

LA COMMUNAUTÉ D'HISTORICITÉ

La nation à l'horizon de la confession

Marc AYMES

Parfois, un trait de plume suffit à décider une continuité entre les « communautés » confessionnelles d'hier et les « nations » d'aujourd'hui :

Le processus de formation nationale, survenu d'abord parmi les chrétiens, ensuite parmi les musulmans dans l'État ottoman des XIX^e et XX^e siècles, fut conditionné, pour une part importante, par la structure socio-ethnique et l'identité religieuse engendrées par le système de *millet*¹.

Il faut dire que le mot « *millet* » lui-même apparaîût, en six lettres, comme le symbole de cette continuité : « *Millet* était un mot qui à l'origine désignait une communauté religieuse, et au XIX^e siècle se mit à signifier *nation*². » Ce constat d'une continuité de mots n'est-il pas le plus sûr témoin d'une continuité d'appartenances ? Deux lectures valent mieux qu'une, cependant : que signifie *nation*, au juste ? Est-ce bien de communauté imaginée, de destin partagé et d'âge des nationalismes dont il est question³ ? Lorsqu'en 1832 le consul de France à Chypre, Alphonse Bottu, transmet au ministère des Affaires étrangères des documents relatifs à la réunion du « corps de la nation française à Larnaca » en « assemblée nationale⁴ », c'est d'une tout autre *nation* qu'il

1. Kemal Karpat, « *Millets and Nationality: the Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era* », dans Benjamin Braude, Bernard Lewis (dir.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Londres-New York, Holmes & Meier, 1982, vol. 1 : *The Central Lands*, p. 141.

2. Benjamin Braude, Bernard Lewis, « Introduction », art. cit., p. 12.

3. Voir Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres/New York, Verso, 1991 ; Ernst Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, B. Blackwell, 1983 ; Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780 : Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

parle : à savoir, le petit groupe de négociants, d'origine française ou non, en charge des intérêts des sociétés françaises de commerce à Chypre, et qui jouissent à ce titre de la protection du consul de France. Poursuivons dans la même veine : en 1862, un même courrier adressé par le consul à l'ambassadeur de France à Istanbul contient, d'une part, la mention de la Prusse en tant que « grande nation militaire » et, d'autre part, la phrase « la nation a été convoquée⁵ ». Au sein même des archives de l'âge des nationalismes, donc, l'assimilation (souvent imparfaite) d'horizons idéologiques nouveaux n'estompe pas la fidélité aux acceptions plus traditionnelles⁶ : une telle coexistence marque clairement les précautions préalables qu'imposent les mots de la communauté.

De la « communauté » (*millet*) à la nation, donc : pour mieux relever les attendus du trajet proposé ici, je suggère que l'ouvrage de Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World : the Roots of Sectarianism*, soit considéré comme un idéal-type. Son introduction, en particulier, éclaire avec une netteté rare les enjeux que cette étude recèle⁷. D'entrée, Masters explique ses intentions : il souhaite « clarifier les ambiguïtés dont est entourée l'expérience historique des minorités ethniques et religieuses de l'empire [ottoman]⁸ ».

4. Archives du ministère des Affaires étrangères (Paris), CCC Larnaca, vol. 18, f. 1-4 (Bottu au comte Sebastiani, lettre n° 9, 10 janvier 1832).

5. Archives du ministère des Affaires étrangères (Paris), CPC, Turquie, Larnaca, vol. 1, f. 258 v^a (du Tour à de Moustier, lettre n° 57, 17 janvier 1862).

6. Concernant le vocabulaire ottoman de la « nation », voir Bernard Lewis, *op. cit.*, p. 294. Şerif Mardin (*The Genesis of Young Ottoman thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962, p. 189-190) souligne que parmi les administrateurs ottomans réformateurs, Sadiq Rif'at Paşa est l'un des premiers à employer le mot « *millet* » au sens moderne de « nation ». Des occurrences similaires peuvent néanmoins être relevées quelques décennies auparavant : dans le premier numéro du journal « officiel » ottoman créé en 1831, le *Taqvîm-i Vaqâyi'*, il est question de l'histoire comme facteur du « lien de la nation », *milletin rabtı* (cité par Orhan Koloğlu, « Tarihin "uzun süre" anlayışının II. Abdülhamit dönemine uygulanması zorunluluğu », dans *XIII. Türk Tarih Kongresi. Ankara, 4-8 Ekim 1999 : Kongreye sunulan bildiriler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu basımevi, 2002, vol. 3, t. 3, p. 2078).

7. Le texte en est accessible en ligne

<http://assets.cambridge.org/052180/3330/sample/0521803330ws.pdf> (visité le 26 janvier 2005).

8. Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World : the Roots of Sectarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Studies in Islamic Civilization », 2001, p. 1.

« Minorité » ?

Le terme est de connivence avec le présent des États-nations et de leurs concepts juridiques ➔ « Réflexions sur les catégories du droit international... » ◀ Partant, il exprime nécessairement un choix de la part d'un historien du monde ottoman – choix dont Masters considère visiblement la justification comme allant de soi : nul travail de spécification conceptuelle ne tente d'ancrer une quelconque pertinence du mot *minorité* dans le passé ottoman. L'intérêt d'un tel travail a pourtant été illustré, s'agissant d'un autre passé, par Jacques Ehrenfreund, qui élabore le « concept de *culture minoritaire* [...] pour rendre compte du modèle culturel sur lequel reposait l'existence judéo-berlinoise » à la fin du XIX^e siècle⁹. Mais, à lire Masters, le constat liminaire de « la stricte différence dans le souvenir que les musulmans, chrétiens et juifs gardent d'une histoire commune¹⁰ », semble suffire à justifier une approche résolument rétrospective. Paradoxe : cette « histoire commune » sera donc racontée comme la progressive rupture de ban de « minorités » n'ayant rien en commun.

Ce faisant, Masters s'inscrit en faux contre une historiographie dite « révisionniste » qui, pour des raisons propres à chacun de ses représentants désignés (Edward Said et sa critique de l'orientalisme, ou encore les tenants de l'« *Arab nationalist paradigm* »), « a évité les sujets qui servent à ségréguer les peuples de l'Empire ottoman en communautés sectaires monolithiques, construites verticalement¹¹ ». Remarquons la mention du « paradigme nationaliste arabe » : Masters se démarque, assurément, du nationalisme comme tel – mais cela ne signifie pas, si l'on prend soin de distinguer l'histoire *nationale* à strictement parler de l'histoire *nationaliste*¹², qu'il n'emprunte pas des catégories historiographiques nationales. En dépit même de la longue durée embrassée par son étude, il se livre manifestement à l'écriture d'une histoire nationale (ou, à la rigueur, d'histoires nationales). Le modèle proposé par Masters est, de fait, de considérer les communautés confessionnelles « minoritaires » de l'Empire ottoman comme les matrices de « communautés imaginées » à caractère national (les *imagined commu-*

9. *Mémoire juive et Nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle Époque*, Paris, Puf, coll. « Perspectives germaniques », 2000, ici p. 245.

10. Bruce Masters, *op. cit.*, p. 1.

11. *Ibid.*

12. L'une mobilisant les *catégories*, l'autre les *passions*, de la nation et du nationalisme.

nités de Benedict Anderson sont une des principales références mobilisées pour donner corps à l'argument¹³). Lisons :

Nous pouvons retracer l'histoire des minorités religieuses dans le monde arabe ottoman comme un récit de changement et d'adaptation, partant de leurs contacts initiaux avec les marchands et missionnaires européens, vers l'articulation d'identités nationales à la fin de l'Empire¹⁴.

On saisit alors ce qui, par la critique du « révisionnisme », fonde l'approche rétrospective de Masters : celle-ci permet de retrouver une continuité que celui-là perdait. Lisons attentivement, à cet égard, une formule qui pourrait donner sa devise au livre : « *“nation” replacing religious community*¹⁵. » Certes, elle laisse place à une ambiguïté... que tout, par ailleurs, autorise à dissiper sans équivoque : le *remplacement* en question n'est pas un déplacement ; il s'effectue sur le mode de la mutation continue, non de la substitution discontinue. En cela, Masters affirme bien haut son intention de faire primer l'histoire, restauratrice de continuités, sur l'escamotage nationaliste, qui dérobe le passé au nom du pur présent d'une nation éternelle. Et la continuité retrouvée est d'autant plus prégnante qu'elle s'inscrit, l'auteur le revendique, dans la longue durée :

Je me distingue [des] études antérieures en identifiant les débuts de la transformation avant le XVIII^e siècle, et en situant résolument ces développements dans le contexte de l'histoire ottomane¹⁶.

Éclairons davantage les tenants et aboutissants d'une telle approche, par l'entremise du cas d'étude que je privilégie ici – celui de Chypre. Voici donc un pays dont, à lire les consuls européens du XIX^e siècle comme les historiens du XX^e, les structures sociopolitiques sont dominées par une institution confessionnelle : l'Église orthodoxe¹⁷. Or,

13. Bruce Masters, *op. cit.*, p. 9-11.

14. *Ibid.*, p. 13.

15. *Ibid.*, p. 11.

16. *Ibid.*, p. 13.

17. Voir d'une part CCC, Larnaca, vol. 18, f. 393 v^a (Vasse de Saint Ouen à de Broglie, n° 24, 31 octobre 1835 : « l'Archevêque et les Évêques » sont décrits comme les « administrateurs de l'Isle » au début du XIX^e siècle. Et d'autre part, les travaux de George Dionysiou : « Église et taxation à Chypre pendant le dernier siècle de la domination ottomane (1779-1856) [en grec], université d'Athènes, PhD. dissertation [non publiée], 1988.

certains travaux laissent deviner la possibilité d'un trajet historiographique menant, d'une cohésion confessionnelle structurée par cette instance ecclésiastique, à un sentiment national moderne. Cette question occupe ainsi le cœur d'un long article publié par Athanasia Anagnostopoulou, dont, de manière significative, l'enjeu de la continuité apparaît comme le principal foyer de réflexion. Voici en effet sa démarche :

Tenir compte, même à l'arrière-plan, de toutes les structures, qui, dans l'ensemble, ont montré une certaine continuité de l'époque ottomane à l'époque britannique : celles-ci ont favorisé, d'une part, un développement socio-économique et politique "problématique" à long terme, d'autre part, la naissance du nationalisme grec et turc [...] ¹⁸.

Deux continuités font ainsi l'objet d'un avis de recherche : la première renvoie à un large spectre « socio-économique et politique », la seconde à la problématique plus spécifique du « nationalisme ». Par-delà le fait que les frontières de ces deux domaines puissent paraître indécises, l'étude menée par Anagnostopoulou est explicitement placée sous le signe hobsbawmien de « l'ère du nationalisme ¹⁹ ». Au demeurant, le sujet privilégié (l'Église orthodoxe de Chypre) restreint le champ d'observation à un nationalisme particulier, chypriote grec :

Notre souci primordial sera de découvrir les mécanismes qui, trouvant leurs origines à l'époque ottomane, permettent à l'Église, malgré les nouvelles conditions historiques, non seulement de s'imposer en tant qu'autorité nationale, mais d'avantage [*sic*] de devenir, au moins jusqu'à un certain moment, la seule source d'inspiration nationale et la seule autorité d'action politique des Chypriotes grecs ²⁰.

Nous lisons ici le parti pris de continuité adopté par Anagnostopoulou : l'empreinte des « origines » prend le pas sur « les nouvelles

18. Dans « Chypre de l'ère ottomane à l'ère britannique (1839-1914). Le rôle de l'Église orthodoxe chypriote », *Études balkaniques, Cahiers Pierre Belon* 5 (1998) : *Matériaux pour une histoire de Chypre (IV^e-XX^e s.)*, p. 145.

19. *Ibid.*, p. 146. Avec un renvoi à Eric Hobsbawm, *op. cit.* – ainsi qu'aux titres de plusieurs de ses ouvrages : *The Age of Revolution : Europe 1789-1848* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1975), *The Age of Capital : 1848-1875* (Londres, Abacus, 1975), *The Age of Empire, 1875-1914* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1987), *Age of Extremes : the Short Twentieth Century, 1914-1991* (Londres, M. Joseph, 1994).

20. Athanasia Anagnostopoulou, art. cit., p. 146.

conditions ». Et à l'origine, donc, il y a une institution religieuse considérée par Anagnostopoulou, à propos du milieu du XIX^e siècle, comme « le seul et unique appareil d'organisation, de délimitation et de légitimation de la communauté chrétienne²¹ ». Ces termes sont ceux-là même qui définissent généralement la notion historiographique de *millet* : clairement, la communauté de confession orthodoxe est ici ancrée dans le passé ottoman du présumé « système de *millet* ».

La continuité ne signifie cependant nulle suspension du temps dans la permanence : les origines commandent un mouvement, une évolution. Néanmoins, ceux-ci s'effectuent sur un mode qui toujours répugne au discontinu, à la rupture ; Anagnostopoulou préfère parler d'*incorporation* ou d'*adoption* :

Chaque territoire affronte les défis de l'histoire au moyen de sa propre expérience historique et évolue en incorporant les inerties du passé²².

[L'Église] allait, à moyen terme, incorporer graduellement dans son cercle de pouvoir des forces centrifuges par rapport au cadre politique ottoman et, à long terme, adopter un langage propre à une communauté de moins en moins religieuse²³.

Et il ne serait sans doute pas inopportun d'ajouter, pour compléter cette phrase : *et de plus en plus nationale*²⁴. Du coup, on entrevoit les coulisses de la continuité affirmée : du passé ottoman au présent national, et par-delà la substitution d'une épithète à une autre (*national* au lieu de *religieux*), une seule et même « communauté » est à l'œuvre ; nous sommes conviés à en suivre la progressive mue. Aussi ai-je écrit *coulisses* intentionnellement : car certains mots cités plus haut, *arrière-plan*, *mécanismes*, campent, sur un mode théâtral, le décor d'une histoire contrôlée depuis les coulisses, par la machinerie d'un régisseur

21. *Ibid.*, p. 155.

22. *Ibid.*, p. 148.

23. *Ibid.*, p. 157.

24. J'emprunterai d'ailleurs ce complément au même auteur : voir Athanasia Anagnostopoulou, « Les communautés grecques d'Asie mineure 1897-1919. Aspects de l'évolution d'une "communauté nationale" au sein d'un Empire », Paris, EHESS, thèse de doctorat [non publiée], 1993, f. 818 : « L'unification d'un ensemble non plus ethnico-religieux [je commente cette épithète biface plus loin] comme à la fin du XIX^e siècle mais de plus en plus national. » La formule est reprise dans « Chypre de l'ère ottomane à l'ère britannique », art.cit., p. 173 : « Un ensemble de moins en moins religieux et de plus en plus *national*. »

invisible. La recherche des continuités se traduit ainsi par un primat accordé aux « structures » qui composent ce décor ; celles-ci l'emportent sur toute irruption d'un acteur nouveau sur la scène et s'imposent « malgré les nouvelles conditions historiques ». Or, il semble bien que la « communauté » fasse partie du décor : elle compte parmi ces « structures » que, par-delà l'écume de l'histoire-bataille, de l'histoire-conquête ou de l'histoire-protectorat, l'historien se donne pour tâche de retrouver agissantes. L'Église elle-même n'est alors, pourrait-on dire, qu'un acteur, une incarnation (parmi d'autres) d'un mode d'être « communautaire » qui irrigue toute la vie sociale et politique chypriote.

On peut s'interroger sur cette manière de poser la communauté nationale en horizon historique de la communauté confessionnelle. N'est-ce pas passer outre les éventuelles singularités de l'une comme de l'autre ? Analysant la période de « longue paix » traversée par le mont Liban dans les années 1861-1920, Engin D. Akarli souligne les précautions dont doit être entourée la notion de *confessionnalisme*²⁵, définie comme « la distribution des charges entre les groupes religieux, sur la base de quotas pré-établis » :

Une distinction analytique doit être effectuée entre le confessionnalisme en tant que moyen d'organisation et d'intégration sociopolitiques, et le confessionnalisme en tant que fondement d'une identité et d'une loyauté politiques nationalistes²⁶.

Distinction n'est pas séparation : il n'est pas exclu que ces deux *confessionnalismes* ne fassent qu'un, ou du moins coexistent – comme c'est le cas au mont Liban d'alors. Cependant, la distinction vaut surtout par la sollicitation sans arrêt qu'elle exprime : elle invite à retrouver, plutôt qu'une commode continuité historique, les singularités des configurations sociales et politiques étudiées. En l'espèce, la « communauté » de la *millet* ressortit plutôt au premier des *confessionnalismes* définis par Akarli ; tandis que la « communauté » nationale tend vers le second. De l'un à l'autre, il n'est pas acquis que ces différentes « communautés » trament l'intrigue d'une commune historicité.

25. Notion qui, soit dit en passant, traduit plus justement que *communautarisme* le « *sectarianism* » dont nous avons vu Bruce Masters rechercher les « racines ».

26. Engin Akarli, *The Long Peace. Ottoman Lebanon 1861-1920*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1993, p. 190.