions multiples qu'elles supposaient seront sous-jacentes au passage de l'Empire à la République et à l'institutionnalisation de cette dernière.

Le caractère pluriséculaire et baroque de la formation impériale ottomane nous interdit d'identifier un noyau dur intemporel de ce qu'« être ottoman » voulait dire⁹⁶. L'essentiel était que chacun le sût peu ou prou, dans les circonstances, peut-être point si nombreuses, où il importait de le savoir. Quoi qu'il en soit, les éléments de la domination ottomane étaient polysémiques d'un acteur à l'autre, d'une province à l'autre, d'une époque à l'autre. Tel fut précisément le cas de l'esprit de *gaza*, qui a fait couler beaucoup d'encre savante et dans lequel l'on a parfois vu l'alpha et l'oméga de l'aventure ottomane. Or, loin d'en être la formule magique, ou l'équation génétique, elle en fut le « 'style' particulier de relations », ou l'un des « 'styles' des échanges humains », au sens où l'entend Peter Brown à propos de l'Antiquité romaine tardive⁹⁷. Mais l'esprit de *gaza* n'était rien d'autre que ce que les circonstances en faisaient, ainsi que l'a bien compris Cemal Kafadar. Il a été construit « par différents agents de différentes manières » sans que l'on puisse « assumer qu'il a signifié la même ou les mêmes choses pour chacun, et que cette ou ces significations n'aient pas changé dans le temps⁹⁸ ». Il se référait certes à une action épique, mais plus encore à la manière dont elle était relatée. En outre, ce récit était généralement associé à l'économie politique d'un sanctuaire, comme par exemple celui de Seyyid Battal Gazi, un guerrier arabe légendaire, dont les serviteurs de l'Etat ottoman centralisateur et les derviches hétérodoxes se disputèrent le contrôle à partir du milieu du XV^e siècle au nom de leurs conceptions respectives d'un tel idéal, de la mémoire du saint qu'ils élaboraient, de la dévotion qu'ils lui vouaient, des revenus

⁹⁵ Marc Aymes, « Provincialiser l'empire. Chypre et la Méditerranée ottomane au XIX^e siècle », *Annales HSS*, 6, novembre-décembre 2007, p. 1342.

⁹⁶ Voir par exemple *ibid.*, pp. 1329 et suiv.

⁹⁷ Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 15.

⁹⁸ Cemal Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 91 et suiv., 113 et 144. Voir également Şerif Mardin, *Religion and Social Change*, *op. cit.*, pp. 3 et suiv.

qu'ils en escomptaient, et de ce qu'ils voulaient politiquement, socialement ou religieusement lui faire dire. Bref, ce serait un contresens que de voir dans la captation du héros par les uléma une déviation ou une dégénérescence de cet ethos par rapport à un esprit supposé originel, dont les derviches auraient été les dépositaires. Une certaine historiographie (ou ethnologie) nationaliste ou socialiste ou romantique, voire ésotérique, a reposé sur cette vaine quête des origines et de l'authenticité. Mais elle a précisément entravé la compréhension de la généalogie de l'Etat en Turquie. La bureaucratisation de l'imaginaire du *gaza*, à l'initiative du pouvoir central ottoman, était tout aussi légitime que l'interprétation mystique et dissidente de celui-ci. Un tel répertoire, loin de constituer une « essence », d'ordre culturel et atemporel, a été une dimension dans laquelle s'est joué l'« événement » de la formation de l'Etat. L'on verra même Mustapha Kemal s'en réclamer pour conduire la lutte de libération nationale, abolir la monarchie et fonder la République - s'en réclamer ou y être identifié. Par ailleurs, le *gaza* offrait aussi un répertoire de virilité aux jeunes hommes qui accédaient par la guerre à la maturité⁹⁹.

Autrement dit, l'esprit de *gaza* n'est pas un facteur explicatif, et encore moins une cause, comme le voudraient les culturalistes. Il est un vocabulaire ou une figure imaginaire de transaction politique, sinon hégémonique, entre l'Etat, impérial ou national, et ses sujets ou citoyens. Il est un mode, au sens musical du terme (*makam*), sur lequel improviser. Pareillement, le répertoire mystique et musclé de la *futuwwa*, qui entretenait au Moyen-Âge des affinités avec l'esprit de *gaza*, la culture de cour et le soufisme, se verra réemployé dans la protection que les Janissaires ont accordée aux guildes jusqu'à leur écrasement en 1826, dans les exhortations patriotiques d'un Namık Kemal, dans le banditisme, éventuellement politique, du début du XX^e siècle, ou dans les mobilisations radicales et armées des années 1970¹⁰⁰. Et la dignité de pacha, qui a fait son apparition à l'époque de la création de l'Empire ottoman, a bien évidemment changé de contenu au fil des mues successives de celui-ci, jusqu'au début du XX^e siècle¹⁰¹.

Appréhender le passage de l'Empire à la République revient, dans ces conditions, à saisir la concaténation des principales transactions sur lesquelles reposait le pouvoir dynastique dans leur nouvelle forme républicaine. Or, une deuxième particularité s'impose à notre attention. Les interactions constitutives de l'Empire ottoman étaient indissociables des rapports que celui-ci entretenait à son environnement extérieur. Rien de plus banal, en

⁹⁹ Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem, op. cit.*, pp. 282-283.

¹⁰⁰ Fariba Adelkhah a remarquablement dégagé la polysémie de cet esprit de *futuwwa* dans le contexte de l'Iran (*Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998 [2006], chapitre 2).

¹⁰¹ Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan, op. cit.*, pp. XXI et suiv.

l'occurrence, aux yeux de la sociologie historique de l'Etat, qui sait bien que la formation de ce dernier est relationnelle et implique ses liens organiques avec l'économie mondiale ou le système d'Etats dans lequel il est inséré. Il n'empêche que l'Empire ottoman présente en la matière un cas d'école, situé comme il l'était – et selon la formule rituelle que l'on utilise encore au sujet de la Turquie – « à la croisée des chemins », au point d'articulation entre la mer Noire et la Méditerranée, entre l'Asie et l'Europe.

Son architecture grandiose, la représentation orientaliste que l'on s'en est faite, le gommage, dans ses propres archives et dans les sources musulmanes, de ses contacts avec le monde chrétien nous inclinent à nous le figurer comme un isolat, alors qu'il n'a cessé d'être ouvert aux grands vents du large. Plus encore, la plupart des régions qui l'entouraient étaient elles-mêmes des zones frontières entre d'autres empires, d'autres ensembles marchands et monétaires, ou d'autres « civilisations » : le Caucase, le plateau Iranien, le golfe Persique, l'océan Indien, la mer Rouge, le Sahara, les Balkans, la mer Noire et bien sûr la Méditerranée. Enfant d'une frontière, la Bithynie, l'Empire ottoman est resté fidèle à ses origines, il est demeuré un empire-frontière jusqu'à sa disparition. Il faut donc cesser de le penser comme une monade, quitte à s'interroger, selon une logique d'extranéité, sur ses échanges, ses connexions, voire sa proximité, son intimité, *avec* l'Occident, ou la Russie, ou les autres empires d'Asie antérieure. Il faut prendre à bras le corps ses interfaces avec son environnement et les arrière-plans historiques de celui-ci. Car la relation de l'Empire à ses voisins plus ou moins proches n'est pas seconde par rapport à sa formation et à sa reproduction sur six siècles. Elle en est l'un des ressorts. En bref, il faut réfléchir à l'historicité de son extraversion.

L'Empire ottoman, tout d'abord, a été tributaire des empires et des royaumes frontières dont il a procédé : Byzance, l'Empire seldjoukide, l'Empire timouride, les formations politiques de la plaine danubienne, les royaumes francs de la Terre Sainte et du Levant. Il est aussi une émanation de tribus nomades turcomanes qui étaient l'une des charnières de l'« économie monde » asiatique¹⁰². Il a été en interférence immédiate avec d'autres frontières : les cités marchandes de Gênes, Venise, Florence, Livourne, Lvov, Alep, Damas et Le Caire, les Villes saintes du Hedjaz, la Volga, la Sicile, la péninsule Ibérique, l'Asie centrale, le Khorassan, le Golfe, le « Carrefour javanais ». Il a instauré une forme de condominium sur la Méditerranée, d'abord avec Venise, puis avec les Habsbourg, pour finir par perdre sa prééminence, mais non sans en demeurer un acteur important au moins jusqu'au

¹⁰² K. N. Chaudhuri, *Asia before Europe. Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, chapitre 9.

XVIII^e siècle. Il a longtemps contrôlé la mer Noire. Il a rayonné dans les mers chaudes de l'Asie. Il a frayé dans l'Atlantique nord, la Manche, la mer du Nord. Il a été un acteur commercial de première importance en Europe centrale, qui le mettait en rapport avec la Baltique et la Moscovie. Il a abrité en ses palais, dans ses ports et ses maisonnées nombre d'étrangers de toutes origines et de toutes conditions, dont les statuts allaient du bas en haut de la hiérarchie sociale.

Ces expériences n'ont cessé de l'habiter, de le constituer – et l'on voit combien est pauvre la problématique de sa prétendue « occidentalisation » au regard de cette histoire. Par exemple, les seules pièces qui avaient cours dans l'ensemble des différentes zones monétaires de l'Empire, les sultani-or, étaient frappées selon les standards du ducat vénitien pour en garantir la convertibilité¹⁰³. Les diasporas juive et arménienne, qui l'articulaient aux « économies mondes » de l'Orient, du Nord et de l'Occident, les quartiers stambouliotes de Galata et Pera, l'économie politique des « capitulations », le milieu marchand des Levantins n'étaient pas dans un rapport d'extranéité avec lui ; ils lui étaient constitutifs. De ce point de vue, la *lingua franca* fut bien plus qu'une langue de « contact » naval, diplomatique ou marchand avec l'Occident. Elle était aussi parlée dans les intérieurs domestiques, notamment du fait de la présence, en leur sein, de captives et captifs d'origine slave, caucasienne ou latine¹⁰⁴. Symétriquement, l'Empire ottoman vivait en symbiose économique et intellectuelle avec son propre Orient, ce qu'attestait au premier chef sa langue, l'osmanlı, un pendant lettré de la *lingua franca* méditerranéenne. Participaient à son ancrage asiatique, à nouveau, les diasporas juive et arménienne, certains marchands ouest-européens, mais aussi les négociants, les pèlerins, les artistes, les savants musulmans, les nomades et les chaînes confrériques. Répétons-le *ad satietam*, l'Empire ottoman ne fut pas en « contact », mais en interaction, depuis sa naissance, avec un environnement qui contribua à fonder son for intérieur politique, religieux, culturel, économique - et même affectif.

Il ne s'agit pas pour autant d'embellir de façon nostalgique et naïve cette extraversion et ce que l'on pourrait nommer, au prix d'un gros anachronisme, ce « multiculturalisme ». Le métissage, l'hybridation, l'osmose dont il était le foyer avaient pour matrice la conquête, et pour principales institutions sociales l'esclavage, la captivité et le « ramassage » coercitif de chrétiens (ou leur pendant ouest-européen : les galères, dont un cinquième de la chiourme

¹⁰³ Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 61-62.

¹⁰⁴ Jocelyne Dakhlia, *Lingua Franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2008, pp. 72 et suiv.

semble avoir été de confession musulmane¹⁰⁵). Et le truchement de la *lingua franca* était simultanément une « mise à distance » de l'Autre avec qui l'on communiquait, « une façon d'être ensemble dans un même lieu sans qu'il soit exactement le même¹⁰⁶ ». Il s'agit tout simplement de prendre acte de l'intrication pluriséculaire de l'Empire ottoman avec le reste du monde, et notamment l'Occident qui, jusqu'à aujourd'hui, le tient en défiance¹⁰⁷.

Cette imbrication s'est densifiée, aux XVIII^e et XIX^e siècles, avec le développement des échanges commerciaux, fussent-ils contrebandiers, avec les Tanzimat, avec la systématisation du jeu de balance diplomatique entre les puissances auquel se voyait contrainte la Porte, sous l'effet aussi de l'influence des ambassades de Russie, d'Angleterre et de France au sein de la bureaucratie et du jeu factionnel, avec la guerre de Crimée qui installa à Istanbul son lot d'Occidentaux, avec l'extension du système capitulaire sur fond de crise financière. Elle a atteint son apogée sous le règne d'Abdülhamid II, avec l'intensification des investissements directs étrangers, la mise en concession de l'émission monétaire, de l'administration de la dette publique, de la commercialisation du tabac, des postes, de l'exploitation du charbon de Zonguldak et de la construction des chemins de fer, l'extension des réseaux consulaires dans les Balkans et en Anatolie, la création de nombreux établissements d'enseignement, l'ouverture de lieux de culte chrétiens, l'implantation de missions protestantes, l'inauguration, en 1888, de l'Orient-Express qui mettait Paris à trois jours d'Istanbul (au lieu de la semaine de vapeur qui était nécessaire pour rejoindre Marseille) et qui faisait parler, de manière bien ethnocentrique, de la « conquête de la ville par la pensée et l'entreprise étrangère », de l'« annexion de Constantinople au monde occidental »¹⁰⁸. Symétriquement, les vieilles routes commerciales, de la Perse à Trabzon et Alep, demeurèrent très fréquentées après le percement du canal de Suez (1869), lequel profita de surcroît à Beyrouth, à Izmir et à Salonique. Et l'Empire ottoman abritait une quantité toujours croissante de sujets russes ou qajar qui y résidaient pour affaires, pour suivre leurs études ou pour y trouver refuge, et de *muhacir* musulmans qui fuyaient les massacres.

Cette interface ottomano-occidentale (ou orientale) a son historicité relationnelle propre qu'il convient de reconnaître. Les champs historiques transnationaux sont plus que la somme

¹⁰⁵ André Zysberg, *Les Galériens. Vies et destins de 60 000 forçats sur les galères de France*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 62.

¹⁰⁶ Jocelyne Dakhlia, *Lingua Franca*, *op. cit.*, p. 378 (et l'ensemble du chapitre 9).

¹⁰⁷ Jocelyne Dakhlia, *ibid.*, et *Islamicités*, Paris, Presses universitaires de France, 2005 ; Jack Goody, *L'Islam en Europe. Histoire, échanges, conflits*, Paris, La Découverte, 2004. Voir aussi Nathalie Zemon Davis, *Léon l'Africain. Un voyageur entre deux mondes*, Paris, Payot, 2006.

¹⁰⁸ Cité par François Georgeon, *Abdülhamid II*, *op. cit.*, p. 239.

de leurs parties¹⁰⁹. Leurs pratiques, leurs institutions ne sont pas fongibles avec celles des Etats qu'elles parcourent et transcendent tout en contribuant à les former, même si le triomphe de l'imaginaire national les occulte aujourd'hui. Par exemple, écrit Jocelyne Dakhlia, « la *lingua franca* méditerranéenne, comme d'autres langues de la même 'famille', ne recouvre ainsi par elle-même aucun enjeu de territorialité, ne dénote à peu près aucun enjeu de souveraineté dans ses usages et, par définition, elle n'est porteuse d'aucun marqueur identitaire propre. Mieux encore, elle fait éclater nos représentations communes de la langue parce qu'elle ne révèle quasiment aucune détermination sociale. Ce n'est jamais la langue d'un groupe social, ni un parler socialement marqué ou marquant ». Parmi d'autres signes, elle révèle un « rapport organique et continu entre les deux rives de la Méditerranée », moins un métissage qu'une « coalescence permanente ». Elle est une « langue de compromis, et d'un compromis historique codifié, reconnu, par-delà toutes les formes d'idiosyncrasie », la « langue d'un mi-parcours, d'un chemin vers l'autre où l'on s'arrête à mi-distance », un « véhicule linguistique qui permet [...] de se parler dans une langue qui n'est véritablement à personne », une « *no man's langue* », un « support neutralisé de la communication »¹¹⁰.

Langue impériale, l'osmanlı, dont on sait qu'il était une synthèse de turc, de persan, d'arabe et de diverses langues latines, et qui s'était ampoulé au fil des siècles, singulièrement à l'Ere des Tulipes, avant que des intellectuels et les militaires n'en entreprissent la réforme dans la seconde moitié du XIX^e siècle, était certes connoté d'un point de vue politique, culturel et social, mais non du point de vue ethnoreligieux. Il témoignait, en quelque sorte, de l'existence d'un mode supracommunautaire d'appartenance et d'adhésion à l'Empire, dont l'altérité par rapport aux cultures démotiques ne doit cependant pas être dramatisée¹¹¹. Certes, ses locuteurs constituaient une minorité dominante, et l'osmanlı ne se parlait pas au bazar ni à la maison, où il n'aurait pas été compris, notamment des turcophones. Même au sein de la haute administration, tout un chacun ne le maîtrisait pas : nommé grand-vizir en 1878, le grand réformateur tuniso-mamelouk Khayr al-Din (Hayreddin), qui écrivait en arabe et en français, faisait sourire ses interlocuteurs quand il s'exprimait en osmanlı¹¹². Néanmoins, cette césure linguistique et culturelle ne doit pas être exagérée. L'une des formes littéraires osmanlı les plus prisées, le *gazel*, court poème lyrique en couplets ou, plus traditionnellement,

¹⁰⁹ Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la mondialisation*, Paris, Fayard, 2004, pp. 134 et suiv.

¹¹⁰ Jocelyne Dakhlia, *Lingua Franca*, op. cit., pp. 114, 18, 19, 369.

¹¹¹ Şerif Mardin, « Playing games with names » in Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, eds., *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, Londres, I. B. Tauris, 2002, chapitre 5.

¹¹² M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 35.

en lignes (*beyts*), importé de Perse par les Seldjoukides, d'inspiration aussi bien courtoise ou érotique que mystique, fut indifféremment pratiquée au sein des palais et dans les *tekke* des derviches jusque dans la seconde moitié du XIX^e siècle¹¹³. Sa métaphore favorite, celle de la servitude, désignait simultanément l'assujettissement à Dieu, au souverain, à l'aimé(e). Elle exprimait l'amour que l'on porte à son Créateur, au sultan, à l'être que l'on désire, sans attendre la participation réciproque de son objet, dont on reste éloigné et dans la tyrannie (*sitem*, *zulm*), la cruauté (*cefa*) l'oppression (*cevr*) duquel l'on vit, dans l'attente de ses faveurs (*lutf*), de sa pitié (*rahm*), de son intérêt (*himmet*). Elle véhiculait aussi les relations de patronage sur lesquelles reposait l'Empire. Ce répertoire émotionnel, ce « style d'échanges humains » pour le dire encore comme Peter Brown, valait par son ambivalence et son aptitude à conjuguer différents registres, d'ordre politique, social, religieux, au gré d'une performance à la fois personnelle et collective – dans l'idéal-type, au cours d'une réunion nocturne dans un jardin, entre amis occupés à deviser, à manger des *meze* et à boire du vin servi par un échanton, bien souvent l'aimé lui-même. Il transcendait également le clivage entre la classe dirigeante militaro-religieuse et les classes subalternes, dont il cataloguait et vantait les beaux garçons dans un genre spécifique (*şehrengiz*). Le caractère stéréotypé de son vocabulaire, son association à la musique, ses affinités avec le langage religieux et la symbolique mystique le rendaient compréhensible aux plus humbles.

Le *gazel* était prisé chez les grands, mais aussi dans les cercles confrériques que fréquentait massivement le commun des mortels, ou dans les guildes de marchands et d'artisans. Il était au demeurant très proche de la poésie populaire. Et la forme de sociabilité qu'il exaltait était celle-là même que pratiquaient au jour le jour les Ottomans de toutes conditions, pourvu qu'ils ne fussent pas déshérités. Nous sommes derechef prisonniers d'une illusion nationaliste et rétrospective, celle d'une « culture du peuple » dite authentique, par opposition à la culture dégénérée de la cour ottomane, une « culture populaire » qu'aurait exhumée le kémalisme, mais qu'il a en réalité construite, dans le formidable travail d'« invention de la tradition » auquel il s'est livré. Historiquement, ladite culture démotique ottomane se nourrissait au moins en partie de la culture de cour et l'alimentait en retour, selon des interactions que les historiens de la société française de l'Ancien Régime ont bien saisies. L'origine persane et arabe du *gazel* ne l'a pas empêché de devenir un vecteur majeur de la subjectivation politique de l'Empire ottoman. En tant que tel, il s'est d'ailleurs trouvé au

¹¹³ Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry*, Seattle, University of Washington Press, 1985 ; Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı., *The Age of Beloveds. Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*, Durham, Duke University Press, 2005.

cœur de la guerre morale qui a déchiré ses sujets au début du XIX^e siècle. Le héros d'une nouvelle de Refik Halit, publiée en 1919 - un jeune fonctionnaire réformateur en butte à l'obscurantisme impérial - identifie les réunions au cours desquelles est pratiqué l'art du *gazel* à la décadence et à la sensualité orientales auxquelles il cherche lui-même à échapper. Mais, bien que la politique culturelle du kémalisme s'efforcera de bannir cette forme lyrique, elle lui survivra insolemment grâce aux ressources de la société de masse. La radio et l'industrie du disque, avant celle de la cassette et du CD, se mettront en effet au service de ses interprètes, pour la plupart des récitants du Coran (*hafiz*). Certains d'entre eux acquerront une audience formidable et deviendront des gloires nationales, à l'instar de Hafiz Sami, Hafiz Osman, Hafiz Kemal, Sadedtin Kaynak, Münir Nurettin Selçuk, et jusqu'à Zeki Müren, personnage un tantinet sulfureux mais unanimement respecté pour la tessiture de sa voix, sa diction, la qualité de sa prononciation de l'osmanlı, ou encore son disciple Bülent Ersoy, qui deviendra transsexuelle et mettra l'armée et les nationalistes en fureur pour avoir déclaré en 2008 : « Si j'avais pu avoir un enfant, je ne l'aurais jamais laissé partir au front ».

Au contraire de la *lingua franca*, qui s'est éteinte, le *gazel* offre de la sorte un cas de répertoire culturel de l'extraversion qui a participé des transactions hégémoniques dans la très longue durée de la Maison d'Osman, et qui constitue jusqu'à aujourd'hui une ligne de concaténation de l'Empire à la République.

Ainsi, comment ne pas tenir compte, lorsque l'on procède à l'étude de l'Empire ottoman, non seulement de l'usage de la « Langue franque » et de l'osmanlı, mais également du milieu marchand des Levantins, qui s'étaient établis et avaient fait souche dans ses principaux ports, et des Juifs, des Arméniens, des Grecs placés sous le régime de leurs *millet* respectifs ? Les uns et les autres étaient parties intégrantes de son système social. Comment faire fi des Karamanlidhes, ces chrétiens orthodoxes qui parlaient le turc et l'écrivaient avec l'alphabet grec ¹¹⁴, tandis que des musulmans pouvaient être hellénophones, serbophones, kurdophones et bien sûr arabophones ? Comment faire abstraction du plurilinguisme de la société ottomane qui faisait d'elle une « tour de Babel », au dire de Lady Montagu, l'épouse de l'ambassadeur britannique à Constantinople, en 1730, et qui caractérisait déjà la cour de Topkapı du premier âge moderne ¹¹⁵ ?

On ne peut non plus tenir pour anecdotique l'alternative entre l'interprétation *alla franca* et l'interprétation *alla turca* d'un même répertoire musical ou de la culture matérielle ou de la

¹¹⁴ Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1971, pp. 452 et suiv.

¹¹⁵ Jocelyne Dakhlia, *Lingua Franca*, op. cit., p. 282 ; Lady Mary Montagu, *L'Islam au péril des femmes. Une Anglaise en Turquie au XVIII^e siècle*, Paris, François Maspero, 1981.

condition féminine, car ces deux catégories ont été les tranchées dans lesquelles luttait corps à corps les protagonistes du changement social au XIX^e siècle¹¹⁶. Ni négliger les pratiques de la conversion, de la captivité, de la rançon, de la traduction, que l'on retrouve au cœur de la fabrique ottomane et qui ont pu engendrer telle ou telle institution centrale de sa transformation politique, comme la célèbre Chambre de traduction, la pépinière des grands administrateurs des Tanzimat¹¹⁷. Par ailleurs, la pérégrination – laborieuse, militaire, marchande, religieuse ou savante – a été au fondement de l'exploitation de la force de travail, de la conduite de la guerre, de l'échange commercial, de l'acquisition et de la transmission de la connaissance, de la dissidence. Et comment passer sous silence les « types d'homme » (*Menschentum*)¹¹⁸ que l'extraversion de l'Empire ottoman a engendrés : le janissaire, le corsaire, le captif, le renégat, l'interprète, le drogman, le consul, le marchand, le changeur, le banquier, le littérateur, l'ingénieur, l'architecte ? Ces intermédiaires culturels, autant qu'économiques ou financiers, ou leurs successeurs, ont travaillé pour les institutions créées dans le sillage des Tanzimat : les administrations impériales, la Banque impériale ottomane, l'Administration de la dette publique, la Régie des tabacs, la Deutsche Bank, le chemin de fer, les établissements d'enseignement, les chantiers de fouille archéologique, la mission militaire allemande - et *tutti quanti*.

L'Empire ottoman, en tant qu'« événement », se confondit avec sa dimension relationnelle et l'historicité propre de cette dernière. Il apparaît alors comme une machine à produire dans la longue durée des commensurabilités entre des espaces/temps hétérogènes¹¹⁹ : ceux de ses parties constitutives – provinces, statuts sociaux, communautés religieuses – et ceux des mondes avec lesquels il composait, les uns et les autres se réclamant de langues, de croyances, de poids et mesures, de monnaies, de temps hétéroclites. Mieux vaudrait décidément l'approcher sous l'angle de la négociation des rançons, de l'activité cambiaire, de la détermination des termes de l'échange marchand, de la traduction, de la conversion, de la sociabilité quotidienne intercommunautaire que sous celui, sempiternel, des campagnes militaires et des traités.

La machine à produire des commensurabilités s'est emballée à la fin du XIX^e siècle en raison des transformations économiques et culturelles qui ont bouleversé les termes de

¹¹⁶ Elizabeth B. Frierson, « Gender, consumption, and patriotism : the emergence of an Ottoman public sphere » in Armando Salvatore, Dale F. Eickelman, eds., *Public Islam and the Common Good*, *op. cit.*, chapitre 5.

¹¹⁷ Voir par exemple Özlem Berk, *Translation and Westernisation in Turkey from the 1840s to the 1980s*, Istanbul, Ege Yayınları, 2004.

¹¹⁸ Selon la conceptualisation de Max Weber, que nous avons reprise dans *le Gouvernement du monde*, *op. cit.*, pp. 198 et suiv.

¹¹⁹ Sanjay Subrahmanyam, « Par-delà l'incommensurabilité : pour une histoire connectée des empires aux temps modernes », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54-4bis, 2007, pp. 34-53.

l'économie morale de l'Empire, mais aussi de l'afflux des Européens de l'ouest ou du centre et des *muhacir* musulmans qui ont fait de ses territoires une « mosaïque humaine ». Un archéologue anglais relevait dans une bourgade de l'est anatolien pas moins de sept religions et quinze langues différentes¹²⁰ ! Par ailleurs, la bureaucratisation consécutive aux Tanzimat a eu des vertus unificatrices concrètes, qui n'ont pas toujours été bien acceptées des périphéries de l'Empire. L'unitarisme a été l'un des grands ressorts de l'« imagination constituante » (Paul Veyne) du XIX^e siècle, qui a inspiré de manière explicite le Comité Union et Progrès et son projet d'« unification » de l'Enseignement ou de la Justice, et que l'on retrouve sous-jacent au centralisme kémaliste et à sa conception sourcilleuse de l'indivisibilité de la République. Soucieux de mettre ses domaines bien protégés « à l'heure – à l'heure de la 'civilisation' », et de faire prévaloir le temps de l'Etat à côté de celui de l'islam, Abdülhamid II édifia ainsi de nombreuses tours d'horloge¹²¹. Et, à la veille du XX^e siècle, le turc avait assuré sa prédominance de fait comme principal véhicule de communication, par rapport à l'osmanlı savant et aux autres langues en usage dans l'empire, à la faveur de la centralisation, de la bureaucratisation, du développement des moyens de transport, du télégraphe et des médias, de sa réforme progressive¹²². Cette évolution réduisit la multidimensionnalité des transactions impériales en y introduisant le biais d'un possible nationalisme turc, pendant des nationalismes culturels qui s'affirmaient à la même époque en Europe centrale, dans les Balkans et dans le Caucase. Il n'empêche qu'en 1911, l'Union de tous les éléments ottomans jugea encore utile de publier son appel à la constitution d'un front uni en neuf langues : en turc ottoman, en arabe, en arménien, en bulgare, en grec, en ladino, en serbe, en syriaque (dans deux écritures différentes) et en français. Pour faire bonne mesure, il aurait pu y ajouter le kurde, l'albanais, le roumain et différentes langues caucasiennes¹²³...

L'essentiel, pour ce qui nous concerne, est que les transactions hégémoniques impériales ne sont pas séparables de cet établissement permanent de commensurabilités de tous ordres. La plus ardue à pénétrer, du point de vue de la sociologie historique de l'Etat, est sans doute celle des « durées » (Fernand Braudel) dont il a assuré l'imbrication pendant six siècles. En englobant les différentes provinces qu'il a successivement annexées, il a superposé sa « longue durée » impériale et ses différents « moments » – par exemple le temps de la « décentralisation », celui des Tanzimat – à des trajectoires particulières dont il n'a pas annulé l'historicité propre. Il y eut ainsi une histoire singulière de l'Algérie, de la Tunisie, de la

¹²⁰ François Georgeon, *Abdülhamid II, op. cit.*, p. 320.

¹²¹ *Ibid.*, p. 352.

¹²² Olivier Bouquet, *Les Pachas du Sultan, op. cit.*, p. 297.

¹²³ M. Şükrü Hanioglu, *A Brief history of the Late Ottoman Empire, op. cit.*, p. 33.

Tripolitaine, de l’Égypte, ou encore de la Grèce, de la Bosnie-Herzégovine, de l’Albanie, de la Macédoine, enchâssée dans l’histoire de l’Empire, constitutive de cette dernière, et néanmoins irréductible à celle-ci. Il est d’ailleurs remarquable que la périphérie de l’Empire, ses « frontières », ont souvent été la force motrice de sa transformation. Ainsi de l’Épire, de l’Égypte, de la Tunisie, ou encore des zones tampons entre ses propres « domaines protégés » et ceux des Qajar et des Romanov, comme Bakou, Tiflis (Tbilissi) ou Kazan, grandes pourvoyeuses d’intellectuels réformistes et nationalistes.

Mais il faut être plus précis. Le cadre que présente chacune des provinces ou des marches de l’Empire ottoman se diffracte aussitôt qu’on les considère d’un peu près : par exemple, il ne fut point une seule « Albanie » ni une seule « Tunisie »¹²⁴. Il y eut aussi des histoires singulières d’institutions sociales ou de réseaux transimpériaux, tels que les confréries, dont l’espace/temps était autonome par rapport à celui de la Porte, tout en interférant avec lui¹²⁵. Faisant la synthèse de sa propre recherche sur la Chypre ottomane du XIX^e siècle et d’autres travaux disponibles, Marc Aymes propose de parler d’un « univers ottoman » pour « suggérer, intentionnellement, l’existence d’un certain degré de cohérence et de communauté au sein de l’ensemble ottoman, [mais] d’un certain degré seulement » : « En somme, écrit-il, la province est le lieu d’une débauche d’ottomanité, décentrant, délimitant, démultipliant à l’infini les canons officiels. Penser l’univers ottoman implique alors de le concevoir, par excellence, comme un *univers de province* ¹²⁶ ».

Notre question initiale du « legs » ottoman se complique donc quelque peu. Appréhender le passage de l’Empire à la République revient, dans ces conditions, à saisir la concaténation des principales transactions sur lesquelles reposait celui-là dans leur nouvelle forme républicaine, *et en tenant compte de l’historicité particulière des différentes provinces (ou des différentes institutions sociales) qui ont été tantôt parties prenantes, tantôt exclues de ce processus.*

Par exemple, le réformisme égyptien a pour fondements propres l’Expédition d’Égypte de Bonaparte et le quasi-règne de Mehmed Ali (1805-1848) ; et le réformisme tunisien le gouvernement de Khair ed-Din (Hayreddin) et la première Constitution du monde islamique, en 1861. Il s’en est suivi une cascade de liaisons spécifiques, sous le couvert des empires

¹²⁴ Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d’une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris, Karthala, 2007 ; Jocelyne Dakhlia, *L’Oubli de la cité. La mémoire collective à l’épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte, 1990.

¹²⁵ Şerif Mardin, « The Nakşibendi order in Turkish history » in Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, Londres, I. B. Tauris, 1991, chapitre 6 ; Gilles Veinstein, Nathalie Clayer, « L’Empire ottoman » in Alexandre Popovic, Gilles Veinstein, dir., *Les Voies d’Allah, op. cit.*, pp. 322-341.

¹²⁶ Marc Aymes, « Provincialiser l’empire », art. cité, pp. 1342-1344.

coloniaux britannique et français, mais sans que ces derniers effacent le rapport des deux territoires à l'Empire ottoman : les nationalistes tunisiens de l'immédiat avant-Première Guerre mondiale et de l'entre-deux guerres continueront de lorgner vers le Bosphore à la grande colère de l'administration française, et, entre Le Caire et Istanbul, le cordon ombilical ne sera jamais complètement coupé, tant du point de vue mondain que des échanges intellectuels et religieux. C'est ce que l'on pourrait appeler une combinatoire impériale.

Si l'on s'en tient à l'étude de l'enchaînement de l'Empire ottoman à la seule République de Turquie, dont le territoire se limite à l'Anatolie et à la Thrace orientale, cette succession historique a été prise dans une combinatoire de trajectoires postimpériales et nationales concomitantes, dont elle n'est pas dissociable. C'est qu'on ne peut penser l'émergence de la République de Turquie sans considérer simultanément celle de l'Etat-nation dans les Balkans, le Caucase, le Proche- et le Moyen-Orient, ou au Maghreb, et l'affirmation des nationalismes kurde et arménien. Bref, ce ne fut pas une simple affaire de « connexions », mais bien de synergie¹²⁷. Et ce d'autant plus que le rapport intellectuel à l'Occident, en particulier dans les provinces arabophones et kurdophones, est souvent passé par le truchement de l'osmanli¹²⁸. Ou que les nationalismes balkaniques et arabes ont émergé d'une matrice commune, celle de l'Empire, comme l'illustrent l'involution de la Grèce de l'administration d'Ali Pacha à l'insurrection nationale de 1821 et les processus de modernisation en Egypte et en Tunisie.

Dans le même temps, le passage de l'empire à l'Etat-nation se fonde dans le vaste mouvement de la mondialisation des XIX^e-XX^e siècles, qui l'englobe et le configure. Le transimpérial, le transnational sont l'un des vecteurs de la problématique nationale, qui prendra en Turquie une forme républicaine. L'on a gardé en mémoire le rôle des intellectuels et des hommes de lettres turcophones venus de l'Empire russe et de ses marches, ou de l'Empire qajar. La plupart d'entre eux se conformaient à un répertoire impérial d'identification. Aussi tard qu'en 1905, un Ahmet Ağaoğlu, turcophone et chiite, se disait indifféremment « Turc » ou « Russe musulman », et lors de son séjour à Paris, dans les années 1890, il s'était présenté comme « Persan »¹²⁹. De même, le noyau dur du Comité Union et Progrès, qui fit la Révolution de 1908, était originaire de la province multi-ethnique de la Macédoine, l'épicentre de la violence nationaliste entre Ottomans, Bulgares, Grecs et

¹²⁷ Voir par exemple, à titre problématique, Zachary Lockman, *Comrades and Enemies. Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*, Berkeley, University of California Press, 1996, pour la combinatoire entre les mouvements ouvriers et les nationalismes juif et palestinien.

¹²⁸ Bernard Lewis, « The Ottoman legacy to contemporary political arabic » in L. Carl Brown, ed., *Imperial Legacy, op. cit.*, chapitre 11.

¹²⁹ A. Holly Shissler, *Between Two Empires. Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, Londres, I. B. Tauris, 2003, pp. 82 et suiv.

Albanais. L'un des idéologues nationalistes turcs les plus enflammés fut Moïse Cohen, alias Tekin Alp, un Juif de Serrès, qui contribua notamment à diffuser les thèses de Friedrich List sur l'« économie nationale ». L'occidentaliste Abdullah Cevdet et l'*alim* Said Nursi étaient Kurdes, Ziya Gökalp l'était à moitié. Pour sa part, Jocelyne Dakhliya a aussi relevé une « forte prégnance du fait national » dans la pratique transméditerranéenne de la *lingua franca*, entre le XVI^e et le XVIII^e siècles¹³⁰. On sait bien que les hommes s'identifient moins par rapport à la positivité d'une communauté d'appartenance ou d'une culture que par rapport aux communautés et aux cultures avec lesquelles ils sont en relation. La production culturelle du politique traduit un rapport à l'Autre autant qu'un rapport à Soi : historiquement, la frontière est le centre, et l'ironie de la mondialisation, dont participe la genèse de l'islam républicain en Turquie, est de contraindre la sociologie historique de l'Etat à penser celui-ci en dehors de lui - et malgré lui¹³¹. Si l'on admet ce cadrage, si l'on accepte que l'Etat puisse être le produit de dynamiques transsociétales, à rebours des lieux communs de la théorie des relations internationales, l'on comprend mieux comment une religion universaliste, l'islam, dont la circonscription est la communauté des croyants, a été historiquement le principe transitif de l'empire à la République, et la matrice implicite d'une conception laïciste de la citoyenneté nationale¹³².

Le chaînon sanglant (1908-1924)

Le passage de l'Empire à l'Etat-nation s'est effectué, en quelques années, dans la confusion et la tragédie. Amorcé dans la joie de la Révolution de 1908, dans l'« ivresse de la liberté »¹³³ qu'elle semblait apporter, dans la fraternité ottomane que les embrassades publiques des cheikhs et des prêtres – selon le cliché en vogue – semblaient consommer, il s'est achevé dans le sang et les larmes de la purification ethnoconfessionnelle, dans l'héroïsme que commandait un maelström de défaites et de victoires, dans l'accélération des réformes modernisatrices et centralisatrices qui devaient conduire à la dictature : celle du Comité Union et Progrès, puis celle de Mustapha Kemal, qu'inaugurera la proclamation de la République, en 1923.

¹³⁰ Jocelyne Dakhliya, *Lingua Franca*, *op. cit.*, p. 87.

¹³¹ Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, pp. 101-102 et *Le Gouvernement du monde*, *op. cit.*, pp. 158 et suiv.

¹³² Thèse principale de mon prochain ouvrage, *L'Islam républicain*, à paraître en avril 2010 chez Albin Michel.

¹³³ Je reprends le titre du colloque international organisé à Paris les 5-7 juin 2008 par l'Equipe Etudes turques et ottomanes de l'EHESS et du CNRS et le Collège de France : « 'L'ivresse de la liberté' : la Révolution de 1908 dans l'Empire ottoman ».

La complexité des faits, et plus encore peut-être les simplifications des historiographies concurrentes, en rendent encore impossible la relation synthétique. Les narratifs nationalistes - turc, arabe, kurde, arménien, grec, bulgare, roumain, serbe, albanais - se contredisent et se démentent violemment les uns les autres ; les récits sécularistes et islamiques ajoutent à la cacophonie ; les points de vue ouest-européens et russo-soviétiques ne contribuent en rien à la clarification des événements. Du coup, s'il est une situation où l'injonction de Prasenjit Duara, « sauver l'histoire de la nation », s'impose comme un impératif catégorique, c'est bien celle qu'a connue la Turquie encore ottomane, et presque nationale, des années 1908-1924.

A considérer cette grosse décennie, le sentiment prévaut que presque tout reste à écrire à son propos. La qualité des recherches qui y sont consacrées, au fur et à mesure de leur publication, ne fait qu'aviver la nécessaire humilité de l'analyste. L'enjeu en est certes une meilleure compréhension de la formation du nouveau système d'Etats régional, au lendemain des Guerres balkaniques (1912-1913), lors de la Première Guerre mondiale (1914-1918) et de ses suites immédiates en Asie antérieure (1918-1924), puis au moment de la Révolution russe (1917). Mais l'on pressent qu'il implique aussi l'intelligence que nous pouvons avoir du XX^e siècle dans sa globalité, dans sa quintessence tragique. Bien que nous l'ayons reléguée à la périphérie de notre savoir et au cœur de notre condescendance politique, cette séquence de l'histoire de la Turquie est indissociable de la « brutalisation » de l'humanité à laquelle a donné lieu la Première Guerre mondiale, et des illusions du fascisme, du national-socialisme et du communisme dont nous nous efforçons d'écrire (ou d'oublier) le passé¹³⁴.

Pour tenter de démêler l'écheveau de celui-ci, il faut d'abord prendre acte du fait révolutionnaire. Certes, il est impossible de le qualifier, dans l'état actuel de nos connaissances. A priori, les « Jeunes-Turcs » n'étaient pas des révolutionnaires, mais des ottomanistes radicaux¹³⁵. Ils firent preuve d'une grande maestria dans l'exécution technique de leur conjuration, sachant mettre à profit la technologie moderne – par exemple le télégraphe chiffré – et les médias, mais leur brio fut peut-être surtout celui de putschistes talentueux, initiateurs d'une longue lignée de coups d'Etat dans les différents pays qui succéderont à l'Empire ottoman. Il n'est même pas certain que la Révolution de 1908 et ses suites constituent un événement cohérent à l'échelle de ce dernier. Quant au Comité Union et Progrès qui en fut l'auteur principal, il était tout sauf uni. Outre le fait qu'il n'eut jamais le

¹³⁴ Je fais allusion à François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont, Calmann-Lévy, 1995, et plus encore à tout le débat qui a agité les historiens allemands depuis vingt-cinq ans, par rapport auquel se situait cet auteur.

¹³⁵ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey, op. cit.*, p. 312. Sur la caractérisation des événements de 1908 en termes de révolution, voir la réflexion nuancée de Şerif Mardin, « Ideology and religion in the Turkish Revolution », *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971, pp. 197-211.

monopole de l'opposition à Abdülhamid II, laquelle avait également été le fait d'une partie des uléma, des cheikhs, des francs-maçons ou encore du Parti constitutionnel et du Comité turco-syrien, il était avant tout une « organisation parapluie » qui subsumait une diversité de mouvements ou de factions indépendants les uns des autres¹³⁶.

On peut également débattre à l'infini de l'ampleur et de l'orientation de la mobilisation révolutionnaire dans les masses populaires ou dans les différentes élites. Mais, quoi qu'il en soit, il est indéniable que révolution il y eut, et qu'elle fut ressentie comme telle par ses contemporains, quand bien même ils hésitaient sur les mots par lesquels la désigner¹³⁷. En outre, la Révolution ottomane de 1908 s'est inscrite dans un cycle révolutionnaire mondial dont elle a parfois directement procédé, et auquel elle a été directement « connectée » grâce à certains de ses idéologues, comme Yusuf Akçura ou Ahmet Ağaoğlu, venus à Istanbul se protéger de la répression tsariste et profiter de la liberté qui y régnait soudain, ou par l'intermédiaire des réseaux socialistes de Salonique : la Révolution dite « constitutionnelle » dans l'Empire qajar voisin et la Révolution russe de 1906 ; la Révolution mexicaine de 1910 et la Révolution chinoise de 1911, plus lointaines ; mais aussi les deux Révolutions russes de 1917, auxquelles la formation de l'Etat-nation turc a été étroitement imbriquée. La Révolution ottomane a également été en phase avec le choc extraordinaire qu'a représenté, dans l'ensemble de la région, la défaite de la Russie devant le Japon, en 1905, et le relief qu'il a donné à l'expérience de modernisation conservatrice conduite dans ce pays depuis l'ère Meiji. En termes d'idées, d'acteurs, de modèles, de stratégies, les passerelles ont été multiples d'une situation nationale à l'autre. Rien de ce qui vient d'être dit ne doit occulter les rationalités de terroir ou de situation qui souvent ont été déterminantes dans la contingence des événements eux-mêmes. D'une certaine manière, la prise du pouvoir par les unionistes, puis par les kémalistes, peut être interprétée dans les termes d'une « révolution passive » qui a brisé toute une série de mobilisations populaires de type agraire, ouvrier, nationaliste, religieux ou féminin, dont la vigueur croissante déstabilisait l'Etat, déjà confronté à une menace étrangère protéiforme. Face à la vague de grèves qui salua la Révolution de 1908 et qu'avaient annoncée de nombreux conflits sociaux les années précédentes, les unionistes supprimèrent le mouvement syndical et « se rangèrent sans équivoque du côté des capitalistes »¹³⁸. De même, Mustapha Kemal étouffa dans l'œuf une radicalisation révolutionnaire du mouvement national avec laquelle flirtait son vieux rival Enver Pacha,

¹³⁶ Şükrü Hanioğlu, *The Young turks in Opposition*, op. cit., passim, notamment p. 213.

¹³⁷ Özgür Adadağ, *L'Evolution de l'idée de révolution dans la pensée ottomane et turque*, Paris, EHESS, 2006, multigr.

¹³⁸ Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, Londres, I. B. Tauris, 2001, p. 98.

désormais allié en trompe-l'œil avec les Bolcheviques, voire une soviétisation de l'Anatolie qui, à l'époque, ne semblait pas du domaine de l'impossible. Ce fut ainsi qu'il finit par rallier le soutien implicite des pays de l'Entente, notamment de l'Angleterre, dont il venait d'écraser la protégée, la Grèce. Et les réformes qu'il promulgua pour améliorer la condition féminine préemptèrent la mobilisation autonome des femmes ottomanes en favorisant un genre outrancièrement masculin de la nation ou de la citoyenneté¹³⁹. Mais l'hétérogénéité des situations historiques concrètes, d'une province ou d'une couche sociale à l'autre, devrait interdire de se satisfaire trop longtemps de ce genre d'interprétation générale.

L'autre fait majeur a été celui de la guerre. Alors que le souvenir douloureux du désastre de 1878 ne s'était pas estompé, elle a été pour ainsi dire incessante à partir de 1911. Souvent désespérée, elle a mis en jeu l'unité et la survie même de l'Etat ottoman, puis la possibilité de constituer, comme *second-best*, un Etat-nation turc souverain. Elle a été la toile de fond sur laquelle se sont mus la totalité des acteurs de l'époque. Il n'a pas été un seul phénomène culturel, religieux, social ou politique qui a pu échapper à son ombre mortifère. C'est notamment à sa lumière sinistre qu'il faut replacer les déplacements des populations pendant la Première Guerre mondiale, dont le but a souvent été de « construire le front et non pas la nation »¹⁴⁰.

La traduction en ottoman du livre de Colmar von der Goltz, le chef de la mission militaire allemande, *Das Volk in Waffen (le Peuple en armes)*, en 1884, un an après sa parution, eut un immense impact et aida à concevoir un territoire militairement défendable – l'Anatolie et le nord de la Syrie – dont la représentation sera la matrice du futur espace national et républicain. Son influence sur les idées politiques et stratégiques du Comité Union et Progrès fut, semble-t-il, considérable, bien que celui-ci écartât *in fine* la suggestion de son auteur, dans un article du 18 mai 1913, de s'inspirer du modèle austro-hongrois, de refonder l'empire sur une dyarchie turco-arabe et de transférer sa capitale à Alep, moins vulnérable¹⁴¹.

La guerre elle-même accrédita l'idée listienne de l'« économie nationale » qui, de facto, se confondit avec l'« économie de guerre ». Elle imprima au futur Etat une sensibilité obsidionale qu'exacerbèrent les dernières pertes territoriales de l'Empire ottoman, les conditions humiliantes du traité de Sèvres, en 1920, et le dévoiement de ses clauses les plus

¹³⁹ Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, chapitre 2.

¹⁴⁰ « Violence et population à l'époque du banditisme nationaliste. Le cas des violences contre les chrétiens orthodoxes de l'Empire ottoman, les *Rum*, sous le gouvernement du CUP (1913-1918) », à paraître in *European Journal of Turkish Studies*, par opposition aux interprétations de Fuat Dündar qui néglige l'histoire militaire.

¹⁴¹ Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks, op. cit.*, pp. 136 et suiv.

dures par la Grèce, devenue la supplétive de l'impérialisme britannique en Asie mineure depuis son entrée dans le conflit mondial, en 1917.

Un fait d'arme – la reprise d'Edirne par Enver Pacha, en 1913 –, une défaite effroyable – celle de Sarıkamış en janvier 1915, qui fit 78 000 morts – et une victoire inattendue – celle des Dardanelles, en 1915-1916, non moins coûteuse en vies humaines : 90 000 morts, 165 000 blessés – ont marqué la fin de l'Empire, avant l'effondrement du front arabe, à l'automne 1918, puis le dépeçage de l'Anatolie et le rétablissement spectaculaire que permit l'écrasement des forces arméniennes en 1920 et grecques en 1921-1922, au terme d'une « guerre totale », selon la propre notion de Mustapha Kemal, sans doute empruntée au maréchal von Ludendorff par l'intermédiaire des officiers allemands avec lesquels il combattit à Gallipoli. La sous-estimation du traumatisme de la Première Guerre mondiale dans la mémoire nationale et sociale de la Turquie est certainement l'une des plus graves erreurs que commettent la plupart des analystes étrangers, par ignorance ou négligence des faits sur un front relativement lointain et périphérique.

La principale conséquence de la guerre de 1912-1923 fut de laisser à la République un territoire désormais national, mais ruiné et vidé d'une part importante de sa population. L'on estime que 20% de cette dernière périrent à la suite des combats, des massacres, des maladies, de la faim, ou encore d'épuisement : un pourcentage de pertes humaines vingt fois supérieur à celui qu'endura la France, le belligérant le plus touché par la Première Guerre mondiale, après la Serbie et l'Empire ottoman. Environ 2,5 millions de musulmans perdirent la vie, de 600 000 à 800 000 Arméniens, plus de 300 000 Grecs¹⁴². Dans certaines provinces de l'est anatolien, sur la ligne de front, la moitié de la population décéda. Et dans douze provinces, situées pour la plupart d'entre elles à l'ouest de l'Asie mineure, le pourcentage de veuves représentait 30% de la population féminine adulte. Les flots de réfugiés, les déplacements de populations, les déportations achevèrent de bouleverser le paysage démographique. S'ajoutant aux réfugiés de 1878, des centaines de milliers de musulmans, essentiellement turcs, trouvèrent asile en Anatolie à la suite des guerres balkaniques de 1912-1913. Plusieurs centaines de milliers d'Arméniens et de Grecs durent s'enfuir ou furent déportés avant et pendant la guerre. En outre, le traité de Lausanne entraîna en 1924 le départ de 900 000

¹⁴² Sources : Justin McCarthy, *Muslims and Minorities*, *op. cit.* ; Daniel Panzac, « L'enjeu du nombre. La population de Turquie de 1914 à 1927 », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 50 (4), 1988, pp. 45-67. Comme on le sait, ces chiffres sont débattus et donnent lieu à de violentes polémiques, notamment entre historiens (ou officiels) turcs et arméniens. La plupart des auteurs arméniens estiment à beaucoup plus d'un million le nombre des morts arméniens.

Grecs, échangés contre 400 000 Turcs vivant en Grèce. Ces migrations forcées se soldèrent par une diminution supplémentaire de 10% de la population anatolienne.

L'Asie mineure perdit ainsi 30% de ses habitants en une décennie. Elle s'était ruralisée dans le même temps : il ne restait plus en ville que 18% de sa population, contre 25% avant le déclenchement du conflit. Le coût économique de celui-ci s'avérait tout aussi effrayant. La quasi-disparition des minorités grecque et arménienne privait la République d'un capital, d'un réseau commercial mondial et d'un savoir-faire précieux. Les voies ferrées et les ponts avaient été détruits dans une large mesure. En 1923, le commerce extérieur était tombé des deux tiers par rapport à son volume de 1913. Et il faudra attendre 1930 pour que le Produit national brut revienne à son niveau d'avant-guerre.

Toute lecture continuiste du passage de l'Empire ottoman à la République – dont participent peu ou prou les études postcoloniales – s'en trouve relativisée. « On a dit que la Turquie était un phénix surgie des cendres de l'empire. Mais l'analogie n'est pas pertinente. Quand il sort des flammes, le phénix renaît, mais demeure la même créature. La République de Turquie n'a pas grand-chose à voir avec l'Anatolie ottomane. Quand 20% de sa population moururent, l'Anatolie ottomane mourut elle aussi. La République turque fut son héritière », conclut Justin McCarty¹⁴³. La rupture fut d'autant plus radicale qu'elle s'accompagna d'un changement d'univers politique. L'Anatolie passa d'une domination de type impérial à celle d'un Etat-nation, et d'une monarchie à une forme républicaine de gouvernement.

Deux processus que l'on doit distinguer. Il fut des Empires républicains, tels que Venise ou les III^e et IV^e Républiques françaises, ainsi que des monarchies nationales, telles que la monarchie française, par exemple celle dite de Juillet. On peut s'amuser à imaginer que l'Empire ottoman aurait pu se transformer en République, comme le fit l'Empire tsariste, devenu Union de républiques socialistes. Et, en eux-mêmes, ces régimes n'ont rien à voir avec la démocratie. La République peut être autoritaire, voire totalitaire, tout comme la nation, et l'idée d'empire est compatible avec celle de démocratie, même si l'une et l'autre ne font pas bon ménage fiscal, comme l'a appris à ses dépens l'Union française dans les années 1950¹⁴⁴. En l'occurrence, la domination de la République kémaliste fut telle que des auteurs ont pu parler à son sujet de « colonialisme intérieur » (*Iç Kolonizasyon*), un terme, au demeurant, que l'un des chefs de file de l'« architecture de village » (*köy mimarisi*), Zeki Sayar, assumait sans états d'âme, en 1936 : « Les plans des nouveaux villages devraient aussi fournir à leurs

¹⁴³ Justin McCarthy, *Muslim and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York, New York University Press, 1983, p. 139.

¹⁴⁴ Frederick Cooper, *Decolonization and African Society. The Labor Question in French and British Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

usagers les moyens de mener une vie civilisée. Une révolution du mode de vie est également nécessaire pour leur apprendre à dormir dans des lits individuels plutôt que tous ensemble par terre, à utiliser des chaises et des tables plutôt que de s'asseoir et de manger sur le sol ¹⁴⁵». Le kéralisme s'est arrogé une « mission civilisatrice » dont la violence n'a pas été que symbolique et culturelle. Et, vis-à-vis des Kurdes, il a poursuivi la politique d' « ingénierie sociale » qu'avait amorcée le Comité Union et Progrès, sur la base des recommandations d'un Conseil de réforme de l'Est (*Şark Islahat Encümeni*, 1925) composé d'anciens unionistes, qui préconisèrent la déportation vers les provinces de l'ouest des tribus récalcitrantes et l'assimilation ou l'annihilation des élites culturelles kurdophones, au nom de la promotion de la « civilisation » (*medeniyet*) et de l'éradication d'une barbarie que l'on décrivait digne des « cannibales » d'Afrique ou des Peaux-rouges d'Amérique, comme à l'époque d'Abdülhamid II¹⁴⁶. Néanmoins, ce « colonialisme intérieur », d'ordre national et anticommuniste, n'a pas eu grand-chose à voir avec la domination impériale ottomane, en dépit du rapport d'engendrement qui unit l'un à l'autre.

L'erreur serait décidément de se laisser fourvoyer dans une double chimère : celle de l' « essence » coloniale de la *Pax Ottomanica*, celle de la surdétermination de la République par le legs de cette dernière. Même si le mouvement confrérique et ses expressions politiques ont fini par renouer le fil de la République avec l'Empire ottoman. Aussi bien les nakşibendi et le Parti du Salut national que Fethullah Gülen ont célébré l' « Âge d'or » de la Maison d'Osman dont ils entretiennent la mémoire et la nostalgie pour bâtir le futur de l'Etat-nation et former leur « *Golden Generation* » de diplômés, sans néanmoins caresser un projet politique irrédentiste ou pan-turquiste. Ce néo-ottomanisme se retrouve également dans le domaine culturel, par exemple historiographique, mémoriel, musical ou vestimentaire¹⁴⁷. Il est un mode de récupération symbolique et émotionnelle du passé avec lequel ont brutalement rompu la réforme de la langue et de l'alphabet, la disqualification de la création et du cosmopolitisme impériaux, la translation de la capitale, l'amnésie ou le mensonge national, le négationnisme des crimes de la Première Guerre mondiale, l'illusion identitaire turque. C'est aussi dans l'élaboration imaginaire de la cité que l'islam s'avère transitif. La sensibilité néo-ottomane est politiquement légitime, et peut être une fiction utile. Mais elle n'a rien à nous dire du point

¹⁴⁵ Cité par Sibel Bozdoğan, *Modernism and Nation Building. Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, Seattle, University of Washington Press, 2001, p. 101. Le célèbre témoignage de Mahmoud Makal, *Un Village anatolien. Récit d'un instituteur paysan*, Paris, Plon, 1963 (coll. Terre humaine) est révélateur de cette mentalité modernisatrice autoritaire.

¹⁴⁶ Uğur Ümit Üngör, « Geographies of nationalism and violence : rethinking Young Turk 'Social Engineering' », *European Journal of Turkish Studies*, 7 (7), 2008.

¹⁴⁷ Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Durham, Duke University Press, 2006, pp. 155 et suiv.

de vue de la sociologie historique de l'Etat. Les tenants des études postcoloniales (ou postimpériales) auraient tort d'en tirer argument pour justifier leurs thèses, car l'ordre des discours et des représentations n'est définitivement pas celui des pratiques dont se préoccupe l'« histoire effective ».