

New Europe College Yearbook 2001-2002



AXINIA CRASOVSCI
ANCA CRIVĂȚ
CONSTANȚA GHIȚULESCU
LUMINIȚA MUNTEANU
NONA-DANIELA PALINCAȘ
LAURA PAMFIL
COSIMA RUGHINIȘ
DIANA STANCIU
LEVENTE SZABÓ
BOGDAN TĂTARU-CAZABAN
MIRCEA VASILESCU

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2005 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



LUMINIȚA MUNTEANU

Née en 1960, à Sebeș

Docteur en philosophie, Université de Bucarest, Faculté de Philosophie, 1999

Thèse : *Sufismul în Turcia – experiență mistică și sinteză spirituală* [Le soufisme en Turquie – expérience mystique et synthèse spirituelle]

Chargée de cours, Université de Bucarest,
Faculté des Langues et Littératures Étrangères
Chercheur, Institut d'Études Orientales Sergiu Al-George, Bucarest

Bourse de recherche accordée par le Ministère de l'Éducation Nationale
de Turquie, 1996

Bourse accordée par *Research Support Scheme*, 1997-1999

Participations aux conférences et symposiums en Turquie et en Roumanie
Contributions aux volumes collectifs, articles et traductions dans le domaine de
la littérature dévotionnelle turque et l'histoire des ordres soufiques en Turquie

Livre

Literatura turcă de inspirație sufită [La littérature turque d'inspiration soufique],
Editura Universității din București, Bucarest, 2001

MARGINAUX ET MARGINALITÉ DANS L'EMPIRE OTTOMAN

I. Pour une typologie des marginaux

La typologie des marginaux, de même que celle de la marginalité, revêt des formes particulières d'une société à l'autre et d'une époque historique à l'autre, suivant les normes d'une éthologie communautaire dont l'élaboration revient, le plus souvent, au groupe socialement ou politiquement dominant, qui assume le statut du centre tant au niveau des discours délivrés qu'au niveau des comportements. Les tendances auto-conservatrices que tout groupe dominant, une fois installé à la tête d'une société, arrive à manifester, se traduisent par la mise en jeu de toute une série de stratégies censées sauvegarder sa position et ses valeurs et, en contrepartie obligée, repousser les entités malcommodes vers les franges du monde « civilisé ».

Dans cette perspective, on pourrait dire que, plus on est spécifique – c'est-à-dire plus on est différent par rapport aux valeurs prônées par le groupe dominant –, plus on court le risque de passer pour, et d'être traité comme marginal, avec tous les désagréments découlant de ce statut. La construction de l'identité globale, qui revient au centre, implique des formules très différentes, selon l'héritage historique, la position géographique, le contenu et les formes spécifiques de la vie spirituelle du groupe, étant, de plus, influencée par les autres identités avec lesquelles elle se trouve en contact. Ce processus enregistrera toujours des variables et des éléments que l'on pourrait simplement qualifier d'invariants. D'autre part, c'est en quelque sorte un truisme d'affirmer que l'identité s'édifie sans cesse, qu'elle est constamment amendée ou, disons, ajustée suivant les circonstances. Pourtant, dans les sociétés traditionnelles, ou conservatrices, ce processus d'adaptation flexible aux nécessités historiques est assez lent, parce que marqué d'inertie ; bien plus, la question de la définition identitaire, d'essence plutôt moderne,

ne saurait même pas être soulevée de manière explicite dans ces milieux empreints d'immobilisme et, plus d'une fois, d'une véritable « terreur de l'histoire ».

Il est en quelque sorte surprenant de constater, d'autre part, à quel point les conceptions et les attitudes à l'égard des individus et des groupes perçus, sinon ouvertement étiquetés, comme marginaux s'avèrent semblables, à travers les époques ou les cartes. Tout aussi semblables nous paraissent les ceintures de protection (ces hypocrites « ceintures de chasteté ») dont s'entoure tout groupe dominant qui adopte le rôle du centre, afin de protéger ses intérêts et imposer ses acquis. C'est ainsi que le marginal, qui porte les marques des dissimilitudes ethniques, raciales, religieuses, sexuelles, arrive à incarner l'image proximale de l'Autre : un Autre redouté et combattu par la société des « purs », hantée par le fantôme d'une homogénéité longuement rêvée, jamais atteinte. Cet Autre, « qui ne nous ressemble pas », est toujours suspect – un bouc émissaire potentiel. Par mégarde ou méconnaissance, il est ressenti comme un corps étranger, sinon comme un monstre, que l'organisme social doit finalement engloutir, dévorer, voire assimiler. La dissimilitude, les épiphénomènes, parce que atypiques, sont à soupçonner, à réprouver, à repousser ; c'est uniquement par ce mécanisme, en outre soigneusement mis au point et activé par les faiseurs de cartes de toute société, plus ou moins autoritaire, que le « troupeau » reste solidaire, prêt à servir et à s'asservir. Se soumettre, c'est garder la juste mesure, l'ordre préétabli, dont les principes ne seront jamais objet de dispute. Les majoritaires, partageant parfois de manière assez superficielle l'éthique du groupe dominant qui « secrète » le centre, se rangeront de son côté pour ce qui est des questions essentielles, afin d'éviter les incertitudes, les angoisses, les doutes dont s'accompagne tout choix personnel ou relevant d'un groupe minoritaire. Le commun du peuple, qui souhaite ardemment la paix sociale et la stabilité, adoptera donc, de manière tacite, les discours et les représentations, les stéréotypes et les clichés du centre à l'égard des marginaux, dont la catégorie coïncide, pour la plupart, aux minoritaires. Aussi, l'image que le majoritaire se forge sur tout marginal sera-t-elle un véritable trésor d'idées reçues, confuses et, plus d'une fois, absurdes, qui ne cessent de surprendre et éveiller la stupéfaction.

L'image est reconstruction, recomposition ; la représentation collective suppose un processus d'élaboration fondé sur un certain consensus à l'intérieur du groupe – consensus fondé, à son tour, sur tout un réseau d'intérêts et de pratiques partagées, souvent difficiles à reconnaître et à

dissocier. Or, la représentation n'est point innocente ; elle est souvent fondée sur des complicités subliminales que l'individu ne reconnaîtra jamais volontiers :

Ce processus de reconstruction du réel, bien qu'involontaire chez l'individu, n'en est pas pour autant innocent. Il va s'inscrire dans une logique sociale où en tant qu'acteur, chaque groupe tentera de préserver ses intérêts propres. À la façon d'une grille de lecture, la représentation va imposer au réel un ordre, une organisation particulière et c'est cette organisation qui constituera pour l'individu la réalité connue ou plus exactement la réalité perçue. (Moliner 1996 : 26)

Dans les sociétés traditionnelles, l'appartenance à un groupe, dont la cohésion est, du moins partiellement, assurée par les représentations communes, est plus importante encore que dans les sociétés modernes qui, apparemment, exacerbent la différence. Le caractère nettement antagonique, disjonctif, irréductible des représentations aura un effet négatif sur l'interaction des individus qui participent d'une éthique et, finalement, de jeux sociaux différents :

Elle sera donc déterminée par les représentations mises en jeu, chaque acteur définissant ses propres positions en fonction de ses propres représentations. C'est ce phénomène qui permet de comprendre qu'à propos de certains sujets, et quels que soient les interlocuteurs, le dialogue ou le débat finissent toujours par emprunter les voies du conflit. (Moliner 1996 : 31)

En outre, étant donné que et le centre, et la périphérie représentent, chacun à sa manière, des espaces bien centrés, dont les noyaux ne coïncident jamais, ils sont difficilement conciliables. Chaque entité impliquée dans l'interaction sociale arrive à se considérer, finalement, comme unique détentrice de la vérité et à radicaliser ses choix, en éliminant les éléments de contrariété qui puissent subvertir son propre discours identitaire et, partant, attenter à la logique d'exclusion dont elle se nourrit ouvertement. Être « orthodoxe » signifie donc, dans ce contexte, accepter et exiger que sa manière de penser et ses comportements soient réglementés par le groupe majoritaire – celui qui impose les normes et les cadres sociaux. « Hétérodoxe », dans le sens large du mot, est alors celui qui bouscule l'ordre censé tout court « apodictique », celui qui le renie ou s'y oppose, celui qui conteste le

centre, du fait que le centre dont il se réclame se trouve ailleurs et que ses représentations du monde s'agencent de manière différente par rapport à celles de la majorité ; c'est ce qui se passe souvent avec les esprits forts de toute époque. Ces particularités sont encore plus saillantes à l'intérieur des structures étatiques autoritaires ; le nivellement par la base des options et des partenaires sociaux – qui deviennent, ainsi, facilement contrôlables –, rend les identités plus rigides et moins permissives, les poussant à se définir plutôt par la négation du non-identique que par des tentatives de rapprochement ou de coexistence. L'État paternaliste, tentaculaire, pragmatique supprime toute identité problématique, dénoncée publiquement comme altérité ou, lorsqu'elle se prouve intraitable, la projette au plus loin possible, vers la zone indéterminée des périphéries grouillantes.

Le groupe majoritaire est, cependant, tout aussi hétérogène que les autres segments sociaux, bien qu'on s'efforce d'en souligner la solidarité naturelle, intrinsèque. Ses attitudes et ses réactions sont déterminées et représentées par une élite dirigeante (nous préférons employer néanmoins ce terme tellement abhorré), qui est quasiment la seule à faire entendre son discours, ses théories, ses commentaires des événements. La définition et, souvent, la prescription d'une certaine identité sont naturellement assumées par les élites (politiques, sociales, culturelles), qui ont un certain esprit de corps et se laissent guider, dans leurs démarches, par les aspirations ou les intérêts qu'elles nourrissent (« la raison du plus fort est toujours la meilleure »). Les intérêts de ces dernières peuvent facilement entrer en conflit avec les intérêts des autres groupes, plus ou moins marginaux, qu'ils prétendent dominer ou représenter ; ce conflit devient d'autant plus aigu que la société est moins homogène – plus exposée, en d'autres mots, aux variations culturelles. Toute construction identitaire se soldera, par ailleurs, avec des « restes », des « bribes » – entités non assimilables, rejetées par le corps social et projetées, par conséquent, vers le pourtour du monde familial.

En termes métaphoriques, mais pas seulement, les confins du monde familial – de l'« œcoumène » – restent, depuis la nuit des temps, une terre des horreurs et des monstres, dont le récit ne cesse d'éblouir le menu peuple. Le marginal, tant au sens propre qu'au sens figuré du mot, est imaginé comme habitant cette *terra incognita*, ce territoire des ténèbres et des brumes éternelles ; il est le personnage par excellence des contes bleus, qui exaltent et font frissonner voluptueusement l'imagination. Pourtant, les choses changent visiblement lorsqu'on se trouve face à face

avec lui ; le marginal, cet être fabuleux imaginé naguère avec angoisse, s'avère ennuyeux, pénible, dépourvu de tout intérêt réellement exotique. On peut donc conclure, à plus forte raison, qu'il passera dorénavant plutôt d'excentrique, de suspect, de trouble-fête ou, du moins, de potentiel fauteur de troubles. On en parlera alors de préférence en termes apophatiques, en termes de non-identité : « il ne nous ressemble pas », il est l'image même du refus (un refus à double sens), il incarne une hypostase dangereuse de l'altérité, il évolue dans un espace liminaire, dans un *no man's land* amorphe ou inconsistant, dont nous ignorons les règles, les valences, les valeurs.

Le discours normatif et catégorisant du groupe dominant tente, d'habitude, d'égaliser le paysage social, de passer sous silence toute forme d'évasion, de déviance, tout écart individuel ou collectif. L'utopie de l'homogénéité parfaite, douce, idyllique, qui renvoie à l'image même du paradis terrestre est d'autant plus évidente dans les sociétés despotiques, ayant une base idéologique ferme, où les comportements et les échanges entre les individus et les groupes sont strictement réglementés. Ces sociétés sont dominées en outre par une liberté et une félicité standardisées et surveillées, dans le « meilleur des mondes possibles ». Le type de société en question, très patriarcal par ailleurs, aura recours à n'importe quelle méthode pour réduire au néant la périphérie, la marginalité intenable, impudique, impure et honteuse (« l'idiot de la famille »), en la présentant, par exemple, comme une « variante » malheureuse, déformée ou égarée de l'offre socioculturelle du centre, que l'on doit ramener sur le droit chemin. Le périphérique, qu'il soit individuel ou collectif, fera alors l'objet d'une lutte sans merci, dont le but sera d'éliminer l'inconfort qu'il représente. Sa définition en termes de non-identité deviendra ainsi plus saillante ; dépourvu de *status* (à savoir, d'une position socialement reconnue), il revêtira l'aspect d'un parasite, d'une excroissance, d'une malformation maligne qu'il faut tout juste extirper.

La réaction du périphérique/marginal n'en sera pas moins prompte. Il développera sa propre stratégie de dénégation et refus, parfois son propre discours (qui restera, souvent, inaudible, parce qu'oral), tout aussi violent, radical et diabolisant que celui du centre (car les extrêmes finissent souvent par se rapprocher) ; à son niveau, les rapports imposés par le centre seront nettement inversés, de sorte que l'identité assumée et clamée par le groupe majoritaire sera présentée en termes d'altérité. De fait, les deux concepts sont étroitement liés, ils sont impensables l'un sans l'autre. L'identité ne peut pas se passer de l'altérité, qui est son élément de

contraste obligé. D'autre part, l'altérité se définit comme telle uniquement en fonction de l'identité, par comparaison à laquelle elle constitue une rupture ; elle représente, en quelque sorte, un « négatif » de la construction identitaire. En tant que sous-catégorie de l'altérité, la périphérie se soumet aux mêmes règles ; la non-identité associée au périphérique est, sans doute, profondément marquée par les valeurs identitaires fondamentales du centre.

Mentionnons, quand même, qu'il n'existe pas de marginalité absolue (non plus que d'identité pure, d'ailleurs) qu'en termes théoriques, abstraits. Au niveau pratique, les marginalités restent relatives, suivant le centre auquel elles se rapportent ou auquel elles concèdent cette qualité (« le centre se trouve ailleurs » est le leitmotiv des marginaux se délimitant d'un centre et, implicitement, d'une majorité dont ils ne reconnaissent pas la légitimité normative). Au reste, abstraction faite de la tension centre/périphérie, les identités multiples (ethnique, sociale, religieuse, familiale etc.) de tout individu réduisent sensiblement les risques d'une marginalité tranchée, sans issue. Les degrés de marginalité d'un individu ou d'une communauté varient d'un cas à l'autre, étant déterminés par la nature et l'intensité de leur relation avec le centre ; les difficultés et les distorsions informationnelles agrandissent, d'habitude, la distance (spatiale, mais aussi psychologique) par rapport à ce centre.

Non pas en dernier lieu, observons que la périphérie est généralement plus éclectique, qu'elle présente une certaine instabilité, voire dispersion structurale et comportementale, que son homogénéité s'avère problématique, alors que le centre se présente plus homogène et solidaire, influencé qu'il est par la force structurante de son noyau autoritaire. C'est une conséquence en quelque sorte naturelle du fait qu'à la différence du groupe dominant et, le plus souvent, majoritaire, qui se charge de l'élaboration de la matrice sociale répondant à ses objectifs stratégiques, la périphérie est fondamentalement bigarrée – elle renferme toute manifestation qui contrarie ou qui s'oppose au modèle sociétal du moment. Par conséquent, la périphérie sera toujours caractérisée de tendances centrifuges, qui iront à l'encontre des réflexes centripètes du centre.

Les facteurs déterminants de la marginalité sont très variés, ce qui explique le fait qu'en dépit des drames le plus souvent communs que les marginaux et les exclus de toute espèce subissent, leurs alliances restent éphémères et leurs victoires, incertaines. Des facteurs ethniques (impliquant des dissimilitudes somatiques, linguistiques, d'habitus),

professionnels, socio-économiques, politiques, culturels ou des critères de discrimination traditionnelle (relevant du sexe, de l'intégrité corporelle et mentale, des professions décriées etc.) divisent et poignent sans répit ces foules réduites en servitude.

Qu'elle soit permanente ou passagère, individuelle ou collective, totale ou partielle, la marginalité emprunte d'habitude des traits facilement identifiables, sans distinction du contexte. Il en arrive de même avec l'individu qualifié de marginal, qui rejoint la catégorie des déshérités, des démunis, des perdants perpétuels. Il se présente maintes fois comme un aliéné typique, exclu non seulement des hiérarchies, mais aussi des « enjeux sociaux », privé de tout accès aux structures éducationnelles et culturelles du groupe dominant. Il est, par conséquent, obligé à l'isolement, sinon à la réclusion, à l'indétermination et l'instabilité spatiale, contraint de se situer, d'ordinaire, à la limite du licite, afin de survivre ; il se caractérise par un comportement qui exacerbe la différence et par des pratiques atypiques, non conformes aux standards acceptés de la société. Au niveau de l'aspect extérieur, il présente, ainsi que nous venons de le préciser, dans nombre de situations, des dissemblances frappantes et souvent multiples (vestimentaires, linguistiques, physiques ou psychiques etc.).

Le traitement réservé par la majorité à ce type « d'outrances » sera à la mesure de sa stupéfaction, qui s'accompagne, non sans raison, d'une véritable terreur de l'anomie : violences à adresse individuelle ou collective (massacres, pogromes, lynchages, éventuellement à caractère rituel, « cathartique ») ; exclusion sociale, épuration, déportation, colonisation dans des régions d'accès difficile ; « marquage » par des signes extérieurs spécifiques (par exemple, la rouelle), stigmates, discriminations multiples, plus ou moins explicites, restrictions (d'habitus, de circulation, de pratique professionnelle, de participation à certaines structures éducationnelles etc.). Les conséquences de ce type de traitement sont bien prévisibles : le conflit centre/périphérie va grandissant, la périphérie tourne, peu à peu (si elle ne l'a pas été dès le début) en bombe à retardement, difficile à désamorcer ; le sous-développement, souvent endémique, accentue les clivages sociaux et politiques ; les sous-cultures prolifèrent, dans une spécificité qui aggrave les disparités et encourage les scissions. Le tableau social qui en découle touche à la schizoïdie, étant de nature à mettre en gage tout avenir prévisible.

II. Esquisses pour une typologie des marginaux dans l'Empire ottoman

Les contenus du concept de marginalité dans l'Empire ottoman paraissent, au premier abord, prévisibles, mais ils s'avèrent, de fait, plus complexes qu'on ne saurait les discerner lors d'un croquis panoramique. Précisons, une fois de plus, que tout discours direct ou indirect sur la marginalité est censé émaner du centre et de sa perception particulière sur l'ensemble de la société. Une étude focalisée sur une certaine époque serait à désirer dans ce contexte, mais elle nous paraît singulièrement utopique, vu le laconisme, voire même « l'instrumentalisation » indifférente des catégories sociales qui nous intéressent dans les sources historiques (chroniques officielles, registres de recensement et d'impôts, mémoires etc.) dont nous disposons en abondance. Le silence est éloquent en lui-même, mais il n'en reste pas moins insuffisant pour un commentaire appliqué. Il est d'autant plus vrai que les époques les plus mouvementées, les plus troubles du point de vue historique sont le mieux documentées, tandis que les périodes paisibles, de stabilité interne bénéficient d'un traitement dépourvu de tout relief.

Le même silence – cette fois-ci justifié en quelque sorte, vu le caractère oral prépondérant des cultures traditionnelles¹, d'une part, et la censure officielle, d'autre part – entoure l'évolution des groupes ou des individus marginaux, quelle qu'en soit l'extraction sociale. Leurs destinées, leurs aventures existentielles ressortent notamment de quelques sources secondaires – ceci est encore plus valable pour les époques les plus reculées – et bien rarement des témoignages peu ou prou directs ; cette spécificité impose une certaine prudence dans l'interprétation de toute information et rend, de surcroît, inapplicable le principe de « donner audience à l'autre avis ».

Dans ces conditions, nous tâcherons d'identifier, suivant les informations éparses, plus ou moins explicites et plutôt indirectes qui nous sont parvenues, les formes et surtout les critères spécifiques de la marginalité dans l'Empire ottoman. Un point de départ utile à cet égard serait l'équation identitaire assumée par le centre impérial au nom de ses sujets : État islamique, sunnite, fondé sur le respect et la promotion de la loi coranique (*Šarī'a*), c'est-à-dire entité politique structurée par le commandement divin² ; empire multiethnique, multiracial, multiconfessionnel – aspect qui imprime une touche particulière à sa définition première et qui la rend plutôt théorique, abstraite ; forme de

gouvernement autoritaire, qualifiée souvent de monarchie à l'orientale, dominée de manière absolue par la personne du sultan, tenu d'obéir, à son tour, à une idéologie impériale aux sources multiples ; une bureaucratie réticulaire, théoriquement soumise de manière inconditionnée au sultan, mais qui n'hésite pas de prendre, sitôt possible, ses libertés, surtout dans les provinces ; une armée plus ou moins surdimensionnée, suivant les exigences du souverain et de l'époque ; des sujets réduits, le plus souvent, à la misère qui, exception faite des hommes de religion, comptent pour des *kul*, « esclaves » et dont l'unique, mais fondamentale utilité est de soutenir la superstructure étatique.

Il faudrait compléter peut-être ce profil en évoquant le soi-disant « cercle d'équité », qui se trouvait à la base des théories politiques de l'État dans maints pays du Proche- et du Moyen-Orient et qui supposait, essentiellement, une dissociation entre la classe militaire dominante (*'askerî*) et les sujets (*re'âyâ*, *litt.* : « troupeau de bétail »), contraints de soutenir l'État par le système d'impôts³ : « Le cercle d'équité signifiait, en termes plus simples, que, dans l'Empire ottoman, tout homme avait sa place. La fonction du sultan était de veiller à ce que chacun y demeurât. Le sultan qui agissait ainsi, c'est-à-dire qui maintenait la division entre *'askerîs* et *re'âyâ*, était un souverain juste et devait être obéi » (Itzkowitz 1994 : 334). Dans l'acception large du mot, qui correspondait, d'ailleurs, à la réalité historique, cette dernière catégorie renfermait, à part les villageois musulmans ou non-musulmans (*zimmî*), des citadins et des nomades, mais pas des esclaves. Suivant ce principe structurant de l'État, chaque catégorie sociale et, partant, chaque individu bénéficiaient d'une place déterminée sur l'échelle sociale, suivant son efficacité pratique, du respect rigoureux de laquelle dépendaient l'équilibre et la prospérité de « l'engrenage » à long terme. De ce fait, toute déviance et toute tentative de faire obstacle au système étaient rudement sanctionnées. Bien que le statut des *re'âyâ* ne fût aboli qu'en 1839 et que le système sociopolitique de l'Empire ottoman fût souvent qualifié de statique, des évolutions, voire des involutions dans le statut assigné à toute catégorie sociale et, par la suite, aux marginaux étaient toujours décelables. Elles découlaient souvent de son expansion ou de sa régression territoriale, qui influençaient de manière décisive les conditions socio-économiques, l'ascension ou la déchéance de certains groupes, la nature plus ou moins conflictuelle des relations engagées par le centre avec la périphérie, les rapports du politique avec le religieux dans un milieu où l'esprit pragmatique l'emportait, le plus souvent, sur le fanatisme borné et opaque.

Loin de friser l'immobilisme, l'Empire ottoman était, de fait, un monde perpétuellement mouvementé, prêt à toute adaptation circonstancielle en termes de survivance, plus tolérant et plus flexible qu'on ne saurait se l'imaginer, à des époques où ce genre de qualités faisaient plutôt effet de contraste que de règle.

La marginalité revêtait plusieurs aspects et s'étendait sur plusieurs paliers de l'Empire ottoman ; aussi reste-t-elle difficile de résumer dans une étude, forcément limitée. Il est, en tout cas, quelque peu étonnant de constater qu'elle pouvait frapper de manière presque égale et les groupes/individus au *status* bien défini, et les groupes/individus dépourvus d'identité précise, à savoir socialement reconnue et acceptée.

L'identité et le type de légitimité à soubassement religieux déclinés par le pouvoir ottoman impliquaient, de par leur nature même, une division sociale « à la verticale » ou, disons, « explicite », qui projetait vers les franges de la société les non-identiques sous l'aspect confessionnel et/ou ethnique. Deux situations fondamentales seraient à mettre en évidence à ce niveau : l'équation non-turc–non-musulman, subsumant sous le même genre les esclaves/protégés du sultan (*zimmî*) et d'autres catégories de personnes, très hétérogènes, telles les Kurdes, les Lazes⁴, les Berbères, les Coptes, les Slaves, les Tziganes etc. Cette formule était complétée par une autre catégorie d'allogènes – les non-turcs musulmans (Arabes, Iraniens et, à partir du XVII^e siècle, Albanais), qui se voyaient souvent méprisés ou rejetés pour des raisons/incompatibilités historiques ou locales, plus d'une fois obscures ; plus leur pays d'origine était proche, voire avoisiné, plus ils étaient conçus comme dangereux, menaçants, intrigants. De plus, les Iraniens étaient shî'ites, ce qui pesait encore plus lourd dans la conscience commune.

S'y ajoutaient, ensuite, les marginalités « à l'horizontale » ou ce que nous préférons appeler les marginalités « implicites », inhérentes à toute société, quels qu'en soient la base idéologique et le passé historique – autrement dit, les catégories sociales périphériques de foi musulmane : les groupes marginaux compacts, structurés suivant un code ontologique spécifique, tels les nomades ou les semi-nomades (*yörük*) et les foules amorphes, anonymes des campagnards (les soi-disant *etrâk bî-idrâk*, « Turcs sans discernement », *etrâk-ı nâ-pâk*, « Turcs impurs/sales », *etrâk-ı müteğallibe*, « Turcs tyranniques/violents » ou *etrâk-ı hâricî/havâric*, « Turcs sécessionnistes » des chroniques officielles – termes appliqués parfois également aux nomades) ; les tenants de certaines confréries soufiques, suspects d'infiltrations hérétiques (*Malâmâtî*, *Kalenderî*,

Hayderî, Bektaşî, Bayrâmî/Hamzâvî et leurs branches respectives), dont les réseaux de solidarité interne renfermaient parfois une composante tribale indéniable ; les membres des corporations dont les métiers passaient pour impurs ; les femmes et les enfants ; les marginaux classiques, plus ou moins asociaux ou anomiques, assimilés le plus souvent à la lie de la société, assez faciles à repérer (délinquants de toute sorte, brigands, prostituées, débauchés, mendiants, vagabonds, fous, lépreux etc.) ; les homosexuels ; certaines catégories de personnes atteintes de pauvreté passagère et déchues de la position sociale dont elles jouissaient auparavant etc.

Plusieurs observations s'imposent vraisemblablement à la suite de ce concis passage en revue, qui n'est point exclusif : tout d'abord, l'attitude de la société envers certains groupes et catégories de personnes supposés aller à l'encontre des principes éthiques et/ou identitaires proclamés par l'État est plutôt ambiguë. C'est ce qui se passe, par exemple, avec le traitement réservé aux homosexuels : le *Coran* interdit la sodomie, mais l'homosexualité est largement pratiquée aux rangs de l'armée, des confraternités religieuses et ainsi de suite, pour ne plus invoquer les cercles du palais impérial.

D'autre part, la marginalité spatiale s'associe souvent à la marginalité sociale, ainsi qu'il advenait avec les *uc⁵ Türkleri*, « Turcs frontaliers », employés à l'époque seldjoukide comme de véritables butoirs géoculturels, mais taxés presque régulièrement d'incommodes, vu leur style de vie bien typé, relevant d'un nomadisme ancestral jamais abjuré. Une remarque similaire s'impose au sujet des nomades ou semi-nomades, en général, ainsi qu'au sujet des campagnards, qui constituaient la majeure partie des Turcs méprisés, cloués au pilori par les chroniqueurs officiels et nettement opposés aux Ottomans⁶ ; leurs rangs grossirent de manière constante, au fur et à mesure que l'Empire commença à chuter et que le nombre des démunis s'accrut. Les réseaux de solidarité qu'ils avaient constitués, le plus souvent de manière instinctive et non pas organisée, s'élargirent continuellement, en raison du fait que les marginaux restent toujours sensibles aux structures périphériques, où ils espèrent trouver refuge et protection. Les campagnards se distinguaient de loin par une sorte d'indifférentisme politique – conséquence directe de leurs conditions rudimentaires d'existence et du manque d'information, ainsi que d'un fatalisme souvent qualifié de spécifiquement islamique⁷ : « In Turkey, for a vast body of peasants, central government until the 1930's remained as an extraneous entity imposed on them by alien forces.

Conscription, tax collection, and occasional public services were the only occasions of contact » (Ergil 1974 : 85). Cet indifférentisme n'allait pourtant pas empêcher le ralliement d'un large nombre de mécontents aux mouvements radicaux qui ensanglantèrent constamment le Moyen Âge ottoman.

On est également forcé de constater que les formes de marginalité sont extrêmement variables d'un milieu ou d'un niveau social à l'autre, ainsi que le sont d'ailleurs aussi les critères de discrimination et de refus élaborés par le groupe dominant. Il y a, par exemple, des marginalités individuelles, qui peuvent être parfois du domaine de l'accident et qui s'avèrent réversibles, suivant les circonstances ; en dépit de la diversité casuelle impliquée, ce type de marginalité est souvent assez transparent quant à ses raisons et implications sociales. Il y a également des marginalités collectives, plus significatives dans la perspective du profil sociétal assumé à une époque donnée, qui dérivent, plus d'une fois, soit d'une typologie divergente, soit d'un « choix » volontaire – autre que celui des majoritaires, qui se chargent d'habitude de la « matrice stylistique » interne. N'empêche que ce « choix » puisse relever d'un passé lointain, dont on ne garde qu'un souvenir sans contours précis.

Nous allons nous concentrer, en ce qui suit, sur quelques catégories de « marginaux collectifs » mentionnées ci-dessus et sur leur importance par rapport au système de valeurs – très réaliste, d'ailleurs –, des Ottomans, ainsi que sur les conséquences sociales et politiques de leur vision émergente.

III. L'enjeu politique ou les « marginaux collectifs »

Le marginal « classique » est sans identité précise, sans nom, sans visage. On n'éprouve même pas « l'élan vital » de le connaître. De ce point de vue, l'anonymat est plus conforme à sa typologie. Une fois cet anonymat abandonné, sa marginalité se relativise, se restreint, devient sujette à caution – elle franchit ses déterminations absolues. Aussi la perception collective ou « collectiviste » est-elle plus propre à la marginalité que celle « individualiste » et encore plus transparente pour la perspective historique ou analytique ; d'ici même, l'intérêt et la reconnaissance que nous portons aux communautés qui répondent aux critères de visibilité et de cohérence qui nous font grandement défaut pour les hautes époques. Peu importe que les données factuelles soient

plus d'une fois contradictoires ; si le passé est obscur, il faut un peu l'inventer de toutes pièces. Et l'on se trouve parfois dans la situation « d'inventer », de spéculer courageusement, afin de remplir les « trous noirs » de l'histoire, non pas nécessairement par opportunisme, mais pour faire avancer la connaissance. La théorie a besoin de se passer d'« accidents », sauf quoi elle risque de rester à jamais inaccomplie. D'autre part, la réalité – miroir plus ou moins complet des idées théoriques – restera l'éternelle perdante, puisque incapable de s'élever à la hauteur, parfois trop diaphane, de l'abstraction. L'approche réaliste, non dogmatique, lucide de la réalité reste alors le seul exutoire à opposer et à la « déraison » théorique, et à la proliféricité pratique. C'est ce même décalage qui se constate parfois dans le fonctionnement d'une structure étatique et dans l'ordonnance de ses protagonistes sociaux.

1. Les « protégés » (*zimmî*) et d'autres catégories d'« impies »

L'Asie Mineure était depuis longtemps habitée et abritait un véritable brassage d'ethnies lors des premiers déferlements turcs ; elle jouissait de conditions géographiques particulièrement favorables, étant, de plus, assez dépeuplée à l'époque. La région fut colonisée de manière systématique par les Turcs à partir de la deuxième moitié du XI^e siècle, lorsque survint la conquête seldjoukide, qui lui offrit un moule de développement durable, dont les Ottomans n'hésitèrent pas de tirer profit par la suite, lorsque la chance (ou le hasard ?) historique décida de leur sort.

L'héritage seldjoukide allait peser, de fait, lourd dans leurs stratégies d'action, sociales et politiques ; le comportement à l'égard des minoritaires ethniques et/ou religieux est fort convaincant à ce point. Pour résumer, durant le règne des Seldjoukides, les non-musulmans (*zimmî*) étaient tenus de résider dans des quartiers (*mahalle*) enclos se trouvant, pour la plupart, dans la proximité des murailles des centres urbains ; la marginalité spatiale reflétait donc franchement la marginalité sociale assignée aux communautés respectives. Cette répartition, voire ségrégation, qui allait se perpétuer dans les villes anatoliennes jusque dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, est attestée dans plusieurs agglomérations seldjoukides, dont Konya, Antalya, Uluborlu/Borgulu, Niksar, Divriği, Ankara. Au XIII^e siècle, à Konya (l'ancienne Iconium), la plupart des Chrétiens (surtout d'origine grecque) habitaient au sud de la ville – où se dressaient également leurs églises –, ainsi que dans les villages qui entouraient la capitale des Seldjoukides. Les Arméniens – employés, de même que les

Grecs, notamment comme domestiques et soldats – résidaient, à part quelques auberges, dans un quartier situé au-delà de la muraille, renfermant, entre autres, une taverne (*meyhâne*, litt. « maison de vins »). Il en allait de même pour les Juifs (assez peu nombreux, de fait), dont les occupations de prédilection étaient la production et le commerce du vin, auxquels s'adonnaient parfois aussi les Arméniens. Qui plus est, à l'époque en cause, aucun non-musulman ne figurait parmi les possesseurs d'ateliers et d'échoppes, ce qui suggère que les « guildes » turques primitives étaient exclusivement dominées par les musulmans (Baykara 1985 : 43-48 ; 134-138). Durant la même période, les communautés grecque, juive et turque occupaient, chacune, son quartier précis à Antalya, « mais le fait qu'on le signale suggère qu'il n'en va pas de même ailleurs et de fait à Qûnya [Konya], bien qu'on nous parle une fois d'un 'cabaret' arménien, on n'a nullement l'impression d'une telle répartition ségrégative », apprécie Claude Cahen (1988 : 149), à l'encontre de son confrère turc, dont les preuves factuelles en matière ne manquent pourtant pas. D'une manière plus générale, la situation mentionnée n'est point invraisemblable, puisque les non-musulmans anatoliens restèrent quand même nombreux et presque partout largement majoritaires durant le règne des Seldjoukides, malgré le coefficient grandissant des Turcs. En termes administratifs, mais aussi rituels, cette situation imposait un regroupement et un contrôle plus soutenu des différents segments démographiques. Néanmoins, l'atmosphère sociale semblait tolérante et ouverte au dialogue et elle resta ainsi même durant la domination des Ilkhâns, d'autant plus que les Mongols des premières générations étaient ou indifférents, ou chancelants en matière religieuse.

Le paysage humain de l'Asie Mineure, considérablement modifié après l'invasion mongole du XIII^e siècle, devint encore plus embrouillé durant le règne prolongé des Ottomans, en raison de leur politique offensive et de leur stratégie expansionniste, qui allait aboutir à un véritable patchwork, sur une vaste étendue de terres ; la conquête de Constantinople (1453) – rêve poursuivi par plusieurs sultans –, couronna cette *conquista* impétueuse et compliqua, une fois de plus, la mosaïque ethnique et confessionnelle dont leur territoire se constituait d'ores et déjà. Soumis aux épreuves les plus diverses, le destin des non-musulmans allait osciller perpétuellement eu égard aux impératifs des époques, à leur utilité politique et sociale et, pas en dernier lieu, aux caprices des sultans en charge.

Reprenant le modèle de leurs prédécesseurs, qui se réclamaient d'un sunnisme sans tâche, les Ottomans se prévalurent – de manière généralement peu systématique et suivant les circonstances –, de la loi islamique qui réglementait le statut des « gens du pacte » ou « protégés » non-musulmans (ar. *ahl al-dhimma* ou *dhimmî*, tr. *zimmî*) en terres d'islam⁸, dont la ségrégation avait empiré à la suite de l'édit du calife Mutawakkil (850). Ce statut, défini par un pacte (*dhimma*) à caractère explicitement contractuel, concernait les soi-disant *ahl al-kitâb*, « gens du Livre » ou, simplement, *kitâbî*, mentionnés dans le *Coran*⁹ – les Juifs, les Chrétiens, les Sabéens –, c'est-à-dire les communautés ayant reçu d'un prophète la révélation d'une loi religieuse ; à partir de ce critère, les Mazdéens leur furent, eux aussi, assimilés par la suite¹⁰.

Les adeptes des religions visées par ce « pacte » bénéficiaient de nombre de droits, plus ou moins limités, selon le climat de l'époque et de la société où ils vivaient, ainsi que d'une certaine autonomie judiciaire et administrative, pourvu que leurs actions ne lèsent pas les intérêts des Musulmans majoritaires. Les périodes de coexistence pacifique, parfois même de collaboration, alternaient d'habitude avec celles d'animosité et de suspicion superstitieuse, qui tournaient vite en violences collectives et massacres, dont les boucs émissaires préférés restaient les « infidèles ».

Les *zimmî* étaient soumis à toute une série de restrictions d'habitus : vêtements ou signes distinctifs visibles¹¹, interdiction de certaines couleurs et pièces de costume, des accessoires de luxe etc. De plus, ils ne pouvaient pas monter à cheval ou porter des armes, étaient tenus de respecter des normes assez strictes quant à la hauteur et les matériaux de leurs bâtiments civils ou religieux, n'étaient pas habilités à construire de nouveaux édifices de culte et devaient obtenir des autorisations spéciales afin d'en réparer ceux délabrés, ne pouvaient pas épouser des musulmanes, et ainsi de suite. Tandis que les nantis arrivaient à se débrouiller toujours d'une façon ou l'autre, vu leur situation matérielle florissante qui rendait les autorités plus sensibles et leur garantissait une certaine protection, les humbles étaient constamment exposés à l'insécurité. Durant les périodes de troubles, de confrontations militaires, de disette ou même d'épidémies sans source évidente, leurs quartiers et leurs échoppes étaient de règle pillés et réduits en cendres.

La position des *zimmî* en terres turcs n'était pourtant pas la pire, vu le creuset ethnique et religieux dont ils faisaient partie, ainsi que la diversité confessionnelle des Turcs mêmes, qui s'accommodaient plutôt difficilement aux rigueurs routinières du sunnisme et préféraient l'adhésion

massive aux *tarikat*, « confréries soufiques », qui étaient plus lâches en matière de prescriptions et, non pas en dernier lieu, plus « fantaisistes ». De plus, exception faite des actions politiques concertées, qui allèrent en empirant au fur et à mesure que l'Empire se désintégraît – elles devinrent symptomatiques d'une certaine façon d'agir politique surtout dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, avec les massacres dirigés contre les Arméniens¹² –, les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans se côtoyaient sans trêve dans bon nombre de cités anatoliennes, ayant en commun maints siècles d'heur et malheur partagés.

À partir de la seconde moitié du XV^e siècle, les sujets non-musulmans de l'Empire étaient classés en trois grands groupes démographiques, suivant le critère religieux : les Chrétiens orthodoxes (*Rûm*), c'est-à-dire Romains, donc Grecs byzantins ; les Chrétiens orientaux, appelés de manière générale *Ermenî*, donc Arméniens et, par extension, monophysites ; les Juifs (*Yahudî*). Outre la catégorisation rigide, qui remplissait plutôt des nécessités administratives, chacune des communautés religieuses évoquées ci-dessus renfermait plusieurs types de croyants, qui n'étaient pas nécessairement très compatibles les uns avec les autres, ainsi qu'il arrivait d'ailleurs également avec les Musulmans.

L'appellation de *Rûm* était, en réalité, employée non seulement pour les Grecs byzantins, constantinopolitains ou non, mais de façon égale pour d'autres grecophones d'origine plus ou moins incertaine, pour les slavophones balkaniques, les Roumains, les Arabes orthodoxes, les Géorgiens etc. Les Chrétiens orthodoxes, ainsi que certains Arméniens, étaient plus répandus dans l'Anatolie occidentale, dans l'ancien empire de Trébizonde et aux alentours de Kayseri (l'ancienne Césarée de Cappadoce) ; les régions de Tokat et de Sivâs, qui allaient constituer une provocation constante pour les Ottomans, étant donné leur penchant notoire à la sédition, voire à l'hérésie, abritaient traditionnellement beaucoup de Chrétiens, dont l'origine ethnique et l'affiliation religieuse hybride faisaient sans cesse problème aux autorités.

Le terme d'*Ermenî* pouvait sous-entendre, ainsi que nous venons de le préciser, non seulement les Arméniens, en tant que communauté ethnique et religieuse, mais aussi d'autres groupes confessionnels apparentés, supposés être arrivés en terres anatoliennes aux XI^e-XIII^e siècles, dans des circonstances historiques très diverses, non sans liaison, peut-être, avec les tentatives répétées des Byzantins de convertir les monophysites à l'église grecque, à la suite du concile de Chalcédoine (451)¹³. Les

Arméniens étaient plus nombreux dans l'Anatolie orientale, mais aussi dans certains centres citadins de l'Anatolie occidentale (à l'exception de Brousse), ainsi que dans la capitale de l'Empire, Istanbul (l'ancienne Constantinople).

Enfin, la communauté des *Yahudî* n'était pas exempte, elle non plus, de complications, car elle se composait de Juifs de plusieurs souches : les Juifs hérités par les Ottomans de l'Empire byzantin ; les Karaites qui, bien qu'hérités toujours de haute époque byzantine, se caractérisaient par des pratiques culturelles différentes et dont l'origine ethnique même reste disputée ; les Juifs séfarades – arrivés en masse de la Péninsule Ibérique, notamment de l'Espagne et du Portugal, à la suite du décret d'expulsion du 31 mars 1492, mais aussi de l'Italie –, auxquels se joignirent des Juifs réfugiés des pays germaniques et même de la Provence ; enfin, les Juifs ashkénazes, provenus notamment de l'Europe centrale et de l'Allemagne, dont la communauté commença à se constituer à partir de 1470, après l'expulsion des Juifs bavarois, durant le règne de Louis X. Les Juifs constituaient des communautés importantes dans les grands centres urbains, notamment à Istanbul, à Salonique¹⁴ et à Avlonya (Valona), étant, semble-t-il, soutenus dans leurs efforts d'émancipation par la politique ottomane, qui visait à affaiblir, par ce stratagème, les éléments arméniens et surtout grecs, encore fort influents dans nombre de régions et domaines économiques.

Mais ceci n'était pas tout ! Le panorama religieux était complété par les Turcs de foi chrétienne, nomades ou sédentaires (leur existence, notamment celle des Turcs nestoriens, est documentée depuis l'Asie Centrale). Ils se trouvaient éparpillés dans presque toutes les zones de la Turquie ottomane, mais surtout dans la province de Karamân. À ceux-ci s'ajoutaient les Lazès, population d'origine caucasienne qui était en partie chrétienne et qui allait se convertir massivement à l'islam à partir du XVII^e siècle. La ville d'Istanbul abritait une communauté italienne prospère, dont les rivalités internes, plutôt économiques, restèrent célèbres. Il y avait aussi bon nombre de Kurdes, partagés entre l'ancien mazdéisme, l'islam, le christianisme et, pas en dernier lieu, les nombreuses sectes islamiques qualifiées d'hérétiques. Ils habitaient surtout dans l'Est de la Turquie actuelle et dans les montagnes du Kurdistan et servaient souvent de masse de manœuvre, vu leurs qualités guerrières. Les routes anatoliennes étaient de plus parcourues, d'un bout à l'autre, par des Tziganes nomades, qui pouvaient être chrétiens ou musulmans ; ceux-ci

étaient organisés en communautés tribales, plus nombreuses dans les régions d'Istanbul, Edirne, Vize, Gelibolu, Yanboli.

Si l'on se rend à l'évidence, le nombre des non-musulmans était moins significatif dans les provinces de Saruhan, Aydın, Menteşe, Germiyân, Kengeri, Ankara, ainsi qu'à Sinop et à Kastamonu, où l'élément turc, plus ou moins récemment colonisé, avait le dessus.

Au niveau commun, les Chrétiens semblaient être plus considérés que les Juifs, ainsi qu'il ressort, par exemple, des propos d'Omar Haleby, auteur d'un ouvrage sur l'amour en islam datant du XIX^e siècle, suivant lequel « le véritable disciple de Jésus ne diffère que très peu du musulman et ne doit pas être confondu avec les idolâtres et les Juifs » (1992 : 43). Pourtant, de manière générale, l'infidèle restait un infidèle, marqué d'impureté, le contact avec lui étant déconseillé : « Les ablutions n'ayant pas force de loi pour les Chrétiens, il arrive souvent que ces derniers, s'ils paraissent propres extérieurement, sont, sous leur uniforme ou sous leur vêtement, presque aussi sales que les Juifs, dont la saleté physique n'est que trop connue et trop légendaire » (Haleby/Régla 1992 : 178)¹⁵.

Les Ottomans se sont montrés – il faut l'admettre – assez réalistes pour éviter les désaccords majeurs avec les populations conquises et disposés, de surcroît, à maintes concessions afin d'assurer le juste fonctionnement de la vie économique et sociale de l'Empire. Le sultan tenait souvent compte, dans ses règlements, du droit coutumier ou du droit ancien des populations soumises ; le droit coutumier ottoman allait adopter, d'ailleurs, toute disposition juridique faisant défaut à la loi canonique (*Şarî'a*), même si l'ordonnance en cause fut forgée auparavant par un pays annexé. En outre, les Ottomans évitèrent, par principe, la turquisation ou l'islamisation forcée des peuples assujettis, reconnaissant ainsi, de manière implicite, qu'ils patronnaient une structure étatique multinationale, dont les sujets appartenaient à plusieurs religions ; sauf les quelques exceptions relevant de la période tardive, ils n'encouragèrent guère les conflits interconfessionnels. Ne parlons plus du fait que les sultans et leurs favoris étaient, dans la plupart des cas, des personnes fondamentalement cosmopolites, ayant vécu leurs premières années dans des harems fort mosaïqués et ayant reçu par la suite une éducation qui n'avait presque rien à voir avec l'idée réductrice de « turcité ». Les restrictions identitaires aux connotations purement ethniques étaient, il faut l'admettre, le dernier souci d'un sultan ottoman.

Le statut marginal était quand bien même relatif au niveau des élites non-turques et non-musulmanes car, en vertu de leur position personnelle, nombre de non-musulmans – « protégés » de l'Empire et, donc, esclaves du sultan ottoman –, allaient accéder aux dignités les plus hautes de l'État, au préjudice des Turcs ; la méfiance des souverains ottomans à l'égard des Turcs, qu'ils jugeaient astucieux et mutins, n'est que trop célèbre pour insister encore là-dessus. (Avis aux amateurs : il s'agissait simplement d'un calcul d'efficacité en termes raisonnables et non pas d'une *political correctness* avant la lettre.) Cela ne fit qu'accroître les ressentiments éprouvés par la population autochtone envers les éléments allogènes, d'autant plus que les minorités ethniques et religieuses, portant les « insignes victimaires » les plus saillants, tendent à polariser les frustrations des majorités et d'en être les victimes les plus faciles à harceler. Lors des périodes d'inquiétude et d'instabilité sociale, ces populations pouvaient facilement devenir des victimes, en tant qu'emblèmes et incarnations de l'Étranger – objet potentiel de méfiance et, de surcroît, favori de tout « rite sacrificiel ». En outre, toute référence aux minoritaires – ces véritables chevaux de Troie de la Cité ! – empruntait la forme facilement reconnaissable des clichés et des stéréotypes, puisque l'image insistante suggère l'existence d'un cliché persistant qui, par la suite, devient stéréotype, c'est-à-dire une modalité de communication influant de manière négative sur le processus de communication.

Les conversions à l'islam, bien que théoriquement désirables, n'étaient en fait point encouragées, vu les avantages économiques assurés par l'imposition des non-musulmans. Des adhésions plus massives et de date relativement tardive s'enregistrèrent parmi les Bosniaques et, partiellement, parmi les Albanais. S'y ajoutaient les adhésions individuelles, qui portaient, le plus souvent, le cachet des intérêts économiques, sociaux ou politiques. Les conversions à l'islam hétérodoxe, notamment à certaines confréries soufiques, n'ont aucune importance pour le contenu profond de la relation des « périphériques » non-musulmans avec le centre impérial, car, dans ce cas précis, il s'agit d'un islam souvent qualifié de « marginal » par les théologiens sunnites et maintes fois poursuivi sans merci. (Le cas des *Bektaşî* et de leurs branches, qui jouissaient d'un grand prestige non seulement en Asie Mineure, mais aussi dans les Balkans, ainsi qu'il ressort, par exemple, des recherches menées par F. W. Hasluck au début du XX^e siècle, nous semble fort éloquent quant à cette dernière situation.)

2. Les nomades et le « décompte » interne

Dans une société sédentaire ou en train de le devenir, les nomades font assurément figure de perdants. Leurs valeurs existentielles, éthiques et pratiques, ne sont plus d'actualité, elles font obstacle au progrès, tel qu'il est conçu par la société-ruche qui les abrite. Le conflit centre/périphérie revêt des aspects particulièrement intéressants au niveau des rapports des Ottomans avec leurs sujets nomades ou semi-nomades, dont la base ethnique était largement turque, à savoir turcomane. C'est, en quelque sorte, une « affaire de famille », jamais entièrement réglée, dont les conséquences restent encore visibles dans la société turque contemporaine, où elle revêt des formes souvent paradoxales. Une « affaire de famille » qui commença dans les temps les plus reculés, c'est-à-dire vers la moitié du XIII^e siècle, lorsque nombre de tribus oghouz, portées par les aléas historiques, touchèrent les montagnes s'avoisinant à Ankara. Il y en eut, sans doute, qui rebroussèrent chemin. D'autres décidèrent de s'avancer vers la Cilicie, tandis que d'autres choisirent de se grouper autour d'Ertoğrul, le père d'Osmân¹⁶, et de se mettre à la disposition des Seldjoukides, en échange des droits de pâturage, non pas comme armée régulière, mais comme soldats de razzia nomades. De toute évidence et malgré les récits héroïques livrés ensuite par les chroniqueurs officiels ottomans sur les débuts glorieux de la dynastie sous le signe revigorant de l'islam, la société ottomane primitive était essentiellement tribale, aussi bien par ses exploits que par sa manière d'existence. Elle le resta ainsi, du moins partiellement, même à l'époque de Orhân, fils d'Osmân, dont la capitale se trouvait à Brousse, mais qui se plaisait encore, dit-on, de faire de longs séjours dans une tente située dans la proximité de la ville. R. P. Lindner (1983 : 8-9) a grandement raison de soutenir que malgré les belles idées théoriques concernant les liens de sang qui assurent la solidarité des membres d'un clan ou d'une tribu, la pratique atteste une plus grande flexibilité et mobilité au niveau des structures. De ce point de vue, l'accommodement, l'habileté et les intérêts partagés – autrement dit, « la voix de la raison » – semblaient l'emporter sur « la voix du sang ».

Le processus de sédentarisation fut donc assez long et non pas sans à-coups, d'autant plus qu'il ne tarda pas à se heurter à l'opposition des sujets turcomans qu'il affectait et visait de préférence. Pour ces derniers, la seule hypostase acceptable de Osmân et, plus tard, de Orhân était celle de chef de tribu traditionnel, investi de prérogatives spécifiques

par élection, et non pas par succession dynastique – procédé qui n'était pas de coutume parmi les Turcs nomades. N'empêche que, sa fonction étant éligible, le leader de la tribu était censé répondre aux attentes et aux besoins de ses partisans tribaux, sans en transgresser la volonté, les valeurs et les formules existentielles ancestrales, car la tribu est, généralement, une structure fort conservatrice dans ses exigences. Ce fut à ce point précis que survint, probablement, un hiatus, qui s'associa d'une élection, voire d'une « ablation » : celle des nomades, ou plutôt d'une certaine manière d'existence, dont l'agent était la tribu. Avec l'engagement à la solde des Seldjoukides, les Ottomans et leurs adeptes commençaient déjà à s'éloigner de la vie pastorale (la composante économique du nomadisme), au profit des activités guerrières, plus avantageuses. La structure initiale de la tribu fondée par Osmân ne cessa pas de s'élargir, pour accueillir de nouveaux venus d'origines différentes, y inclus des Byzantins, qui espéraient trouver refuge, protection et une vie meilleure sous la tente de ce chef hardi. L'élargissement et, puis, l'éclatement du cadre tribal advint presque sans s'en apercevoir, d'autant plus que parmi les *Osmânli* de fraîche date se trouvaient maints nomades convertis à la sédentarité et que les terres de la Bithynie – le berceau initial de la nouvelle communauté – étaient plus favorables à l'agriculture qu'au pâturage. Vinrent, ensuite, les conquêtes, à la suite desquelles les Ottomans s'enrichirent d'agglomérations sédentaires – parfois en ruine à la suite de la mauvaise administration byzantine –, aux besoins complexes desquelles ils devaient suppléer. La tribu turque, qui joua jadis un rôle organique dans la survivance d'une spécificité culturelle indéniable, arriva donc à préparer, de manière en quelque sorte ironique – par sa permissivité foncière et sa capacité d'absorption des allogènes, mais aussi par l'option des Ottomans, ses représentants les plus vigoureux au moment propice de l'histoire –, le terrain de son propre anéantissement.

La construction identitaire ottomane n'a pas bénéficié de l'agrément de toutes les tribus anatoliennes, qui provenaient de plusieurs groupes de populations turques, étaient arrivées en Anatolie en plusieurs vagues de migration¹⁷ et étaient exposées, par ailleurs, aux rivalités ancestrales, difficiles à réduire, même dans les nouvelles conditions sociétales. De plus, ces communautés en ébullition permanente méprisaient les citadins, qu'elles qualifiaient de fainéants (*yatuk*). Traitant les communautés nomades en vainqueurs, les Ottomans essayèrent de consolider leur statut de sujets par l'intermédiaire des taxes et des procédures d'enregistrement destinées à en assurer le contrôle et limiter les déplacements. Les nomades

– qui glissaient constamment vers la base néfaste, fourmillante, « vermineuse » de la pyramide sociale, d'autant plus que bon nombre d'entre eux se rangeaient du côté de l'islam hétérodoxe¹⁸ – étaient généralement désignés par le mot *yörük/yürük* (< *yürümek*, « marcher, aller, se déplacer à pied ») et définis par les « règlements organiques » (*kanûnnâme*) comme « enclaves » ou entités à part, faisant contraste aux campagnards sédentaires et, le plus souvent, agriculteurs¹⁹. Pourtant, la résistance de leurs structures tribales était illusoire, car le régime des terres sous les Ottomans (de même que sous les Seldjoukides) menait à une diminution progressive des pâturages et, partant, à des pratiques de surpâturage qui accentuaient leur impasse économique. Il y avait, ensuite, toute une série de taxes prescrites aux nomades, telles les *resm-i ganem*, « taxe sur les moutons », *resm-i ağıl*, « taxe campement », *resm-i yaylak*, « taxe d'estivage » (perçue pour tout détour des routes de transhumance préétablies qui dépassait trois jours), *resm-i kışlak*, « taxe d'hivernage », *resm-i otlak*, « taxe de pâturage » (destinée à fixer les nomades dans leurs zones de pâturage habituelles), *resm-i kara*, litt. « taxe des noirs », i. e., taxe payée par les plus démunis des nomades, qui ne possédaient parfois rien etc. Le montant de ces taxes était très variable d'une époque à l'autre, mais il alla généralement grandissant, ce qui justifia les sentiments de frustration et de colère éprouvés par les groupes imposés de cette manière. Bon nombre de nomades arrivèrent à se sédentariser au fur et à mesure qu'ils devinrent incapables de défier le système d'impôts, mais ils ne pardonnèrent jamais aux Ottomans – qui étaient, de plus, « des leurs » – le sacrifice d'un style de vie et la perte d'une identité qu'ils associaient, tout court, à la « turcité ». À partir de la fin du XV^e siècle, les Safavides (supposés être ou d'origine turque, ou kurde) ne firent que tirer profit du désarroi – « The Safavid promise was for the nomads », dit R. P. Lindner (1983 :109) –, sans hésiter par la suite de se débarrasser, à leur tour, de ces adeptes malcommodes, lorsque leur État théocratique fut consolidé.

Il faut admettre que l'attitude des tribus soumises au processus de sédentarisation fut elle-même assez vacillante, vu les traditions combattantes différentes dont elles héritaient. Il y en eut qui acceptèrent la collaboration avec les structures ottomanes et finirent par se sédentariser assez vite. Il y en eut aussi qui s'y opposèrent de toutes leurs forces, continuèrent de mener une vie nomade ou semi-nomade et saisirent toute occasion d'évincer ou, du moins, miner l'autorité des Ottomans, ainsi qu'il advint avec les tribus des Rumlu, Tekkeli, Karamanlu, Ustajlu,

Zu'l-Kader, Avşar, Varsak, Bayburdlu. Les traces de ces dernières tribus (mais pas seulement les leurs !) se retrouvent souvent dans l'anthroponymie anatolienne, ainsi que dans la mémoire collective car, malgré la fuite du temps, le feu couve encore sous la cendre de leurs anciens territoires. Il n'en est pas moins vrai qu'ils bénéficiaient d'une longue tradition de combat au service de leur cause, tradition dont les sources remontent, en Asie Mineure, à l'époque seldjoukide ; les meneurs des grandes rébellions anti-seldjoukides et anti-ottomanes tiennent, d'ailleurs, la place d'honneur dans les récits épiques de leurs successeurs ou sympathisants contemporains, d'autant plus que ceux-ci ont gardé un grain de sédition constant dans leurs rapports avec les autorités.

Claude Cahen (1951) souligne l'état d'agitation permanente des Turcomans frontaliers qui, après avoir clamé initialement leur autonomie, commencèrent à convoiter les territoires centraux de l'Asie Mineure, qu'ils espéraient arracher aux Seldjoukides. Nombre de Turcomans gardaient encore le souvenir des principautés (*beylik*) anatoliennes dont les bases avaient été jetées par des clans célèbres issus de leurs rangs, après la chute de Seldjoukides, dans la deuxième moitié du XIII^e siècle ; les plus anciennes en étaient celles de Denizli et de Karamân, suivies de celle de Menteşe.

Une partie des familles qui allaient constituer par la suite ces principautés, telle la famille de Karamân, étaient originaires de la région de Sivâs, où elles avaient été mêlées aux grands troubles politiques et sociaux liés à l'émeute de Baba Ilyâs (1239). Associée chronologiquement de près à l'invasion mongole, cette révolte mena, par ses conséquences multiples, à la déchéance progressive des Seldjoukides de Rûm. Bien que généralement connecté aux Turcomans et à leurs leaders, ce grand soulèvement entraîna, à part les nomades ou semi-nomades, bon nombre de mécontents de toute espèce : des campagnards des agglomérations sédentaires (originaires surtout des régions d'Amasya, de Çorum et de l'actuelle Yozgat, dans l'Est de l'Anatolie, ainsi que des régions du Sud-Est anatolien), des paysans de certains villages chrétiens, des groupes de *fiyân* et de *gâzi*²⁰, réduits à la mendicité par les conséquences de la crise économique, ainsi que des catégories de personnes (brigands, aventuriers, mercenaires etc.) que l'on s'accorde à qualifier de marginales, qui s'attachent de règle à ce genre de mouvements et dont le nombre était assez élevé, vu les troubles internes (Ocak 1996 : 55-62).

Le rôle essentiel dans le déclenchement et le déroulement de la révolte que nous venons d'évoquer revint, pourtant, aux derviches

hétérodoxes²¹, qui étaient arrivés en Anatolie seldjoukide en vagues successives et qui, quoique appartenant aux ordres soufiques différents, partageaient la même vision non-conformiste de l'islam. Ils étaient couramment désignés par le syntagme *Horasân Erenleri*²², « les saints hommes de Horasân », indiquant qu'ils se revendiquaient tous, d'une façon ou l'autre, du vaste courant mystique de la *Malâmatîyya* (tr. *Melâmetîlik*), cristallisé en Horasân. Ces derviches jouèrent un rôle de premier ordre dans la mobilisation et l'opposition des tribus turcomanes, d'autant plus que, suivant un modèle assez répandu en Asie Centrale, ils étaient souvent non seulement des leaders religieux, mais aussi des chefs de tribus. Le meneur de l'émeute anatolienne de 1239, Baba Ilyâs – de même que son successeur, Baba Ishâk –, répondait assez bien à cette typologie, qui soutenait de manière évidente le nomadisme et les anciennes solidarités tribales. Ces émeutes, dont le caractère politique et social était en quelque sorte occulté par les discours messianiques à visée apparemment religieuse, allaient se répéter maintes fois à l'époque ottomane. De plus, les régions et les communautés impliquées dans ces actions subversives restèrent presque identiques à travers les siècles, ce qui vient souligner, une fois de plus, les ressentiments historiques durables que nourrissaient les nomades ou les ex-nomades à l'adresse de la couche dirigeante ottomane, qu'ils percevaient comme hostile et éloignée. En fait, celle-ci ne fit, à son tour, rien pour améliorer leur existence, réduire la pression fiscale et encourager leur sédentarisation volontaire, naturelle, aggravant de la sorte les clivages et les rancœurs réciproques :

[...] le pouvoir ottoman lésait ainsi les éléments les plus « turcs » de la population anatolienne, très précisément ceux que les chroniques officielles du temps appellent avec dédain des *etrâk*, terme assorti le plus souvent d'épithètes malsonnantes et qui riment (par exemple : *etrâk-ı bî-idrâk*, « Turcs incapables de discernement »), soit une population nomade, semi-nomade ou fraîchement sédentarisée, profondément attachée à ses traditions, ses privilèges, son mode de vie et qui pourrait sentir un pouvoir issu d'elle lui devenir de plus en plus étranger. Autant que les représentants que celui-ci envoyait auprès d'elle, produits du *devşirme*, donc non turcs par définition. [...] on peut admettre qu'un fossé s'élargit ainsi entre une certaine « ottomanité » impériale et centralisatrice et une certaine 'turcité' anatolienne traditionnelle, souvent tribale et, en tout cas, réfractaire à cette centralisation. (Bacqué-Grammont 1985 : 157)

Durant le Moyen Âge ottoman, les révoltes politiques et sociales restèrent difficilement dissociables des révoltes à caractère religieux. Quelque différentes qu'en puissent paraître les causes, elles finissaient presque toujours par fusionner en un seul soulèvement, nettement orienté contre l'autorité centrale. C'est ce qui se passa avec la révolte montée par Bedreddîn de Simavna, au XIV^e siècle, à laquelle participèrent des groupes turcomans, des *gâzî* de frontière, des *sipâhî* (cavaliers) dépossédés de leurs *timâr* (petit fief), des étudiants en théologie rêvant d'une réforme religieuse radicale, mais également des paysans chrétiens ; elle fut suivie par deux autres rébellions, fomentées par Borklüce Mustafa et Torlak Kemâl, disciples du premier. Il en arriva de même avec la grande révolte tribale hétérodoxe menée par Karabıyıklıođlu Hasan Hâlîfe, surnommé Şâh Kulu (« le serviteur du chah », c'est-à-dire du Şâh İsmâ'îl Safavî), dans les dernières années du règne de Bâyezît II Velî (1481-1512), avec les révoltes de 1520 et 1526-1527, avec les révoltes des bandes rebelles *Celâlî*, qui ensanglantèrent l'Anatolie depuis 1595 à 1610²³ etc. ; la liste n'en serait que trop longue pour continuer. Outre cela, en temps de guerre, le ralliement à l'ennemi, le brigandage et la formation de bandes sur les frontières constituaient également des formes de révolte, plus ou moins poussées ; ces manifestations se multiplièrent surtout à partir du XVII^e siècle.

La politique de sédentarisation forcée pratiquée par les Ottomans, ayant, entre autres, pour but de briser les anciennes solidarités et/ou rivalités tribales, nuisait donc gravement aux intérêts des Turcomans et bouleversait profondément le style de vie ancestral qu'ils refusaient d'abandonner. Les différends d'ordre religieux, d'importance plutôt secondaire, étaient alimentés par des conflits, impossibles à étouffer, entre les valeurs de ces groupes factieux, attachés à la vie pastorale, extrêmement influents dans les régions rurales, et les valeurs promues par les communautés sédentaires, plus dévouées à l'éthique de l'islam sunnite. Ces populations fières et indépendantes ont difficilement accepté le rattachement définitif à l'Empire ottoman, restant fidèles à leurs princes (*bey*) et réagissant le plus souvent violemment aux pratiques fiscales ottomanes. Avec un terme emprunté à la linguistique, on pourrait dire qu'au-delà des circonstances historiques, elles restèrent des communautés potentiellement « élatives », prêtes à saisir toute occasion d'évasion, dont le mythe récurrent s'associait à l'époque d'or de la liberté et de l'errance. Elles présentaient les symptômes spécifiques des « peuplades »

marginalisées, profondément marquées par leur infériorité culturelle et animée d'un véritable complexe de mépris et de rejet. Or, c'est de ces groupes blessés, repoussés par la société globale que se recrutent, d'habitude, les adhérents des mouvements scissionnistes, déviationnistes ; suivant l'approfondissement des clivages sociaux, ils finissent par se radicaliser et devenir ennemis irréductibles de l'État, des élites socialement reconnues ou des groupes ayant un *status*. C'est ainsi qu'ils arrivent à jeter les fondements d'une culture propre, éventuellement d'une hypostase de la soi-disant « sous-culture de la pauvreté », ce qui ne fait qu'augmenter, une fois de plus, les disparités.

3. Les confréries (tarikat) hétérodoxes et les corporations (esnâf) suspectes

Ainsi que nous venons de le remarquer, l'État islamique classique était conçu comme un conglomérat politique gouverné par la loi divine, qui en réglementait non seulement les aspects doctrinaux et rituels, mais aussi les problèmes juridiques, les aspects de succession, la vie familiale etc. Le devoir fondamental du souverain temporel était de veiller sans défaillance à la préservation de la loi et à l'épanouissement de l'islam, qui se voulait, comme toute religion aux aspirations œcuméniques, globalisant, monolithique, sans fissure. Ces prétentions universalistes, aux allures totalitaires, qui se répercutaient non seulement sur les relations avec les peuples soumis ou servant de cibles aux expéditions de conquête, mais également sur les rapports sujets-souverain, allaient conduire à toute une série de sécessions au sein même de l'islam, tantôt pacifiques, tantôt violentes.

Cette série commença en 657, dans la communauté islamique (*umma*) primitive, avec les Khârijites, « sécessionnistes, sortants », continua avec les shî'ites – qui connurent, à leur tour, nombre de dissidences –, pour se cantonner, de manière plus diverse encore, dans certains courants soufiques, dont les suggestions se retrouvaient déjà dans l'islam inchoatif.

Les shî'ites se dissociaient des sunnites par des différences dogmatiques qui n'étaient pas sans lien avec les confrontations politiques de la *umma* post-prophétique ; les dissimilitudes rituelles allaient se préciser plus tard, sous l'impact des événements, et n'étaient pas, de fait, essentielles. Les différences théologiques ou dogmatiques entre le shî'isme et le sunnisme ne sont pas si tranchées pour mener à une distinction des deux branches

de l'islam en termes d'orthodoxie et hétérodoxie, ainsi que nous serions enclins à apprécier. Nonobstant, pour des raisons qui relèvent plutôt de l'accident historique que du dogme, les théologiens des deux camps impliqués procèdent réciproquement à la disjonction des deux branches majeures de l'islam suivant des critères grandement semblables aux critères opérant en milieu chrétien pour la dénonciation de l'hérésie pure et simple :

Est orthodoxe celui qui donne son consentement à l'ensemble des vérités reçues, selon une franchise totalement loyale et confiante dans le dialogue avec le Dieu. Est hérétique celui qui, pour des motifs et selon une contestation que nous allons avoir à examiner psychologiquement et sociologiquement, disjoint, par son « choix », tel ou tel élément de ce contenu du mystère. Hérésie, c'est donc vérité, mais vérité partielle, qui, comme telle, devient erreur, en tant qu'elle se prend pour une vérité totale, bientôt exclusive des vérités primitivement connexes. (Chenu 1968 : 11).

Malgré les suspicions réciproques et les affirmations diffamantes qui n'épargnent aucune partie et qui revêtent, pour le profane, le sens d'un ban d'hérésie, les auteurs musulmans – qu'ils soient sunnites ou shī'ites –, préfèrent toujours désigner les groupes issus de la scission islamique primitive par le vocable arabe *fīraq* (sg. *fīraqa* < *faraqa*, « diviser, séparer, distinguer »), au sens de « sub-divisions, sous-groupes, sectes », suggérant de manière implicite qu'ils ne les placent pas en dehors de la « communauté des fidèles »²⁴. De manière plus générale, ce terme sert à désigner les mouvements sociopolitiques, les déviations et les schismes parus au sein de l'islam, qui se sont éloignés de l'idéologie des califes et qui ont fait l'objet de nombre de traités « hérésiographiques », notamment aux X^e-XII^e siècles. Néanmoins, vu l'enchevêtrement du politique et du religieux dans les sociétés concernées, il faut souligner qu'il s'agissait, dans la plupart des cas, de rivalités internes qui s'exprimaient à bon escient par des opinions divergentes, défiant l'autorité temporelle, et non pas de schismes dans le sens profondément théologique du mot, ce qui explique, une fois de plus, les ambiguïtés au sujet du traitement réservé à ces manifestations.

L'exclusion du milieu dogmatique de l'islam – accompagnée souvent, dans les sociétés les plus dures, dominées de manière absolue par les menaces eschatologiques des théologiens, de l'exécution exemplaire du prévaricateur –, concernait surtout ceux accusés de *bid'a*²⁵, « innovation » ;

l'hérésie pure et simple était désignée par le vocable *ilhâd*, litt. : « détour [du droit chemin] », tandis que les hérétiques étaient appelés *malâhida* (sg. *mulhid*).

Le succès éclatant du soufisme, qui s'insinua tant au niveau des élites qu'à celui du bas peuple, compliqua une fois de plus la carte confessionnelle des terres islamiques. Les confréries soufiques (ar. pl. *turuq*, sg. *tarîqa*) ont proliféré aussi bien dans le monde sunnite que dans celui shî'ite, récupérant souvent, dans leurs vastes alambics, des croyances et surtout des pratiques religieuses préislamiques, et étalant par la suite une typologie très variée, qui s'adaptait sans contrariétés à la variété psychologique des sujets musulmans mêmes. Aussi le soufisme populaire, mettant un accent tout à fait particulier sur le culte des saints et les formules extatiques, a-t-il connu une expansion durable dans les territoires habités par les Musulmans, plus ou moins sensibles à l'autorité des califes. Cette remarque est valable pour la quasi-totalité des régions majoritairement islamiques, y inclus la Turquie, dont la position géographique et la politique expansionniste ont évidemment influé sur la complexité de sa composition confessionnelle. L'héritage seldjoukide de l'Empire ottoman recouvrait même le domaine des groupements hétérodoxes d'affiliation « douteuse », qui coexistaient, à l'époque florissante des Seldjoukides de Rûm, avec les confréries régulières, aux doctrines et rituels transparents, qui entraînaient, en outre, l'entourage même des sultans. Les Ottomans héritèrent des Seldjoukides toute une série de contrariétés qui s'insinuèrent dans plusieurs domaines de la société : les dualités sédentaire/nomade ou semi-nomade, citadin/rural, culture cosmopolite de cour, d'inspiration notamment persane/culture turque traditionnelle etc. Reportées d'une période à l'autre et relativement maîtrisée, ces dualités, voire oppositions, qui se manifestaient, en outre, de manière très claire et rendaient caduque toute intention de dialogue, eurent des conséquences accablantes et affectèrent l'évolution à long terme. Elles ne firent qu'approfondir les animosités et les frictions qui fractionnaient déjà la société et finirent par s'ajouter à la « dot » des Ottomans, qui échouèrent à leur tour dans leur gestion.

Cet héritage, dont la mention nous paraît incontournable, renfermait entre autres une histoire déjà sinueuse des ordres mystiques musulmans qui s'étaient nichés en terres anatoliennes et dont le nombre alla grandissant après l'invasion mongole. Or, à l'époque seldjoukide, l'Asie Mineure était déjà confrontée à deux options soufiques majeures, qui reflétaient non seulement deux types d'approche différents, mais plus encore, des

valeurs intellectuelles et même éthiques divergentes : un soufisme affiné, d'une grande élévation spirituelle, aux aspirations métaphysiques manifestes, et un soufisme que l'on pourrait appeler populaire, qui se concentrait visiblement sur la dévotion débordante et sur un ritualisme essentiellement communautaire.

Les confréries religieuses de l'Empire ottoman étaient divisées, à leur tour, en deux catégories distinctes, dont les critères de répartition, voire de ségrégation, ne soulèvent aucun signe d'interrogation. Il y avait, d'une part, les confréries d'extraction sunnite incontestable, auxquelles l'État pouvait se fier dans maintes situations, comme celles des *Nakşibendî*, des *Halvetî*, des *Mevlevî*, qui se distinguaient par l'organisation, par les hiérarchies et par les rituels clairs, stables, peu soumis aux caprices des leaders et, donc, aux changements. De l'autre part se rangeaient les confréries définies comme secrètes, clandestines ou semi-clandestines, souvent subversives, qui s'opposaient, en degrés différents, à l'autorité étatique et qui jouissaient, le plus souvent, d'un grand succès populaire, comme les *Melâmî*, les *Bayrâmî/Hamzavî*, les *Hurûfî*, les *Bektaşî* etc., et leurs branches. Plus ou moins importées ou autochtones, ces dernières se remarquaient par la fascination indifférenciée de l'ésotérique (ou, disons plutôt, des « mystère »), par les attentes messianiques et les sympathies pro-alides (très répandues d'ailleurs dans tout le monde musulman), qui allaient être exploitées sans remords par la propagande shî'ite, surtout à partir du XVI^e siècle. Vu non seulement la sympathie populaire qui les entourait et qui était une manière de défier les autorités, mais aussi leur penchant à toute revendication touchant aux intérêts de leurs adeptes et minant ceux de l'État, les ordres mystiques de cette dernière catégorie étaient attentivement surveillés, secrètement enquêtés ou espionnés et même mis sous interdiction, au besoin. Les autorités ottomanes mêmes ne furent pas trop conséquentes à ce sujet. Aux XV^e-XVI^e siècles, lorsque le pouvoir étatique atteignit son maximum et la raison d'État se trouvait au premier plan, les autorités centrales étaient loin de se laisser intimider par la mentalité et les principes religieux, ce qui rendait l'atmosphère confessionnelle plus respirable, voire tolérante et ouverte. Bien au contraire, aux XVII^e-XIX^e siècles, la crise permanente de l'empire et la faiblesse grandissante de l'État, qui affectaient de manière néfaste les rapports d'équilibre avec les autorités religieuses, allaient conduire, entre autres, à une observance plus scrupuleuse des prescriptions canoniques et à des relations plus tendues entre les différentes communautés confessionnelles.

Il y avait, donc, des oscillations indéniables dans la perception et le traitement de certains ordres mystiques – les « sociétés de discours », pour emprunter le concept de Michel Foucault – dans l'Empire ottoman, et surtout dans l'attitude envers certaines catégories de derviches. Ces oscillations, qui étaient plus ou moins évidentes d'une époque à l'autre, découlaient à leur tour des ambiguïtés qui avaient marqué les débuts des Ottomans mêmes. Dans la première phase, ceux-ci eurent largement recours à l'aide des groupes turcomans afin de contrebalancer et miner les intérêts seldjoukides en Asie Mineure et, plus encore, tâchèrent de consolider par la suite leur légitimité en accréditant l'idée d'un lien originaire, inconditionné entre la future dynastie et certaines confréries, notamment les *Bektaşî*. En réalité, malgré le soutien indubitable dont les Ottomans jouirent à l'époque louche des commencements de la part de quelques *baba* turcomans (qui remplissaient la double fonction de chefs de tribu et de leaders spirituels²⁶, suivant une tradition turque qui remontait à la période centre-asiatique), les confréries invoquées étaient loin d'exister comme telles et, partant, de fonctionner comme structures institutionnalisées à la fin du XIII^e siècle. Il est donc évident que la plupart des histoires à ce sujet figurant dans les chroniques officielles et dans nombre d'hagiographies (*vilâyetnâme* ou *menâkîbnâme*) anatoliennes portent le cachet facilement reconnaissable de l'idéologie impériale ottomane, qui se cristallisa plus tard. Quelle qu'en fût la situation, les confréries impliquées dans ce « tissu » identitaire essayèrent d'en tirer parti afin d'accroître le nombre de leurs adeptes et, plus tard, de protéger leurs intérêts devant un pouvoir qui, ayant changé de stratégies et de priorités, s'était pratiquement détaché de ses origines. La plupart des tenants de ces confréries, fort apparentées (*Vefâî*, *Yesevî*, *Kalenderî*, *Hayderî*, *Bektaşî*²⁷), étaient encore puissamment liés aux structures tribales et à un nomadisme ou semi-nomadisme traditionnel, qui n'était plus d'actualité pour les Ottomans et qui allait être disloqué par des méthodes de force intenable. Ces anciens adeptes farouches de la dynastie – dont ils se sentaient sans doute trahis et mal conduits –, arrivèrent donc à se transformer, et pas nécessairement du jour au lendemain, en ses ennemis jurés – redoutables et irréductibles. Devenus dorénavant périphériques, rejetés par un centre qu'ils considéraient jadis comme leur allié à jamais, ces groupes anciennement nomades choisirent parfois de survivre aux pressions extérieures sous des formes paradoxales. C'est ce qui se passa, par exemple, avec la confrérie des *Bektaşî*, soupçonnée de provenir d'une structure tribale turcomane « recyclée ». Cette stratégie de camouflage,

non pas moins caméléonesque d'ailleurs que celle adoptée naguère par les Ottomans, a été clairement mise en évidence par l'étude des documents de cadastre, ainsi que d'autres catégories de documents d'archive (Beldiceanu-Steinherr 1991 : 21-79).

Le soubassement tribal de maints groupes et sous-groupes *Bektaşî* est d'autant plus évident au niveau de la branche soi-disant « rurale » de l'ordre, désignée par les mots *Kızılbaş* ou, plus récemment, *Alevî* (au sens d'« adorateurs du calife 'Alî »). Les dénominations des groupes de cette branche, dont la typologie connaissait une grande variété régionale, sont très significatives en elles-mêmes, car elles font référence soit aux noms de certaines tribus turcomanes historiquement attestées (par exemple, les *Çepni*²⁸, dont une fraction fusionna avec les *Bektaşî*), soit aux occupations et aux modes de vie spécifiques à nombre de communautés turques, anciennement nomades (les *Tahtacı*, « boiseurs », les *Nalçı*, « ferreurs de chevaux », les *Tat*, « sans-langue, bégayeurs », voire « étrangers »²⁹, les *Yörük*, « marchants, nomades », les *Torlak*, « amas » etc.). Cette branche « rurale », dont les conflits ouverts avec l'ordre-source des *Bektaşî* et les rivalités hiérarchiques ne sont que trop connus, se heurta souvent à l'attitude hautaine des derviches *Bektaşî* constitués, à partir du XVI^e siècle, en ordre régulier et aspirant à une certaine émancipation intellectuelle, vu la concurrence exercée par d'autres ordres, au profil semblable. Ils passaient donc une fois de plus pour périphériques, à l'intérieur même de leur milieu confessionnel ; leur marginalité était, par conséquent, double et point enviable. Ils reprochaient, à leur tour, à leurs confrères *Bektaşî* la relation ambiguë avec l'État ottoman, voire le « collaborationnisme », le crédit et le support en quelque sorte politique assuré aux Ottomans pour la colonisation des Balkans, l'option pour la stabilité et la paix sociale au détriment des sujets les plus dépourvus du sultan qui peuplaient grandement les zones rurales, le silence coupable face à l'injustice, obtenu au prix des revenus stables assurés par les « fondations pieuses » (*vakıf*). À vrai dire, bien que traité par les Ottomans avec une certaine prudence et placé aux rangs des « imprévisibles » nécessitant une surveillance constante, l'ordre des *Bektaşî* était plus proche des groupes au *status* que des groupes proprement marginaux ; il oscillait en permanence entre le centre et la périphérie, suivant les circonstances et les intérêts ou les sympathies des sultans. L'ambivalence qui en marqua l'évolution était assurément liée à son potentiel syncrétique, manifeste dès le début, qui l'exposa à toute sorte d'influences, dont les unes peu compatibles avec les dogmes de l'islam.

Il s'agit non seulement de la revalorisation, plutôt rituelle que dogmatique, de certaines formules dévotionnelles préislamiques, mais également d'éléments chrétiens³⁰ ou, plus tard, shî'ites – à leur tour, d'une grande diversité. (Rappelons seulement les suggestions *Hurûfî*³¹ et celles de source shî'ite duodécimaine, en étroite connexion avec la visée politique des Safavides iraniens.) À partir de certains événements historiques, ainsi que de sa relation pour de bon confuse avec l'État, on est fort enclin à reconsidérer ou du moins à nuancer le rôle rempli par cet ordre dans l'histoire ottomane et à en souligner, une fois de plus, l'importance, sous plusieurs aspects. Il est évident que ladite confrérie a joué, de son propre chef, une place de premier ordre dans la conquête et le repeuplement de plusieurs régions placées ensuite sous suzeraineté ottomane, qu'elle a déployé une irremplaçable œuvre de prosélytisme et de propagation de la culture islamique à l'échelle de masse ; de plus, sans faire figure d'originalité à ce point, elle a largement suppléé aux besoins d'ordre social de la population, à une époque où les services d'assistance publique faisaient largement défaut. Il se peut fort que les *Bektaşî* aient été, à l'origine, un instrument efficace et loyal de l'État ottoman, se donnant pour but de placer sous l'étendard d'un islam tolérant – très visible à l'horizon de la haute époque anatolienne –, le gros de la population qui, faute d'informations précises sur les dogmes de cette nouvelle religion, avait subi les influences des hétérodoxies les plus diverses ; cette action concertée devait probablement conduire, pour le moins dans sa première phase, à un ordre soufique hétéroclite du point de vue de la structure et des rituels, mais pourtant inoffensif et contrôlable par les autorités. Malgré l'offre initiale bénigne et le point de départ fougueux, très conforme aux idéaux ottomans, la confrérie a probablement été influencée, à son tour, par ceux auxquels elle s'adressait de prédilection, d'autant plus qu'ils provenaient du même groupe ethnique et partageaient les mêmes traditions, la même mémoire historique.

La suspicion et les réactions de rejet de la part des majoritaires sunnites étaient d'autant plus évidentes au sujet des communautés ouvertement shî'ites ou pseudo-shî'ites d'Anatolie, dont les unes se revendiquent encore des *Bektaşî* et dont la typologie est, *grosso modo*, très variée. Le pseudo-shî'isme aux connotations politiques affiché par nombre de groupes turcomans, assez peu convaincant, sinon vague sous rapport strictement théologique, pourrait être interprété plutôt comme une réaction traumatique et un défi à l'adresse des Ottomans. Adeptes d'un style de vie ostensiblement isolé, en mouvance permanente, ils ont toujours éveillé

le mépris des sunnites majoritaires, qui les accusaient d'être « malpropres » (impurs) et de ne pas faire leurs ablutions, de « cracher sur les aliments », de s'adonner à des orgies sexuelles lors des cérémonies rituelles, d'entretenir des liaisons incestueuses, d'enterrer leurs morts comme les « impies » (c'est-à-dire, vêtus, et non pas ensevelis en linceul), de négliger les cinq prières quotidiennes prescrites par l'islam, de ne pas observer le jeûne durant le mois sacré de Ramadân, de ne pas accomplir le pèlerinage à La Mecque, de manger du porc et du chat, d'être buveurs, amoraux et matérialistes etc. Cette longue liste de diffamations renferme nombre de stéréotypes usuels de l'horreur, qui se retrouvent dans les discours de maintes cultures majoritaires à l'égard des minoritaires, des marginaux, des « aliénés » etc. Elle découle d'une indicible fascination de l'abominable, qu'on éprouve le besoin de dépeindre et, plus encore, d'amplifier ; la société arrive ainsi à projeter sur ce domaine toutes les inquiétudes et les fantasmes qui l'habitent. Dans cette perspective, le marginal est ignoble mais, en même temps, semble disposer d'une liberté d'action qui, dans certaines circonstances, nous paraît enviable. Il occupe un espace liminal, à partir duquel la chute, la déchéance même se vident de sens ; sans liens, sans attaches, il n'a rien à perdre et, le plus souvent, rien à gagner, autrement dit, il est libre de toute détermination et c'est justement en cela que réside sa force. La lisière sociale à laquelle il est voué est non seulement le domaine de la non-propriété, mais également celui de la non-appartenance ; il se soustrait à la propriété, tant au sens propre qu'au sens figuré, pour la marquer d'une manière plus nette, plus brutale encore par sa présence. Son « proximal » est plutôt son « symétrique », placé de l'autre côté des bornes (linguistiques, ethniques, confessionnelles etc.), que son confrère/concitoyen socialement privilégié.

On pourrait donc conclure que la marginalisation et la répression de certains groupes ou confréries hétérodoxes de l'Empire ottoman s'expliquaient plutôt par des déterminations politiques que religieuses ; à cet égard, on est amené à affirmer que les raisons profondes de cette façon d'agir étaient fort semblables aux raisons premières qui contribuèrent jadis aux scissions parues au sein de l'islam même. Une preuve en serait le traitement disjoint réservé aux factions des groupes qui partageaient à peu près la même idéologie : de manière bizarre, leur sanction ne se produisait pas au niveau des idées, mais à celui des attitudes et des comportements censés négatifs ou dangereux. De ce point de vue pragmatique, les mouvements populaires passaient pour beaucoup plus périlleux et réclamaient des précautions accrues, du fait que les excès

spécifiques à la dévotion populaire pouvaient facilement conduire à des radicalismes politiques et à des alliances considérées tout au moins comme subversifs par les autorités.

Les confréries soufiques – surtout celles qui côtoyaient les franges de l’islam, mettant l’accent sur l’élément *bâtînî*, « ésotérique » –, se sont parfois développées en liaison étroite avec les corps de métiers et, d’une manière plus particulière, avec ceux regroupant les pratiquants des métiers vils, dont le droit de cité restait nécessaire, mais dogmatiquement discutable. Au début, ces organisations, issues elles-mêmes d’une logique sociale ségrégationniste et hypocrite, qui rejetait tout élément impur, ne se composaient que de musulmans. Plus tard, lorsque le fondement religieux commença à s’affaiblir, vu l’épanouissement des confréries soufiques et de l’esprit « conventuel », les non-musulmans furent, eux aussi, acceptés dans les corporations initiales, d’autant plus que l’exercice de certains métiers (le commerce du vin et des boissons alcooliques, par exemple) était interdit aux Musulmans ; les nouveaux venus, pour la plupart d’origine grecque, juive et arménienne, allaient s’intégrer dans le système préexistant et adopter les mêmes formes d’organisation que les Turcs. Ces structures cristallisées à l’ombre du ban publique avaient leurs propres hiérarchies et formes de ségrégation ou d’exclusion internes, qui étaient strictement observées ; la société traditionnelle revêtait, d’ailleurs, dans son intégralité, l’aspect d’une véritable ruche, qui ne s’articulait que par l’interconnexion de ses multiples rayons, et dont les structures et les normes restaient les mêmes – inchangées, à tous les niveaux.

Conformément à leurs statuts (*fütüvvetnâme*), les organisations corporatives anatoliennes (*Âhîlik*) de haute époque n’admettaient pas dans leurs rangs les personnes censées porter atteinte à la pureté rituelle des dévots musulmans : non-musulmans (*kâfir*), quel qu’en fût le métier, ainsi que faux dévots (*münâfik*), géomants (*remil atan*) et astrologues (*mümeccim*), buveurs de vin (*şarap içen*), baigneurs (*dellâk*), entremetteurs (*dellâl*), tisserands (*çulha*), bouchers (*kasap*), chirurgiens (*cerrâh*), bourreaux (*cellât*), chasseurs (*avcı*), charlatans (*madrabâz*). De plus, le témoignage en justice était interdit aux pratiquants de certains métiers, ainsi qu’il advenait dans tout le monde musulman. Ces interdictions étaient héritées de la période initiale des corporations islamiques, dont le premier objectif fut de grouper et de protéger les pratiquants des métiers humbles, décriés par les élites privilégiées de l’islam, métiers qui, suivant R. Brunschvig (1962 : 42), étaient

essentiellement manuels ou assimilables à ceux-là³². Les marginaux, ayant constitué des associations initiatiques à part, développèrent, à leur tour, une logique propre d'exclusion, de ségrégation, suivant une chaîne discriminatoire reprise sans cesse, sur une autre échelle.

Certaines interdictions corporatives, qui ne semblaient avoir trait ni aux dogmes de l'islam orthodoxe, ni aux infiltrations shî'ites, si redoutées pour leurs implications extra-religieuses, donnent pourtant matière à penser. Nous assumons – même si notre hypothèse puisse paraître en quelque sorte hasardeuse – que, dans nombre de cas, des interdictions magiques préislamiques ont interféré avec des interdictions rituelles propres à l'islam, ce qui enrichit le noyau ésotérique, voire initiatique, de certains corps de métiers et les rendit encore plus clos. Prenons un seul exemple, celui des tisserands, dont la mise au ban de la société pourrait paraître étrange, à moins que nous ne pensions au pouvoir magique attribué, depuis les temps les plus reculés, aux nœuds : le nœud cache, scelle, il recèle un secret qui pourrait être dangereux. R. Brunschvig (1962 : 52) remarque, d'autre part, à ce sujet, que dans le Proche-Orient, le tisserand passait traditionnellement pour pauvre et humble, gagnant péniblement son pain quotidien, mais qu'il y en eut pourtant une catégorie qui arriva à une certaine respectabilité, en s'enrichissant par le tissage de luxe. Les standards sociaux de cette dernière changèrent, mais son statut resta quelque peu inchangé dans la conscience collective.

Pourtant, au fur et à mesure que les organisations corporatives commencèrent à déchoir, étant remplacées par des formules économiques plus souples, les interdictions initiales tombèrent en désuétude. D'autre part, certains corps de métiers perçus comme dangereux ou frisant l'hérésie par leurs pratiques initiatiques toujours suspectes aux yeux des autorités finirent par se dissoudre dans les *tarikats* qu'ils fréquentaient auparavant.

IV. Les « candidats mineurs », plus ou moins individuels

1. Les esclaves, les femmes, les enfants

On s'accorde généralement à apprécier que l'avènement de l'islam, dans ses terres d'origine ainsi que dans d'autres régions, s'est soldé avec nombre de progrès dans la situation sociale de certaines catégories de personnes que les sociétés antérieures plaçaient plutôt aux rangs des inhumains, voire des « bêtes »³³. La catégorie des esclaves, qui se retrouve

dans maintes sociétés, nous paraît hautement significative de ce point de vue. Elle bénéficia d'une certaine reconnaissance et d'une réglementation plus précise dans les sociétés islamiques, ce qui ne resta pas sans conséquences pour le statut juridique et les conditions matérielles des personnes assujetties, d'une manière ou l'autre. Suivant la loi canonique de l'islam, le recrutement des esclaves pouvait se produire de deux manières, à savoir la reproduction et la capture, qui furent notamment opérantes durant les premiers siècles de conquête. À ces modalités s'ajoutèrent deux autres méthodes, pratiquées à plus grande échelle encore, dans l'Empire ottoman – il s'agit de l'achat et du tribut. La vente des esclaves, qui supposait des réseaux de commerce très complexes, ainsi que des places spécialement attribuées à ce genre d'activité, devint avec le temps une source d'enrichissement considérable, malgré sa condamnation formelle par les théologiens. Le tribut en esclaves fut très agréé par les Ottomans, qui lui ajoutèrent une dimension fort originale, en appuyant pratiquement tout leur édifice administratif, de même qu'un segment significatif de l'armée régulière sur ce fondement. D'après ce que l'on peut constater, ce système, essentiel pour l'État ottoman, est très difficile à qualifier d'une manière tranchée : il lui apporta et le succès, et la chute, il lui attira, d'une part, des loyautés et d'autre part, des inimitiés tout aussi redoutables et durables. Au reste, comme dans tout le monde islamique, l'esclave ottoman était employé surtout dans l'économie domestiques. Il devait être traité avec humanité par son maître, auquel le dogme recommandait d'ailleurs de ne pas le maltraiter et de l'affranchir, si possible, soit par manumission (suivant les procédures prévues par la *Šarī'a*), soit par la permission de racheter sa liberté. D'autre part, tout esclave avait le droit d'être soigné, vêtu, nourri, entretenu dans sa vieillesse, se marier (avec le consentement de son maître) et avoir des enfants etc. Pourtant, comme toute catégorie sociale au statut inférieur, l'esclave était soumis à nombre d'interdictions et de restrictions d'ordre juridique (par exemple, il lui était interdit de témoigner en justice, alors que le dédommagement prévu pour un délit commis contre ses intérêts se situait à la moitié de celui prévu pour les hommes libres).

Une situation en quelque sorte à part s'enregistrait au sujet des femmes esclaves, qui étaient recrutées, pour la plupart, afin de peupler les harems, en tant que concubines ou servantes, et qui bénéficiaient même d'une certaine instruction – chose assez rare à l'époque ! – afin d'être vendues à un prix plus élevé. Elles provenaient des zones de conquête les plus diverses et parvenaient parfois, à force de mille ruses et habiletés, à

s'insinuer jusqu'aux cercles du pouvoir et à influencer, plus ou moins directement, les aléas politiques (signalons, entre autres, le soi-disant « sultanat des femmes » dans l'Empire ottoman, au XVII^e siècle, qui ne fut cependant singulier). Dans ces cas, la marginalité des femmes – de certaines femmes – semblait plutôt relative, d'autant plus que leur quasi-invisibilité à l'horizon masculin les rendait plus appropriées aux malversations et aux intrigues (de palais ou pas), dont elles étaient loin de se priver, par intérêt ou par simple divertissement. La polygamie – qui ne fut pas « inventée » par l'islam –, restait une pratique légale, répandue notamment aux rangs des élites, vu ses exigences économiques et ses implications juridiques; on lui substituait, en général, le concubinage, qui s'avérait plus commode, d'autant plus qu'une esclave célibataire restait à la disposition de son maître. De manière générale, la femme était entourée d'un halo sentimental, étroitement lié à sa place dans la famille, en tant que « mère génératrice » ; elle acceptait d'ailleurs le plus souvent cette place avec un sentiment d'équilibre, de dignité et de fierté qui paraît assez étrange aux non-familiers des cultures islamiques. D'autre part, à l'encontre de l'opinion contemporaine, la vie dans un harem était plus paisible et moins traumatisante qu'on ne le pense ; les femmes qui menaient leurs existences dans cet espace libre de toute contrainte sociale prenaient leur temps pour toute sorte d'activités qui nous paraissent aujourd'hui futiles, faisaient de la musique, peignaient, brodaient, organisaient ou assistaient aux spectacles etc. De plus, elles s'occupaient de l'éducation des enfants, même si les garçons étaient obligés de quitter cet univers familial et tendre vers l'âge de sept ans. En ce qui concerne les contenus précis de ce processus d'éducation, on n'en sait que trop peu ; sous le rapport social, l'enfant restait un anonyme parmi d'autres encore à l'époque ottomane, d'autant plus que, vu l'assistance sanitaire et sociale défectueuse, ainsi que les connaissances médicales précaires, la mortalité infantile ajoutait à sa fragilité.

2. « Le restant » : les aliénés, les handicapés, la lie de la société

Une autre catégorie de critères concernant la sélection des marginaux, à part ceux culturels et religieux, vise d'habitude les défauts physiques et mentaux. La maladie, la malformation congénitale, la mutilation accidentelle et même l'infirmité passagère sont autant de marques de culpabilité et de critères de ségrégation, de n'importe quelle nature. Par exemple, la plupart des ordres mystiques musulmans acceptaient parmi

leurs membres uniquement des personnes « saines et sauvées », tant du point de vue extérieur que mental ; les individus aux défauts physiques étaient repoussés dès le début, n'avaient pas accès à l'initiation, alors que ceux ayant subi des formes moins sévères d'infirmité étaient autorisés à recevoir l'initiation, sans jamais parvenir au degré de maître spirituel (*mürşit* ou *şeyh*). D'autre part, certaines catégories professionnelles, dont les métiers passaient pour impurs et dégoûtants (*mekrûh*), comme celles des chasseurs (*avcı*) et des bouchers (*kasap*), étaient également exclues de toute forme d'initiation.

On ne dispose, jusqu'à présent, d'informations cohérentes sur les pratiques d'internement dans l'Empire ottoman, mais on peut soupçonner que les institutions d'assistance impliquaient, comme dans l'Occident médiéval, une dimension répressive. Les asiles d'aliénés (*timarhâne*), destinés notamment aux pauvres, disposaient de moyens spécifiques pour maîtriser les accès violents de leurs pensionnaires. Ils faisaient, pour la plupart, partie des *imâret* – complexes d'institutions charitables (mosquée, école coranique ou *medrese*, auberge, hôpital, cantine des pauvres etc.) et, en même temps, d'institutions assurant les revenus nécessaires à l'entretien des premières (khan, bain public, teinturerie, abattoir etc.). Ces institutions, ayant le statut de fondations pieuses (*vakıf*), autonomes du point de vue financier et administratif, jouaient un rôle fondamental dans la vie des communautés ottomanes. Leurs assistés étaient, sans doute, des marginaux ou même des misérables, démunis de ressources ou soumis, pour quelque raison (voir les cas de maladie, telles la folie et la lèpre), à une certaine forme de ségrégation sociale, plus ou moins sévère.

Les exemples concernant les formes d'exclusion et de marginalisation (politique, sociale, religieuse etc.) pratiquées dans l'Empire ottoman pourraient, sans doute, se multiplier, vu la complexité non seulement du sujet, mais aussi du conglomérat étatique qui les a engendrées. Leur analyse, l'intelligence de leurs raisons premières et de leurs formes de manifestation seraient à même de démontrer que les fractures profondes qui n'ont jamais cessé de diviser les extrêmes sociales en Turquie, les troubles périodiques, les incompatibilités et le caractère schizoïde de sa vie publique contemporaine découlent d'une longue et sinueuse histoire et que nul avenir n'est possible sans l'assomption critique du passé, des faux pas qui l'ont déchiré à travers les époques.

En l'occurrence, les leçons de l'histoire restant universellement valables, les chercheurs occidentaux seront, sans doute, incités de retrouver leurs thèmes de réflexion mêmes dans un monde considéré autrefois d'accès plutôt difficile, voire hermétique – un monde qui commence à se livrer, à se « décacheter », non sans peine ou réticence, aux esprits les plus ouverts. Ainsi, à partir de ces efforts conjugués, un jour arrivera, peut-être, où le royaume des exclus sera, lui aussi, de ce monde.

NOTES

- 1 La littérature populaire et la littérature d'inspiration soufique en langue turque anatolienne sont hautement significatives à cet égard ; elles ont commencé à circuler par écrit à partir notamment du XX^e siècle.
- 2 En milieu musulman, les rapports souverain-sujets revêtent, de ce fait, un caractère fondamentalement religieux, de sorte que la politique et la religion arrivent nettement à s'enchevêtrer. La contestation politique, dont les raisons premières sont souvent d'essence sociale, prend plus d'une fois une tournure religieuse, alors que l'adhésion ou la non-adhésion à l'ordre préétabli se traduit en idéologies et en prises de position à teinte religieuse. Cette particularité explique, d'ailleurs, le nombre appréciable des dissidences religieuses dans les terres d'islam et leur succès populaire.
- 3 Suivant le droit musulman, les sociétés islamiques comportent quatre catégories sociales : les musulmans libres – très importants au début, puisqu'ils constituaient l'élite et monopolisaient toutes les fonctions, l'armée, l'argent public etc. ; les *mawâlî* (sg. *mawlâ'*), esclaves affranchis ou « clients », devenus protégés et clients de leurs anciens maîtres ; les *dhimmî* ou *ahl al-dhîmma*, « gens du pacte », à savoir les membres des communautés non-islamisées qui reconnaissaient la suprématie des musulmans, en acceptaient la protection et concédaient à s'y soumettre, tout en respectant certaines restrictions sociales et le paiement d'une capitation ; les esclaves, dont l'existence est attestée en Arabie dès la période préislamique. La société ottomane était constituée de deux classes essentielles : les '*askerî*', « militaires », qui jouissaient de nombreux avantages et dont la majorité était formée de propriétaires de *tîmâr* (petits fiefs), et les *re'âyâ*, les « sujets », qui soutenaient la classe soi-disant militaire et qui comptaient au début tant des musulmans que des non musulmans, pour se limiter ensuite aux non musulmans. La distinction rigide, presque infranchissable entre les deux classes était une caractéristique essentielle, soigneusement préservée, de la société ottomane.
- 4 Provenu du nom de Lazique ou Colchide, en Géorgie occidentale, cet ethnonyme désignait une population d'origine caucasienne.
- 5 Terres à la frange de l'État seldjoukide de Rûm attribuées, notamment au XIII^e siècle, à l'une ou l'autre des tribus turcomanes nomades ou semi-nomades, chacune dirigées par un *uc bey(i)*.
- 6 Les identités turque et ottomane n'étaient nullement superposables, ainsi que l'on serait tenté de l'affirmer. Qui plus est, les différences de traitement réservées aux membres des deux catégories socio-culturelles représentèrent une source constante de tension dans l'Empire ottoman, jusqu'à l'aube du XX^e siècle. Le centre du pouvoir ottoman assumait une civilisation de type dynastique et non pas ethnique – une civilisation fondamentalement cosmopolite et animée d'une volonté évidente de synthèse, qui trouva son expression la plus éloquente dans la langue *osmânli* et la culture raffinée

tissée à son canevas. Cette option accentua le divorce d'avec la culture populaire et les valeurs turques traditionnelles, ce qui mena, comme on l'a souvent remarqué, à une dualité culturelle aux conséquences redoutables. Au demeurant, l'éclatement de l'Empire allait s'accompagner de violences sans égal entre les soi-disant « citoyens ottomans » qui retrouvaient, peu à peu, leurs identités réelles, après les tentatives de réforme successivement échouées au XIX^e siècle.

7 « The peasant's indifference to change, which is no more than a mechanism to maintain his shaky balance with nature, has been constantly reinforced by the rural upper classes in the form of piousness » (Ergil 1974 : 85).

8 Suivant les références historiques, le modèle premier de ce statut fut le « pacte de Najrân », octroyé par le Prophète à une communauté de Chrétiens nestoriens ; ses clauses furent interprétées par la suite de manière plus dure, bien que le Prophète, auquel les califes faisaient toujours référence, y stipulât clairement que ses bénéficiaires ne devaient pas être humiliés. Le pacte dit du calife 'Umar (634-644) traça ensuite le cadre d'un comportement beaucoup plus brutal à l'égard des « protégés » non musulmans, qui n'était pas sans évoquer le traitement réservé aux Juifs minoritaires en Europe : « Le pacte de 'Umar au contraire fixe aux protégés un statut d'humiliation. Il les marque de la rouelle, bleue pour les Chrétiens, jaune pour les Juifs, brune pour les Mazdéens, leur assigne résidence en quartiers fermés chaque soir par des chaînes, et impose maintes limites à leur citoyenneté qui reste cependant reconnue » (Gardet 1984 : 100).

9 À voir, dans ce sens, les surates II, 105, 109 ; III, 64-65, 69-72, 75, 89-99, 110-115, 187, 199 ; IV, 123, 153, 159, 171 ; V, 5, 15, 19, 59, 65, 68, 77 ; IX, 29 ; XXIX, 46 ; XXXIII, 26 ; LVII, 26 ; LIX, 2, 11-12 ; XCVIII, 1, 6.

10 Les Ottomans employaient de façon courante le terme *millet*, qui désignait particulièrement une communauté ethnique ou religieuse, grecque, juive ou chrétienne.

11 Il ne faut pas omettre, quand même, que l'Europe connaissait à l'époque le même climat d'horreur et de terreur généralisées, au nom de la religion chrétienne. L'Église chrétienne imposera le port des signes distinctifs ou des marques vestimentaires spécifiques pour les Juifs européens au début du XIII^e siècle. Cette mesure sera, par exemple, appliquée en France à partir de 1269, le signe distinctif des Juifs étant la rouelle d'une certaine couleur : au début jaune, ensuite jaune mêlé de rouge (Sansy 2001 : 15-36).

12 Les actions dirigées contre les Arméniens à partir notamment de la fin du XIX^e siècle bénéficient d'une littérature bien fournie, grâce aux témoignages des diplomates ou voyageurs occidentaux, ainsi que de quelques membres influents de la communauté arménienne en terres ottomanes, qui échappèrent aux pogromes. Rappelons, à cet égard, la correspondance diplomatique (dépêches, télégrammes et rapports) de Gustave Meyrier, vice-consul de la France à Diyarbakir entre octobre 1894 et juillet 1896, qui

documente, en témoin oculaire, l'extermination de plusieurs dizaines de mille d'Arméniens par les Turcs, en 1895 (événements démentis par les autorités ottomanes, qui accusaient, à leur tour, la population arménienne de massacres contre la population turque). Tout aussi éloquents nous semblent les détails de Henry Morgenthau, ambassadeur des États-Unis d'Amérique à Constantinople entre 1913 et 1916, au sujet des célèbres massacres et déportations des Arméniens ottomans, en 1915, qui éveillèrent, à juste titre, l'indignation de maints pays, mais qui ne s'avèrent qu'un triste prélude aux grands carnages du XX^e siècle. Suivant Roland Laffitte (1997), les massacres de 1915 concernaient non seulement les Arméniens, mais aussi les Assyro-Chaldéens (nestoriens depuis 496 jusqu'en 1553), dont un petit nombre survécut dans le Kurdistan turc. Il n'en reste pas moins vrai que nombre d'Arméniens rescapés ou déjà en exil allaient accuser par la suite, et pour de bon, les grands pouvoirs européens, nommément l'Angleterre, d'abandon coupable de leur pays aux mains des Turcs, vu les changements survenus dans leurs intérêts stratégiques.

¹³ L'unité de l'Église officielle a été brisée par les controverses christologiques du V^e siècle. L'Église d'Arménie, celles d'Égypte et d'Éthiopie, ainsi que la majeure partie de celle de la Syrie byzantine étaient monophysites, alors que l'Église de Perse était nestorienne. Quelles qu'en fussent les doctrines, elles étaient constamment poursuivies et persécutées par les empereurs byzantins ; aussi les monophysites arrivèrent-ils à accueillir les Arabes et, plus généralement, les musulmans comme libérateurs, ce qui n'en fut pas cependant le cas.

¹⁴ La ville la plus importante des Juifs ottomans à partir du XVI^e siècle.

¹⁵ Le prince Dimitrie (Demètre) Cantemir (2001, p. 414), qui passa une bonne partie de sa jeunesse en otage à la cour ottomane, fit état de nombre d'épithètes ou dénominations injurieuses que les Turcs employaient à l'égard des étrangers et qui nous semblent fort suggestifs quant à la perception de leurs « bénéficiaires » en milieu turc. Par exemple : *çifûd*, « chiens », pour les Juifs, *kızılbaş*, « têtes rouges », pour les Persans (et, ajoutons-nous, leurs adeptes turcs), *bohçi/bokçi*, « mangeurs de merde », pour les Arméniens, *bit yeyici*, « mangeurs de poux », pour les Géorgiens, *leş yeyici*, « mangeurs de cadavres », pour les Scythes (?), *dilenci*, « mendiants », pour les Indiens, *akılsız*, « sots, déments, fous », pour les Arabes, *boynuzsuz koyûn*, « moutons sans cornes », pour les Grecs, *cığerci*, « vendeurs de poumons », pour les Albanais, *Bogdân-ı nâdan*, « Moldaves inhumains », pour les Moldaves, *çingene*, « tziganes », pour les Valaques, *haydûd*, « brigands », pour les Serbes et les Bulgares, *çitak*, « Turcs rustres », pour les habitants de la Dobroudja (possession ottomane), *fıravûnî*, « pharaoniens », pour les Bohémiens, *casûs*, « espions », pour les Raguzains (les habitants de Dubrovnik), *potûr*, « razzieurs, dévastateurs », pour les Bosniaques, *Rûs-i menkûs*, « Russes pervers », pour les Russes, *fodûl gâvur*, « infidèles fiers », pour les Polonais, *gurûr kâfir*, « infidèles arrogants », pour les Allemands, *balıkçı*, « pêcheurs ».

pour les Vénitiens, *firenk hezâr renk*, « européens bariolés », pour les Italiens et les Français, *ayneci*, « miroitiers », pour les Gaulois, *peynirci*, « fromagers », pour les Hollandais, *çokaci*, « drapiers », pour les Anglais, *tembel*, « fainéants », pour les Espagnols.

16 Le fondateur quasi-légitime de la future dynastie, dont les adeptes s'appelèrent par la suite, suivant une ancienne coutume tribale, *Osmânli*, « ottomans ».

17 D'après ce que l'on connaît, les Turcomans nomades commencèrent à pénétrer en masse à l'intérieur de l'Anatolie après la bataille de Malazgirt (1071) ; la vague des migrations s'ensuivit presque sans à-coups jusqu'au XIV^e siècle. La plupart des migrants venaient de la Transoxiane (Maverâünnehir), du Hwârezm, du Hurasân, de l'Azerbaïdjan, de l'Erran. À l'époque des Seldjoukides, ils étaient campés notamment dans les steppes du centre et de l'Est de l'Anatolie, dont le climat et le relief étaient semblables à ceux de leurs anciens territoires ; ils y vivaient en communautés composites, qui engendrèrent par la suite des tribus nouvelles. Ils étaient, pour la plupart, non pas des nomades purs, mais des semi-nomades, très attachés à leurs leaders politiques et religieux.

18 Leur adhésion massive au mouvement politique, teint de promesses messianiques, initié par les Safavides fut surtout l'expression d'un certain état d'esprit anti-ottoman : « Harrassed by their sultan, they created a shah. To the Ottoman dream of peace, they brought the vision of a sword » (Lindner 1983 : 38). Mais l'épisode safavide ne fut qu'une séquence de cette longue histoire d'inimitié et d'amertume qui marqua à jamais les relations des nomades turcomans avec les Ottomans.

19 « The Ottoman *kanûns* emphasize these two aspects of nomadism, movement and independence, because they made the nomads difficult to rule. The Ottoman definition of nomadism rested on political potential and military threat. The nomads, then, were very special subjects, subjects not easily brought into the smooth ordering of government routine as the immobile farmer or townsman » (Lindner 1983: 55).

20 Les *fityân* étaient membres d'une sorte de milice urbaine, assez turbulente par ailleurs, dont le modèle d'organisation et le code d'honneur étaient essentiellement chevaleresques et qui était répandue dans presque tous les pays du Proche- et du Moyen-Orient ; les *gâzî* faisaient à leur tour partie d'une sorte de confrérie religieuse qui se proposait de mener la guerre sainte dans les terres des « infidèles ».

21 Ceux-ci appartenaient surtout aux ordres des *Kalenderî*, *Yesevî*, *Hayderî* et *Vefâî*.

22 Il y a des sources qui ont également recours aux termes *Hâricî* et *Râfîzî*, dont le sens revient au même.

23 Celles-ci étaient déclenchées par des soldats démobilisés, privés de leurs soldes et réduits au vagabondage, auxquels se joignirent aussi d'autres groupes de mécontents ou aventuriers.

24 « L'acte de l'hérétique se produit à l'intérieur de sa foi, et non pas par une élimination de la foi, en quoi il deviendrait non plus hérétique, mais infidèle, 'apostat'. [...] Sa révolte traduit souvent un besoin profond et vrai de l'ensemble des fidèles, dont les meilleurs sont séduits par son exigence audacieuse au service de l'intelligence de la foi. Ainsi suscite-t-il une réaction tantôt angoissée, tantôt rigide, tant des chefs de la communauté que de la masse toute simple, et facilement conformiste, des croyants » (Chenu 1968 : 12).

25 Il s'agit d'un terme juridique et théologique par lequel on désigne toute pratique ou idée nouvelle, non conforme à l'islam primitif, dont le cadre sert de modèle absolu. L'accusation de *bid'a* était très grave dans les sociétés islamiques et entraînait, le plus souvent, la peine de mort ; ainsi qu'il est facile à soupçonner, vu la nature humaine, on en fit souvent abus afin d'éliminer des adversaires malcommodes.

26 On a maintes fois souligné les similitudes comportementales frappantes entre ces *baba* turcomans (parfois, *dede* ou *ata*, ce qui revient au même sens) et les *kam-ozan* centre-asiatiques, dont les attributions au niveau des communautés étaient complexes (personnalités religieuses, divinateurs, thaumaturges, rhapsodes) et dont on reconnaît le rôle de chevet dans la conservation des anciennes légendes préislamiques, converties par la suite en hagiographies islamiques. L'historien turc Ahmet Yaşar Ocak (1996) n'hésite pas de faire référence à un « islam turcoman », qui se remarquait par son caractère éclectique, par les attentes messianiques, la croyance en métempsycose et la manifestation anthropomorphe de Dieu et qui favorisait un culte très marqué des saints.

27 Ces ordres étaient, en fait, étroitement apparentés et ont fini par fusionner ou par se remplacer l'un par l'autre dans maintes régions anatoliennes, après y être arrivés, en plusieurs étapes, sur les vagues des migrations turcomanes, depuis l'Asie Centrale. Ils étaient tous d'influence *Malâmâtî* (ils propageaient, donc, les idées non-conformistes et subversives de l'ample mouvement de la *Malâmâtîyya*), ce qui les vouait à la suspicion et au ban public. De plus, les derviches relevant de ces groupes – désignés, de façon ordinaire, par le vocable *abdâl* – se remarquaient le plus souvent par l'aspect et le comportement excentriques, ainsi que par des pratiques considérées avilissantes par le commun des gens, qui se bornaient à un ritualisme assez austère (ils consommaient, par exemple, couramment du vin et des drogues comme adjuvants de l'extase et, pas en dernier lieu, étaient des homosexuels notoires).

28 Les *Çepnî*, qui sont partiellement chrétiens et habitent les côtes des mers Méditerranée, Egéenne et Noire, sont les successeurs de l'une des tribus oghouz les plus anciennes, d'où le sentiment de supériorité qu'ils éprouvent face à leurs coreligionnaires : « Les *Çepni* figurent parmi les vingt-quatre tribus oghouz. Chez les Ottomans, ils ont cependant mauvaise réputation.

On les considère comme des gens menteurs, voleurs, sans morale et hérétiques. Leur sympathie pour les Safavides a contribué à détériorer leur image à l'intérieur de l'empire. [...] Les *Çepni* habitaient surtout la province de Trébizonde. [...] Pour comprendre la genèse de l'ordre des *Bektaşî*, il faut par conséquent tenir compte de toutes ces caractéristiques : population rejetée par les musulmans de bon aloi, repliée sur elle-même, hostile à l'État et présentant au moins jusqu'au XVI^e siècle des éléments chrétiens parmi ses rangs » (Beldiceanu-Steinherr 1991: 45-46).

²⁹ « Les *Tat* avaient mauvaise réputation dans l'Empire ottoman. Ils étaient mis sur le même plan que les *Çepni* et les *Kızılbaş*. De nos jours le mot a un sens péjoratif, à savoir grossier, bête, personne dont la figure est plate et le nez écrasé, mais il signifie aussi personne qui bégaye, qui n'a pas de langue » (Beldiceanu-Steinherr 1991: 51).

³⁰ Il ne faut pas oublier que la région de Kayseri (l'ancienne Césarée de Cappadoce) et ses alentours – qui, suivant les informations renfermées dans la « *vita* » (*vilâyetnâme*) de Hacı Bektâş Velî, le fondateur présomptif de l'ordre, fut le berceau de ce vaste courant soufique – abritait une population chrétienne d'ancienne date. Il existe peu d'informations sur le profil confessionnel de cette population, mais on peut se douter que nombre de communautés chrétiennes anatoliennes, qui habitaient parfois des régions d'accès difficile, avaient adhéré jadis aux hérésies condamnées et poursuivies par les Byzantins. Ces régions se caractérisaient traditionnellement par un véritable *modus-vivendi* islamo-chrétien, qui favorisait les influences réciproques : « Il s'agit d'un type de piété populaire fondée sur le plus grand dénominateur commun aux divers groupes confessionnels cohabitant en un même lieu, cette piété étant intégratrice et syncrétiste et non pas exclusive et dogmatique. C'est un pragmatisme qui pousse le fidèle à accorder priorité à l'efficacité religieuse ou magique d'un rite ou du ministre d'un culte plutôt qu'à leur stricte appartenance confessionnelle. Il faut se référer aux nombreux cas relevés jadis par F. W. Hasluck, du Moyen-Âge jusqu'à la première guerre mondiale, comme, pour prendre quelques exemples parmi beaucoup, l'utilisation prophylactique du baptême par les Turcs, les lieux de pèlerinage et le culte des saints identiques pour Musulmans et Chrétiens, les prières faites en commun etc... Des principes aussi radicalement peu conformistes en ces domaines sont exprimés parfois d'une façon spectaculaire : *un saint est pour tout le monde*, disait-on en Anatolie, ou bien, *tout saint, puisqu'il est saint, est naturellement de ma religion*, ou encore, *si les papas ne peut rien pour moi, je vais voir le derviche* (et inversement, bien entendu) » (Balivet 1987 : 261-262).

³¹ Les *Hurûfî* constituaient une secte extrémiste, qui fit son apparition à la fin du XIV^e siècle à Astarabad (sud-est de la Mer Caspienne) et qui se caractérisait par des tendances millénaristes, très répandues d'ailleurs à l'époque. Leur doctrine soutenait l'idée d'un univers en mouvement de rotation permanente,

dont les changements cycliques se caractérisaient par des moments initiaux et finaux similaires ; le fondateur de la secte était vénéré comme Dieu incarné – hérésie absolue en terres d’islam.

³² Tâchant d’établir les raisons des comportements discriminatoires à l’égard de certains gens de métier en islam, R. Brunschvig (1962 : 56-57) arrive à la conclusion que les professions étaient divisées, dans ces milieux, en deux catégories fondamentales : les professions supérieures (marchand d’étoffe, marchand d’épices, orfèvre, changeur etc.) et les professions inférieures (barbier, garçon de bains, gardien, berger, palefrenier, vétérinaire, vidangeur, bottier, tailleur, forgeron, dinandier etc.). Parfois, il y avait également une catégorie intermédiaire. D’une manière plus générale, il serait à constater que le ban ou les interdictions sociales étaient assez variables d’une époque à l’autre et d’une société à l’autre, suivant parfois des coutumes locales très anciennes.

³³ Par rapport aux périodes historiques passées, l’islam apporta quand même un progrès visible dans la position de quelques catégories de personnes défavorisées : « Certaines inégalités héritées de l’ordre ancien – touchant, par exemple, les femmes et les esclaves – subsistèrent. Elles furent cependant atténuées par l’islam. Les esclaves n’étaient plus du bétail, mais des êtres humains, jouissant de droits juridiques et moraux définis. Les femmes, bien que toujours soumises à la polygamie et au concubinage, se virent protégées en divers domaines, notamment celui du droit de propriété » (Lewis 1994 : 41).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- L'Angleterre et les Arméniens (1939-1904)*, 'S-Gravenhage, M. Van Der Beek's Hofboekhandel, [s. l.], 1918.
- BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis 1985 – « Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527 », *Studia islamica*, 62, pp. 155-171
- BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis 1988 – « Seyyid Tamâm, un agitateur hétérodoxe à Sivâs (1516-1518) », *IX. Türk Tarih Kongresi*, Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi, pp. 865-874
- BACQUÉ-GRAMMONT, Jean-Louis 1990 – « Société tribale et décadence des mœurs dans le Bozoq vers 1530 », *IIIrd Congress of the Social and Economic History of Turkey, Princeton University, 24-26 August 1983*. Proceedings edited by Heath W. Lowry and Ralph S. Hattox, Istanbul-Washington-Paris, pp. 97-106
- BALIVET, M. 1987 – « Derviches, papadhes et villageois. Note sur la perennité des contacts islamo-chrétiens en Anatolie centrale », *Journal asiatique*, 275, 3-4, pp. 253-264
- BAYKARA, Tuncer 1985 – *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- BELDICEANU-STEINHERR, Irène 1991 – « Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XV^e-XVI^e siècles) », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 81, pp. 21-79
- BIRGE, John Kingsley 1994 – *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres : Luzac Oriental
- BRUNSCHVIG, R. 1962 – « Métiers vils en Islam », *Studia islamica*, 16, pp. 41-60
- CAHEN, Claude 1951 – « Notes pour l'histoire des Turcomans d'Asie Mineure au XIII^e siècle », *Journal asiatique*, 239, 3, pp. 335-354
- CAHEN, Claude 1988 – *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul-Paris : Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul
- CHENU, M. D. 1968 – « Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien », *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, 11^e-18^e siècles* [communications et débats du Colloque de Royaumont présentés par Jacques Le Goff], Paris-La Haye : Mouton & Co, pp. 9-14
- DALÈGRE, Joëlle 2002 – *Grecs et Ottomans, 1453-1923. De la chute de Constantinople à la disparition de l'Empire ottoman*, Paris : L'Harmattan
- CANTEMIR, Dimitrie 2001 – *Incrementorum et decrementorum Aulæ Othman[n]icae sive Aliothman[n]icae Historiæ a prima gentis origine ad nostra usque tempora deductæ Libri tres* (édition critique : Dan Slușanschi), Timișoara : Amarcord
- ELDEM, Edhem 1999 – « Istanbul : from imperial to peripheralized capital », dans Eldem, Edhem / Goffmann, Daniel / Masters, Bruce, *The Ottoman City between East and West : Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 135-206

- ERGIL, Doğu 1974 – « Class Relations and the Turkish Transformation in Historical Perspective », *Studia islamica*, 39, pp. 77-94
- FOUCAULT, Michel 1972 – *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard
- FOUCAULT, Michel 1997 – *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii [Surveiller et punir. Naissance de la prison]*, Bucarest : Humanitas
- FOUCAULT, Michel 1998 – *Ordinea discursului [L'ordre du discours]*, Bucarest : Eurosong & Book
- GARDET, Louis 1984 – *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, Bruxelles : Éditions Complexe
- GEREMEK, Bronislaw 1999 – « Marginalul » [« Le marginal »], dans Jacques Le Goff (coord.), *Omul medieval [L'homme médiéval]*, Jassy : Polirom, pp. 317-343
- GIRARD, René 1978 – *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Bernard Grasset
- GIRARD, René 2000 – *Țapul ispășitor [Le bouc émissaire]*, Bucarest : Nemira
- GÖKALP, Altan 1980 – *Têtes rouges et bouches noires*, Paris : Société d'Ethnographie
- HALEBY, Omar / Régla, Paul de, 1992 – *Les Lois secrètes de l'amour en Islam* (introduction de Malek Chebel), Paris : Balland
- HANOUM, Leïla 2000 – *Le Harem impérial au XIX^e siècle* (version française par son fils, Youssouf Razi ; préface de Sophie Basch), Bruxelles : Éditions Complexe
- HASLUCK, F. W. 1929 – *Christianity and Islam under the Sultans*, I-II, Oxford
- HASLUCK, F. W. 1928 – *Bekâşilik Tetkikleri [Études Bektachies]*, Istanbul
- HITZEL, Frédéric 2001 – *L'Empire ottoman. XV^e-XVIII^e siècles*, Paris : Les Belles Lettres
- INALCIK, Halil 1996 – *Imperiul Otoman: epoca clasică, 1300-1600 [L'Empire ottoman: l'âge classique, 1300-1600]*, Bucarest : Editura Enciclopedică
- ITZKOWITZ, Norman 1994 – « La Sublime-Porte. Ascension et déclin de l'Empire ottoman », dans Bernard Lewis (dir.), *L'islam. D'hier à aujourd'hui*, Paris : Payot & Rivages, pp. 307-336
- KÖPRÜLÜ, Fuad 1991 – *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar [Les premiers mystiques musulmans dans la littérature turque]*, Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
- KUTLU, Muhtar 1992 – « Yaşayan Bir Alt-Kültür Geleneği: Anadolu Göçer Kültürü » [« Une sous-culture vivante : la culture nomade d'Anatolie »], *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, I, Ankara
- LAFFITTE, Roland 1997 – « Chrétiens d'Irak : Rien n'est jamais acquis... », *Les Cahiers de l'Orient*, 48, pp. 73-79
- LEWIS, Bernard 1994 – « La foi et les croyants. Terres et peuples d'Islam », dans Bernard Lewis (dir.), *L'islam. D'hier à aujourd'hui*, Paris : Payot & Rivages, pp. 29-64
- LEWIS, Bernard 1952 – *Notes and Documents from the Turkish Archives: A Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire*, Jérusalem

- LINDNER, Rudi Paul 1983 – *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington : Indiana University
- MANTRAN, Robert (éd.) 1994 – *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris : Fayard
- MANTRAN, Robert 1962 – *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris : Adrien Maisonneuve
- MEYRIER, Gustave 2000 – *Les massacres de Diarbekir. Correspondance diplomatique du Vice-Consul de France, 1894-1896* (présenté et annoté par Claire Mouradian et Michel Durand-Meyrier), Paris : L'Inventaire
- MOLINER, Pascal 1996 – *Images et représentations sociales. De la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Grenoble
- MORGENTHAU, Henry 2000 – *Ambasador la Constantinopol. Memorii [Ambassadeur à Constantinople. Mémoires]*, Bucarest : Ararat
- OCAK, Ahmet Yaşar 1996 – *Babaîler Isiyani. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da Islâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü [La révolte des Babaî. Le substratum historique du mouvement Alevî ou la cristallisation de l'hétérodoxie islamique-turque en Anatolie]*, Istanbul : Dergâh Yayınları
- POPOVIC, Alexandre / Veinstein, Gilles (éds.) 1995 – *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul : Isis
- SAKAYAN, Dora 2000 – *Smyrne 1922. Entre le feu, le glaive et l'eau. Les épreuves d'un médecin arménien* (traduit de l'anglais par Ethel Groffier), Paris : L'Harmattan
- SANSY, Danièle 2001 – « Marquer la différence : l'imposition de la rouelle aux XIII^e et XIV^e siècles », *Médiévales*, 41 [La rouelle et la croix], pp. 15-36
- SCHEMSI, Kara 1918 – *Les Turcs et la question d'Arménie*, Genève
- STILES, Andrina 2001 – *Imperiul Otoman. 1450-1700 [L'Empire ottoman. 1450-1700]*, Bucarest : Bic All
- STILLMAN, Norman A. 1995 – « The Jew in the Medieval Islamic City », dans Daniel Frank (éd.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London, 1992*, Leyde-New York-Cologne, pp. 3-13.
- SÜMER, Faruk 1980 – *Oğuzlar [Les Oghouzes]*, Istanbul : Ana Yayınları
- TÜRKDOĞAN, Orhan 1995 – *Alevi-Bektaşî Kimliği. Sosyo-Antropolojik Araştırma [L'identité Alevi-Bektaşî. Recherche socio-anthropologique]*, Istanbul : Timaş Yayınları
- WORTLEY MONTAGU, Mary 2001 – *L'islam au péril des femmes : une Anglaise en Turquie au XVIII^e siècle* (introduction, traduction et notes d'Anne-Marie Moulin et Pierre Chuvin), Paris : La Découverte