



**HAL**  
open science

## Ville ottomane et Représentation du Corps Féminin

Nora Seni

► **To cite this version:**

Nora Seni. Ville ottomane et Représentation du Corps Féminin. Les Temps Moderne, 1984, pp.66-95.  
halshs-00144148

**HAL Id: halshs-00144148**

**<https://shs.hal.science/halshs-00144148>**

Submitted on 12 Jun 2007

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Cet édit royal, rédigé comme un code de la route à l'usage des femmes, un mode d'emploi de la ville n'est ni le premier en date du règne ottoman, ni le dernier. De multiples édits sont prononcés par les autorités de la Sublime Porte qui fixent la longueur et l'ampleur du vêtement féminin, la nature et la couleur de ses tissus, découpent l'espace et le temps en quartiers et jours interdits, en rues et véhicules prohibés, et décrivent par le menu leur mode d'usage approprié. L'autorité souveraine orchestre ainsi les diverses façons de mettre en scène le corps féminin sur l'arène urbaine. Un théâtre donc où à travers le corps des femmes c'est la différence sexuelle qui n'en finit pas de s'exhiber. La mise en scène, signée du cachet souverain s'exerce à coups de décrets, d'édits, qui s'adressent aux autorités urbaines (le « *cadi* », l'aga des janissaires, le *subasî*, etc.) pour qu'ils surveillent tout ce qui des vêtements de femmes n'obéit pas à des normes d'épaisseur, de longueur minutieusement décrites par la Sublime Porte, tout ce qui dans les formes de leurs écharpes et des garnitures de leurs châles excède la tradition, et diffère de « ce qui a toujours été ».

« *Au Cadi d'Istanbul, à l'Aga des Janissaires,  
et au Surintendant des Jardins royaux*

(...) *profitant de l'absence de la cour qui à la suite de sa campagne se trouve à Edirne à s'occuper d'affaires d'importance, certaines femmes ne ratent pas l'occasion d'exhiber dans les rues et en plein jour des mœurs nouvelles, dans des parures et des robes qui imitent celles des mécréantes, vont dans des allures bizarres, et inventent tant de façons honteuses et qui assassinent la chasteté et l'innocence (...) (Dorénavant) les femmes porteront plus de feredjé dont le collet dépasse une paume et point d'écharpe excédant trois « *dégirmi* » et n'utiliseront point de cordons (*sirit*) excédant un pouce et si elles le font leurs collets seront arrachés, déchirés. Les imams des quartiers ont été prévenus, ils sont chargés d'y veiller.* »

(Edit de l'an 1725)<sup>2</sup>.

Un édit de 1751 prohibe tout simplement la manufacture de feredjés d'étoffe légère et menace de pendre les confection-

2. In Ahmet Refik, *Hicri Onikinci Asirda Istanbul Hayati*, Istanbul, 1930, traduit par Nora Seni.

## VILLE OTTOMANE

### ET REPRESENTATION DU CORPS FEMININ

#### I. ÉTAT OTTOMAN ET TRANSPARENCE DE L'ESPACE URBAIN

##### I. 1. — *Ville Ottomane : théâtre pour une mise en scène du corps féminin.*

Dans une circulaire traduite par le *Levant Herald* du 15 août 1881 et qui régleme l'usage que font les femmes de l'espace urbain, celui d'Istanbul, il apparaît qu'il leur est « interdit de paraître dans les lieux publics et de faire des visites. Les officiers de police sont invités à faire preuve de la plus grande vigilance et à dresser des procès-verbaux toutes les fois qu'ils constateront qu'une femme ose porter le voile mince dans des cas non prévus par le règlement (...) Il est en outre interdit aux dames musulmanes d'aller en voiture ou se promener à pied dans les quartiers de Beyazid, de Chehzadebachî et d'Aksaraî ainsi que d'entrer dans le Grand Bazar et de s'asseoir dans les boutiques (...) Il est au surplus formellement interdit aux dames musulmanes de se rassembler par groupes en public. Si la police remarque un groupe de ce genre il invitera d'abord la dame la plus âgée du groupe ou les domestiques qui l'accompagnent à se disperser<sup>1</sup> ».

\* Chargée de cours à l'Université de Paris VIII\*.

1. Cité par Afetinan : *L'émancipation de la femme turque*, Unesco, 1962, pp. 35-36.

neurs devant leur boutique. D'autres décrets découpent pour les femmes une cartographie urbaine faite de périples impraticables et régissent l'usage des zones licites. Les magasins où les femmes sont susceptibles de s'attarder un moment font l'objet d'édits spéciaux comme celui de l'année 1573 (édit du 23 Muharrem 981) :

« *Ordre au Cadi d'Eyüb*

« *Tu m'as envoyé une lettre et m'as informé des musulmans qui préviennent que dans le quartier de Camii Kebir, dans les magasins et les fours à pain et dans les jardins qui jouxtent la nouvelle medrese, des infidèles se conduisent mal, chantent et dansent, interrompent la paix du quartier et empêchent que les gens écoutent psalmodier (tilavet) la prière (ezan) et que certaines femmes sous prétexte de manger du kaïmak entrent et s'assoient dans les boutiques de kaïmakci (vendeurs de kaïmak) et se tiennent ainsi ensemble avec les hommes qui y sont, et agissent contrairement à la loi religieuse (sher). Maintenant il est d'importance (...) que ces matières contraires à la loi soient interdites et défendues<sup>3</sup>. »*

Il n'est d'ailleurs pas sans importance de remarquer que la ségrégation ne s'adresse pas forcément à toutes les femmes mais plutôt aux femmes jeunes. Il ne semble pas indispensable d'épargner aux femmes âgées la présence masculine :

« *Ordre au Prévôt des batteliers,*

« *Parce qu'un avertissement interdisait aux jeunes femmes\* de monter dans les barques (pereme)\*\* avec des hommes et des marins et de se promener, des pauvres femmes vieilles et qui voulaient traverser pour se rendre en barque sur la rive d'en face en ont été empêchées par d'honnêtes gens qui leur ont fait du tort. J'ai ordonné que tu veilles à ce que ça puisse se faire ainsi que cela a toujours été et que tu ne permettes pas que ces pauvresses subissent du tort. »*

(Edit de l'année 1580)<sup>4</sup>.

3. Ahmet Refik : *On Altinci Asirda Istanbul Hayati* (1553-1591), Istanbul, 1935, p. 40. Traduit par N.S.

\* Littéralement « femmes fraîches » (tazeler) dans le texte.

\*\* « Pereme » qui veut dire barque en turc du XVI<sup>e</sup> siècle, vient du grec où il signifie « traverser ».

4. *Idem*, p. 41. Traduit par N.S.

La non mixité dans les transports sera imposée par la Porte jusque dans le XX<sup>e</sup> siècle où les femmes qui prennent le bateau sur le Bosphore ou pour les îles des Princes voyageaient enfermées dans les cabines de l'entrepont. Sous certains règnes il sera interdit aux femmes de prendre des calèches, même sans hommes, pour parcourir de grandes distances dans la ville surtout si ces parcours sont effectués pour le plaisir qu'ils procurent et non pour des raisons fonctionnelles :

« *Ordre au Surintendant des Jardins royaux,*

« *En ce moment de printemps qui avec la grâce de Dieu déferle, sous prétexte de se promener et de prendre l'air frais, des femmes partent d'Usküdar en calèche pour (...) regarder passer les bateaux avec leur visage aux sourcils froncés de mauvaises femmes et osent ainsi que cela m'a été rapporté et dénoncé une attitude qui ne plaît guère (...) Dorénavant il est catégoriquement interdit aux femmes de faire tous ces chemins en calèches sous prétexte de promenade (...) »<sup>5</sup>.*

Ces décisions ne contredisent pas forcément les appréciations d'une Lady Montagu<sup>6</sup> qui, à Istanbul quelques années plus tôt, se trouve ébahie de la fluidité de l'espace urbain pour les Turques qui s'y meuvent, incognito sous leurs voiles et leurs féredjés, avec aisance et liberté. Mais dans ces trajets il s'agit sans doute d'une présence à la ville où flânerie, plaisir, oisiveté doivent, pour exister, emprunter des aspects plus ou moins fonctionnels (aller au hamam, rendre visite, etc.) Les voyageurs occidentaux n'en finissent pas de nous décrire l'étiement du temps dans les harems qu'ils n'ont sans doute jamais vus, la langueur de la durée en ces lieux, la sensualité suspecte de l'oisiveté<sup>7</sup> qui y règne. Si l'oisiveté et le plaisir éventuel qui

5. Ahmet Refik : *Hicri On İkinci Asirda Istanbul Hayati*, Istanbul, 1930, p. 175, traduit par N.S.

6. Cf. « Lady Mary Montagu. L'Islam au péril des femmes. Une Anglaise en Turquie au XVIII<sup>e</sup> siècle. » Introduction, traduction et notes de A.M. Moulin, P. Chuvin. Ed. Maspéro, coll. la Découverte, Paris, 1981.

7. « Or ces femmes sont fort superbes, elles veulent presque toutes être vêtues de brocart, quoique leur mari ait à peine du pain : cependant elles sont extrêmement paresseuses, passant toute la journée assises sur un divan sans rien faire, si ce n'est qu'elles brodent des fleurs

s'y prend semblent avoir toute latitude entre les murs des konak et des kösk, c'est de la scène urbaine qu'ils sont censurés.

Il importe ici de s'interroger sur les raisons qui font que pour signifier le contrôle social des femmes (ou de leur sexualité) il ne suffit pas à l'Etat de légiférer pas us et coutumes interposés, par la mode ou en laissant œuvrer les mœurs ambiantes, le contrôle familial ou celui des contraintes locales (de voisinage, de quartier). Par quelle dynamique la Porte est-elle poussée à y aller de ses décrets et de ses lois ? Les pressions locales en effet, surtout celles exercées par les habitants d'un quartier sont loin d'être insignifiantes et paraissent, à travers ces mêmes décrets, tout à fait contraignantes. D'ailleurs ces édits font très souvent référence à des plaintes ou des dénonciations qui émanent d'habitants de tel ou tel quartier de la ville. Les décrets font en outre confiance, pour l'application des règlements qu'ils énoncent, à ces mêmes habitants organisés sur base communautaire ainsi qu'à l'imam et au müezzîn du quartier. Le contrôle exercé par les habitants d'un quartier et par son chef religieux, bien que légitimé par la Porte, paraît néanmoins insuffisant puisque l'Etat, le Sultan se trouve en cette position où, sans devoir ou pouvoir déléguer cette fonction à une quelconque instance sociale intermédiaire ou à une institution existante, il en arrive à pousser le détail de sa législation jusqu'à spécifier de quelle étoffe doivent être doublés (bogasi) les manteaux des femmes. La question qui se pose donc est de savoir en quoi l'extraordinaire minutie qui tente de réglementer les postures et les trajectoires des femmes sur l'espace urbain est fonction de cet aspect de la pratique de l'Etat qui œuvre presque sans institutions ou instances intermédiaires entre lui et l'individu. Une seconde question suit : d'où vient que cette maîtrise choisisse pour son exercice justement l'espace de la ville, l'espace de l'apparent, de l'apparat, cette arène sur laquelle les choses, les corps se donnent à voir ?

sur quelque mouchoir (...) Cette grande oisiveté fait qu'elles sont vicieuses et qu'elles appliquent toutes leurs pensées à trouver les moyens de se divertir » in Jean Thévenot : *Voyage du Levant*. Introduction et notes de Stéphane Yerasimos. Ed. Maspéro, Paris, 1980, p. 124.

\* Thévenot est un voyageur du XVII<sup>e</sup> siècle.

Comment expliquer que ces décrets divers s'appliquent à prendre la rue, les transports, l'espace de la ville comme un lieu où viennent s'inscrire, se projeter l'image du corps des femmes sur lesquels ces édits accrochent les signes de la différence sexuelle, de la place et de l'assujettissement des femmes ?

## I. 2. — Autre corps de représentation : celui des minorités religieuses-ethniques.

Il existe une autre couche sociale dont non seulement l'accoutrement vestimentaire est soumis à la législation impériale, mais dont la présence à la ville est régie par des décrets qui déterminent aussi les normes architecturales de leurs demeures ; il s'agit des minorités ethnico-religieuses ; des Grecs, des Arméniens, des Juifs, etc. Ce qui loge à la même enseigne ces populations non-musulmanes, « sujets-protégés », celles qu'on appelle « zimmî » et les femmes n'est pas ce qui pourrait apparaître comme étant leur statut commun de « population dominé », « de seconde zone », voire « sous oppression » etc. Le rapprochement entre la gestion par l'autorité du Sultan lui-même de la présence en ville des femmes et des minorités ethniques est loin d'être mobilisé ici pour une quelconque démonstration de « l'oppression des plus faibles ». Ce dont il est question c'est qu'en effet, *pour la Porte et en ce qui concerne la maîtrise de la transparence de l'espace urbain, il semble bien que minorités et femmes soient logées à la même enseigne.*

Ce n'est sans doute pas tout à fait par hasard que les voyageurs occidentaux, depuis le xv<sup>e</sup> et le xvi<sup>e</sup> siècles s'appliquent à décrire le relief de la population d'Istanbul à travers les costumes de deux catégories qui leur sautent aux yeux, distinguées par leurs vêtements ; les femmes et les minorités ethniques et religieuses<sup>8</sup>. Ils décrivent également les costumes du personnel du sérail ainsi que celui des religieux des différentes sectes. Parmi les divers édits de la Porte, aucun texte ne régle-

8. Cf. Nicolas de Nicolay, *Les Navigations et Pérégrinations faites en Turquie*, 1576.

Philippe du Fresne-Canaye, *Le Voyage du Levant*. Ed. Ernest Leroux, Paris.

mente par contre les costumes de ces religieux, ni d'ailleurs ceux des membres des corps artisanaux. Les femmes et les minorités apparaissent donc aux yeux de la Porte comme les seules catégories dont les postures, le rituel, la présence à l'espace urbain sont à réglementer par sa propre autorité.

En ce qui concerne les minorités ethnico-religieuses, les firmans désignent et reproduisent des signes distinctifs pour chacune des minorités dont les membres se doivent de les accrocher sur leur corps, de les exhiber par leur port. A chacune des minorités est attribuée une couleur distincte de turban (dülbend), de manteau et de bottines :

« *Ordre au Cadi d'Istanbul,*

« *Il est dorénavant défendu aux Juifs et autres mécréants de porter des vêtements prêts et beaux (...) Il faudra, en matière de vêtements qu'on n'agisse plus contrairement à l'ancienne coutume et que les feredjés des juifs et autres infidèles soient faits de drap noir (...) et qu'ils soient doublés en vieux boucassin (...) que leur ceinture soit faite moitié de coton et moitié de soie et que leur valeur soit de trente ou quarante et qu'elle ne les dépasse pas, et que leurs sandales (pasmak) soient noires et lisses et sans doublure et sans autres couleurs (...) et que leurs femmes ne portent pas de sandales à talons mais soient chaussées à l'ancienne et qu'elles ne portent pas de collets comme les femmes musulmanes et des bonnets comme elles, si elles en portent que cela soit fait de coton soyeux et que les Arméniens eux aussi s'habillent comme les Juifs mais ceignent leur tête de tissu rouge mais que cela même soit de peu (d'ampleur) ».*

(Edit de l'année 1568.)

Tout se passe donc comme s'il s'agissait d'obtenir par la réglementation de ces couleurs et autres spécifications drapières — signes distinctifs, une transparence immédiate sur l'espace urbain et de pouvoir lire d'emblée, sur chacun des corps, leur appartenance religieuse. Ainsi, la couleur attachée aux Arméniens est le rouge, le pourpre foncé. Le noir distingue les vêtements de la communauté grecque, et le bleu spécifie les juifs.

9. Ahmet Refik : *On altinci asirda Istanbul Hayati* (1553-1591), Istanbul, 1935, traduit par N.S.

Arrivée au XIX<sup>e</sup>, la grande majorité des « reayas » ne porte plus que du noir, à l'exception toutefois de ceux qui travaillent au service de la Porte et aussi des sujets protégés par les ambassades européennes. Ils s'autorisent eux à porter les bottines jaunes en peau de mouton, à semelles molles et auxquelles on attache le salvar : les « mest ».

L'Etat n'est pas seulement costumier de la scène urbaine, ordonnateur de son trafic mais également dessinateur/architecte d'un décor qui doit sans cesse donner à voir, réifier la hiérarchie non seulement entre musulmans et non-musulmans mais aussi celle inter-minoritaire.

« *Ordre au Premier Architecte de la Porte,*

« *En cette grande ville de Constantinople pour les bâtiments à construire ainsi que pour ceux qui doivent être transformés, restaurés, seront délivrés à ceux des propriétaires qui sont musulmans des permis de construire jusqu'à une hauteur de 12 coudées (zira), à ceux chrétiens et juifs des permis de construire pour pas plus de 9 coudées de hauteur et pour faire des toits en briques (...) »*<sup>10</sup>.

(Décret de l'année 1725.)

D'autres firmans limitent le nombre de marches d'escalier qui permettent l'accès aux maisons juives et précisent si et de combien elles peuvent empiéter sur les trottoirs<sup>11</sup>. D'autres encore réglementent le trafic urbain pour qu'il reproduise la hiérarchie des peuples :

« *Ordre au Cadi d'Istanbul,*

« *Alors qu'il y va de l'importance de la loi et des règlements (religieux = shéria) que les mécréants ne montent point à cheval et ne se parent de fourrures et de calpaques et de brocards (kemha) à la franque, et de soie \*. Et que leurs femmes aussi ne se promènent en des façons musulmanes et ne se vêtissent de feredjés persans (et qu'il est aussi d'importance)*

10. Ahmet Refik : *Hicri On Ikinic Asirda Istanbul Hayati*, Istanbul, 1930, p. 83, traduit par N.S.

11. Cf. Avram Galante : *Histoire des juifs d'Istanbul*, Istanbul, 1941, éd. Hüsn'u Tabiat.

\* « Atlas » : tissu dont l'endroit est en soie et l'envers en coton.

qu'ils soient méprisés en leurs vêtements et leurs manières. Depuis un certain temps ceci se trouve négligé. Et avec l'auto-risation des juges les infidèles et juifs se promènent à cheval dans les marchés, vêtus de fourrures et de costumes de valeur et ne descendent point de trottoir lorsqu'ils rencontrent des musulmans. Et eux ainsi que leurs femmes vont avec plus de majesté que les gens de l'Islam (...)

« J'ai ordonné que (...) tu leur interdises de monter à cheval et de porter des fourrures (...) »<sup>12</sup>.

(Décret de l'année 1630.)

Dans cet ordre des choses la présence en ville des femmes se trouve sujette à une double codification ; sexuelle et ethnico-religieuse. Ainsi d'une communauté à l'autre, les femmes se couvrent la tête et se voilent le visage de façons différentes : « Les yachmaks des Arméniennes se distinguent de ceux des Turques en étant portés de façon à laisser apparaître la totalité du nez mais pas la bouche. Cette distinction est impérative. Si les Arméniennes portaient des yachmaks couvrant leurs nez elles seraient réprimandées comme tentant de passer pour des Turques »<sup>13</sup>.

Si cette gestion vestimentaire est vraiment là pour signifier l'autorité du souverain sur l'espace urbain, pourquoi cette autorité choisit-elle de se mettre en scène à travers le corps des minorités et des femmes ? Pourquoi justement ces catégories de sujets ? Pourquoi ne tente-t-elle pas, par exemple de différencier l'apparence des artisans en obligeant les membres des différents corps de métiers (hırfet) à signifier leur appartenance à des corporations (ta'ife) par la hauteur de leur turban ou la couleur de leur caftan ? Ce n'est pas que cette partie de la population urbaine, ici les artisans, échappent au contrôle du Sultan. Au contraire, la Porte surveille et codifie avec la minutie qui la caractérise les prix maxima (narh) des produits vendus, la qualité et la composition des marchandises échangées, les conditions de leur production, de leur transport, les marges

12. Ahmet Refik : *Hicri On Birinci Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul, 1931, éd. İstanbul Devlet Matbaası. Traduit par N.S.

13. Charles White : *Three Years in Constantinople or Domestic Manners of the Turks in 1844*. London, 1845, vol. III, p. 196.

bénéficiaires etc. Mais aucun firman ne se préoccupe de la couleur de leurs bottines et de la variété de drap (çuha) dans laquelle sont taillés les pans de leurs manteaux. Les actes de la Porte les informent par contre des prix qu'ils peuvent demander pour chacune des innombrables variétés de leurs produits. Si de nombreux firmans ordonnent au gargotier, au restaurateur de vendre sa soupe de tripes à tant d'aspres pour une quantité de tant de morceaux aucun édit ne lui dira comment s'habiller et où ne pas circuler en ville : « *Les restaurateurs et les gargotiers prépareront la nourriture et les têtes (de moutons). La présence d'un mécréant au comptoir est interdite. Ils ne feront rien cuire avec du suif. Les mets bouillis, rôtis ou frits seront parfaitement cuits. Huit portions de tripes bien propres coûteront 1 aspre. La panse farcie sera à 1 aspre* »<sup>14</sup>.

Ce n'est donc pas que les autres couches de la population ne soient pas soumises au contrôle tâillon de la Porte. Ces autres portions de la collectivité urbaine n'ont pas à porter sur eux des signes qui les situent ne serait-ce qu'économiquement par exemple. Cela pourrait être les signes de leur position de classe ou de leur richesse, de leur modestie. Ces signes-là s'expriment forcément peu ou prou à travers la ville. Mais l'Etat ne légifère ni sur l'obligation de les exhiber ni sur les modalités de cette exhibition. C'est à travers les femmes et les minorités que se découpe, au regard de l'Etat le relief des habitants de la ville. Ce n'est qu'à travers les femmes et les minorités que la Porte établit la transparence visuelle d'un espace comme celui d'Istanbul.

Alors pourquoi n'y a-t-il que, les minoritaires et les femmes pour permettre que se signifie une diversification dans la composition de la population ? Car c'est bien de cela qu'il s'agit : de la diversité religieuse et ethnique et de la différence sexuelle comme principaux fondements de la diversification sociale, du relief de la population urbaine ottomane. Et comment expliquer un éventail si peu différencié de cette collectivité ? Il faut pour répondre s'arrêter un moment sur la nature et les caractères de l'organisation sociale de l'Empire Ottoman.

14. Extrait de l'Acte du 16-17 juin 1502, cité par N. Beldiceanu : *Recherches sur la ville ottomane au XVI<sup>e</sup> siècle*. Ed. Maisonneuve, 1973, Paris, p. 199.

### I. 3. — ... quelques particularités de l'organisation urbaine ottomane.

Si on admet que du *despotisme oriental* selon Montesquieu la société ottomane possède les traits marquants, on peut poursuivre en insistant sur le caractère dichotomique de cette société. On y retrouve en effet, les gouvernants d'un côté (les collecteurs d'impôts, le personnel d'Etat) et de l'autre, les gouvernés (les payeurs d'impôts), avec, entre les deux, entre l'Etat et l'individu la quasi-absence d'un groupe pouvant faire œuvre de société civile. Cette absence est en partie due à l'insuffisance des mécanismes de marché qui ne réussissent jamais — jusqu'au *xx<sup>e</sup> siècle* — à atteindre l'autonomie et la légitimité qu'ils atteignirent en Occident. Le fonctionnement du marché faillit ainsi à constituer une base, un terrain de pouvoir où s'élabore l'expression d'une opposition à l'appareil étatique. Dans ce cadre de relative diversification sociale, *la collectivité urbaine s'organise sur une base communautaire (cema'at), et locale : en quartiers (mahalle)*. En précisant l'importance de ces « mahalle » comme bases de l'organisation urbaine Serif Mardin ajoute que cette structure communautaire fait presque fonction de société civile : « Ainsi, la structure communautaire peut être quasiment qualifiée de société civile, de structure intermédiaire entre l'individu et l'Etat, elle assume en réalité une partie des fonctions de la société civile <sup>15</sup>. »

Ces environnements communautaires, ces *mahalle* donc se forment sur une base d'identité religieuse et ethnique <sup>16</sup>. C'est ainsi que l'on trouve pour une ville comme Istanbul, et jusqu'à l'orée du *xviii<sup>e</sup> siècle*, des sous-agglomérations urbaines, des quartiers d'habitation, non pas constitués de familles issues de tranches de revenus plus ou moins proches mais un voisi-

15. Serif Mardin : « Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the last quarter of the nineteenth Century », in *Turkev. Geographical and Social Perspectives*, éd. by P. Benedict, E. Tümerçekin, F. Mansur ; Leiden, I. Brill, 1974, p. 412.

16. Halil Inalcik dénombre les principales minorités religieuses à Istanbul en six groupes ; les Grecs, les Arméniens, les Juifs, les Francs de Galata, les Karaïm, les Grecs de Galata, in *Halil Inalcik : Istanbul ; Encyclopædia of Islam*. Newed vol. IV.

nage qui partage le même culte et communique par la même langue : le turc, l'arménien, le grec ou l'espagnol <sup>17</sup> (langue des Juifs qui, chassés d'Espagne au *xv<sup>e</sup> siècle* peuplèrent des villes comme Salonique et Istanbul). Cela n'empêchait pas que les membres des quatre principales communautés œuvrent et travaillent ensemble dans les marchés et ateliers d'artisans des autres parties de la ville. Ils participaient aussi aux mêmes corps de métiers.

Ainsi au sein d'un voisinage de même langue, distribué sur un même quartier se côtoient maisons aisées et nécessiteuses. Ce n'est que vers le *xix<sup>e</sup> siècle* que dans une ville comme Istanbul apparaîtront des quartiers « chics » vers lesquels les familles cossues de banquiers ou de négociants déménageront pour y installer leur résidence. C'est comme cela que Péra, quartier occidental, jusque-là ghetto des délégations consulaires et des ambassades européennes accueillera les membres des communautés diverses pour qui réussite sociale deviendra synonyme d'occidentalisation. Une réussite scellée par la sortie du « mahalle » pour gagner les rangs levantins.

Que l'identité religieuse/ethnique soit le principe fondateur du mahalle n'est pas uniquement dû au choix des membres de ces communautés. Cette situation qui apparaît comme un état de fait au *xvi<sup>e</sup> siècle*, encore qu'entretenu par les firmans de la Porte, trouve son origine dans la politique de déportation et de transplantation des populations pratiquées par l'Empire Ottoman depuis ses débuts. « Une ville une fois conquise la Porte procède à la déportation d'une partie de la population de la nouvelle possession, mais elle comble le vide créé en faisant venir des colons <sup>18</sup>. » C'est ainsi que se retrouvent colonisés, déportés, transplantés aussi bien des musulmans que des non-musulmans. Et c'est ainsi qu'est conduite la politique de peuplement des ottomans. « (...) les sultans ottomans peuplèrent les villes nouvellement conquises en transplantant les habitants d'une région ou d'une ville dans l'autre ville,

17. Eremya Celebi Kômürçüyan, auteur du *xvii<sup>e</sup> siècle*, précise que même les Karaman, branche grecque qui parlent et officient en turc, et qui ne connaissent pas le grec, déménagèrent vers la fin du siècle vers le Phanar (et Kumkapı), quartier traditionnel grec abritant la maison et l'école patriarcale.

18. Beldiceanu, *op. cit.*, p. 36.

pour des raisons économiques et politiques ou même les deux à la fois. Cette politique est antérieure au règne de Mehmet II<sup>19</sup>. A Istanbul et probablement dans d'autres villes de l'Empire les déportés n'avaient pas le droit de quitter la ville ; ils dépendaient directement du Grand Seigneur<sup>20</sup>. »

Ces populations déportées sont réinstallées, transplantées dans la ville où se déroulera leur nouvelle existence, par groupe de communautés religieuses, ethniques.

Il est aussi important de signaler que les jeunes filles des collectivités transplantées n'ont pas, au xv<sup>e</sup> siècle, le droit de se marier en dehors de la communauté des déportés (*sürgün tai' fesi*). « La loi ne prévoyait rien en ce qui concerne le mariage des hommes<sup>21</sup>. »

Or ces communautés fonctionnent elles-mêmes organisées autour du contrôle de la sexualité de leurs femmes. La notion d'honneur (*namus*), qui dépend de la modestie et de la sexualité préservée des femmes, est un des piliers qui soutient la structure communautaire. Dans le *mahalle* musulman la communauté fait œuvre de quasi-relai au pouvoir central :

« *Ordre au cadî de Galata,*

*Les habitants du quartier du feu Sultan Cihan (gir), à l'extérieur de Galata se réunirent en meclis'i ser \* et firent parvenir à ma Sublime Porte des documents où ils disent [:] en notre quartier la femme Kamer et [la femme] Ayni de Balat, dites Fati l'Arabe et Narin et Nefise de Crète sont célèbres pour être des méchantes\*\*. Lorsque quelqu'un fut mandé chez Fati l'Arabe pour l'inviter [à venir] elle disparut, les autres vinrent et furent confrontées à ceux de la communauté musulmane, au Maître le professeur Muhyiddin et au scribe (kâtib) Mehmed et à Ilyas et à Sinan Halife et d'autres musulmans (qui) ont témoigné. Et lorsque pour inspecter l'état de la sus-dite l'imam*

*et le muezzin se rendirent au devant de sa maison, elle proféra des insultes en disant maudits soient votre imam et votre cadî et (maudites soient) vos lois (religieuses). Les habitants du quartier disent que c'est une bonne à rien et prient que sa maison soit vendue et qu'on la fasse partir de leur quartier. (Ainsi) tu m'as informé (et) j'ai ordonné ; tu iras et par la force fera vendre la maison des femmes en question et les exileras de la ville et (...)»<sup>22</sup>.*

(Edit de l'année 1565.)

Quant aux quartiers des minorités ils lavent probablement leurs linges sales « en famille » et saisissent bien moins souvent la Porte de leurs affaires internes. Ici le contrôle est assuré par les institutions internes à la communauté. Dans les communautés juives par exemple, « chaque quartier ou mahalle possède sa synagogue, sa communauté avec son « maamad » formé d'administrateurs — ou « Parnassim » — qui veillent au sain emploi des finances, à la pureté des mœurs<sup>23</sup>, et au bon ordre des offices religieux<sup>24</sup> ».

Mais minoritaire ou musulmane, l'identité communautaire locale s'accompagne d'une préservation de la sexualité des femmes qui rend suspecte la présence de tout homme d'âge adulte mais non-domicilié dans le quartier. La Porte inévitablement ira là aussi de ses décrets et tentera d'institutionnaliser le contrôle de cette présence étrangère mâle suspecte.

« *Ordre au cadî de Galata et de Tophane,*

*Les communautés de Galata et de Tophane sont calmes (néanmoins) certains batteliers (peremeci), épiciers, et portefaix font des choses méchantes et (puis) s'enfuient et (leurs méfaits) demeurent sans châtimens parce qu'ils n'ont point de garants (dans le quartier) (...). Ainsi pour ceux qui comme eux ne sont pas indigènes (du quartier) et sont célibataires et adultes et qui viennent de l'extérieur du quartier j'ai ordonné qu'ils soient dotés, par les soins du subasi \*, d'un garant (...) Mais fais atten-*

19. Mehmet II dit « Fatih Sultan Mehmet » est celui des « padi-shah » qui conquiert Constantinople.

20. Beldiceanu, *op. cit.*, pp. 43-44.

21. *Idem*, p. 42.

\* *Meclis's Ser*, réunion qui se fait auprès du chef religieux le Seyhül Islâm ou du cadî pour obtenir la promulgation d'un décret ou d'un règlement.

\*\* Littéralement « bonnes à rien » dans le texte (= *yaramaz*).

22. Ahmet Refik : *On Altinci...*, *op. cit.*, p. 38, traduit par N.S.

23. Souligné par N.S.

24. Nehama : *Histoire des Israélites de Salonique*, éd. Librairie Mollo, Salonique, 1935, tome III, p. 81.

\* Subasi : chef d'une agglomération urbaine.

*tion et abstiens-toi de toucher sous prétexte de caution (ne serait-ce qu'à un akça. Si par ta négligence le subasi ou son valet (naïb) ou d'autres venaient à soutirer quelqu'akça à la communauté susdite sous prétexte de caution, les conséquences t'appartiendraient. Que tu ne dises pas (par la suite) que tu ne le savais pas, que n'en avais pas été prévenu<sup>25</sup>. »*

(Edit de l'année 1596).

Il faut savoir d'ailleurs que les célibataires sans familles de la ville n'habitent pas dans les *mahalle* mais logent plutôt dans des « chambres pour célibataires » (*bekar odalari*), ou des immeubles pour célibataires (*bekâr hanlari*), en dehors des quartiers résidentiels, soit dans les centres commerciaux, soit à la périphérie de la cité. Le folklore urbain, les caractères du *Karagöz* reproduisent abondamment la figure du *kabadayî*, du *fedai* ces hommes qui filtrent les étrangers au quartier, les provoquent au besoin et « protègent » le territoire.

De cette analyse on peut dégager ces quelques réflexions suivantes :

1) Dans les villes ottomanes le contrôle des femmes n'est pas seulement affaire de famille ou de communauté mais relève aussi bien de l'autorité du souverain. Ceci correspond bien à la structure de propriété qui gère les rapports entre individu et Etat où tout, terres et biens appartient, dans la lettre au souverain. Le droit de confiscation du Sultan sur la propriété privée demeura en vigueur (sans néanmoins porter sur les biens en terres) jusqu'à l'année 1826.

2) *Dans la ville ottomane la rue, les lieux publics, l'espace visible et lisible de la cité, celui qui se prête au regard est régi par une symbolique où les signes sont inscrits sur les corps, portés et mis en œuvre par ces mêmes corps. C'est de ces corps que la Porte se servira pour obtenir des effets de sens, pour extérioriser ce qu'elle souhaite donner à voir (et notamment pour exprimer son contrôle sur une société où son regard ne retient et ne reproduit qu'une différenciation religieuse-ethnique et sexuelle).*

3) *En cela l'espace urbain apparaît comme l'extension de l'intérieur du sérail, de la demeure du souverain où la ges-*

*uelle, le rite vestimentaire, le trafic interne sont surcodés.* En effet dans le palais c'est la parade interne au sérail qui, à travers un code vestimentaire ostentatoire, une nomenclature très différenciée des fonctions et de la place sur le découpage protocolaire de l'espace, distribue les rôles, les fonctions, la hiérarchie, la place politique réelle, l'importance des individus qui peuplent la cour et constituent le Personnel du Sérail et de l'Etat.

Si les récits des voyageurs occidentaux du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles décrivent d'emblée les costumes des femmes et des minorités parce qu'ils se découpent sur le relief de la ville et représentent les différences significatives qui segmentent la population urbaine, ils dessinent aussi beaucoup les uniformes et les vêtements du personnel du sérail.

Ce personnel se distribue dans une diversité étonnante de fonctions très spécialisées et que recensent des dénominations officielles tout aussi spécifiques. Les voyageurs occidentaux se complaisent à dessiner, souvent pour leur Roi, pour l'instance royale de tutelle, ces costumes qui pour eux représentent toute l'étrangeté, le déroutant, l'exotisme de l'Orient : ceux des intendants des Jardins Royaux (*Bostancî basî*), des concierges des diverses portes du palais (de *Topkapi*), ceux des *kahveci* (qui font le café du Sultan), de ceux qui le servent au Sultan (*kahveci basî*), de ceux qui *portent* l'eau, de ceux qui *versent* l'eau (*ibrikdâr*), et viennent enfin les descriptions et gravures des inévitables janissaires et eunuques (costumes des eunuques blancs, des eunuques noirs) etc.

Lorsque les souverains ottomans souhaitent se promener en ville sans être reconnus, ils empruntent les vêtements de leurs jardiniers ou des divers membres du personnel du sérail, ou bien se déguisent en religieux, membres d'ordres, de sectes précises (*mevlevî*, *bektashî*, et autres). Si on sait que *Suleiman le Magnifique* et son vizir *Ibrahim* se déguisaient en « *sipahi* », que *Osman II* se promenait en costume d'intendant des jardins (*bostancî basî*), que *Ahmet II* s'habillait en *sheikh mevlevî*, aucun déguisement en tanneur ou en tisserand ou cordonnier n'est relaté par les archives inventoriées. Les vêtements du personnel du sérail mettent sans doute le souverain à l'abri du « vulgaire », sous la protection du palais tout en procurant l'incognito.

25. Ahmet Refik : *Hicrî On Birinci...* op. cit., traduit par N.S.

Dans ce contexte, on penserait à tort au *HAREM* comme à un lieu de liberté, de libertinage qui échappe à cette surveillance par l'usage de l'espace et par le vêtement. La place des appartements du harem dans la configuration générale, ou dans l'architecture globale du palais (*ils jouxtent les appartements du souverain certes mais aussi ceux de la Reine Mère : « Valide Sultan »*), le rituel pour l'accès à ces appartements, le trafic interne au harem et la distribution des rôles, des fonctions, et du rang de chacune des femmes qui y habite, obéissent à des règles strictes, d'un formalisme contraignant. Ces règles concernent aussi bien le souverain qui doit s'y conformer. Il ne fera en général pas irruption dans le harem à l'improviste, de façon intempestive. S'il lui arrive de le faire, il portera des chaussures à clous d'argent dont le bruit entendu de loin prévient les femmes qui se doivent de l'éviter, de ne pas croiser son chemin. Le faire, ce qu'on appelle en langage de sérail « se heurter au Sultan » (*Sultan'a çatmak*) semble exclu par les règles de bienséance et de respect<sup>26</sup>. Or ce qui s'exclut sans doute par la même occasion c'est la possibilité qu'une femme « quelconque » du harem puisse rencontrer le souverain, que le regard du Sultan puisse tomber sur n'importe laquelle des « *cariye* » (esclaves) ou novices (*acemi*) du bas de l'échelle.

Lorsque le Sultan doit choisir une compagne pour sa nuit il se rend dans les appartements des filles où il ne verra que celles que l'intendante aura mises en rang afin de les lui présenter. Il signifiera alors son choix en jetant son mouchoir devant une de ces femmes qu'un autre regard que le sien aura déjà trié (et trié sans doute en fonction de considérations qui ne privilégient pas forcément ses goûts à lui, ni ses choix).

4) Que les agents de ce que la Porte exhibe de façon ostentatoire soient les corps, leur mise en scène vestimentaire, l'orchestration de leurs trajets, la détermination du trafic, la définition du décor, tout cela pointe l'importance que revêt l'espace pour l'Etat ottoman en ce qu'il se prête au regard. Toute cette parade, au sérail comme à la ville en tant qu'extension du sérail, semble poursuivre l'objectif ultime d'obtenir et de signifier la transparence de l'espace au regard du souverain.

26. I.H. Uzunçarsılı : *Osmanlı devletinin Saray teşkilatı*, éd. Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1945, p. 150

« Être le maître (...) c'est voir. Le despote peut être fou ignorant, ivre, malade qu'importe ; il voit. Ne pas voir c'est être condamné à obéir. Dans les régimes despotiques où l'on obéit toujours *aveuglement*, l'aveuglement est la figure emblématique du sujet<sup>27</sup>. »

Et justement ce « faisceau » du regard souverain qui taille le champ du pouvoir étatique, de son contrôle, un champ qui s'offre transparent et entier à ses yeux, n'admet pas la réciprocité. Lui le sultan est celui qui ne doit pas être vu, qui se soustrait au regard. C'est de voir et de ne pas être vu que s'institue son pouvoir. Lorsque le sultan se promène dans ses jardins ou à travers la ville (en partant en campagne ou pour ses terrains de chasse) on tendait les bordures des rues de toiles de voiles de bateau que l'on appelait « *sokak* » (ce qui veut juste dire « *rue* » en turc) et on obtenait ainsi un rideau nommé « *pan de tente* » (*çadır etegi*) et qui soustrayait le souverain au regard de ses sujets.

Lorsqu'il prenait la mer avec sa flotille de barques royales pour se rendre dans une de ses propriétés sur le Bosphore (*yalı*) il ne se montrait pas lui-même, mais le *tülbend agası* (le seigneur des turbans) tenait un turban royal en ses mains qu'il agitait de ci de là en signe de réponse du sultan aux salutations et acclamations du peuple.

5) De cette dynamique du champ du regard et d'avoir à dissiper l'opacité de ce champ pour un contrôle intégral, découle l'importance de gérer, d'orchestrer la symbolique qui découpe et fabrique l'espace urbain en ce qu'il montre et met en scène du contrôle de la Porte sur ses *sujets différenciés en religions et en sexes*.

II. — *Gestion de la présence urbaine des femmes : Un révélateur des lignes de continuité et des points de rupture entre l'Ottoman théocratique et la Turquie laïque.*

Parmi les caractères recensés de ce qui lie l'Etat Ottoman au contrôle ultra-normatif de la présence féminine en ville, à

27. Alain Grosrichard : *Structure du Sérail*, éd. du Seuil, Paris, Paris, 1979, p. 73.

aucun moment n'a été évoquée ici la nature théocratique, islamique de cet Etat. Mais en ce qui concerne la configuration spatiale de la condition des femmes, on aurait tort de mettre directement sur le compte de l'Islam la nature du contrôle minutieux qui s'exerce sur leurs périples urbains et leur accoutrement en lieu public. Le faire serait se priver de moyens pour comprendre, par exemple, la nature de ce décret, daté du 18 février 1982, émanant du gouvernement militaire farouchement laïque et qui puisait une bonne part de sa légitimité en affirmant faire obstacle aux courants intégristes menaçant de rétablir les fondements théocratiques d'un Etat Islamique. Ce décret concerne la tenue vestimentaire et l'apparence extérieure des fonctionnaires et des ouvriers du secteur public :

*« Les femmes : Vêtements propres, en bon état, repassés et simple ; chaussures ou bottes simples et à talons bas, cirées ; la tête toujours découverte, les cheveux peignés ou en chignon ; les ongles normalement coupés »<sup>28</sup>.*

Cette volonté normative sans réserve doit sans doute beaucoup au caractère militaire du gouvernement qui délivre cet acte. Néanmoins on retrouve ici la même attention portée à l'espace public, visuel, privilégié en ce qu'il concrétise la scène où les corps sont chargés de donner à voir et de faire advenir à la réalité, la volonté de l'Etat. Ce décret vise entre autres à effacer de la scène qu'occupe la fonction publique les signes vestimentaires d'une appartenance ou d'une sympathie à des courants conservateurs islamiques (*il est interdit de se couvrir la tête à l'intérieur et à proximité du lieu de travail*). Par contre comparé aux décrets ottomans des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles un renversement, une inversion dans l'objectif affiché du décret est incontestable : les décrets ottomans visaient à couvrir les femmes pour rétablir les lois de l'Islam, tandis que celui-ci (1982) leur interdit de s'affubler d'erzats de voiles (le foulard par exemple, très usité dans certaines couches de la population urbaine). Mais là où il n'y a pas d'inversion mais bel et bien continuité c'est que l'individu, le sujet dans son rapport au pouvoir central, est toujours à la même place.

28. Cité par le quotidien *Libération* du 26 mars 1982, Paris, p. 20.

Ainsi si l'on maintient la fiction qu'en ce qui concerne la place et le rapport des femmes à l'espace urbain, la ligne de clivage entre la pratique ottomane théocratique et celle de la République turque laïque passe exclusivement par le statut de la religion (Etat islamique versus Etat laïque) on s'interdit de suivre les lignes de continuité et de comprendre les points de ruptures dans le processus dit d'occidentalisation en cours depuis plus de deux siècles en Turquie. Or justement, la condition des femmes a constitué un des enjeux principaux de ce processus ; en enjeu réel mais aussi symbolique, une scène de représentations dans l'opposition entre courant conservateur (islamique) et courant « moderniste », « occidentaliste ». Le rapport de force entre ces deux courants dont l'enjeu fondamental est ailleurs, d'ordre économique et politique, s'est inscrit sur un écran fait de leurs positions respectives vis à vis de la condition féminine, de son amélioration, de son émancipation. *Et une des lignes de continuité dans l'histoire de ce processus contradictoire d'occidentalisation est sans doute donnée par la permanence de cet écran sur lequel les positions politiques, économiques, de choix de société des deux tendances se sont projetées, sous forme d'actes, de décrets, de soulèvements concernant la position des femmes.*

## II. 1. — *Corps de femmes : Lieu d'un débat pour choix de société.*

Mais alors quelle est l'identité des traditionalistes et des modernistes qui s'opposent dans ce courant d'occidentalisation prenant un tournant décisif au XIX<sup>e</sup> siècle, et quels sont les mobiles qui les animent ?

*...Du Tanzimat à la République turque (1838-1923).*

Les idéologues et maîtres d'œuvre de ces deux courants ont une base commune : l'Etat. Ils appartiennent au corps de l'Etat, aux institutions étatiques, vivent de l'Etat et de l'allégeance qu'ils lui manifestent. Ils sont fonctionnarisés. Les uns constituent la bureaucratie civile et militaire, les autres les

« ulema », docteurs de la loi islamique. Pour ces deux courants le déclin de l'Empire Ottoman signifie le déclin et le dysfonctionnement des mécanismes et institutions étatiques. Mais ils en cherchent les raisons dans des directions différentes. Et si l'on veut schématiser un tant soi peu pour les besoins de l'exposition on peut dire que les uns incriminent l'abandon des préceptes islamiques, le non-respect de ses lois, les autres la décadence des institutions étatiques pour des raisons d'incompétence, de favoritisme, de « bahshish ».

Le courant religieux possède pourtant un pendant, une fraction populaire qui fonctionne un peu comme sa base et dont l'opposition au réformisme occidentaliste se perpétuera bien au-delà de la disparition des attaches étatiques de la religion, jusqu'à nos jours. Pour les petits commerçants et artisans (esnaf) du XIX<sup>e</sup> siècle, habitants des « mahalle », l'occidentalisation représente la menace qui sape les fondements de l'organisation locale communautaire. Le modernisme, les mesures juridiques, économiques, en matière administrative et éducationnelle qui commencent à être prises avec le Tanzimat signifient pour eux le renforcement, l'autonomisation des mécanismes de marché, et cristallisent la fin d'une longue agonie : celle des caractères redistributifs de la société ottomane guerrière fondée sur la conquête territoriale et le tribu. Cela concrétise pour toute une portion très modeste de la population d'Istanbul la fin des « largesses » ottomanes. En effet, il semble bien que le signe distinctif des classes supérieures dans leur consommation ostentatoire, consiste en des dépenses de protection et d'aide à leurs esclaves — même affranchis et vivant en dehors de la famille des maîtres — leurs soldats, leurs gardes et domestiques divers. Halide Edip raconte dans ses mémoires<sup>29</sup> comment sa grand-mère dont la fortune était en plein déclin insistait pour reproduire le faste du Ramadan et pour faire toutes les conserves et confitures destinées à être distribuées aux anciens serviteurs et esclaves de la maison. Slade, voyageur du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup> décrit les chaudrons de riz dans les rues et d'où se distribue la nourriture à ceux qui passent. L'occidentalisation

sape les fondements de cette organisation communautaire, supprime les mécanismes d'assistance et induit le clivage de l'espace urbain sur des critères de pouvoir et de richesse. Les riches membres de la classe dirigeante sur l'aide desquels on pouvait éventuellement compter dans le « mahalle » sont partis vivre dans les quartiers « occidentaux », à la mode, où se côtoient plusieurs langues, plusieurs religions. Par ailleurs, la libéralisation relative des mécanismes de marché constitue une menace proprement professionnelle et économique pour ces « esnaf » dont les bénéfices, les rendements, la concurrence sont largement fonction de la législation étatique. Pour eux l'anti-occidentalisme est une affaire de survie. Et ils vont le signifier par leur conservatisme à l'égard des femmes.

Si les traditionnalistes font un étendard de leur opposition à ce qui d'une modification de la condition féminine se réfléchit sur l'espace urbain, les occidentalistes, issus de l'élite des cadres étatiques feront, eux, de l'octroi de droits réels, nouveaux aux femmes (en matière d'instruction, de statut familial, etc.) un de leurs chevaux de bataille, leur signe distinctif. Cela les incitera, eux aussi à inscrire les symboles — cette fois-ci réformistes — de leurs positions sur ce lieu qu'ils partagent avec les conservateurs : le vêtement des femmes et le protocole de la présence féminine en ville.

Ainsi en cette fin du XIX<sup>e</sup> siècle et pendant que la mode vestimentaire parisienne s'introduit insidieusement dans les grandes villes comme Istanbul et Salonique et que les astuces des femmes des classes supérieures intègrent des éléments de cette mode sans bouleverser les canons de l'habillement ottoman, faisant naître de nouveaux vêtements de ces compromis, les structures familiales turques, la polygamie sont activement remises en cause par les modernistes à travers la presse et la littérature.

Les conceptions humanistes, réformistes de ces hommes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, (les jeunes Ottomans, les jeunes Turcs) pour la plupart issus des élites dirigeantes, s'accommodent mal de femmes que leurs conditions dégradent et maintiennent dans l'ignorance. Des femmes cultivées, instruites, traitées de façon « civilisée » seraient de meilleures mères, élèveraient mieux leurs enfants et transmettraient une vision du monde plus contemporaine. Cela ne veut pas dire forcément que les femmes

29. *Memoirs of Halide Edip*, London, 1926.

30. Slade : *Turkey and the Crimean War*, London, 1867, cité par Serif Mardin : *Super western...*, *op. cit.*

sont froidement instrumentalisées dans un processus d'occidentalisation. Le discours de certains réformistes et la pratique de certains autres laissent aussi transparaître une exigence sincère, une nostalgie pour un statut plus égalitaire et moins dégradant pour les femmes en général.

*Nos femmes ne vivent même pas au xv<sup>e</sup> siècle, leur vie n'est qu'une suite d'étapes, d'esclavages divers. Leurs sentiments et réflexions sont aussi primitifs que ceux des tribus primitives.*

*Chez nous les femmes appellent leur mari maître. Or maître est le mot qu'utilise un esclave pour désigner son propriétaire. Il suffit ! Il faut frapper les superstitions des maris ignorants. N'espérons rien de ces maris car il aurait fallu qu'ils s'élèvent jusqu'à pouvoir proclamer (eux-mêmes) les droits des femmes. Mais si cela ne dépendait que d'eux ils casseraient encore les règles religieuses, les videraient, et tenteraient d'user de leurs femmes comme des esclaves. Que nos cris s'élèvent jusqu'à ce que l'on comprenne que les femmes aussi sont des êtres humains<sup>31</sup>. »*

Pendant que les tailles des femmes s'affinent et que leurs ventres s'aplatissent dans les corssets importés et diverses gaines, et que l'on porte des jupes doubles dont l'une décalque les plis, contre-plis et plis-cachés de la mode occidentale et l'autre exhibe une abondance de tissus lorsque les aléas de la marche obligent à soulever le « çarçhaf », pendant ce temps des débats s'engagent dans la presse sur la critique de la polygamie et l'archaïsme de la famille turque<sup>32</sup>, sur la dénonciation des caprices et de l'autorité maritale absolue auxquels font pendant l'infantilisme et la futilité de l'épouse.

*Quant à la dame, (son épouse) tant qu'elle n'avait que six à sept ans, elle était à la charge de son tuteur pour l'habillement et la nourriture. Lorsqu'elle en eut quinze ou seize, son tuteur disparut, arriva l'époux. Qu'elle dispose de temps ou*

31. M. Zekeriva, in *Revue de Philosophie*. Salonique, 1910, n° 6, cité par M. Tascioğlu : *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kiyafetleri*, Ankara, 1958, pp. 41-42.

32. Parmi les écrivains de l'après Tanzimat qui luttèrent contre la polygamie, on peut citer Sinasi, Namik Kemal, Abdülhak Hamit, Semsettin Sami, Ahmet Mithat, etc.

\* Dadi : gouvernante d'enfants.

*pas, si cette dame n'a pas les moyens de se détraquer l'estomac tous les jours avec huit sortes de viandes et de pâtes et si son mari ne la pare, aux deux ou trois occasions (annuelles), de nouveaux vêtements, et lui fait honte auprès de ses semblables, s'il ne lui procure pour sa jolie tête, quelques grammes de pierrieres et morceaux d'étain en guise de bijoux, il ne sera plus un mari et peut-être même plus tout à fait un être humain<sup>33</sup>. »*

Mais si les modernistes se distinguent du courant conservateur au sujet des mesures réelles pour l'émancipation des femmes, ils n'échappent pas toujours au puritanisme, au moralisme de leurs opposants. Il semble que le contrôle des femmes cristallise pour eux aussi une part de l'identité ottomane, puisque lorsqu'ils sentent cette identité, l'Empire Ottoman, réellement menacé, ils reviennent sur leurs positions, et rétrogradent vers des attitudes plus conservatrices. Et là aussi ce resserrement se met en scène à travers des mesures vestimentaires et une ségrégation plus grande sur l'espace urbain. « Par exemple, toutes les tendances progressistes du Comité d'Union et du Progrès concernant les femmes, ont été gelées quand il est apparu que l'Empire ottoman était en danger grave. Enver Pacha limogea le commandant des Dardanelles en voyant ses filles prendre un bain de soleil sur le Bosphore et en 1917 un comité s'est mis à discuter des mesures publiques visant à corriger la longueur des vêtements féminins<sup>34</sup>. »

De cette pratique du Comité d'Union et du Progrès en 1917 et qui renoue avec les législations sur le vêtement féminin, on peut tirer deux constatations : Si les élites civiles et militaires du début du xx<sup>e</sup> siècle sont très différentes des bureaucrates ottomans des xvi<sup>e</sup>, xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, ils se maintiennent, néanmoins dans la continuité avec une tradition étatique ottomane où l'Etat ne conçoit ni ne reconnaît d'autre source de légitimité et de pouvoir qu'émanant de lui-même. C'est également sur cette ligne de continuité que vont se situer certaines des réformes kémalistes. Ce caractère des réformes pro-occidentales va induire l'ambiguïté et le double aspect de leur position concernant la

33. Ali Kemal in la revue *Mehasin*, n° 1095, cité par M. Tascioğlu, *op. cit.*, p. 41.

34. Fâlih Rifki Atay : *Bafis Yılları*, Istanbul, 1963, p. 100, cité par S. Mardin, *Super western...*, *op. cit.*, pp. 433-434.

condition des femmes ; ils octroient des droits réels, nouveaux et qui tentent d'améliorer leurs conditions familiales, juridiques ; mais s'autorisent à légiférer sur la longueur de leurs vêtements ou sur leur droit à prendre le soleil sur la place publique.

Cette deuxième particularité dit bien qu'ils maintiennent le corps des femmes à cette même place où ils s'en servent comme lieu d'affichage de leurs positions. En réglementant la longueur de leurs jupes, à un moment où l'existence même de l'Empire se trouve en danger, ils signifient jusqu'où et combien ils entendent ne pas aller trop loin dans leurs positions pro-occidentales.

... la République turque, 1923.

Après 1923, les réformes générales induites par la République turque — et pas seulement celles qui concernent la condition des femmes — vont se situer dans la lignée de cette double particularité. Quant aux réformes se rapportant au statut des femmes, elles construisent les fondements constitutionnels et juridiques de leur émancipation tout en continuant à servir à l'affichage des positions politiques (excédant largement la condition des femmes) de l'Etat. Seulement cet affichage se fera moins, cette fois-ci, par le biais du vêtement que par l'octroi de droits juridiques et politiques réels. En effet la loi qui lâche en 1924 le système d'éducation met sur pied les conditions juridiques de l'égalité pour l'instruction des filles et des garçons. L'adoption en 1926 du code civil Suisse interdit la polygamie et reconnaît des droits familiaux égaux aux femmes et aux hommes. Mais parmi ces nouveaux droits, la suppression du voile (carsaf) et les conditions dans lesquelles s'est fait l'octroi de droits politiques aux femmes (celui d'être électrice et éligible comme député et membre de conseils municipaux) semblent mieux témoigner des multiples facettes de la pratique étatique turque à l'égard de l'émancipation des femmes.

S. Tekeli montre comment Mustafa Kemal, accusé par les Occidentaux, à la suite de la dissolution en 1925 du seul parti d'opposition turc (Terakkiperver Fırka), d'agir comme un dictateur, a bénéficié de l'octroi aux femmes de droits politiques pour montrer une image progressiste, démocratique et pro-occi-

dentale. Tekeli avance que la date de ces octrois aurait pu se situer bien avant, que la Chambre des députés était prête à en voter les lois. Mais le moment auquel ces lois ont effectivement permis aux femmes de poser leur candidatures et de voter aux élections (municipales en 1930, législatives en 1934) tombe à point nommé pour contribuer à dissocier l'image d'Atatürk de celle d'un « führer » qui lui est rapprochée à cause du caractère à parti politique unique de la vie parlementaire turque.

Une fois les droits d'électorales et d'éligibilité accordés, dix-huit femmes furent élues en 1934. Elles représentaient 4,5 % des élus. En cette date-là, les femmes anglaises qui, de 1918 à 1935 livraient, à travers le mouvement des suffragettes, une des luttes féministes les plus intenses, n'étaient représentées au parlement anglais que par des femmes constituant entre 0,1-2,4 % des élus. Et les femmes françaises étaient toujours dépourvues de leurs droits politiques qu'elles ne devaient acquérir qu'après la Seconde Guerre mondiale. Par contre, en Turquie, le nombre de députés femmes ne devait jamais égaler le niveau atteint durant la période du parti unique ; le Parti républicain du peuple (P.R.P.) fondé par M. Kemal. (Ce parti gouverna sans opposition parlementaire jusqu'en 1946. A partir des années cinquante, la position des autorités vis-à-vis des femmes perdra un peu sa fonction de représenter le caractère occidental et démocratique du pouvoir politique<sup>35</sup>).

Pour nombre d'historiens le symbolisme de ces réformes les range parmi les démarches superficielles du régime kémaliste.

Dans cette perspective « sepestructure » s'assimile à « non-radical », et « symbolique » à « non-fondamental » et à « inefficace ». Mais si une analyse a été tentée jusqu'ici de la portée symbolique de la pratique étatique turco-ottomane c'est justement pour souligner l'importance, le rôle de la représentation pour cet Etat et la place qu'occupent les femmes dans cette représentation. Dans cette perspective « symbolique » ne peut pas s'apparenter à superficiel mais situe le plan de la « nécessité historique » sur lequel le réformisme turco-ottoman du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles avait à se mettre en scène, et le rôle que les femmes y jouent.

35. S. Tekeli : « Türkiye'de kadının siyasal hayattaki yeri » in *Türk Toplumunda Kadın*, éd. Nermin Abadan Unat, Ankara, 1979, p. 400.

Dans le cadre de ce type des approches en termes de superficialité est avancé l'argument, d'ailleurs parfaitement exact, et non négligeable qui souligne le caractère d'« octroi » de ces nouveaux droits aux femmes. Cet argument relève que le niveau des revendications, le degré de mobilisation des femmes turques stagnait tout à fait en deçà des droits « octroyés » et qu'il ne s'est jamais agi de pression populaire, de soulèvement, de révoltes issues des femmes et qui auraient abouti à ce qu'un nouveau statut soit « acquis ». Mais les raisons avancées pour expliquer cet état de fait sont découpées dans un modèle qui gomme la spécificité de la place des femmes dans la tradition de l'Etat Ottoman et du type de contrôle social qui s'exerce sur elles. Ainsi pour S. Tekeli les réformes qui ont touché les femmes, en Turquie, font partie de l'importation d'un ensemble de réformes superstructurelles mises en œuvre par les modernistes qui ont la volonté d'intégrer l'Empire Ottoman dans le mode de production, la technologie etc., du capitalisme mondial. Soit. Ce que l'auteur omet en exposant cet argument c'est que justement les modernistes ou autres réformateurs turcs et ottomans ont failli à pouvoir importer du modèle capitaliste ; sa pierre angulaire, un de ses fondements : la reconnaissance de l'autonomie et de la légitimité du pouvoir de la société civile, l'autorisation accordée à ses mécanismes de fonctionner librement. Et c'est parce que cet Etat ne peut reconnaître d'autres mécanismes de contrôle social que ceux qu'il génère lui-même, que les individus et la représentation de leur corps, leur attirail vestimentaire relèvent de l'autorité étatique. Et c'est encore de cette même structure que dérive cette place où à travers les droits et nouveaux rôles qui leur seront accordés, le statut des femmes sert de lieu où s'inscrivent les positions politiques de l'Etat.

## II. 2. — *L'Islam. Quel Islam ?*

Qu'il n'y ait dans la structure ottomane presque pas d'autre contrôle social que celui qui vient de l'Etat engendre un corollaire qui n'est pas sans importance pour notre propos. Cela va de pair avec le fait que *les institutions religieuses de l'Islam, le corps ecclésiastique dépendent directement de l'appareil d'Etat.* Ils y sont totalement intégrés, immergés... La religion musul-

mane est d'ailleurs conçue comme devant être mise en œuvre à travers des connections intimes, organiques entre l'appareil d'Etat et la hiérarchie islamique, les représentants de la religion. Mais chez les Ottomans cette connection va beaucoup plus loin. La hiérarchie ecclésiastique fait directement partie de l'appareil d'Etat. Construire une élite islamique et un système d'éducation contrôlé par cette élite, elle-même dépendante de l'Etat, fut un des moyens importants par lequel l'Etat Ottoman « fonctionnarisa » la hiérarchie religieuse<sup>36</sup>.

Par exemple les « *cadi* » et autres représentants de l'autorité urbaine sont des religieux formés à savoir tirer de la loi religieuse les préceptes et principes qui permettent de résoudre les problèmes légaux, de gérer quotidiennement la vie sociale de la cité. Ainsi, le contrôle social qu'effectue ce corps religieux possédant tous les caractères d'un corps bureaucratique, n'est pas distinct du contrôle de l'Etat. Il en est l'émanation, l'expression directe. L'Islam ottoman officiel Sunnite Hanefite, ne possède presque pas de mécanismes de contrôle distincts, d'institutions autonomes de l'Etat.

Que du corps ecclésiastique immergé dans l'appareil d'Etat ne naisse pas de pouvoirs et de contrôles autonomes induit de lourdes conséquences pour la condition des femmes en Turquie :

1) Le contrôle religieux, ses institutions et mécanismes de fonctionnement demeurent aussi externes et lointains par rapport à l'individu (et par conséquent par rapport aux femmes) que peut l'être le contrôle d'Etat. Il s'agit d'un contrôle qui n'est médiatisé par des instances locales (l'imam du quartier, le *müezzin*, le quartier organisé sur base communautaire religieuse, ethnique) qu'en fonction de la part de légitimité et de pouvoir que leur délègue l'Etat.

Et lorsque la République turque, doublée du volontarisme, de l'autoritarisme légués par l'Ottoman, se proclamera laïque, elle privera, du jour au lendemain, la hiérarchie et le fonctionnement religieux de la base qui les nourrit, qui les institutionnalise et qui les légitime. Ainsi du moment où l'Etat ne mobi-

36. S. Mardin : « Religion and Secularism in Turkey, in *Atatürk. Founder of a Modern State*, éd. by A. Kazancigil, E. Ozbudun, London, 1981, p. 193.

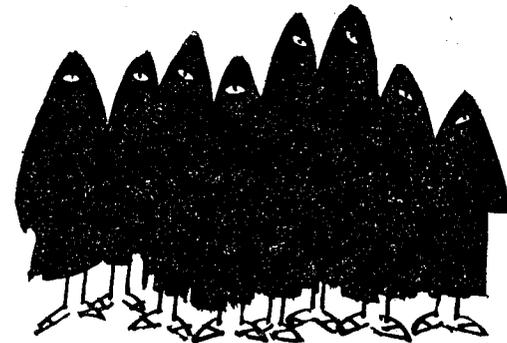
lise plus la religion pour véhiculer son contrôle, la surveillance, la portée sociale proprement religieuse s'estompe considérablement, privée de son assise et officiellement rétrogradée dans l'échelle des valeurs socio-culturelles. (Elle ne disparaîtra évidemment pas pour autant. La tradition conservatrice faite des groupes que menace l'extension et la libéralisation des mécanismes de marché, les collectivités locales organisées sur bases communautaires, religieuses perpétueront leur pratique de socialisation et de contrôle énoncés au nom de la religion. Or justement, l'urbanisation, l'intégration de la Turquie au marché mondial tendent à dissoudre les bases économiques et sociales de ces collectivités sans néanmoins les faire disparaître).

2) Chez les Ottomans, ce contrôle centralisé spécifiquement religieux n'a généré, en ce qui concerne ses relais intermédiaires dans la société, que des mécanismes et institutions peu différenciés, possédant de faibles ramifications dans le corps social.

3) *Ce contrôle ne nécessite pas d'être médiatisé par l'individu lui-même.* L'Islam ottoman, Sunnite Hanefite n'induit pas la nécessité pour l'individu d'*intérieuriser* les préceptes et commandements de la religion. La pratique religieuse individuelle n'implique pas de dialogue intime, privé avec une quelconque instance intérieure « déique » ou de « conscience ». L'enseignement, le contrôle religieux auprès de l'individu n'induit pas une surveillance intime dont le support serait l'individu lui-même. Le support de ce contrôle est aussi externe que peut l'être l'autorité de l'Etat. L'Islam officiel ottoman ne mobilise aucun œil de Caïn pour titiller les consciences. Il n'induit pas comme dans la religion juive de demander des comptes à un Dieu vengeur, ni de ne pas en finir de lui en rendre comme dans la pratique catholique. Pas d'équivalent, dans cet Islam, à l'institution de la confession. Pas de psychologisation ou de spiritualisation dans les institutions de cette religion officielle, bureaucratique. Et c'est peut-être l'absence de ces dimensions qui a contribué à la prolifération des sectes et divers ordres religieux comme les « bektashi », les « mevlevî ». Leur mysticisme, leur recherche intime, exclusive, parfois dans l'extase, de ce Dieu, de ce « souffle » (de vie), pouvait combler le manque de spiritualité, d'intériorité d'une pratique religieuse émanant d'institutions centralisées, immergées dans l'appareil d'Etat). Toujours est-il que l'absence de cette dimension interne, de

commandements intériorisés semble avoir facilité la tâche des femmes turques. En effet, déliées de plusieurs de leurs chaînes « extérieures » (avec les nouvelles conditions juridiques, politiques, etc.), il semble qu'elles n'aient pas eu à livrer forcément de grands combats affectifs pour se délivrer de « chaînes intérieures ». Les choses semblent se passer sans qu'il y ait d'obstacles significatifs d'ordre émotionnel, psychologique, inconscient liés à la tradition proprement religieuse susceptibles de les empêcher d'utiliser des conditions nouvelles professionnelles, juridiques, etc., mises sur pied par la République turque. Tout se passe comme si, dans les sphère où la religion, privée de sa base étatique, n'est pas relayée par un contrôle local, communautaire, les commandements religieux se levaient, desserraient leur étau presque sans laisser de résidus mnésiques, de traces émotionnelles inconscientes et qui empêcheraient les femmes d'intégrer de nouveaux rôles, d'occuper des places différentes, de revêtir des postures jusque-là interdites par l'Islam. Il ne s'agit pas d'avancer que ces femmes n'ont eu aucun mérite à se dégager des modèles traditionnels. Mais elles semblent s'en dégager d'autant mieux que l'institution islamique ottomane s'était dispensée de les « infiltrer » du dedans, profondément, psychologiquement. Si l'Islam-expression-étatique *s'était servi de leur corps* pour y afficher son autorité, ses positions, le moins qu'on puisse dire c'est que l'Islam-religion ne les avait pas *travaillées au corps*.

Nora SENI.



*La femme cette inconnue*

(Turhan Selçuk)