
Quand le présent fait le passé : modalité et finalité du récit de l'harmonie turco-juive

Laurent Mallet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/6882>

DOI : [10.4000/cdlm.6882](https://doi.org/10.4000/cdlm.6882)

ISSN : 1773-0201

Éditeur

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2013

Pagination : 301-317

ISSN : 0395-9317

Référence électronique

Laurent Mallet, « Quand le présent fait le passé : modalité et finalité du récit de l'harmonie turco-juive », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 86 | 2013, mis en ligne le 15 décembre 2013, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/6882> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cdlm.6882>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Quand le présent fait le passé : modalité et finalité du récit de l'harmonie turco-juive

Laurent Mallet

- 1 De crise en crise, depuis le milieu des années 2000, les relations entre la Turquie et Israël semblent se dégrader sans fin, les commentateurs soulignant l'étonnant virage d'une relation passée d'un partenariat exceptionnel à une inimitié affirmée¹. Depuis 2006 et surtout après les heurts de Davos, à l'hiver 2009, le Premier ministre Recep Tayyip Erdoğan a ainsi acquis une réputation de pourfendeur d'Israël sur les scènes intérieure et régionale en multipliant les interventions sur la question palestinienne. L'affaire de la flottille pour Gaza, en mai 2010, semble avoir irrémédiablement brouillé les deux pays².
- 2 Il n'est cependant pas sans intérêt de prendre du recul : ce n'est qu'en 1991 que les deux pays ont échangé des ambassadeurs avant de développer, au cours de la période allant des festivités de 1992 à la signature d'accords militaires en 1996, un vrai partenariat multiforme. Même si l'entente militaire et stratégique qui a dominé la relation entre les deux pays pendant une dizaine d'années semble bien révolue, le discours sur la coexistence interreligieuse entre Turcs et juifs perdure : d'un point de vue turc, le refroidissement des relations entre les deux pays a pour seule cause la politique d'Israël quant à la question palestinienne et n'est nullement inspiré par un « islamo-antisémitisme » quelconque, sentiment considéré comme tout à fait étranger aux Turcs... ainsi que la longue histoire de l'harmonie entre Turcs et juifs le prouve.
- 3 En 1992, les célébrations du 500^e anniversaire de l'accueil par les Ottomans des juifs expulsés d'Espagne furent l'occasion de mettre en lumière l'excellence d'une coexistence interreligieuse méconnue. Alors que dans le monde entier 1492 est une date à commémorer, c'est bien à une célébration qu'on assista en Turquie, mais aussi aux États-Unis et dans une moindre mesure en Europe, grâce à un important travail de communication de la part de réseaux prenant leurs sources à Istanbul.

- 4 Les principales caractéristiques de ce discours sur l'histoire sont de mêler à de vieilles traditions discursives des interprétations cohérentes d'événements plus récents. Ce discours sur l'amitié turco-juive à travers les siècles va bien au-delà de la seule réinterprétation du passé, n'hésitant pas à franchir la ligne qui sépare les représentations du passé (même erronées) de la distorsion avérée de faits, voire, en ce qui concerne l'histoire républicaine, de la mémoire des acteurs. Le discours activé au début des années 1990 relève ainsi d'une construction rationnelle, réfléchie – non pas une conspiration quelconque mais une véritable opération de relations publiques au sens d'Edward Bernays³ – visant clairement à exposer, et en grande partie à créer, un mythe historique afin d'en faire une ressource politique.
- 5 Cette dernière vise en premier lieu la scène internationale, en mettant en scène la tolérance ottomano-turque non seulement de manière globale, mais tout particulièrement vis-à-vis des juifs, thématique identifiée ici comme une source de sensibilité extrême de la part des Occidentaux. Par ailleurs, ce récit mythique s'inscrit dans la redécouverte par la Turquie kémaliste de son passé ottoman, objet de réécriture et de réinterprétation, notamment au sujet de la coexistence en son sein des différentes communautés religieuses. C'est parce que le rapport au juif, au présent comme au passé, s'inscrit entre les évolutions contemporaines des représentations de l'histoire et du complexe rapport entretenu par la société avec l'Occident, que la mise en place de ce discours construit va rencontrer un succès réel.
- 6 Après dix années de pouvoir « islamo-conservateur » à Ankara, les ressorts de ce discours sur l'harmonie interreligieuse sont toujours actifs : le portrait d'une société ottomane conciliant islam et tolérance religieuse constitue une ressource importante pour un pouvoir souhaitant affirmer ses convictions religieuses tout en affirmant être respectueux des valeurs démocratiques. Recep Tayyip Erdoğan s'attache ainsi à concilier, non sans difficulté, un discours anti-israélien (qui a les faveurs de son électorat et de la grande majorité de la société turque) et protecteur envers les juifs de Turquie (s'inscrivant ainsi dans la « tradition ottomane » pour son électorat tout en gardant une certaine crédibilité vis-à-vis des puissances occidentales).
- 7 Le discours réactivé dans les années 1990 n'est cependant pas tout à fait nouveau : déjà dans les années 1920 et 1930, un historien de la communauté juive d'Istanbul, Abraham Galanté, avait consacré toute son énergie à démontrer que « le Turc et le Juif sont unis comme l'ongle et le doigt »⁴. Il s'agissait alors de proposer des éléments de réponse aux exigences d'un État-nation en construction lancé à corps perdu dans un processus dit de « turquification ».
- 8 Pour décrire ce discours sur l'histoire, il est nécessaire de mettre à jour les points récurrents sur lesquels il se fonde ainsi que son mode de fonctionnement particulier : car il s'agit bien d'une mécanique discursive qui, à partir d'interprétations d'un ensemble somme toute réduit de faits historiques isolés, crée une impression globale répondant à des finalités contemporaines. Ces dernières ont été décrites clairement par les promoteurs de cette mise en lumière de l'amitié turco-juive, et il n'est pas inutile de se pencher sur l'élaboration concrète de ce discours en s'interrogeant sur les moyens utilisés, en particulier les ressources académiques et des stéréotypes *a priori* paradoxaux. Enfin, s'interroger sur la récente valorisation d'un mythe, c'est aussi porter la question sur la réception de celui-ci par les sociétés cibles.
- 9 Rendre compte de l'élaboration d'un mythe dans une démarche historiographique et socio-politique pose clairement les limites méthodologiques et morales de la posture du

travail académique face à un objet relevant à la fois de représentations sociales plus ou moins marquées, de discours académiques et de stratégies discursives. En d'autres termes, il ne s'agit pas ici d'exposer un contre-mythe visant à faire croire que la vie juive sous la tutelle ottomane puis turque était un enfer, mais bien de déconstruire un discours sur l'histoire dont, en réalité, les liens avec Clio sont beaucoup plus ténus qu'on ne le pense généralement.

Description d'un mythe

- 10 Il n'est pas simple, en quelques mots, de décrire un ensemble discursif qui court sur plus de cinq siècles d'histoire. Complexifiant encore l'analyse – mais il s'agit d'un trait essentiel de son fonctionnement – le discours sur l'amitié turco-juive entremêle des éléments relevant d'aires d'études différentes : celle de l'Empire ottoman bien sûr, mais aussi celle des études byzantines et de l'Espagne médiévale. Nous avons ailleurs étudié dans le détail les différents éléments de cette « histoire », de ce récit, faisant appel tant à des représentations socio-historiques plus ou moins bien ancrées dans le temps, qu'à des interprétations historiques éventuellement contradictoires ou encore à des stratégies discursives conscientes⁵.
- 11 Afin de rendre compte ici de la nature du mythe, nous nous concentrerons sur les points saillants du discours, ceux qui, *in fine*, sont toujours évoqués comme arguments définitifs de la justesse de l'affirmation globale de l'amitié turco-juive à travers les siècles.

Au cœur de la légende

- 12 L'accueil des juifs expulsés d'Espagne en 1492 est au cœur de ce récit. Il ne s'agit pas d'un mythe à proprement parler, dans le sens où ni l'expulsion, ni le fait que des expulsés se soient réfugiés sous la protection ottomane ne sont contestables. Là où on peut en revanche parler de mythe, c'est à propos de la description de l'événement telle qu'elle paraît dans le récit actuel et de l'interprétation qui en est donnée. Sur le plan quantitatif, que ce soit à partir de sources ottomanes ou à travers les chroniques juives, les historiens contemporains estiment qu'entre 10 et 12 000 « chefs de famille » juifs espagnols rejoignirent ou furent « conquis » par l'Empire ottoman au cours du XVI^e siècle⁶. Si on retient un facteur cinq, chiffre conventionnel mais probablement excessif⁷, ce mouvement migratoire sur plusieurs générations concernerait donc 50 à 60 000 personnes. Ce chiffre, soulignons-le, est sans nul doute énorme pour le XVI^e siècle, et est parfaitement de nature à avoir frappé l'imagination des contemporains.
- 13 Au-delà de la difficulté bien réelle pour y parvenir, la quantification d'un tel phénomène migratoire est d'un intérêt somme toute relatif : il y a en effet quelque chose d'absurde à vouloir représenter avec la même statistique des parcours migratoires aussi différents que celui d'un individu se réfugiant dans l'Empire en 1492, d'un autre qui, ayant fait son *aliyah* en Palestine, va être « rejoint » par l'Empire après 1517, ou encore de celui des descendants d'un troisième, qui quittent les ghettos italiens au milieu du XVI^e pour s'installer sur les rives de la mer de Marmara.
- 14 Il reste que cette bataille de chiffres n'est nullement anecdotique et participe pleinement du mythe adapté à un XX^e siècle qui accorde aux données quantitatives une

scientificité absolue et surtout une vertu rhétorique. Car de l'importance du chiffre cité découle celle du phénomène et le caractère incontestable de son interprétation. Ainsi, malgré les évaluations argumentées des historiens dont nous nous sommes fait l'écho, les estimations les plus fantaisistes – 200 ou même 250 000 juifs d'Espagne ayant rejoint directement l'Empire en 1492 – sont encore avancées par des lobbyistes (dont on pourrait dire que c'est le métier), par des dirigeants politiques (comme le futur Premier ministre turc en 2002 devant l'AIPAC) ou... par des personnalités académiques reconnues⁸. La représentation commune en Turquie garde la rémanence d'un phénomène soudain, brutal, au cours duquel une écrasante majorité des juifs d'Espagne auraient rejoint l'Empire en 1492⁹.

- 15 Le nombre global des expulsés de 1492 est tout autant l'objet de polémiques répondant à des enjeux autres que le seul souci de la vérité historique. Au cœur de l'identité séfarade contemporaine, élément clé d'un « séfaradisme » sur la défensive dans un monde juif dominé par la culture ashkénaze, l'objet d'études qu'est l'expulsion se révèle relativement imperméable à la critique historique du seul fait des enjeux sociaux qu'il véhicule. Insistons néanmoins sur le fait que le judaïsme turc et le discours sur « l'amitié turco-juive » ont renversé la signification de 1492, l'accueil par les Ottomans prenant le pas sur l'expulsion.
- 16 Sur la base du mythe fondateur de 1492, se greffe un ensemble de légendes ou de surinterprétations faisant sens vis-à-vis de la signification profonde de l'accueil, c'est-à-dire la bienveillance turque envers les juifs avant comme après leur exode. Il ne s'agit pas là d'un discours reconstruit à la fin du XX^e siècle, mais bien d'une perception mythique de l'histoire trouvant ses racines historiographiques dans les premières descriptions du judaïsme espagnol en terre ottomane, en particulier à travers les œuvres d'Elie Capsali et de Joseph Sambari¹⁰. Ces chroniques rabbiniques, reprises par les historiens juifs de Turquie de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle¹¹, ont nourri l'imaginaire d'un judaïsme ottoman qui avait du mal à se définir dans le grand mouvement des identifications nationales de cette période. Devenue anecdotique sous la République, cette lecture légendée du fait juif en terre ottomane a retrouvé tout son lustre après 1992 et la mise en place ordonnée et efficace du discours sur l'amitié turco-juive.
- 17 C'est ainsi qu'on trouve pêle-mêle des affirmations qui dépeignent le sultan Beyazid II envoyant sa flotte afin de sauver les juifs d'Espagne pour les amener sur les rives de son Empire. C'est ainsi également que les légendes courent sur les juifs de Constantinople qui auraient ouvert une brèche, en 1453, au profit des armées de Mehmed II. C'est encore dans le même esprit qu'une autre tradition affirme que le sultan aurait instauré un grand-rabbin de Turquie assis à ses côtés dès la chute de Byzance, sur le modèle de ce qu'il fit pour le patriarche orthodoxe. C'est ainsi encore que la lettre du rabbin Isaac Sarfati décrivant une Turquie où « chaque homme peut mener une existence paisible à l'ombre de sa vigne et de son figuier »¹² à l'adresse de deux de ses coreligionnaires d'Allemagne fut et est toujours interprétée comme le signe de la reconnaissance sincère des expulsés d'Espagne envers les princes ottomans. Le fait que la production de ce texte soit antérieure à l'expulsion ou encore que la position institutionnelle de son signataire suppose une nécessaire adaptation aux *desiderata* du pouvoir ottoman, toutes choses établies depuis une trentaine d'années¹³, ne changent globalement rien à l'interprétation généralement donnée à ce document.

- 18 La signification uniforme donnée à l'accueil oblige également à passer sous silence un certain nombre de faits historiques qui pourraient paraître contradictoires. C'est le cas du système de *Sürgün* (déportation) par lequel le sultan repeupla la ville de Constantinople en déportant les communautés juives, essentiellement romaniotes, des localités sous autorité ottomane¹⁴. De la même manière, le constat de la domination de cette dernière communauté dans l'Istanbul de la fin du XVI^e siècle met à mal « l'évidence » de la suprématie des Espagnols au sein du judaïsme ottoman¹⁵, tout comme les poussées antijuives du siècle suivant s'inscrivent en creux avec l'idée de la continuité de la bienveillance turque¹⁶.
- 19 On l'aura compris, le discours contemporain sur l'amitié turco-juive repose en premier lieu sur une tradition légendaire, creuset de l'identité juive séfarade d'Orient, et qui s'inscrit dans une lignée historiographique remontant au XVI^e siècle. Ce récit sur l'histoire est a-historique, télescopant volontiers les époques, les lieux, les situations. C'est bien la représentation de 1492 qui valide le rôle prêté aux juifs en 1453 comme l'affirmation de la bienveillance ottomane au cours des siècles suivants. Ce faisant, le mythe met en place une perception de l'histoire à la fois compatible avec la nécessaire allégeance au prince comme avec un récit légendaire, ressource identitaire du judaïsme oriental.

Invention d'une nouvelle tradition

- 20 C'est sur la base de ce mythe ancré dans l'historiographie que le discours des années 1990 se développe, et profite d'une aura qu'il n'avait jamais connue auparavant en-dehors du petit cercle des érudits des communautés juives d'Orient. Pas de distanciation ni de précaution particulière : ce que les historiens du XIX^e siècle évoquaient avec gourmandise mais avec une prudente réserve est devenu, à la fin du XX^e siècle, une vérité historique. Au-delà de ce renouveau de la légende, le discours des années 1990 invente une nouvelle tradition, en actualisant le mythe à travers la mise en valeur de nouvelles thématiques touchant le XX^e siècle : le rôle de refuge de la Turquie pour les juifs persécutés par le nazisme, l'absence d'antisémitisme dans la société turque et enfin, la normalisation des relations avec Israël.
- 21 On ne compte plus les publications – académiques, communautaires, littéraires – mettant en scène les juifs d'Europe se réfugiant en Turquie kémaliste, sur le modèle de l'accueil de 1492. Deux éléments sont le plus souvent mis en avant : les personnalités académiques juives allemandes venues en Turquie dans les années 1930 et le rôle des consuls turcs en Europe se portant au secours des juifs martyrisés. Tout comme pour des mythes plus anciens, il y a bien sûr une part de vérité : les universités en Turquie engagèrent en effet des centaines d'universitaires allemands, en majorité juifs, après l'arrivée au pouvoir des nazis, et il est tout aussi établi que le consul de Turquie à Rhodes, Selahattin Ülkümen, fit preuve d'un courage exemplaire en prenant sur lui de défier l'occupant allemand, sauvant ainsi des centaines de personnes d'une mort certaine¹⁷.
- 22 Pourtant, l'historien confronté à ce discours itératif ne peut que ressentir un profond malaise. Car c'est toute l'histoire de la Turquie contemporaine au cours des années 1930 et 1940 qui se trouve ainsi travestie à coups de lectures tendancieuses, de contre-vérités grossières ou d'omissions béantes. De plus, l'élaboration et la réception des

discours sur l'histoire, dès lors qu'ils portent sur le xx^e siècle, ne s'appuient pas sur les mêmes bases que ceux mettant en scène des événements mythiques, comme la conquête de Constantinople ou l'expulsion des juifs d'Espagne. La mémoire des témoins encore en vie, la présence d'archives nombreuses et complémentaires et, enfin, tout simplement, un certain souci de la discipline historique devraient permettre d'éviter, si ce n'est l'énonciation de ce type de discours, tout au moins leur diffusion massive dans les sphères médiatiques, politiques ou diplomatiques.

- 23 La place manque ici pour rectifier dans le détail l'ensemble des points mis en avant par ce discours¹⁸, ensemble qui fait bien sûr sens dans une logique de démonstration d'une bienveillance turque particulière envers les juifs. Toute la gamme de ce qu'il ne faut pas faire en histoire est à l'œuvre.
- 24 La surinterprétation d'abord, comme l'accueil de 800 techniciens et universitaires allemands et pour la plupart juifs, accueil bien réel mais qui répondait à une logique d'émigration sélective conditionnée avant tout par les besoins des universités turques et non par des considérations humanitaires. Dans les années 1930, le discours turc sur l'accueil des savants allemands est pourtant sans ambiguïté : il s'agit de faire profiter le pays d'une opportunité et les considérations morales n'ont rien à y voir. En fait, la religion des émigrés, comme la dimension d'exil de cette émigration (volontaire toutefois, et en accord avec les autorités allemandes) ne sont tout simplement pas la question, et ne sont d'ailleurs que très marginalement soulignées. Le président du Conseil Refik Saydam l'évoqua cependant en 1938, dans un discours rappelant que la Turquie n'avait pas l'intention d'ouvrir ses portes aux juifs étrangers et que ceux déjà présents sur son sol devaient partir... exception faite des scientifiques et techniciens engagés dans les universités qui, eux, pouvaient rester jusqu'au terme de leur contrat¹⁹. Pour les besoins de la construction du mythe, l'exception devient la règle.
- 25 Les « oubliés » majeurs ensuite, comme l'expulsion des juifs de Thrace (1934) ou encore le refoulement brutal des juifs de Roumanie (1938) qui sera suivi, pendant la guerre, d'une stricte politique de refus d'asile pour les juifs fuyant l'Europe occupée. Cette politique engendra d'ailleurs plusieurs épisodes dramatiques en Turquie même, comme celui vécu par les réfugiés juifs du *Struma*, navire-épave qui trouva refuge à Istanbul en décembre 1941 avant d'être remorqué en mer Noire en février 1942, où il sombra quelques heures plus tard (768 morts). Oublié également le climat anti-minorité de ces années-là, qui installa un véritable système discriminatoire allant des campagnes « *Vatandaş Türkçe Konuş* » (citoyen parle turc) à la « mobilisation » dans des camps militaires éloignés et désarmés des hommes non-musulmans en âge de combattre. Disparu également le fait que les juifs devinrent au cours de ces années l'archétype de la « mauvaise minorité » et de l'ennemi du pays, notamment par le biais de campagnes de presse très orchestrées. Absence également dans cette chronique sur l'histoire du *Varlık Vergisi*, impôt sur le patrimoine dirigé contre les non-musulmans (avec « le juif » en tête de proue), impôt confiscatoire dont le non-paiement se soldait par l'envoi du chef de famille au camp d'Aşkale, dans l'est du pays²⁰. Même si des zones d'ombres subsistent, les travaux depuis la fin des années 1980 de chercheurs d'Europe, de Turquie ou d'Israël permettent de dessiner un ensemble beaucoup plus contrasté que ce qui est généralement dit de la « question juive » en Turquie au cours de ces années troubles.
- 26 On retrouve une contre-vérité enfin, dans l'affaire des consuls qui confine au mensonge pur et simple. Non seulement les exploits prêtés aux consuls ne relèvent le plus souvent

que de la plus pure application de leurs compétences telles que reconnues par les autorités locales, à l'exception déjà mentionnée de Selahattin Ülkümen à Rhodes, mais les consignes venues d'Ankara, et appliquées dans les postes, rendaient particulièrement difficile le rapatriement des juifs turcs ou d'origine turque pris au piège en Europe occupée. Malgré la volonté du ministère allemand des Affaires étrangères soucieux de ne pas créer de problème avec son principal fournisseur de chrome, les juifs de Turquie ou d'origine turque furent parmi les plus mal lotis des ressortissants d'États neutres²¹.

- 27 Il ne s'agit pas ici de broser un portrait de la question juive en Turquie plus noir qu'il ne le fut, ou ne serait-ce que d'affirmer, ce qui serait inexact, que la situation des juifs de Turquie dans les années 1930 et 1940 fut plus difficile que celle de leurs coreligionnaires d'Europe, y compris dans les autres pays neutres. Le seul fait de se poser la question en ces termes, c'est déjà apporter un élément de réponse au *pourquoi* de cette construction discursive *a posteriori*. Car il s'agit bien, à travers la description d'une attitude donnée vis-à-vis des juifs pendant cette période, de décerner un brevet intemporel de moralité, si ce n'est de « civilisation ». L'Histoire n'est ici qu'un outil, une ressource destinée à alimenter un discours répondant à des finalités autres que la compréhension du passé.
- 28 Il en est d'ailleurs de même avec le deuxième volet du discours sur l'amitié turco-juive : l'affirmation de l'absence d'antisémitisme en Turquie. Déjà dans les années 1930, au moment où des émeutes antijuives pilotées par les autorités locales aboutissent à l'expulsion des juifs de Thrace, İsmet İnönü insiste sur le fait que « l'antisémitisme n'est pas un produit de Turquie »²². Dans l'esprit des dirigeants de l'époque, cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas ou qu'il ne soit condamnable en soi, mais qu'il faut le combattre du seul fait qu'il est inspiré par l'étranger. Il n'est d'ailleurs pas faux de considérer que l'antisémitisme est une obsession « importée » d'Europe, tout au moins parmi les musulmans de l'Empire. Pourtant dès les années 1920-1930, comme du reste dans nombre d'autres pays, l'antisémitisme devint une « opinion » parmi d'autres. L'extrême droite turque la cultiva sans complexe pendant et après la seconde guerre mondiale, avant d'être rejointe par une partie de l'extrême gauche dans les années 1960 puis par les islamistes dans les années 1970²³. Depuis les années 1990 – contrecoup de la soudaine visibilité des juifs de Turquie – les ouvrages discrètement ou grossièrement antisémites ne quittent plus les devantures des librairies.
- 29 Quelques jours avant les attentats du 15 novembre 2003 qui ravagèrent les deux principales synagogues d'Istanbul, l'ambassadeur de Turquie à Washington, Faruk Logoğlu, envoyait un message aux dirigeants de l'*Anti-Defamation League* affirmant que « ce phénomène [l'antisémitisme] est essentiellement étranger chez le peuple turc, et l'a toujours été au cours de notre longue histoire »²⁴. Attribués à Al-Qaïda dans un premier temps – processus d'extériorisation de l'horreur qu'on retrouva aussi lors des attentats de Londres, de Madrid ou de Casablanca – il s'avéra rapidement que les auteurs des attentats étaient issus d'un groupe terroriste local (IBDA-C), groupe qui prônait déjà dans les années 1993-1994 le devoir pour tout bon musulman de « tuer des Juifs ». Mais pour la vice-présidente du Conseil laïc de la communauté juive de Turquie, fidèle en cela à la rhétorique mise en place depuis une décennie, c'est la « société libérale de Turquie » qui était visée et la dénonciation de l'antisémitisme par Jérusalem l'amena à regretter « la manipulation par Israël de leur situation »²⁵. L'affirmation de l'absence d'antisémitisme confine souvent à l'absurde, comme lorsqu'Ali Bulaç,

intellectuel islamiste renommé, dénonça l'antisémitisme dans sa famille politique et se retrouva engagé dans une polémique avec un notable de la communauté juive, pour qui « en Turquie il n'y a pas d'animosité contre les Juifs »²⁶.

- 30 Là encore, il ne s'agit pas de dire que la Turquie est en proie à une passion antisémite, même si, depuis l'affaire de Davos (janvier 2009) et surtout du *Mavi Marmara* (mai 2010), l'opinion turque s'est radicalisée contre Israël avec son lot de dérives. S'il faut comparer – exercice périlleux tant les ressorts de l'antisémitisme peuvent être différents d'une société à l'autre – nous pourrions placer la Turquie quelque part entre la situation qui prévaut en Europe occidentale et celle qui existe dans le monde arabe.
- 31 Il reste que l'affirmation – contre toute évidence – de l'absence d'antisémitisme, si elle offre une cohérence avec l'ensemble du discours sur l'amitié turco-juive, crée une distorsion entre le discours et la réalité ressentie, posture discursive d'autant plus surprenante que la démocratie turque s'est grandement affermie depuis les années 1980 en offrant une liberté de parole sans doute encore limitée, mais bien réelle.
- 32 Le troisième et dernier volet contemporain du discours sur l'amitié turco-juive repose – peut-être devrions-nous dire reposait – sur le partenariat mis en place avec Israël entre 1992 (festivités du 500^e anniversaire) et 1996 (signature des accords militaires). Nous ne parlerons pas ici du contenu bilatéral de cette « entente », mais plutôt des éléments mis en avant pour justifier sa « naturelle » mise en place.
- 33 Bien sûr, ce rapprochement répondait à des intérêts bilatéraux concrets : échanges économiques, coopération militaire, pression sur la Syrie²⁷. Il se justifiait également par un partage d'orientations et de valeurs : les deux pays sont des alliés de l'Occident et font prévaloir des valeurs communes qui font exception au Moyen-Orient comme la démocratie ou la sécularisation. Pour autant chaque État poursuit ses propres objectifs, la partie turque mettant l'accent sur les implications globales de cet accord, du rôle des États-Unis au facteur « psychologique », essentiellement appuyé sur « cette sympathie mutuelle qui remonte au xv^e siècle »²⁸ alors que, du côté israélien, c'est une approche beaucoup plus pragmatique qui prévaut (aspects militaires et considérations relatives à la stratégie de l'État hébreu au Moyen-Orient et face au monde musulman)²⁹.
- 34 En toile de fond de ce rapprochement entre États, on retrouve bien sûr cette « sympathie mutuelle » qui fait, au même moment, l'objet d'une politique de communication importante. On insiste ainsi sur le fait que la Turquie fut le premier pays musulman à avoir, en 1949, reconnu l'État d'Israël. On passe bien sûr sous silence le contexte de cette reconnaissance (la perspective proche de l'adhésion à l'OTAN) comme le fait qu'à l'époque les dirigeants du pays insistaient sur le fait que la Turquie était le dernier pays occidental à le faire... Pas de mention non plus du fait que la Turquie vota contre le plan de partage de 1947, ni même de la politique hostile envers Israël – dans les limites autorisées par l'alliance américaine – de la fin des années 1950 au milieu des années 1980, Ankara courant alors derrière un soutien arabe sur la question chypriote. Le discours de l'harmonie contamine largement les écrits des spécialistes des relations internationales, qui reprennent dans leur grande majorité, ces « données de base » comme facteur explicatif du rapprochement entre les deux pays. On ne trouve quasiment pas mention, ce n'est qu'un symbole mais il est significatif, du vote par la Turquie de la résolution 3379 de l'Assemblée générale des Nations-Unies de 1975 assimilant le sionisme à une forme de racisme. Pour finir sur ce point, même le constat de la dégradation des relations entre les deux pays à laquelle on assiste depuis 2006 intègre, d'une certaine manière, le discours de l'harmonie en prenant comme

point de comparaison la période du sommet de l'entente entre les deux États : en adoptant une perspective historique plus large, c'est plutôt la (relativement courte) période d'amitié turco-israélienne qui semble étonnante.

- 35 Les remarques qui précèdent n'ont pas pour objet de délégitimer la faisabilité ni même l'opportunité d'un rapprochement turco-israélien. Elles visent simplement à souligner combien celui-ci a été producteur d'un discours affirmant s'appuyer sur l'histoire tout en la travestissant.
- 36 Notons enfin que si le discours sur l'harmonie entre les deux peuples se compose de plusieurs éléments, que nous avons ici regroupés en deux parties, ceux relevant d'une historiographie ancienne et ceux « inventés » au moment de l'énonciation de ce discours, il fonctionne comme un tout. Les différents éléments se renforcent les uns les autres, la preuve circulaire étant la règle. C'est parce que la Turquie a de bonnes relations avec Israël que l'on peut affirmer qu'il n'y a pas d'antisémitisme ou que la Turquie fut un refuge pour les juifs pendant la seconde guerre mondiale. C'est parce que l'Empire fit bon accueil aux juifs d'Espagne que l'on peut affirmer que, en 2003 ou en 2013, il n'y a pas d'antisémitisme et ainsi de suite. L'histoire est ici totalement décontextualisée et instrumentalisée par le biais d'un télescopage temporel incessant, ce qui ne fait qu'accroître le sentiment d'une continuité, d'une réalité incontestable.
- 37 Ce processus discursif, probablement le plus souvent inconscient, n'est pas une nouveauté en soi, mais il fait preuve d'une grande efficacité quant à l'établissement d'un mythe médiatisé. Citons comme dernier exemple le raisonnement de l'historien Osman Turan qui affirme : « quand on pense à la situation acquise par les Juifs auprès des Turcs [...] sous les Ottomans, on doit bien admettre qu'il en était de même au temps des Seldjoukides, identiques à leurs congénères sous ce rapport ». Mais le voyage dans le temps proposé par l'auteur ne s'arrête pas là : « C'est ainsi que se déroula la politique de tolérance religieuse et de justice des Seldjoukides envers les races étrangères ; et cette politique fut exactement continuée par les Ottomans, successeurs des Seldjoukides, en tous points »³⁰.
- 38 Le discours sur l'harmonie turco-juive s'appuie donc sur une base légendaire qui a sans doute grandement participé à son succès, d'autant plus qu'il s'est inscrit dans deux contextes intellectuels distincts mais se rejoignant dans leur désir d'une telle relecture : en premier lieu le contexte turc de réinterprétation de la nature de l'Empire ottoman, notamment autour de la notion de tolérance et de bonne cohabitation – souvent idéalisée – entre les communautés ; le monde séfarade ensuite, traversé depuis les années 1980 par un désir d'affirmation identitaire, notamment par le biais de la revalorisation de la culture judéo-musulmane, en particulier ce nouvel âge d'or des juifs d'Espagne sous l'égide ottomane, longtemps ignoré par l'historiographie juive.
- 39 Fondé sur des mythes inscrits dans le temps et sur des représentations sociales, le discours sur l'amitié turco-juive est également un discours construit, conscient, répondant à des finalités précises.

La construction d'un discours

- 40 Le 500. *Yıl Vakfi* ou littéralement « la Fondation de la 500^e année », habituellement nommé en français, à tort, la Fondation du « 500^e anniversaire », mérite bien son nom. Car dès sa création en 1989, la Fondation affirme vouloir « célébrer à la fois le 500^e

anniversaire de la bienvenue accordée aux juifs Sépharades par l'Empire ottoman et cinq siècles d'une continuelle vie pacifique en Turquie »³¹. Ce n'est d'ailleurs pas tant l'accueil originel qui va être célébré que la permanence de la tolérance turque dont les juifs ont bénéficié. Par extension – et ce sera l'objectif premier de la Fondation – il s'agit de louer l'esprit de tolérance en général dont les Turcs et l'État turc ont toujours fait preuve et qui les anime encore. D'ailleurs, le sous-titre repris dans la plupart des documents de la Fondation est particulièrement explicite : *İnsanlığa Örnek (1492-1992)*, « un exemple pour l'humanité (1492-1992) ». De ce point de vue, les juifs du pays se distinguent moins par la bienveillante attitude des Turcs à leur égard – qui s'exerce en faveur de tous – que par la gratitude que celle-ci leur inspire.

- 41 C'est en 1989 que 113 personnalités turques, juives et musulmanes se réunissent autour du célèbre industriel Jak Kamhi pour fonder le *500. Yıl Vakfı*. Convenablement financée, bénéficiant de l'appui des autorités, la Fondation met en place toute une série d'actions culturelles et académiques, en Turquie, en Amérique du Nord (États-Unis, Canada et Mexique) ainsi qu'en Europe (France, Italie et Royaume-Uni). Les objectifs visés sont multiples mais *a priori* compatibles entre eux. Le premier, ou en tout cas le plus apparent, consiste à faire connaître la communauté juive de Turquie et son histoire. Cette volonté de mettre en pleine lumière la longue présence juive en Turquie relève elle-même de trois objectifs indirects : exposer dans les pays étrangers la bienveillance turque, favoriser un climat propice au développement du rapprochement turco-israélien et, enfin, défendre les intérêts turcs dans les milieux internationaux.
- 42 Cependant, ce sont les États-Unis beaucoup plus que l'Europe ou le reste du monde qui font l'objet de toute l'attention de la Fondation. Cette dernière sera d'ailleurs dédoublée quelques mois plus tard avec la création à New York de la *Quincentennial Foundation of Istanbul*, en charge d'organiser les festivités dans ce pays. La version américaine de la Fondation coopérera avec une « compagnie de relations publiques », GCI Group, « dans le but d'atteindre un vaste public aux États-Unis »³².
- 43 Il pouvait paraître fort opportun « d'investir » dans le redressement de l'image de la Turquie aux États-Unis. Entre le milieu des années 1980 et la fin des années 1990, Ankara pousse à un renforcement de l'alliance avec les États-Unis, politique dans laquelle s'insère d'ailleurs le rapprochement avec Israël. Le point faible de la Turquie aux États-Unis n'est alors pas les relations avec l'administration (Pentagone ou Département d'État) mais sa mauvaise presse au Congrès.
- 44 Pour nombre de responsables politiques turcs, la mauvaise image de la Turquie en Occident (appelé également « effet Midnight Express », du nom du film d'Alan Parker), est en grande partie le résultat de l'action des lobbies grecs et arméniens. « La force du lobby israélien aux États-Unis est bien connue »³³, déclarait Turgut Özal alors Premier ministre, auquel répond à quelques années de distance un ancien ambassadeur d'Israël à Ankara, Zvi Epeleg, pour qui « il n'est pas inutile que les Turcs croient aux *Protocoles des Sages de Sion* et aux autres théories de la conspiration de nature antisémite, cela leur laisse penser qu'Israël est doté de vastes pouvoirs »³⁴. Les administrateurs de la Fondation restent sur cette ligne en affirmant : « Nous faisons de la réclame sur la scène internationale. En particulier aux États-Unis [où] il y a un très puissant lobby juif »³⁵. La recherche du soutien des lobbies juif américain et israélien (qui ne sont d'ailleurs guère distingués par les décideurs turcs) apparaît comme un élément clé du rapprochement avec Israël, ce que constatait d'ailleurs l'un des fondateurs du *Vakıf*, İsak Alaton, pour

qui « le “lobby juif” aux États-Unis est aussi depuis peu un élément important de la politique extérieure turque »³⁶.

- 45 La scène politique américaine relève d'un intérêt supplémentaire, du fait des luttes qui s'y exercent autour de la question de la reconnaissance du génocide arménien, dont Ankara ne veut pas entendre parler. Les intérêts de la diplomatie turque sur ce point vont entrer en résonance avec le débat qui anime alors la communauté juive américaine et Israël autour de la question de l'unicité du génocide. Les responsables de la Fondation évitèrent cependant de faire trop directement le lien entre l'exposition de l'amitié turco-juive et la « lutte » contre « les Arméniens ». Après 1996, au moment où les relations avec Israël sont à leur apogée, ils ne feront plus preuve de la même réserve. « Maintenant, une autre activité est au programme », déclarent les deux administrateurs de la Fondation, « il nous incombe d'expliquer au monde ce qu'est le génocide. Mais il y a certains problèmes avec les Arméniens »³⁷.
- 46 Si les raisons et les modalités de la mise en place du discours sur l'amitié turco-juive sont somme toute assez claires, elles ne permettent pas d'expliquer son étonnant succès dans les médias en Turquie et en Occident.

Réceptions

- 47 Il faut tout d'abord insister sur le fait que, pour ses promoteurs, la mise en lumière de l'harmonie turco-juive s'adressait en premier lieu à un public occidental. À partir du constat d'une extrême sensibilité des Occidentaux à tout ce qui a trait au rapport au juif, en particulier dans le contexte de l'Europe occupée, l'objectif global de ce discours est d'en jouer au profit des intérêts turcs.
- 48 La quasi-totalité des critiques portées à l'encontre de la Turquie en Occident sont concentrées sur quelques thèmes, tels la question arménienne, la question grecque, Chypre ou encore la question kurde. Face à ses antiennes, ayant toutes trait à une gestion jugée défailante de l'altérité par la Turquie républicaine, le discours sur l'harmonie turco-juive se présente très à propos en tendant aux divers interlocuteurs un miroir les renvoyant à leur culpabilité. Les applications concrètes de cette stratégie dépassent largement la seule production académique (la Fondation a financé une vingtaine de publications, dont le fameux *Turkey and the Holocaust* de Stanford Shaw) ou l'organisation de colloques et de manifestations culturelles. L'harmonie turco-juive est mobilisée dans les déclarations publiques des responsables politiques comme dans les publications officielles (celles produites par le ministère des Affaires étrangères accordent une large place à la littérature sur ce sujet, placée généralement aux côtés de textes rejetant le qualificatif de génocide pour désigner les événements de 1915). On ne compte plus le nombre de délégations turques aux États-Unis et en Europe dans lesquelles se trouve un membre de religion juive. Les notables de la communauté sont également régulièrement mobilisés pour accueillir les envoyés des organisations internationales ou des ONG (comme les citoyens d'Helsinki) afin d'expliquer la situation des minorités en Turquie.
- 49 Cette stratégie discursive a particulièrement bien fonctionné aux États-Unis, où encore aujourd'hui les responsables politiques évoquant la Turquie n'ont de cesse de rappeler le rôle de la Turquie dans le sauvetage des juifs de la barbarie nazie. En Europe, en revanche, « l'harmonie turco-juive » n'a jamais véritablement pris d'épaisseur, sauf dans les communautés juives d'origine ottomane, en France et en Belgique en

particulier, où la représentation d'un âge d'or passé trouva un surcroît d'âme dans le discours venu de Turquie. Cet échec relatif est probablement lié au fait que la relation à la Turquie est beaucoup plus ancienne qu'aux États-Unis et surtout plus complexe, mêlant des représentations contradictoires liées à l'immigration, au tourisme de masse, à la candidature de la Turquie à l'Union et... à l'histoire. À cela, il faudrait ajouter le fait que sur le vieux continent de bonnes relations avec Israël ne sont pas nécessairement perçues comme un signal positif. Aux États-Unis, en revanche, le rapport à Israël est un facteur communément admis de proximité. De plus, l'image de la Turquie y est plus lointaine, et donc plus malléable, que ce soit dans un sens négatif – comme « l'effet Midnight Express » l'a montré – ou positif, que nous pourrions nommer « l'effet Necdet Kent », du nom de l'ancien consul général de Marseille, principal objet de la mise en scène de la bienveillance turque adaptée à la compréhension du monde des Occidentaux.

- 50 En ce qui concerne la Turquie elle-même, la stratégie discursive adoptée n'a pas connu la même maîtrise. Le but officiel de la Fondation a été atteint, puisque l'ensemble de la société, par médias interposés, a redécouvert ou tout simplement découvert l'existence d'une communauté juive dans le pays, à travers le prisme du discours sur l'harmonie. La contestation de cette relecture de l'histoire, en particulier pour les aspects touchant les trente premières années de la République, a bien existé par le biais de quelques auteurs comme Rifat N. Bali ou Ridvan Akar, mais reste globalement inaudible, noyée sous la masse d'écrits, de manifestations ou de programmes télévisés mettant en scène ce couple bienveillance / reconnaissance.
- 51 L'une des conséquences de cette stratégie discursive, sans nul doute imprévue, fut le développement de l'antisémitisme et l'apparition d'attaques dirigées contre la communauté juive locale. Attaques verbales le plus souvent, mais pas seulement si on tourne son regard sur le nombre d'attentats et d'assassinats dont des membres de la communauté juive furent victimes dans les années 1986-2003. L'antisémitisme n'est alors pas chose nouvelle, mais il va devenir un argument politique des islamistes de Necmettin Erbakan au milieu des années 1990, avant de se banaliser dans les années 2000. Conséquence indirecte du discours sur l'harmonie, les responsables de la communauté juive se trouvent dans l'impossibilité de dénoncer la montée de l'antisémitisme, au risque de paraître particulièrement ingrats vis-à-vis de leurs bienfaiteurs.
- 52 Parallèlement, le discours sur l'harmonie entre Turcs et juifs et le rapprochement entre la Turquie et Israël vont devenir un point de cristallisation entre « laïcs » et « musulmans » sur la scène politique interne. À l'affirmation d'une judéophilie valant brevet d'occidentalisation pour des élites dont l'« occidentalité » est en mal de reconnaissance – de la part de l'Occident lui-même – s'oppose en miroir la volonté de (re)construire une identité orientale qui affirme son rejet de l'Occident et sa solidarité musulmane par une dénonciation d'Israël et du lobby juif. Bien sûr, dans les deux cas et d'un individu à l'autre on peut retrouver une gamme variée d'attitudes et de postures, mais c'est toujours, *in fine*, le rapport à l'Occident qui se joue³⁸.
- 53 Au sommet de l'État, le même phénomène se produit avec l'arrivée au pouvoir du leader islamiste Necmettin Erbakan en 1995. Pendant la campagne électorale, le chef du parti islamiste avait dénoncé les accords en cours de négociation avec Israël et interpellé les électeurs : « si vous ne voulez pas que les élections profitent aux juifs et aux Arméniens, votez pour le Refah »³⁹. Israël et les juifs ne constituent pas un sujet

marginal pour Necmettin Erbakan, mais plutôt une obsession (il affirma à plusieurs reprises avoir *Les Protocoles des Sages de Sion* comme livre de chevet). Pourtant, c'est précisément sur ce sujet que les militaires vont placer la ligne rouge à ne pas franchir, réussissant à faire ratifier par le Premier ministre Erbakan les accords militaires avec Israël.

- 54 En revanche, et c'est sans doute la raison du formidable écho qu'il rencontra, kémalistes et islamistes adoptèrent avec le même entrain le discours sur l'harmonie entre Turcs et juifs. Pour les républicains, il s'agit de souligner la continuité de la tolérance et donc la modernité du régime. Pour les islamistes ou plus largement les nostalgiques de l'Empire ottoman, le discours d'une harmonie remontant à cinq siècles permet de rappeler la coexistence pacifique qui régnait entre les communautés sous le régime ottoman. Certes, une partie de la mouvance islamiste cède à l'obsession antisémite, y compris sur la thématique prêtant aux juifs un rôle majeur dans la disparition de l'Empire lui-même, mais le discours sur l'harmonie reste parfaitement recevable pour eux.
- 55 Quant à la communauté juive elle-même, objet principal de ce discours, elle a été particulièrement fragilisée. Le double récit – celui des mémoires et celui de la Fondation – fait inévitablement ressortir la nature politique, construite et irréaliste du discours sur l'harmonie : alors que la société turque s'ouvre progressivement au débat démocratique et à la contestation pacifique, la communauté juive en reste *de facto* à un discours officiel d'un autre âge, réservant ses craintes et ses doutes au strict cadre intra-communautaire. C'est au fond le grand paradoxe de cette réinvention du mythe que d'avoir creusé le fossé séparant cette petite communauté de son environnement sociologique. Celle-ci est désormais prise dans un piège discursif obligeant chaque membre de la communauté à valider ce discours. Il n'est plus possible dans ces conditions de réagir à l'antisémitisme, le salut ne pouvant venir que des autorités politiques (ou des patrons de presse).
- 56 Ainsi, la réactivation du mythe a en quelque sorte restauré le système des « juifs de Cour », au sein duquel l'hostilité de la population reste supportable tant que le prince, qu'on doit servir, assure leur protection. Venu du Moyen Âge occidental, ce système fonctionna également dans l'Empire ottoman. Mais dans une société médiatique, on peut douter de l'intérêt d'une telle relation productrice de quantité d'effets pervers. Ne serait-ce que vis-à-vis des humeurs du prince... C'est ce qui arrive depuis 2009, date à laquelle le Premier ministre Recep Tayyip Erdoğan commença à faire de la question du Proche-Orient un outil de politique intérieure en prenant la posture du chef de file de la condamnation de la politique israélienne en Palestine. Dans un pays où ne serait-ce que les hommes politiques ou la presse ne distinguent guère entre juifs, Israéliens et politique israélienne, l'engouement pour la cause palestinienne-musulmane contre Israël a induit son lot de dérives. Mais le plus inquiétant, du point de vue de la communauté, c'est le constat du rapide affaiblissement de l'habituelle discrète protection étatique sans que la société civile, dans ses différentes composantes – démocrates, ONG, défenseurs des droits de l'homme, intellectuels, etc. – n'éprouve la nécessité de se porter en défense d'une communauté qui ne cesse d'affirmer sa quiétude.
- 57 Un mythe historique n'est pas une simple contre-vérité ou une mésinterprétation de l'histoire : il est une ressource politique au moment même où il s'énonce. Soumis à la tentation de la tour d'ivoire, l'historien peut considérer, à raison, qu'il ne peut pas véritablement agir sur les usages sociaux de l'histoire qu'il écrit. Il peut aussi se

contenter, sans doute à tort, de déplorer l'ignorance du plus grand nombre ou l'écrasement du savoir par une société médiatique tournée vers la facilité.

- 58 Pourtant, l'étude d'un mythe en tant que tel suppose non seulement de le mettre en parallèle avec l'histoire telle qu'elle se dévoile, mais aussi de chercher à comprendre, dans une démarche réflexive sur le métier d'historien, les conditions historiques de sa mise en place, de sa diffusion, des évolutions de son intensité. Autant d'éléments éclairant les besoins en ressources symboliques auxquels il a pu répondre à un moment donné dans une société particulière. Autant d'éléments éclairant notre propre manière de faire de l'histoire.

NOTES

1. . Banu Eligür, « Crisis in Turkish-Israeli Relations (December 2008 - June 2011): From Partnership to Enmity », *Middle Eastern Studies*, vol. 48, n° 3, 2012, p. 429-459.
2. . Voir par exemple Ben Lombardi, « Turkey and Israel – Brinkmanship and the Grand Strategy of The Erdogan Government », *The Levantine Review*, vol. 1, n° 1, printemps 2012, p. 7-22.
3. . Edward Bernays, *Propaganda* [1928], Paris, La Découverte, 2007.
4. . Abraham Galanté, *Turcs et Juifs : étude historique, politique*, Istanbul, Haim, Rozio & Co., 1932.
5. . Laurent Mallet, *La Turquie, les Turcs et les Juifs*, Istanbul, Éditions Isis, 2008.
6. . Halil Inalcik, « Jews in the Ottoman Economy », dans Clifford Edmund Bosworth et Charles Issawi (dir.), *Essays in Honor of Bernard Lewis. The Islamic World*, Princeton, The Darwin Press, 1989, p. 515. En référence à Don Isaac Abravanel qui évoque le nombre de familles juives d'Espagne passées par l'Italie avant de rejoindre l'Empire, voir Gilles Veinstein, « L'Empire ottoman depuis 1492 jusqu'à la fin du XIX^e siècle », dans Henry Méchoulan (dir.), *Les Juifs d'Espagne, histoire d'une diaspora, 1492-1992*, Paris, Liana Levi, 1992, p. 365.
7. . Stéphane Yerasimos, « La communauté juive d'Istanbul à la fin du XVI^e siècle », *Turcica*, vol. XXVII, 1995, p. 104 et 106. Stéphane Yerasimos arrive à une évaluation d'environ 3,3 personnes par foyer (fiscal).
8. . Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York, New York University Press, 1991, p. 31 et 33. Voir à ce propos les commentaires de Robert Olson dans la recension de cet ouvrage : Robert Olson, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, 1993, p. 113-116.
9. . Esther Benbassa et Aron Rodrigue, *Juifs des Balkans. Espaces judéo-ibériques, XIV^e - XX^e siècles*, Paris, La Découverte, 1993, p. 57 ; Bernard Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, Paris, Flammarion, 1989, p. 3, 37 et 156 ; Elie şaul, *Folklor de los Judios de Türkiya*, Istanbul, Éditions Isis, 1994, p. 12.
10. . Le *Seder Eliyahu Zuta* (Petit ordre d'Élie, 1523) de Élie Capsali, et le *Sefer Divrey Yosef* de Joseph Sambari (1672). Voir Joseph R. Hacker, « Ottoman Policy toward Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century », dans Benjamin Braude et Bernard Lewis (dir.), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, t. I : *The Central Lands*, New York, Holmes & Meier Publishers, 1982, p. 117-126 et Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries : Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa*, Leiden, Brill, 1984.
11. . Joseph Nehama, Abraham Galanté, Moïse Franco et d'autres.

12. . Pour le texte de la lettre, voir Franz Kobler (dir.), *Letters of Jews through the Ages*, Londres, Ararat Publishing Society, 1953, p. 283-285.
13. . Mark A. Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg, K. Schwarz, 1980, et du même auteur « The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries », dans Benjamin Braude et Bernard Lewis (dir.), *Christian and Jews...*, op. cit., p. 101-116.
14. . Joseph R. Hacker, « The Sürgün System and Jewish Society in the Ottoman Empire during the 15th-17th centuries », dans Aron Rodrigue (dir.), *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, Bloomington, Indiana University, Turkish Studies Series, 1992, p. 1-65.
15. . Stéphane Yerasimos, « La communauté juive d'Istanbul à la fin du XVI^e siècle », art. cit.
16. . Mark D. Baer, « The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 36, n° 2, mai 2004, p. 159-181.
17. . Selahattin Ülkümen a d'ailleurs été reconnu « Juste parmi les Nations » par Yad Vashem en juin 1990. Il est le seul citoyen turc à avoir bénéficié de cette distinction par la fondation israélienne.
18. . Nous renvoyons à quelques études générales portant sur l'ensemble de la période : Rifat N. Bali, *Bir Türkleştirme Serüveni 1923-1945*, [L'aventure d'une turquification, 1923-1945], Istanbul, İletişim, 2000 et *Musa'nın Evlatları Cumhuriyet'in Yurttaşları* [Les Fils de Musa, les citoyens de la République], Istanbul, İletişim, 2001 ; Laurent Mallet, *La Turquie, les Turcs et les Juifs...*, op. cit.
19. . Jan Cremer et Horst Przytulla, *Exil Türkei. Deutschsprachige Emigranten in der Türkei 1933-1945*, Munich, Karl M. Lipp, 1991, p. 54-62 ; Horst Widmann, *Atatürk ve Üniversite Reformu*, Istanbul, Kabcacı Yayınları, 2000 ; Hildegard Müller, « German Librarians in Exile in Turkey », *Libraries & Culture*, vol. 33, n° 3, été 1988, p. 294-305 ; Arnold Reisman, *Turkey's Modernization: Refugees from Nazism and Atatürk's Vision*, Washington DC, New Academia Publishing, 2006.
20. . Plus centrés sur les points évoqués ici : Zafer Toprak, « 1934 Trakya olaylarında hükümetin ve CHF'nin sorumluluğu », *Toplumsal Tarih*, n° 34, novembre 1996, p. 19-25 ; Rifat N. Bali, « II. Dünyas Savaşı Yıllarında Türkiye'de Azınlıklar – I – Yirmi Kur'a İhtiyalar Olayı » [Les minorités de Turquie pendant les années de la seconde guerre mondiale – L'événement des '20 Classes'], *Tarih ve Toplum*, n° 179, novembre 1998, p. 4-18 ; Laurent Mallet, « Karikatür Dergisinde Yahudilerle ilgili Karikatürler (1936-1948) » [Les caricatures de Juifs dans la revue *Karikatür* (1936-1948)], *Toplumsal Tarih*, n° 34, novembre 1996, p. 26-33 ; Ridvan Akar, *Varlık Vergisi – Tek Parti Rejimde Azınlık Karşısı Politika Örneği* [L'impôt sur le Patrimoine – exemple d'une politique anti-minoritaire sous le régime de parti unique], Istanbul, Belge Yayınları, 1992 ; Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları* [L'impôt sur le Patrimoine et les politiques de 'turquification'], Istanbul, İletişim, 1999.
21. . La première étude consacrée à cette question et fondée sur une exploitation d'archives est celle produite par Ahmad Mahrad, *Tauziehen zwischen Berlin und Ankara um das Schicksal türkischer Juden im 2. Weltkrieg*, Berne, Peter Lang, 1988. Des éléments significatifs étaient déjà présents dans plusieurs publications préalables, dont Christopher Browning, *The Final Solution and the German Foreign Office. A study of Referat D III of Abteilung Deutschland 1940-1943*, New York, Holmes & Meier, 1978. Enfin, des sources complémentaires ont été également utilisées dans Laurent Mallet, *La Turquie, les Turcs et les Juifs...*, op. cit et Corry Gutstadt, *Die Türkei, Die Juden und Der Holocaust*, Berlin, Assoziation A., 2008.
22. . « L'antisémitisme n'est ni un produit de Turquie ni une mentalité turque. Il pénètre de temps à autre de l'étranger dans notre pays et il est aussitôt enrayé ». La déclaration complète fut à l'époque reprise notamment dans « Les Juifs de Thrace et les derniers incidents », *Haménora*, XII, n° 7-8-9, p. 151-152 et « L'expulsion des Juifs de Thrace », *Paix et Droit*, n° 7, septembre 1934, p. 15-16.
23. . Outre les ouvrages généraux déjà cités, voir Jacob M. Landau, « Muslim Turkish Attitudes Towards Jews, Zionism and Israel », *Die Welt des Islams*, n° 28, 1988, p. 291-300 ; Rifat N. Bali, «

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde antisemitizm » [L'antisémitisme en Turquie à l'époque républicaine], *Felsefelogos*, mars 1998, p. 65-96.

24. . « Turkish Ambassador Says Anti-Semitism 'Must Be Confronted' », communiqué de presse de l'ADL du 6 novembre 2003 (URL : http://archive.adl.org/PresRele/ASInt_13/4401_13, consulté le 15 octobre 2012).

25. . Stephen Roth Institute, Base de données : document n^{os} A02-1374 et A05-0304.

26. . Tutkun Akbas et Osman Özsoy, « Sözen'den kötüsü olmaz » [Il n'y a pas pire que Sözen], *Yeni şafak*, vol. 24, juillet 1995 et Ali Bulaç, « Yahudilerinki imtiyaz mı, bedel mi ? » [(Être) juif : devoir ou privilège ?], *Yeni şafak*, 18 avril 1995 ; « Yahudi meselesi » [la question juive], *Yeni şafak*, 19 avril 1995 ; « Müslümlarda antisemitik eğilimler » [Des tendances antisémites chez les musulmans], *Yeni şafak*, 20 avril 1995.

27. . Çevik Bir et Martin Sherman, « Formula for Stability : Turkey Plus Israel », *The Middle East Quartely*, vol. IX, n^o 4, hiver 2002, p. 23-32.

28. . Ali Karaosmanoğlu, « A Turkish view of bilateral relations with Israel », dans *Actual situation and prospects of Turkey's Bilateral Relations with Israel : Potential and Opportunities*, Istanbul, Türkiye Esnaf - Sanatkar ve küçük sanayi Araştırma Enstitüsü (TES-AR) Yayınları, Ankara, 1992, p. 1-5.

29. . Efraim Inbar, « Regional Implications of the Israeli-Turkish Strategic Partnership », *Middle East Review of International Affairs*, vol. 5, n^o 2, été 2001, p. 48-65.

30. . Osman Turan, « Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans », *Studia Islamica*, vol. I, 1953, p. 65-100.

31. . Naim Gülerüz, *Türk Yahudileri Tarihi*, Istanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 1993.

32. . *Guide to the Records of Quincentennial Foundation, 1990-1994*, publié par la American Sephardi Federation, 2002.

33. . Cité par Sami Kohen, « Dispatch from Istanbul », *Jewish Chronicle*, 2 mars 1984.

34. . *Ha'aretz*, 30 septembre 1997.

35. . Serdar Arseven, « Ojalvo ve Yahya, şok açıklamalarını sürdürüyor : 'Lionslar ve Rotaryenler, Siyonizm temel amaçlarına hizmet ediyorlar' » [Ojalvo et Yahya continuent leurs révélations chocs : 'les membres du Lions et du Rotary servent les objectifs fondamentaux du sionisme'], *Akit*, 18 décembre 1996.

36. . İsak Alaton, « Günümüz Türkiye'sinde Yahudi olmak... » [Être Juif en Turquie de nos jours], *şalom*, 13 novembre 1996.

37. . Serdar Arseven, « Ojalvo ve Yahya, şok açıklamalarını sürdürüyor », art. cit.

38. . Meltem Ahıska, « Occidentalism : The historical Fantasy of the Modern », *The South Atlantic Quartely*, vol. 102, n^o 2-3, printemps 2003, p. 351-379.

39. . Utku Çakırozer, « Hoca'nın oy tehdidi » [menace électorale d'Erbakan], *Milliyet*, 3 mai 1996, repris par Rifat N. Bali, « Seçimlerin Yahudi'ye yaramasını istemiyorsanız » [Si vous ne voulez pas que les élections profitent aux Juifs], *Birikim*, n^o 86-87, juin-juillet 1996, p. 171-173.

RÉSUMÉS

Le récit de l'amitié turco-juive, mis en scène depuis le début des années 1990, offre l'originalité de s'appuyer sur des réalités anciennes largement mythifiées au cours des siècles (en particulier les légendes qui entourent l'accueil des juifs expulsés d'Espagne par l'Empire ottoman) en les adaptant aux nécessités du moment : faire la démonstration d'une coexistence religieuse judéo-

musulmane dans le cadre ottoman et en République de Turquie. Ce faisant, le récit repose conjointement sur des éléments historiques souvent exagérés mais authentifiés, sur des éléments mythiques qui circulent en tant que tels depuis des siècles, et sur des éléments discursifs qui relèvent de simples contre-vérités (comme le rôle joué par la Turquie dans le sauvetage des juifs d'Europe au cours de la seconde guerre mondiale), mais qui permettent d'étayer utilement le discours global. Ce récit n'est pas sans conséquence sur les relations entre les deux confessions : la surexposition médiatique de la communauté juive a eu pour conséquence la montée en puissance d'une judéophilie abstraite (le juif comme modèle d'une « occidentalisation » réussie) et un antisémitisme concret (pour les mêmes raisons en miroir). Quant à la communauté juive, elle est prise dans un « piège discursif » du fait de la distorsion entre la réalité de sa situation contemporaine et la nécessité de rendre grâce de la prétendue « tolérance » turque.

The story of Turkish-Jewish friendship, which dates back to the 1990s, is built upon largely mythical history, starting with the legend of the Jews' warm welcome in the Ottoman Empire after they were expelled from Spain. These myths have been adapted to our time to stress the coexistence of Jews and Muslims in the Ottoman era as well as in the present-day Republic of Turkey. The story is rooted in authentic but exaggerated events, myths that have circulated for centuries, and elements that are not true in any form but which are useful for reinforcing global discourse ; one example would be the role of Turkey in the salvation of European Jews during World War II. The story of Turkish-Jewish friendship has had long-lasting effects on religious relations. The high profile of Jews in the media fosters an abstract Judeophilia (as a model for successful "Westernization") but, for the same reasons, it also fosters concrete forms of anti-Semitism. The Jewish community is trapped by this discourse because of the gap between reality and the constant urge to be thankful for so-called Turkish tolerance.

INDEX

Mots-clés : Juifs, République de Turquie, Empire ottoman, judéophilie, antisémitisme, harmonie turco-juive

Keywords : Jews, Republic of Turkey, Ottoman Empire, Judeophilia, anti-Semitism, Turkish-Jewish harmony

AUTEUR

LAURENT MALLET

Laurent Mallet est un historien spécialiste des juifs de Turquie. Il est chercheur à l'Institut français d'études anatoliennes (IFEA) depuis 1995. Il enseigne à l'université Galatasaray à Istanbul. Il est l'auteur de nombreuses études sur la société turque contemporaine, sur les juifs et d'autres minorités religieuses de Turquie, ainsi que sur « l'occidentalisme » en Turquie. Parmi ses principales publications, signalons *La Turquie, les Turcs et les Juifs. Histoire, représentations, discours et stratégies* (Les Cahiers du Bosphore, 2008). Il collabore aussi à des revues de géopolitique comme *Hérodote*.