

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE SCIENCES POLITIQUES**

**ANALYSE COMPARÉE DES RITES ET SYMBOLES
POLITIQUES DE LA DEUXIÈME MONARCHIE
CONSTITUTIONNELLE OTTOMANE ET DE LA
TROISIÈME RÉPUBLIQUE FRANÇAISE**

THESE DE MASTER RECHERCHE

İkbal Dilara ADAŞ

Directeur de Recherche: Prof. Dr. Birol ÇAYMAZ

AOÛT 2021

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE SCIENCES POLITIQUES**

**ANALYSE COMPARÉE DES RITES ET SYMBOLES
POLITIQUES DE LA DEUXIÈME MONARCHIE
CONSTITUTIONNELLE OTTOMANE ET DE LA
TROISIÈME RÉPUBLIQUE FRANÇAISE**

THESE DE MASTER RECHERCHE

İkbal Dilara ADAŞ

Directeur de Recherche: Prof. Dr. Birol ÇAYMAZ

AOÛT 2021

Table des matières

INTRODUCTION	1
1. L'HÉRITAGE DES ANCIENS RÉGIMES SOUS LA DEUXIÈME MONARCHIE CONSTITUTIONNELLE OTTOMANE ET SOUS LA TROISIÈME RÉPUBLIQUE	7
1.1. Le drapeau : le croissant étoilé ottoman et le tricolore français	13
1.2. Les traces de la musique royale : les hymnes de Hamidiye et de la Marseillaise	16
1.3. Les armoiries : signes de féodalité ou traditions inventées ?	24
2. LA DIFFUSION ET L'INCARNATION DES NOUVELLES VALEURS UNIFICATRICES	32
2.1. « Liberté, Égalité, Fraternité » française et « Justice » ottomane	39
2.2. Le Monument de la Liberté et le Panthéon en tant que les « lieux de mémoire »	52
2.3. Les médailles relatives à la Constitution de 1876 et les Légions d'honneur	61
3. LA RÉORGANISATION TEMPORELLE ET SPATIALE DES NOUVEAUX SYSTÈMES POLITIQUES OTTOMAN ET FRANÇAIS	65
3.1. Les fêtes nationales : la Fête de la Liberté et la Fête de la République	69
3.2. Les célébrations de <i>cûlus</i> et de <i>veladet</i> et le Centenaire des États-Généraux de 1789	83
3.3. Commémorer le passé ottoman et français à travers les colonnes, les bustes, les statues et les tours	92
CONCLUSION	109
BIBLIOGRAPHIE	113

Liste des images

Image n°1 La première cérémonie de sélamlık d’Abdülhamid II suite à la proclamation de la Deuxième Monarchie constitutionnelle le 31 juillet 1908	18
Image n°2 L’hymne de <i>Hamidiye</i> composé par Necip Paşa pour Abdülhamid II	19
Image n°3 La Marseillaise, l’hymne national français composé en 1792	21
Image n°4 <i>La Marseillaise</i> , Jean Beraud, 1880	22
Image n°5 <i>Rouget de Lisle composant la Marseillaise</i> , Auguste Pinelli, 1876	22
Image n°6 Arma-i Osmanî	25
Image n°7 <i>Figure allégorique de la République</i> , Antoine-Jean Gros, 1794	40
Image n°8 <i>La liberté guidant le peuple</i> , Eugène de la Croix, 1830	41
Image n°9 Buste de Marianne, Mairie de Montoisson, signé par Doriot vers 1871	43
Image n°10 Buste de Marianne, Mairie de Saint-Jean-de-Losne, anonyme, vers 1871	44
Image n°11 Buste de Marianne, Paris, Jean Gautherin, 1880	45
Image n°12 Une carte postale de monarchie constitutionnelle où une femme représentant la liberté est décrite, le 11 juillet 1908	47
Image n°13 Une carte postale de 1895 où la femme représente la liberté	48
Image n°14 La carte postale « Salut de Constantinople. Vive la Constitution ! »	49
Image n°15 Une affiche de liberté en trois langues : le turc, le grec et l’arménien	50
Image n°16 Vue de la façade principale du Panthéon en voie de réparation, Charles Marville, 1871	54
Image n°17 Le Tombeau provisoire de Victor Hugo au Panthéon, le 2 juin 1885	55
Image n°18 Les libérateurs de la patrie	57
Image n°19 Abdülhamid II, Enver Bey, Niyazi Bey, « Vive S. M. I. le Sultan Abdoul Hamid Khan II, Vive la Constitution, 11/24 Juillet 1908 »	57

Image n°20 Le Monument de la Liberté	59
Image n°21 Une photo de marche vers le Monument de la Liberté, le 26 juillet 1912	60
Image n°22 La Médaille de la Constitution ottomane de 1876, médaille officielle, or, 24x27mm	62
Image n°23 Médaille ottomane non officielle, laiton, 29 mm	62
Image n°24 La Légion d'honneur commandant sous la Troisième République	63
Image n°25 République française du 4 Septembre 1870, Médaille française non officielle, cuivre, 24mm	64
Image n°26 <i>La Rue Montorgueil</i> , Claude Monet, 1878	78
Image n°27 Talat Paşa en train de donner un discours sur le Jour de l'Avenir Ottoman à Bab-ı Âli	86
Image n°28 Le cortège sortant du Ministère de la Guerre durant la célébration du Jour de l'Avenir ottoman en 1914	87
Image n°29 <i>Le 14 Juillet 1880</i> , Alfred Roll, 1882	88
Image n°30 <i>La Célébration du Centenaire des États-Généraux de 1789</i> , Alfred Roll, 1893	89
Image n°31 La délibération datée du 28 avril 1889	90
Image n°32 Le Monument du Hatt-i Sharif conçu par Gaspare Fossati	94
Image n°33 Le Monument du Tanzimat conçu par Artin Bilezikçi	95
Image n°34 La Colonne du Télégraphe, La Colonne du Chemin de Fer de Haïfa et La Colonne commémorative de la ligne télégraphique de Hedjaz	97
Image n°35 Une carte postale de la Deuxième Monarchie constitutionnelle en français et en ottoman, « Liberté, Égalité, Justice, Fraternité », envoyé le 6 juillet 1908 d'Izmir à Paris, 9x14cm	98
Image n°36 La statue équestre du sultan Abdülaziz, Istanbul, Palais de Beylerbeyi	99
Image n°37 <i>Gloria Victis, Le Lion de Belfort</i> et le Monument à Léon Gambetta	102
Image n°38 <i>La Statue de la République</i> de Léopold Morice	104

Image n°39 <i>Le Triomphe de la République</i> de Jules Dalou	104
Image n°40 La mairie - l'école avec le buste de Marianne, 1880, Arques, le Pas-de-Calais	106
Image n°41 La tour d'horloge de Nigde lors de la Deuxième Monarchie constitutionnelle	107



Liste des tableaux

Tableau n°1 Évolution des drapeaux français et ottoman	15
Tableau n°2 Évolution des armoiries de l'Empire ottoman	27
Tableau n°3 Évolution des armoiries de France	29
Tableau n°4 Recours aux emblèmes pendant la Troisième République française	30



Résumé

La Révolution française, qui constitue un moment primordial dans l'histoire mondiale, est généralement considéré en tant qu'un tournant décisif ayant engendré la montée des nations et du nationalisme à partir du XIX^{ème} siècle. Les répercussions de la Révolution française de 1789 sont perçues comme une expérience par laquelle les pouvoirs politiques commencent à créer une « communauté imaginée » appelée la Nation. Cette communauté imaginée est alimentée par un imaginaire national reposant sur la mémoire commune pour que son unité soit assurée. Les pouvoirs politiques assurent leur auto-institution et leur légitimité en s'appuyant sur cet imaginaire national et aussi en « inventant des traditions ».

Les symboles et les rituels politiques constituent les piliers principaux de l'imaginaire national et contribuent à l'émergence de la religion civile. Sous quelles formes l'imaginaire national produit et reproduit par la religion civile a-t-il contribué à l'enracinement de l'idée républicaine sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane et sous la Troisième République française entre 1870 et 1914 ? Le travail présent vise à analyser ces processus à travers les symboles hérités des anciens régimes, les nouvelles valeurs unificatrices et le phénomène rituel.

Abstract

The French Revolution, a seminal moment in world history, is generally considered to be a watershed event that led to the rise of nations and nationalism from the nineteenth century onward. The aftermath of the French Revolution of 1789 is seen as an experiment in which the political powers begin to create an "imagined community" called the Nation. This imagined community is fed by a national imaginary based on common memory to ensure its unity. Political powers ensure their self-institution and legitimacy by relying on this national imaginary and also by "inventing traditions".

Political symbols and rituals constitute the main pillars of the national imaginary and contribute to the emergence of civil religion. In what forms did the national imaginary produced and reproduced by civil religion contribute to the rooting of the republican idea under the Second Ottoman Constitutional Monarchy and under the Third French Republic between 1870 and 1914? The present work aims to analyze these processes through the symbols inherited from the old regimes, the new unifying values and the ritual phenomenon.

Özet

Dünya tarihinde çığır açan bir ana işaret eden Fransız İhtilâli, genellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ulusların ve milliyetiliğın yükselişine yol açan bir dönüm noktası olarak kabul edilir. 1789 Fransız İhtilâli'nin etkileri aynı zamanda siyasal iktidarların ardından ulus adı verilen "hayali bir topluluk" yaratmaya başladığı bir deneyim olarak nitelendirilmektedir. Bu hayali topluluk, birliğini saėlamak için ortak hafızaya dayalı bir milli tahayyülden beslenir. Siyasal iktidarlar, bu ulusal tahayyülden yola çıkarak ve "gelenekler icat ederek" kendilerini var eder ve meşruiyetlerini saėlarlar.

Siyasi semboller ve ritüeller, millî tahayyülün temel direklerini oluşturur ve sivil din kavramının ortaya çıkmasına katkıda bulunmaktadır. Sivil din tarafından üretilen ve yeniden üretilen millî tahayyül, 1870 ile 1914 yılları arasında İkinci Osmanlı Meşrutiyeti ve Üçüncü Fransız Cumhuriyeti altında cumhuriyetçi fikrin pekişmesine hangi biçimlerde katkıda bulunmuştur? Bu alışma, söz konusu süreçleri eski rejimlerden miras kalan semboller, yeni birleştirici deėerler ve ritüel olgusu üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır.

INTRODUCTION

Porteuse des idées des Lumières, la Révolution française de 1789 est une référence politiquement et historiquement cruciale dans la mesure où elle rend possible la conception du trio Nation-État-Démocratie et constitue un modèle pour plusieurs pays. Le nouvel univers politique et les mutations dans le contenu du pouvoir d'après 1789 permettent d'aborder de la « nation » et du « nationalisme ».

La question de l'émergence des nations et du nationalisme constitue l'un des thèmes majeurs des sciences tant politiques qu'historiques tout au long du XX^e siècle. Par exemple, Benedict Anderson situe cette émergence de la Nation à la fin du XVIII^e siècle tandis qu'Ernest Gellner¹ établit un lien direct entre l'industrialisation de l'Europe occidentale et la naissance du nationalisme. De son côté, Elie Kedourie² estime que l'émergence du nationalisme est la conséquence directe des idées des Lumières et tout particulièrement de la Révolution française en 1789. Bien qu'il existe une diversité de définitions, le *Robert Micro* définit la nation de la manière suivante : « Groupe humain assez vaste qui se caractérise par la conscience de son unité et la volonté de vivre en commun » et « Communauté politique établie sur un territoire défini et personnifié par une autorité souveraine ». (éd. 1998, sous « nation »). Cette deuxième définition du concept de « nation » offerte par le *Robert Micro* nous invite en effet à concevoir la nation comme un composant indissociable de l'État et du pouvoir politique. En fait, la montée du nationalisme au XIX^e siècle va de pair avec la modernisation du pouvoir politique.

Parmi la multiplicité des définitions données au terme de « nation », Benedict Anderson met en lumière une dimension originale que nous explorerons tout au long de ce mémoire. D'après lui, la nation est une communauté politique imaginée : les gens qui ne se connaissent pas se réunissent autour d'un « imaginaire collectif » et éprouvent ainsi un sentiment d'appartenance à une communauté.³ Cet imaginaire collectif est le plus souvent créé voire « inventé »⁴ par le pouvoir politique qui est

¹ Ernest Gellner, **Nations and Nationalism**, Ithaca, Cornell University Press, 1983

² Elie Kedourie, **Nationalism**, New York, Praeger University Series, 1967, p. 92-93

³ Benedict Anderson, **L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme**, Paris, La Découverte, 2002, p. 19

⁴ Eric Hobsbawm, Terence Ranger (dir.), **Geleneğin İcadı**, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006, p. 5-6

continuellement confronté à la nécessité de se légitimer et de consolider ainsi son autorité politique. Max Weber définit en ces termes cette lutte pour le pouvoir qui est au cœur même du politique : « Le politique est une domination des gouverneurs sur les gouvernés dans le but d'organiser la société et cette domination nécessite des fondements pour qu'elle soit respectable. »⁵

Tout exercice du pouvoir politique nécessite un monopole de l'autorité ainsi qu'un contrôle des institutions permettant la promulgation de lois organisant, régulant la Nation. Cependant, le pouvoir politique a aussi besoin de maîtriser les formes symboliques lui permettant de légitimer son autorité auprès de la communauté nationale. Loin d'être un point de détail, la dimension symbolique est ainsi cardinale pour l'exercice du pouvoir et encore plus fondamentalement pour la légitimation de l'autorité politique. Comme Benedict Anderson l'a démontré dans son étude de l'imaginaire national, les mythes, les récits, les discours, les images, les symboles ou encore les rituels sont des éléments constitutifs du pouvoir politique dans le cadre des États-nations qui ont émergé en Europe au XIX^e siècle avant de s'étendre au reste du monde au XX^e siècle.

En plus de cette réflexion de Benedict Anderson sur l'imaginaire national, la notion d'*habitus*⁶ telle qu'elle a été développée par Pierre Bourdieu semble être aussi adaptée à notre recherche. Selon Pierre Bourdieu, l'*habitus* s'explique par un effet de régularisation. Cet effet est produit par une situation dans laquelle une société se trouve. En tant que membres de la société, nous répondons à un ensemble de règles qui, bien que non-écrites ou enseignées, déterminent en profondeur notre façon de penser, de dire et d'agir en société. En d'autres termes, chaque individu est affecté de différents capitaux culturels, sociaux et économiques dont l'articulation reflète des rapports d'autorité et de domination (ou de soumission) à l'échelle de la société. Cette approche inscrit les individus de la société dans le cadre d'agent mécanique. L'*habitus* permet donc la continuité d'un discours relativement dominant dans les périodes de stabilité politique.

⁵ Max Weber, *Économie et société/1 : Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 1995, p. 285-286

⁶ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980

En prenant en considération le mécanisme de régulation désigné par *l'habitus*, il est possible pour nous de repenser à l'approche wébérienne selon laquelle le politique est la domination des gouverneurs sur les gouvernés et qui semble dorénavant être impertinente vu qu'elle se présente quasiment sous une forme unilatérale.

Le politique peut-il fonctionner sans réciprocité ? Où faut-il rechercher les fondements de la société ? Pouvons-nous négliger la présence des gouvernés en essayant de comprendre la domination politique ? Ces questions nous amènent à nous pencher davantage sur les travaux réalisés en anthropologie politique. Les apports de Georges Balandier⁷ et de Marc Abélès⁸ nous permettent d'approfondir notre réflexion en plaçant les origines du politique au sein des relations sociales des sociétés dites « primitives », ce qui nous montre que le politique s'agit d'une interaction commune aux gouverneurs et aux gouvernés.

La notion de « religion civile » apparaît au moment où le lien entre l'État et la société devient un champ à part auquel nous pouvons canaliser nos interrogations. Jean-Jacques Rousseau⁹ qui est le premier à employer cette expression lui attribue une dimension consensuelle et unificatrice assurant le lien social sans oublier de préciser que ce lien doit être examiné sous une forme de religiosité. Ainsi John A. Coleman¹⁰ définit le terme en tant qu'un système de croyances, de rites et de symboles alors qu'Émile Durkheim¹¹ lui accorde un rôle pédagogique et moral en se focalisant sur ce qui est sacré et ce qui est profane.

Les symboles et les rites deviennent donc les principaux acteurs de la sacralisation du politique du fait qu'ils délimitent mais aussi déterminent d'une façon performative aussi bien nos actions et nos paroles que nos systèmes de représentation. Le plus souvent cantonnés au simple domaine socio-culturel ou religieux, les symboles

⁷ Georges Balandier (tr. par Devrim Çetinkasap), **Siyasal Antropoloji**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016

⁸ Marc Abélès, **Anthropologie de l'État**, Paris, Armand Colin, 1990

⁹ Jean-Jacques Rousseau, **Du Contrat Social, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité**, Paris, Bookking International, 1996

¹⁰ John A. Coleman, « Civil Religion », **Sociological Analysis**, 1970, Vol. 31, n° 2

¹¹ Émile Durkheim, **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, Paris, Presses Universitaires de France, 1994

et les rituels retrouvent une place primordiale au niveau politique dans une modernité de plus en plus marquée par le sécularisme.

Selon la proposition de l'édition 1998 du *Robert Micro*, un symbole peut être défini en tant que : « un être, un objet ou un fait qui par sa forme ou sa nature évoque spontanément (dans une société ou une civilisation donnée) quelque chose d'abstrait ou d'absent ». Et, le terme de rituel peut être défini comme un ensemble d'habitudes et de règles immuables : « les rituels sont les répétitions de certaines valeurs propres aux individus ou aux groupes par des formes de comportement symboliques, successives et invariables ». Sibel Özbudun, dans son ouvrage appelé *Ayinden Törene*, souligne la fonction spécifique que les rituels remplissent dans l'époque moderne : assurer la légitimité sociale aux gouverneurs.¹² Les symboles et les rituels comprennent par conséquent les pratiques d'une communauté où se forment la conscience collective et les outils de légitimation mis à la disposition des gouvernants.

La symbolique politique retrouve un rôle cardinal dans les périodes de crise, de transition ou de renouvellement politiques. C'est tout particulièrement lors de changements de pouvoir ou de régime politique que cette quête de légitimation symbolique est cruciale pour toute consolidation ou imposition d'une (nouvelle) autorité politique. Ces nouvelles représentations, le plus souvent mises en scène à partir d'une nouvelle imagerie symbolique, doivent répondre aux besoins politiques des gouvernants tout en suscitant auprès du peuple un sentiment d'appartenance à une communauté consciente de son destin collectif. Pour créer un tel point d'ancrage, il est important de trouver un équilibre entre, d'une part, la préservation d'un ordre ancien et, d'autre part, la promesse d'un nouvel idéal. Le principal défi pour les nouveaux gouvernants consiste donc à imposer de nouveaux rites et symboles signifiant une rupture politique tout en préservant symboliquement une part importante de l'ordre ancien permettant à la société de se reconnaître comme une communauté de destin. Il s'agit alors de réussir une synthèse entre l'ancien (ce ciment qui permet à la société de préserver son identité) et le nouveau (ce projet d'une nouvelle incarnation de cette vieille société).

¹² Sibel Özbudun, *Ayinden Törene*, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 1997, p. 12

C'est à partir de cette confrontation symbolique entre l'instauration d'un ordre nouveau et la perpétuation d'une ancienne tradition que notre étude va se construire : Sous quelles formes l'imaginaire national a-t-elle contribué à l'enracinement de l'idée républicaine sous l'Empire ottoman et en France entre 1870 et 1914 ?

Notre travail vise prioritairement à analyser d'une manière comparée les symboles et les rituels politiques sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane et ceux de la Troisième République française vu que ces régimes politiques se sont établis à un moment troublé de l'histoire du XIX^e siècle où émergeait avec force la question de la Nation. Notre choix concernant ces deux régimes politiques et ces pays s'explique aussi par le fait que les histoires politiques de l'Empire ottoman et de la France sont très riches et de nombreux travaux peuvent nous servir de base à notre propre recherche.

Afin de développer notre problématique, nous allons partir des trois hypothèses suivantes :

Premièrement, les cas ottoman et français renvoient tous les deux à l'expérience de Révolution française de 1789 par les valeurs qu'ils défendent et par les réformes qu'ils réalisent.

Deuxièmement, aussi bien dans le cas ottoman que dans le cas français, les régimes ont été confrontés à d'importants troubles politiques rendant nécessaire la consolidation de leur autorité politique encore fragile.

Troisièmement, ces deux régimes politiques ont continué à interagir d'un point de vue économique, social et culturel entre 1870 et 1914 qui est la période que nous avons retenue pour notre étude. C'est en effet durant cette période que l'on a vu, aussi bien en France que dans l'empire Ottoman, l'apparition d'une religion civile œuvrant pour la consolidation de l'idée républicaine. La Commune de Paris de 1871, qui consiste en expérience particulière de démocratie directe générant son propre imaginaire collectif, ne sera pas traité dans le travail présent vu qu'elle mérite un travail de recherche beaucoup plus volumineux et anecdotique.

Nous essayerons donc d'analyser dans une première partie l'héritage des anciens régimes afin de montrer comment la mobilisation d'une ancienne symbolique pouvait paradoxalement servir la cause de nouvelles valeurs républicaines. Cette réflexion se concentrera principalement sur l'étude des drapeaux, des hymnes nationaux et des armoiries. Dans une deuxième partie, nous nous intéresserons aux formes qui ont permis à ces nouvelles valeurs de s'incarner et d'unifier ainsi la nation autour de nouveaux régimes politiques : nous privilégierons alors la devise nationale, les monuments publics et les médailles. Et dans une troisième et dernière partie, nous porterons notre attention sur la réorganisation temporelle et spatiale de l'espace public opérée par les nouveaux régimes politiques à partir d'une analyse des fêtes nationales, des célébrations et d'autres commémorations.



1. L'HÉRITAGE DES ANCIENS RÉGIMES SOUS LA DEUXIÈME MONARCHIE CONSTITUTIONNELLE OTTOMANE ET SOUS LA TROISIÈME RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

L'État, dans son ensemble, est une idée abstraite qui doit devenir visible pour exister concrètement.¹³ Comme l'expliquait G. Balandier, en politique, le *croire* se localise dans le *voir*.¹⁴ Partagés par les individus, les symboles expriment socialement un ensemble de valeurs permettant à la société de se rassembler, de trouver un consensus et de s'unifier autour d'idéaux communs. Définis principalement à partir de leur valeur sociale, les symboles permettent de signaler l'appartenance à une communauté. Ils sont ainsi des facteurs sociétaux d'inclusion mais aussi, ne l'oublions pas, d'exclusion de la communauté nationale.

La fonction du symbole est à la fois d'ordre *cognitif* (en tant qu'expression des valeurs revendiquées par une communauté) et *cohésif* (comme le totem des tribus primitives qui rend possible le processus d'identification à la base de toute cohésion sociétale).¹⁵ Des paroles aux gestes, des objets aux images, tout peut devenir un transmetteur symbolique. La symbolique constitue le politique et les principales pratiques sociales, elle change cependant selon le temps, le lieu et les régimes.

La variabilité de la dimension symbolique est aussi soulignée par Paula Diehl pour qui la lutte pour la définition du pouvoir passe une forme de « recyclage symbolique », c'est-à-dire par les mille et une manières qu'ont les acteurs de se réapproprier et de transformer les répertoires symboliques existants.¹⁶ Il est ainsi possible de voir comment les formes anciennes d'expression symbolique se trouvent restructurées *ad hoc* par les acteurs politiques au moment où ils espèrent exprimer de nouvelles revendications à propos de l'ordre politique. Cette tâche de restructuration

¹³ Maurice Agulhon, **Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914**, Paris, Flammarion, 1989, p. 22

¹⁴ Georges Balandier, « Images images images », **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Nouvelle Série, Vol. 82, Nouvelles images, nouveau réel (Janvier-Juin 1987), p.17, <https://www.jstor.org/stable/40690295>, [En ligne] Consulté le 12 août 2021

¹⁵ Marlène Coulomb-Gully, « Rhétorique télévisuelle et symbolique politique », **La démocratie mise en scènes : Télévision et élections**, Paris, CNRS Éditions, 2001, p. 69, <https://books.openedition.org/editionscnrs/8351>, [En ligne] Consulté le 12 août 2021

¹⁶ Paula Diehl, Alexandre Escudier (dir.), **La « Représentation » du Politique : Histoire, Concepts, Symboles**, Les Cahiers du CEVIPOF, CNRS Sciences Po, Février 2014, n° 57, p. 10

symbolique est particulièrement important lorsqu'il s'agit de définir, ou de redéfinir, ce qu'est la Nation.

Dans cette partie de notre travail, nous nous intéresserons à cette notion d'héritage symbolique en nous focalisant sur les pratiques de « recyclage » de l'ancienne symbolique sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane et celles de la Troisième République française. Avant de commencer à traiter les symboles politiques produits et diffusés sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane et sous la Troisième République française entre 1870 et 1914, il est important de bien comprendre la conjoncture du XIX^e siècle et le positionnement de ces deux régimes politiques au cours de ce siècle.

Le XIX^e siècle constitue en effet un moment primordial marqué par de profonds bouleversements sociaux et politiques. L'émergence des nations et du nationalisme à partir du XIX^e siècle, émergence rendue en grande partie possible par la Révolution française de 1789, se traduit par des révoltes, des insurrections et des revendications de droits ainsi que par des luttes d'indépendance au sein des pays où dominait alors le régime monarchique.

En Europe, au fil du XIX^e siècle, les monarques, qui fondaient leur autorité sur un pouvoir d'ordre divin, ont été pour la première fois confrontés à une crise de légitimité. Cette crise englobait aussi les formes de pouvoir beaucoup plus traditionnelles qui n'appartenaient pas à la culture européenne. Même s'ils devaient faire face à l'autorité occidentale enrichie par la Révolution industrielle et le colonialisme, la plupart des États et des sociétés traditionnelles se situant hors de « l'Europe » n'ont cependant pas abandonné leurs propres ressources de légitimité traditionnelles même s'ils essayaient, par ailleurs, de s'adapter au modèle politique qui bouleversait alors l'« Occident moderne ». Ce terme, qui héritait des transformations que l'Europe avait parcourues à partir du XVI^e siècle, est important pour que nous puissions envisager le XIX^e siècle en tant que « le Siècle des Grandes Puissances ».¹⁷

¹⁷ Le terme de **Grandes Puissances** désigne les nations ou les États ayant une influence au niveau mondial par leur statut politique, économique, technique et militaire. La France, l'Angleterre, les Provinces Unies, l'Espagne, le Portugal, l'Autriche, la Prusse et leurs coloniaux sont considérés en tant que les Grandes Puissances du XVIII^e siècle au continent européen.

L'Occident a commencé à connaître d'importants changements d'ordre politique, social, économique et culturel à partir de la Renaissance, de la Réforme et des Grandes Découvertes. La Révolution américaine (1775-1783) et la Révolution française de 1789 ont marqué les frontières des anciens régimes et des nouveaux régimes au niveau politique et ainsi, elles ont participé à la réformation de la vie politique du XIX^e siècle. La Révolution industrielle, apparue à la fin du XVIII^e siècle en Angleterre avant de s'étendre au reste du continent européen et aux États-Unis tout au long du XIX^e siècle, a redéfini les normes de vie économique et sociale de l'Europe et de « l'Occident ». Cette révolution, qui a accentué la supériorité technique des puissances européennes, a provoqué une rivalité croissante entre celles-ci pour la recherche des matières premières et a ainsi favorisé la naissance du colonialisme. Cette montée du colonialisme a définitivement changé l'équilibre des pouvoirs au bienfait des puissances (européennes) impérialistes. La philosophie des Lumières, qui a annoncé d'un point de vue intellectuel ces transformations politiques à venir, a ainsi constitué la base idéologique de ces transformations politiques d'ordre révolutionnaire. Le XIX^e siècle, que l'on peut considérer aujourd'hui avec du recul comme le Siècle des Grandes Puissances, a ainsi permis de redéfinir à l'échelle du monde la nature de la hiérarchie opposant les gouvernants aux gouvernés. Ces bouleversements politiques qui ont débuté dans l'Europe du XIX^e siècle ont fini par imposer sur le reste du monde une remise en cause des anciens modèles politiques, sociaux et économiques.

Dans cette atmosphère perturbée, la Monarchie de Juillet a été abolie en France par la révolution de 1848. Louis-Napoléon Bonaparte a été élu Président de la République. Comme cette Deuxième République signalait un obstacle devant le Président à être réélu après quatre ans, Bonaparte a réalisé un coup d'État en 1851 et, en 1852, il a proclamé le Second Empire. La France, à ce moment-là, faisait déjà partie des Grandes Puissances et était donc au centre des luttes d'influence européennes en termes d'industrialisation mais aussi de colonisation. Bonaparte était surtout inquiet de la montée en puissance de la Prusse et de Bismarck, ce qui l'a conduit à déclarer la guerre à la Prusse. La France a été vaincue à la bataille de Sedan et le 4 Septembre 1870, la Troisième République a été proclamée.

En marge des Grandes Puissances européennes, se trouvait l'Empire ottoman qui était le seul grand État musulman ayant une force militaire majeure et étant la seule puissance pouvant rivaliser avec les puissances continentales de confession chrétienne. Malgré la perte de territoires et des crises financières chroniques, l'Empire ottoman constituait encore, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles, « une puissance qui devait être prise en compte ».¹⁸ En revanche, la tendance à montrer la prédominance de la civilisation ottomane sur celle de l'Europe durant la période d'expansion de l'Empire s'était sensiblement affaiblie à partir des années 1700 ; c'est-à-dire à un moment où l'Empire ottoman entrait dans une période de déclin. La détérioration de l'administration étatique et ensuite la supériorité militaire de l'Occident expliquent en partie, aux yeux des élites politico-administratives, cet apparemment inévitable déclin de l'Empire ottoman. La préoccupation principale des hommes d'État ottomans en crise était alors naturellement leur volonté de « sauver l'État ».

Il est possible d'affirmer que l'Empire ottoman expérimentait une crise de légitimité dès la deuxième moitié du XIX^e siècle : d'une part, il luttait pour son admissibilité en tant qu'un État légitime dans un système international et, d'autre part, il travaillait à compenser intérieurement un manque croissant de légitimité. Selim Deringil précise à ce sujet que l'Empire ottoman passait par les mêmes expériences que les autres pays à cette époque-là et qu'il constituait ainsi un exemple mettant en évidence la nécessité de transformation de tout système politique traditionnel, et tout particulièrement les systèmes monarchiques ou impériaux, souhaitant survivre aux bouleversements du XIX^e siècle.¹⁹

L'analyse des symboles politiques produits et diffusés en France et sous l'Empire ottoman au XIX^e siècle est cruciale si l'on souhaite comprendre comment les hommes d'État ont tenté de créer un modèle étatique séculaire-rationnel autour d'objets et de symboles témoignant de cette métamorphose politique. En d'autres termes, cette analyse devrait nous permettre de mieux comprendre la vision du monde telles qu'elle a été perçue par les élites étatiques de cette époque. Comment les hommes d'État français et ottomans percevaient-ils les problèmes de leur État et de

¹⁸ Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, İstanbul, Doğan Kitap, 2014, p. 16

¹⁹ *Ibid.*, p. 183

leur société ? Quels types de solutions formulaient-ils pour ces problèmes ? Et quelle était la place qu'ils accordaient à l'imaginaire pour adapter leurs pays à un tel bouleversement politique ?

Une crise de légitimité est une alarme d'identité découlant d'une perte de confiance dans les institutions administratives et qui apparaît malgré le fait qu'elles maintiennent encore l'autorité légale afin de gouverner.²⁰ En face de la crise de légitimité, nous observons que la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane et la Troisième République française ont conjointement recouru à « l'invention de la tradition » et à « la communauté imaginée ». Il est important de préciser que ce recours n'est pas spécifique à ces deux régimes politiques. Les autorités politiques précédentes se sont aussi impliquées dans un tel processus d'invention de la tradition pour faire face à leurs propres crises de légitimité politique. Par exemple, dans le cas de l'Empire ottoman, cette volonté d'imaginer une (nouvelle) communauté politique apparaît bien avant la Deuxième Monarchie constitutionnelle dès le règne de Mahmoud II dans ce que l'on pourrait considérer comme un cadre proto ou pré-nationaliste.

Cette notion d'« invention de la tradition » est définie par Eric Hobsbawm de la manière suivante : « Inventer des traditions est dans son essence un processus de formalisation et de ritualisation qui acquiert de la pertinence avec une référence au passé même si cette référence impose la répétition. »²¹ Pour Selim Deringil, la notion de « communauté imaginée » est un sous-type de la tradition inventée.²² Introduite par Benedict Anderson en 1983, l'idée de « communauté imaginée » peut se résumer en ces termes : Lorsqu'on cherche à répandre une nouvelle idéologie - formée par des drapeaux, des blasons ou des hymnes - au sein d'un public précis, ce public cible est conçu ou imaginé par la classe dirigeante d'une certaine façon. L'étape suivante est de garantir à ce public la possibilité de se considérer en tant qu'une communauté imaginée et de se voir à travers le même prisme utilisé par la classe dirigeante.²³

²⁰ Jürgen Habermas, **Legitimation Crisis**, traduit par Thomas McCarthy, Londres, Heinmann, 1980, p. 46

²¹ Eric Hobsbawm, Terence, Ranger (dir.), *op. cit.*, p. 5

²² Selim Deringil, **Simgeden Millete, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 20

²³ Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 37-40; 41-50

En reprenant les termes d'Éric Hobsbawm, nous pouvons affirmer que le XIX^e siècle était une période où les Grandes Puissances accordaient une importance extraordinaire au symbolisme, au cérémonial, à l'accentuation des mythes fondateurs des États à travers les éléments plastiques et aux éléments sentimentaux comme les blasons, les drapeaux et la musique. Donc, le cas de la France et celui de l'Empire ottoman, qui étaient déjà concernés par ce travail de reconstruction et de reproduction, méritent d'être examinés pour comprendre les types d'essai des pouvoirs politiques légitimistes afin de fortifier l'obéissance des individus en tant que des citoyens.

La déclaration de la Troisième République en France en 1870 et celle de la Deuxième Monarchie constitutionnelle dans l'Empire ottoman en 1908 ont nécessité une reconstruction de la « Nation » par les nouvelles valeurs affirmées de l'époque. Majoritairement, les deux régimes politiques ont quitté la symbolique des anciens régimes afin de reproduire de nouveaux insignes nationaux. Avant d'étudier en profondeur ces nouveaux insignes, il faut que nous consacrons une partie de notre travail à montrer comment et pourquoi la symbolique des anciens régimes n'a pas été complètement abandonnée et que les nouveaux insignes préservent un lien discret mais réel avec les anciens symboles qu'ils étaient censés remplacer. La Révolution de 1789, qui a eu un impact mondial, constitue un pilier pour la permanence symbolique au sein de la Troisième République tout comme au sein de l'Empire ottoman. Puis, dans les deux cas, le patrimoine monarchique a constitué un support important dans la construction de nouveaux imaginaires politiques. L'étude du drapeau national, de l'hymne national ou encore des armoiries devrait ainsi nous permettre de mieux comprendre cette surprenante survivance des anciens régimes dans la construction des deux nouveaux systèmes politiques.

1.1. Le drapeau : le croissant étoilé ottoman et le tricolore français

Émile Durkheim dans son ouvrage appelé *Les formes élémentaires de la vie religieuse* de 1912, propose une réflexion sur l'origine du sentiment religieux et s'intéresse à la genèse de ce sentiment chez l'homme « moderne » en prenant comme point de départ le sentiment religieux « primitif » relatif au totémisme.²⁴ Nous voyons établir ainsi une relation entre le totem et le drapeau dans la pensée durkheimienne. De ce point de vue, « Dieu » se trouve dans la pensée sociale et est conçu par des représentations perceptibles par les individus et par sa symbolisation à travers les objets concrets comme les totems. Par cette symbolisation, la société révèle ce qui est sacré pour elle. Le drapeau donc peut être considéré comme le totem de la patrie et le patriotisme en tant que la définition moderne du sacré. Le traitement du drapeau dans les sociétés modernes traduit en effet les sentiments relatifs à ce qui est sacré. La société poursuit une procédure systématisée envers le drapeau : le pliage du drapeau se fait conformément à la tradition, il doit être propre, il doit être présent et visible dans les lieux publics et on évite de le faire tomber par terre de peur de le déshonorer. Donc, le traitement du drapeau s'inscrit dans la même convenance que le totem, sacré du clan, est entrepris lors d'un rite religieux des sociétés dites « primitives ».

Le drapeau incarne le groupe national en tant qu'organisation sociale basée sur le lien politique et les idées abstraites, collectives et sacrées. Il sert d'appui de regroupement sur le plan idéologique, il a aussi la vocation d'aller au-delà des idées politiques des citoyens. Le drapeau en tant qu'un symbole met l'accent sur la construction et le maintien de l'identité nationale et cette construction a un caractère permanent sous forme d'un processus à long terme visant surveiller l'unité de la communauté.

Le drapeau tricolore français composé du bleu, du blanc et du rouge est le drapeau national de la République française depuis 1830 sans cesse. Sa première apparition a été le 17 juillet 1789 (trois jours après la prise de la Bastille) où le marquis de la Fayette, qui était en même temps le chef de la nouvelle Garde nationale, a unifié le blanc déjà existant sous l'Ancien Régime (la couleur de la royauté) avec le bleu et

²⁴ Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 169-170

le rouge (les couleurs de la ville de Paris) pour une cocarde.²⁵ Cette unification qui visait à fournir un signe de reconnaissance aux troupes de la Garde nationale a été approuvée par le roi Louis XVI. Lors de la Fête de la Fédération datée du 14 juillet 1790, le drapeau tricolore à bandes horizontales a eu sa place dans les tribunes de célébration. Le drapeau tricolore à bandes verticales a été officiellement adopté le 15 février 1794 comme le pavillon de marine officiel et finalement, il a été utilisé pour la première fois comme le drapeau national sous le Premier Empire de 1812 avec une ordonnance impériale. Il a demeuré ainsi sous la Troisième République.

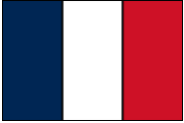
Lorsque nous observons le drapeau sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane, nous remarquons que le drapeau, qui était aussi utilisé sous Selim III sans avoir une diffusion systématique en tant que le symbole de la nouvelle armée appelée *Nizam-i Djédid*, contient un croissant de lune, une étoile et le soleil. Le drapeau obtient un caractère national sous Mahmoud II mais il est important que ce caractère « national » soit entendu dans le cadre de l'effort de garder le système de *millet*²⁶ au sein de l'empire avec une accentuation panottomaniste.

La lune, qui permet de déterminer le début et la fin du mois de ramadan dans l'Islam, est au cours du temps associé au califat qu'Abdülhamid II a grandement souligné sous son règne. Le drapeau ottoman comprenait un croissant de lune et des rayons de soleil en 1793 tandis qu'en 1844, suite aux réformes de Tanzimat, il a été redessiné avec un croissant de lune et une étoile à cinq branches. Cette forme a été adopté comme drapeau national officiel. Le drapeau ottoman a été également accompagné du drapeau rouge avec les réformes de Tanzimat du fait que le vert était considéré en tant que la couleur des institutions religieuses.

²⁵ Raoul Girardet, « Les Trois Couleurs », **Les Lieux de Mémoire** (sous la dir. de Pierre Nora), Paris, Gallimard, 1984, Tome I La République, p. 8-10

²⁶ Le système de *millet* renvoie à la définition et l'administration des communautés non musulmanes vivant dans l'Empire ottoman conformément à leur appartenance religieuse au XIX^e siècle. Les grecs orthodoxes, les arméniens et les juifs constituent les trois *millet* officiellement reconnus sous le règne de Mahmoud II. Suite à la montée du nationalisme, la conception de *millet* s'est transformée et on a commencé à déterminer les *millet* par leur origine ethnique. Pour plus d'information, cf. Bruce Masters, « Millet », **Encyclopedia of the Ottoman Empire** (sous la dir. Gábor Ágoston, Bruce Masters), New York, Facts On File Library, 2009, p. 383

Tableau n°1 Évolution des drapeaux français et ottoman

Drapeau français	1794 	1870-1940 
	1793 	1844-1922 

1.2. Les traces de la musique royale : les hymnes de *Hamidiye* et de *la Marseillaise*

Une autre dimension de l'importance accordée au symbolisme par les États à la fin du XIX^e siècle est la diffusion des hymnes nationaux dans le domaine de musique officielle.

En termes de musique officielle, l'Empire ottoman s'identifiait traditionnellement par le *mehter* qui était composé de janissaires.²⁷ Connu sous le nom de « Nouvelle Milice » les janissaires étaient les soldats d'élite de l'armée ottomane. Le *mehter*, qui menait la fonction de garde de corps, était chargé de dresser la tente du sultan pendant les campagnes militaires et de s'occuper des chevaux. L'orchestre était aussi une responsabilité que le *mehter* devait assumer : il accompagnait le sultan pendant les guerres, les cérémonies et les fêtes. Le *mehter* est un porteur important de la symbolique ottomane en tant qu'une institution implantée dans la vie politique, militaire et sociale.

Au XVIII^e siècle, la culture musicale occidentale n'était pas étrangère aux sultans ottomans. Selim III, qui s'intéressait à la musique occidentale, avait accepté de la faire entrer dans le palais. Le sultan a aussi formé un nouveau groupe militaire, différent de celui des janissaires et appelé « Nizami Djédid » (le Nouvel Ordre), qui s'appuyait sur les principes occidentaux en termes d'uniforme, d'équipement et de tactiques. Une bande de *boru*²⁸ a été également ajoutée au Nouvel Ordre.²⁹

Mahmoud II a dissolu la Nouvelle Milice en 1826 et a établi une nouvelle armée appelée « L'Ordre Nouveau ». Sa volonté de nommer un tambour-majeur italien pour sa nouvelle fanfare militaire s'est traduite par l'arrivée de Guiseppe Donizetti, auparavant flûtiste dans l'armée napoléonienne et le compositeur de la royauté de 1828

²⁷ La « Nouvelle Milice » était composée de jeunes garçons chrétiens et esclaves qui ont été convertis en musulmans et qui ont été chargés des postes administratifs ou militaires importants parce qu'ils sont caractérisés par leur cohésion et leur discipline. Pour plus d'information, cf. « janissaires », **Le dictionnaire de l'Histoire**, <https://www.herodote.net/janissaires-mot-361.php> [En ligne], consulté le 22 août 2020

²⁸ C'est un instrument de musique similaire à la trompette.

²⁹ Emre Aracı, **Donizetti Paşa, Osmanlı Sarayının İtalyan Maestrosu**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Mart 2020, p. 58

en 1856, à Istanbul.³⁰ Guiseppe Donizetti était ainsi chargé d'installer une nouvelle culture musicale dans les territoires ottomans selon les instructions directes du sultan dans une époque où la tradition de *mehter* s'affaiblissait visiblement. Donizetti a aussi composé un hymne personnel pour le sultan : l'hymne de *Mahmudiye*. La même pratique de composition des hymnes au nom des sultans s'est poursuivie au cours du temps : Guiseppe Donizetti a composé l'hymne de *Mecidiye* pour Abdulmecid en 1839 et lors de la Deuxième Monarchie constitutionnelle, Necip Paşa a composé l'hymne de *Hamidiye* pour Abdülhamid II.³¹ En effet, à cette époque-là, un hymne distinct a été composé pour chaque sultan montant sur le trône de l'Empire et cet hymne était considéré en tant que la musique impériale officielle durant le règne de ce sultan.

En revanche, nous remarquons que lorsqu'il est monté sur le trône en 1909, Mehmed Reşad V a repris l'hymne de *Mahmudiye*, l'hymne de son père, en tant que la musique impériale et son successeur Mehmed Vahideddin VI (1918-1922) a également repris l'hymne de *Mahmudiye* que Giuseppe Donizetti avait composé pour Mahmoud II.³² Ces choix sont importants vu qu'ils reflètent la nécessité de reformer un lien avec le passé (qui aurait une fonction de renforcer leur légitimité) ressentie par ces sultans.

Il faut aussi souligner que ces hymnes inspirés de la culture musicale occidentale sont omniprésents durant les règnes des sultans. Sous le règne d'Abdülhamid II, la cérémonie de *sêlamlik* de vendredi était devenue une manifestation publique et un défilé officiel impressionnant.³³ Cette cérémonie offrait un matériel visuel efficace avec l'assemblage des détachements militaires les plus solennels, ce qui symbolisait la puissance de l'Empire avec l'exposition du pouvoir militaire. L'hymne de *Hamidiye* et la fanfare impériale étaient des composants critiques de ces cérémonies parce qu'ils faisaient gagner une dimension institutionnelle et sacrée aux cérémonies en question.

³⁰ *Ibid.*, p. 44

³¹ Selim Deringil, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, *op. cit.*, p. 27

³² Emre Aracı, *op. cit.*, p. 98-99

³³ Hakan Karateke, *Padişahım Çok Yaşa ! Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merasimler*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, p. 127

Image n°1 La première cérémonie de *séamlık* de vendredi d'Abdülhamid II suite à la proclamation de la Deuxième Monarchie constitutionnelle le 31 juillet 1908



Source : Gazanfer İbar, *Meşrutiyeti Çok Sevmiştik*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, p. 224

Un autre point important des efforts d'articulation de l'Empire ottoman à la culture occidentale se manifestait lors des cérémonies de réception des ambassadeurs et des princes dans le palais. La professionnalisation de la fanfare impériale a permis l'accueil des ambassadeurs et des princes avec leur propre hymne national : par exemple, en 1833, lorsque l'ambassadeur anglais Lord Ponsonby est sorti au quai du Palais de Dolmabahçe, la fanfare impériale a joué *God save the King*.³⁴

³⁴ Emre Aracı, *op. cit.*, p. 64

Image n°2 L'hymne de *Hamidiye* composé par Necip Paşa pour Abdülhamid II

Source : Süha Umur, « Osmanlı İmparatorluğu'nda Resmi Marşlar », *Tarih ve Toplum*, Novembre 1986, p. 265

Sous l'Ancien Régime, la monarchie française du droit divin utilisait les motets et les chants exaltant la personne et la gloire des rois en tant qu'hymne. Ces motets et ces chants retrouvaient leur place essentiellement lors des messes qui étaient des célébrations rituelles catholiques. *Domine, salvum fac regem* (« Seigneur, sauve le roi ») était, par exemple, un motet chanté pendant la cérémonie de la messe.³⁵ La tradition de *Te Deum*³⁶ se poursuivait aussi : durant le baptême de son fils Louis, Louis XIV a chargé Jean-Baptiste Lully de jouer sa version de *Te Deum* arrangé selon le goût de sa majesté.³⁷

³⁵ Denise Launay, *La Musique religieuse en France : du Concile de Trente à 1804*, Paris, Société française de musicologie et Éditions Klincksieck, 1993, p. 315

³⁶ Le *Te Deum* est un hymne chrétien datant du IV^e-V^e siècle. Il est chanté lors des cérémonies de victoire, de fête, de naissance, de salut et de procession et c'est un moyen de remercier Dieu selon la foi catholique. Les premières paroles de l'hymne, *Te Deum laudamus*, signifient en français « Dieu, nous te louons ».

³⁷ Étienne Oroux, *Histoire Ecclésiastique de la Cour de France, Où l'on trouve tout ce qui concerne l'histoire de la Chapelle & des principaux Officiers Ecclésiastiques de nos Rois*, Volume II, Paris, Imprimerie Royale, 1777, p. 520, <https://books.google.fr/books?id=cSeyAAAAMAAJ&pg=PAc#v=onepage&q&f=false>, [En ligne], consulté le 24 août 2020

L'Église était en principe l'un des piliers de la monarchie française qui était majoritairement catholique sous l'Ancien Régime. Le catholicisme était la religion de l'État et de la couronne. Le roi représentait une figure à la fois religieuse et politique. Mais l'Église se montrait en tant qu'une puissance financière alimentée par les riches, ce qui provoquait une inégalité de traitement entre les riches et les pauvres et ainsi a entraîné une inégalité sociale dérangeant les couches populaires. L'hostilité marquée envers l'Église s'est accentuée avec l'introduction de la philosophie des Lumières avant la Révolution.

La Révolution française, qui a suscité l'émancipation de la société de la tutelle de l'Église, s'est traduite par des tentatives de culte alternatif³⁸ par rapport à la religion catholique. La dimension sacrée de l'État a été abandonnée avec la Révolution pour la sacralisation du politique. Ces tentatives marquent en effet l'émergence d'un nouveau cadre de vie avec de nouvelles valeurs de la Révolution. Il fallait refonder l'être-ensemble de la société française sur les valeurs fondamentales, ce qui a généré la recherche pour la base sur laquelle l'être-ensemble de la société devrait être fondé. *La Marseillaise*, l'hymne national français actuel qui a apparu pour la première fois dans le contexte révolutionnaire, doit être conçue dans le cadre de cette recherche.

La Marseillaise, qui est aussi l'hymne national français sous la Troisième République, fait partie de l'héritage de la Révolution française de 1789. Elle a été adoptée en 1793 par la Convention comme le « chant national ».³⁹ Elle a été ensuite abandonnée en 1804 sous l'Empire et a été remplacée par *le Chant du départ*, elle a été reprise en 1830 pendant la Révolution des Trois Glorieuses. En 1879, elle est devenue l'hymne national sous la Troisième République.

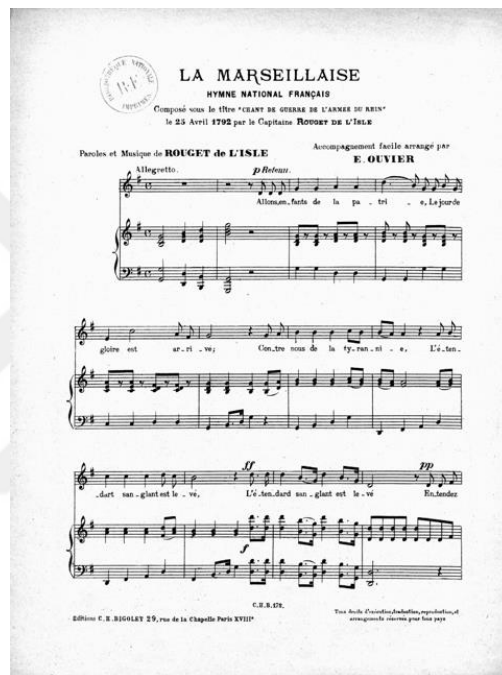
À ce stade de notre travail, nous pouvons introduire l'idée selon laquelle la Révolution française de 1789 a généré une religion civile sous la forme d'une religion

³⁸ Ces tentatives représentaient en effet une politique de déchristianisation accompagnée de l'assassinat et de la déportation des prêtres, de l'interdiction des fêtes religieuses, de la suppression des calendriers et de la destruction des croix et des images. Les cultes alternatifs peuvent être résumés de la manière suivante : le culte de la Raison, le culte de l'Être suprême, la Théophilanthropie et le culte décadaire. Pour plus d'information, cf. Jacques-Olivier Boudon, *Napoléon et Les Cultes*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2002, p. 18

³⁹ Jack Hayward, « The French Identity : The National Search for Retrospective Legitimacy and Unanimity », **Fragmented France : Two Centuries of Disputed Identity**, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 41-67

révolutionnaire. L'objet de cette religion civile est l'institution elle-même. Elle possède ses dogmes (la Déclaration des droits et la Constitution), ses symboles mystiques (les trois couleurs, l'arbre de la liberté, l'autel de la Patrie), ses cérémonies (les fêtes civiques), ses prières et ses chants.⁴⁰ La religion civile est un système composé de croyances, de rites et de symboles qui atténue le rôle d'un individu en tant qu'un citoyen et la place de sa société avec les modalités de son être définitif dans l'espace, le temps et l'histoire.

Image n°3 La Marseillaise, l'hymne national français composé en 1792



Source : <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb43245182q>, [En ligne], consulté le 31 juillet 2020

La troisième expérience de la République, qui repose principalement sur la reprise des symboles de la Révolution française de 1789, opte pour la consolidation des sentiments de patriotisme. Jean Béraud et Auguste Pinelli sont deux peintres de l'époque et chacun a une œuvre faisant référence à *la Marseillaise* qui évoque le sentiment patriotique chez les citoyens.

⁴⁰ Albert Mathiez, **Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)**, Paris, Librairie Georges Bellais, 1904, p. 35, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5442625k> [En ligne] Consulté le 2 août 2020

Image n°4 *La Marseillaise*, Jean Beraud, 1880



Source : <http://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2012/c19th-european-paintings-inc-greek-l12102>, [En ligne], consulté le 31 juillet 2020

Image n°5 *Rouget de Lisle composant la Marseillaise*, Auguste Pinelli, 1876



Source : <https://histoire-image.org/fr/etudes/rouget-lisle-composant-marseillaise>, [En ligne], consulté le 31 juillet 2020

L'originalité de Jean Béraud réside dans le fait que le peintre peint toute la symbolique reprise par la Troisième République dans une seule œuvre qui est en effet une vue de foule le 14 juillet 1880 sur la rue Saint Antoine à Paris : les cocardes, le drapeau tricolore, la fête nationale, le bonnet phrygien, la Colonne de Juillet commémorant les Trois Glorieuses sur la place de Bastille, le patriotisme, la

psychologie de foule et l'enthousiasme des citoyens. Chez Auguste Pinelli, nous retrouvons Rouget de Lisle assis dans son bureau avec une plume à sa main droite. Il est fasciné devant la France glorieuse symbolisée par une scène militaire. L'œuvre nous fournit ainsi le moment créatif du compositeur nourri également par le sentiment patriotique. L'allégorie faite aux exploits militaires nous rappelle l'origine de *la Marseillaise* qui a été conçue comme un chant de guerre.

Les hymnes nationaux consistent à des moyens par lesquels les nations se représentent et mettent en évidence la nature de leur communauté. Les moments officiels où on chante les hymnes nationaux sont prévus et prémédités, ce qui les met en relation avec les cérémonies et les fêtes nationales. De cette façon, ils tissent des liens sociaux, font appel à l'acte patriotique, honorent les membres de la nation et légitiment l'autorité politique. Ils consolident aussi le sentiment d'appartenance à une communauté. Il faut préciser que les hymnes nationaux sont aussi des symboles qui participent à la construction d'identité nationale des élèves (les futurs citoyens) dans le milieu scolaire. Chanter ensemble l'hymne national dans la cour de l'école et ainsi de faire partie d'une cérémonie constituent en effet le matériel pédagogique pour la formation de la citoyenneté et du patriotisme.

1.3. Les armoiries : signes de féodalité ou traditions inventées ?

Les armoiries sont des symboles d'identification du pouvoir politique qui apparaissent habituellement sur les monuments et à la tête des textes officiels. Elles regroupent de nombreux symboles si bien qu'elles contribuent à la transcription des valeurs. Les pouvoirs politiques ottoman et français ont eu recours aux armoiries afin de consolider leur légitimité et de rendre l'autorité politique visible dans la vie quotidienne au cours de la Deuxième Monarchie constitutionnelle et de la Troisième République.

Comme nous avons mentionné dans les parties précédentes de notre travail, au début du XIX^e siècle, l'Empire ottoman a tenté d'affronter la puissance militaire, sociale et économique de l'Occident. Au cours du XIX^e siècle, l'Empire ressentait la pression militaire et politique de l'Europe, ce qui s'est traduit en un effort de réforme militaire et institutionnelle ainsi qu'un essai d'articulation au capitalisme occidental. Nous remarquons que pendant ce processus, l'Empire ottoman a été aussi au courant de l'importance accordée aux symboles et aux rituels politiques par les Grandes Puissances. Son essai d'articulation s'observe ainsi dans ce domaine.

La première armoirie ottomane au sens moderne a été élaborée par un peintre italien suite à la demande du sultan Mahmoud II.⁴¹ Mais l'utilisation permanente de cette armoirie ne débute que sous le règne d'Abdülhamid II avec son officialisation. Cette armoirie nommée de « Arma-i Osmanî » a un contenu riche.

⁴¹ Selim Deringil, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, *op. cit.*, p. 24

Image n°6 Arma-i Osmanî



Source : Edhem Eldem., « Geç Osmanlı Döneminden Günümüze İntikal Eden Bir Kitsch Numunesi : Arma-i Osmanî », *Toplumsal Tarih*, Aralık 2009, n° 192, p. 1

Avant de commencer à analyser « Arma-i Osmanî », il faut souligner que jusqu'au règne de Mahmoud II, il est difficile d'observer l'existence d'une armoirie officielle au sein de l'Empire ottoman. Sur ce sujet, Edhem Eldem fait une remarque importante et fait la différenciation entre l'armoirie et le *tugra*.⁴² Le *tugra* est en effet l'insigne des sultans ottomans dont l'origine remontait aux souverains seldjoukides. Il peut être considéré en tant qu'un pictogramme, c'est une signature personnelle du sultan formée de nom et de titre. Sur les *tugra*, le nom du sultan est souvent accompagné des expressions ennoblissantes comme « Adlî » pour Mahmoud II et « el-Gazi » pour Abdülhamid II. Dans la tradition monarchique européenne, au lieu de *tugra*, nous retrouvons les signatures et les monogrammes. Pour illustrer le cas, nous pouvons citer l'initiale N laurée⁴³ pour Napoléon et l'initiale H pour Henri IV.

⁴² Edhem Eldem, « Geç Osmanlı Döneminden Günümüze İntikal Eden Bir Kitsch Numunesi : Arma-i Osmanî », *Toplumsal Tarih*, Aralık 2009, n° 192, p. 56-65

⁴³ Entourée de branches de laurier, plante pouvant rester vert à toute saison et ayant une belle odeur. Le laurier est relatif à Daphné, nymphe de mythologie grecque, dont Apollon, dieu de la divination et des arts, est tombé amoureux. Daphné a été métamorphosée en laurier par Apollon parce qu'elle n'a pas cédé à ses avances. Le laurier est le symbole de la paix et de la victoire.

À la veille du XIX^e siècle, comme l'Empire ottoman se trouvait dans un contexte de concurrence symbolique avec l'Occident, le *tugra* a été considéré comme insuffisant même si son usage n'a pas disparu lors de l'émergence d' « Arma-i Osmanî ». Cette coexistence de la tradition de *tugra* et de l'usage récent d' « Arma-i Osmanî » comme armoirie sous le règne de Mahmoud II nous montre en quels points l'Empire ottoman ont eu la tendance à « inventer une tradition » au XIX^e siècle.

Une autre remarque importante que nous pouvons faire concerne la mise en page de l'hymne de *Mecidiye* qui contenait en effet une épée, un fusil, une trompette, des étendards aux étoiles et aux croissants de lune, le soleil levant à l'horizon, deux cornes d'abondance pleines de fruits, ce qui peut être interprété en tant qu'une préformation d' « Arma-i Osmanî » qui a eu un statut officiel sous le règne d'Abdülhamid II.⁴⁴

Au milieu d' « Arma-i Osmanî », nous voyons un bouclier. Le bouclier est accompagné, à droite et à gauche, d'étendards (drapeaux rouge et vert à croissant de lune et étoile), de lances et d'armes militaires. Sur le bouclier, nous apercevons le *tac* qui était l'insigne de souveraineté des sultans ottomans. Au-dessus du bouclier, il y a le croissant de lune qui symbolise le califat et le *tugra*. Les deux sont entourés de rayons de soleil ayant la forme d'une étoile faisant référence à la puissance du sultan. Sous le *tugra*, il est possible de voir une phrase en arabe qui signifie « Le dirigeant de l'État ottoman prend son pouvoir de l'exemption et de l'aide du Dieu et règne ainsi. » L'armoirie contient aussi une balance sous laquelle se trouvent le Coran et les codes. La balance est un symbole courant de la Révolution française de 1789. À côté de la balance, il existe une corne d'abondance remplie de fleurs. Sous cette corne, il y a l'ancre qui symbolise la flotte ottomane. Au milieu et au-dessous, il est possible de retrouver les médailles et les ordres accordés aux soldats, aux hommes politiques et aux serviteurs d'État. Il faut accentuer que le *tugra* qui se trouve en haut de l'armoirie change au fur et à mesure que les nouveaux sultans passent au trône.

⁴⁴ Emre Aracı, *op. cit.*, p. 135

Tableau n°2 Évolution des armoiries de l'Empire ottoman

Période	Nom du sultan	Tugra / Armoirie
1481-1512	Bayezid II	 The image shows a handwritten document in Ottoman Turkish script. At the bottom of the page, there is a large, ornate Tugra (imperial signature) in black ink, which is the Tugra of Bayezid II. The Tugra is highly stylized and features intricate calligraphic flourishes.
1520-1566	Soliman Le Magnifique	 The image shows a large, ornate Tugra in purple and gold ink. The Tugra is highly stylized and features intricate calligraphic flourishes. It is the Tugra of Soliman Le Magnifique.
1703-1730	Ahmed III	 The image shows a large, ornate Tugra in gold and blue ink. The Tugra is highly stylized and features intricate calligraphic flourishes. It is the Tugra of Ahmed III.
1808-1839	Mahmoud II	 The image shows a large, ornate Tugra in black ink, set within a decorative border. The Tugra is highly stylized and features intricate calligraphic flourishes. It is the Tugra of Mahmoud II.

1839-1861	Abdülmecid I ^{er} (Armoiries sur les caïques de sultanat)	
1876-1909	Abdülhamid II	
1909-1918	Mehmed Reşad V	

Source : Kemal Özdemir, *Osmanlı Armastı*, İstanbul, Dönence Basım ve Yayın Hizmetleri, 1997, p. 43-98

Le choix de bouclier en tant qu'un symbole dans l'armoirie ottomane n'est pas au hasard. Dans les armoiries anglaises et dans presque toutes les armoiries de noblesse européennes, l'usage de bouclier est fréquent. Les armoiries contenant le bouclier ont perduré au long des empires et monarchies français.

Tableau n°3 Évolution des armoiries de France

Période	Régime	Armoirie
Jusqu'en 1792	l'Ancien Régime	
1804-1815	le Premier Empire	
1815-1830	la Restauration	
1830-1848	la Monarchie de Juillet	
1852-1870	le Second Empire	

Source : Maurice Agulhon, « Politique, images, symboles dans la France postrévolutionnaire », *Histoire vagabonde*, t. 1 : Ethnologie et politique dans la France contemporaine, Paris, Gallimard, 1988 (1^{ère} édition de cet article en 1985), p. 282-318

Dans la mythologie grecque, le bouclier est l'attribut de diverses divinités. Principalement, il appartient à Zeus et à Athéna. De point de vue symbolique, le bouclier est le symbole de la force, de la protection et de la justice. Sous l'Ancien Régime, le bouclier fait partie de l'armoirie officielle avec la couleur blanche, la fleur de lys et la couronne, symboles de la royauté. La symbolique de bouclier a été gardée dans les armoiries françaises sauf les expériences républicaines.

Sous les républiques, l'usage des armoiries a été abandonné vu que le port d'armes héraldiques était considéré comme signe de féodalité. Donc, les armoiries ne

s'ajustaient pas à l'héritage révolutionnaire. Sous la Troisième République, l'armoirie a laissé sa place à la monogramme « RF » signifiant la République française. Entre 1880 et 1898, les majuscules « RF » ont été accompagnés de laurier, de faisceau de licteur et de drapeau tricolore.

Tableau n°4 Recours aux emblèmes pendant la Troisième République française

Date	Armoirie
1880	
1898	
1898	

Source : Hervé Pinoteau, *Le Chaos français et ses signes*, La Roche-Rigault, Éditions PSR, 1998, p. 385-481

Pour conclure sur cette grande partie de notre travail, nous pouvons dire que les symboles permettent au pouvoir politique de s'affirmer et de se faire reconnaître. Au cours du XIX^e siècle, le symbolisme constitue l'un des principaux piliers de consolidation de pouvoir et de légitimité pour les autorités politiques. Ce symbolisme est tissé avec le culturel comme les mythes fondateurs et les éléments plastiques. En ce faisant, les nouvelles valeurs et les nouvelles idéologies nécessitent un fond qui est souvent la référence au passé, ce qui explique l'effort de préserver un lien léger avec le passé. Le XIX^e siècle est la période de travail minutieux de production et de reproduction des symboles.

Lors de l'émergence des nouvelles valeurs et idéologies, les symboles n'assurent pas seulement l'affirmation et la légitimation de l'autorité politique. Ils établissent aussi le lien social du fait que le symbolique est précisément un instrument de cohésion⁴⁵. Dans la partie suivante, nous essayerons de montrer comment les symboles ont participé à l'incarnation de nouvelles valeurs unificatrices sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle et sous la Troisième République française.



⁴⁵ Lucien Sfez, **La politique symbolique**, Paris, PUF, 1988, p. 182

2. LA DIFFUSION ET L'INCARNATION DES NOUVELLES VALEURS UNIFICATRICES

La Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane et la Troisième République française sont les deux périodes historiques où les autorités française et ottomane ont recouru à l'imaginaire national afin de pouvoir résister aux bouleversements du XIX^e siècle caractérisée par des défaites militaires, le montée du nationalisme et les essais d'affirmation du pouvoir. Dans la partie précédente, notre objectif était de montrer comment les autorités politiques ottomanes et françaises ont préservé des traces du passé afin de légitimer leurs nouveaux projets politiques. Pour cette nouvelle partie, notre objectif principal sera de savoir s'il est possible de parler de l'instauration d'une nouvelle « religion civile » dans la Troisième République ainsi que dans la Deuxième Monarchie constitutionnelle.

Tout au long du XIX^e siècle, l'Empire ottoman a privilégié la référence à l'Islam et au califat dans le but d'obtenir le soutien des musulmans. Suite à la défaite de 1877-1878, l'Empire ottoman s'est doté d'une identité musulmane explicitement affirmée qui a eu une portée symbolique très forte au sein des États européens qui s'opposant à l'Empire ottoman. La volonté d'unifier tous les musulmans en dehors de l'Empire est devenue une politique cardinale de l'État ottoman durant le règne d'Abdülhamid II avec son projet de panislamisme.⁴⁶ Selon l'article III de la Constitution de la Première Monarchie constitutionnelle ottomane, le sultan ottoman était en effet le calife de tous les musulmans.⁴⁷

Il faut souligner à ce sujet que le panislamisme, loin d'être une exception ottomane, était en fait symptomatique d'une prolifération de nombreux mouvements *pan* à la même époque. On peut cependant noter une différence importante : alors que le panslavisme, le panhellénisme et le pangermanisme étaient des politiques expansionnistes et offensives, le panislamisme était une politique défensive de

⁴⁶ Un autre projet d'unification de l'époque était le pan ottomanisme qui avait comme objectif unir tous les membres du système de « millet » sous le toit de l'Empire ottoman. Ce projet n'a pas réussi vu que la population ottomane a été composé davantage de musulmanes dans les années qui ont suivi, ce qui a entraîné l'apparition de l'idéologie de panislamisme.

⁴⁷ Tarık Zafer Tunaya, « 1876 Kanun-u Esasisi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği », **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, Tome 1, p. 27-39

l'Empire ottoman dans la conjoncture délicate du XIX^e siècle. Cette politique défensive peut nous conduire à une réflexion importante : La conception d'Islam de l'époque n'est pas seulement basée sur une idée de religion ou de croyance, mais, plus fondamentalement, sur le désir d'instaurer une communauté imaginée (ou imaginaire) à l'échelle internationale.

Pour l'unification de cette nouvelle communauté imaginée selon les termes employés par Benedict Anderson, l'Empire ottoman a en premier lieu lancé une politique de conversion des chiites au sunnisme.⁴⁸ Il s'agissait alors d'assurer la loyauté des communautés chiites au pouvoir politique ottoman sunnite et d'utiliser leur consentement pour consolider la légitimité de l'Empire ottoman. À cette fin, les enfants chiites de l'Iraq, où le chiisme connaissait alors son apogée, ont été convoqués à Istanbul au sein des institutions ottomanes afin qu'ils deviennent sunnites et qu'ils retournent en Iraq en tant que missionnaires.⁴⁹ En deuxième lieu, Abdülhamid II a accordé une grande importance à la protection des pèlerins en route vers Médine. La région du Hedjaz est devenue une priorité pour l'Empire ottoman au XIX^e siècle. La construction du chemin de fer du Hedjaz en 1900 doit être considérée comme l'aboutissement de cette volonté de consolider la présence ottomane, de valoriser l'image du calife dans la région et de contrôler ou sécuriser le passage des pèlerins. Les traces du projet panislamiste (« İttihad-i İslam » selon la terminologie ottomane) sont aussi repérables dans la relation entretenue par Abdülhamid II avec les cheikhs des confréries. Parmi les conseillers officiels d'Abdülhamid II au Palais de Yıldız, les cheikhs avaient une place prépondérante.⁵⁰ Cette attention du pouvoir politique ottoman prêtée aux confréries démontre qu'Abdülhamid II avait une excellente maîtrise de l'idéologie panislamiste dans la lutte contre l'impérialisme occidentale⁵¹.

⁴⁸ Le sunnisme et le chiisme sont les deux branches principales de l'Islam. La majeure différence entre les deux branches s'observe dans le choix de successeur après la mort du prophète Mahomet. Les chiites reconnaissent Ali, gendre de Mahomet, en tant que successeur tandis que pour les sunnites, le successeur est Abou Bakr, compagnon de Mahomet.

⁴⁹ Selim Deringil, « The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq », **Die Welt des Islams**, tome 30, 1990, p. 45-62

⁵⁰ Gökhan Çetinsaya, « Abdülhamid II's Domestic Policy : An Attempt at Periodization », **The Journal of Ottoman Studies**, 2016, p. 377

⁵¹ François Georgeon, **Sultan Abdülhamid**, Ali Berktaş (trad.), İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, p. 268

À partir de 1870, c'est-à-dire au moment où une république conservatrice a été mise en place en France, la vraie tâche pour les dirigeants français devient la fondation de la culture politique républicaine sur l'héritage de la Révolution française de 1789. Il est important de noter que la Troisième République était confrontée à des oppositions multiples mettant en cause son existence même. En dépit de ces débuts difficiles, la troisième expérience républicaine a réussi à imposer une unité idéologique qui, aujourd'hui encore, est au cœur de la nation française.

La culture politique française de l'époque s'est formée autour de certains principes qui peuvent être considérés comme les principes fondateurs de la République. Les républicains, qui se réclamaient de la Révolution française de 1789 et de la philosophie des Lumières, voyaient dans la République la garantie des libertés fondamentales. La République était alors perçue comme une démocratie parlementaire au sein de laquelle la souveraineté appartenait au peuple qui élisait ses députés au suffrage universel direct.

Le régime républicain a mis en place une série de lois qui ont garanti la liberté de la presse et de la réunion en 1881 et celle des syndicats, des associations et des partis politiques en 1901. La loi de 1905 a permis la séparation de l'État et de l'Église. Les symboles comme *la Marseillaise* et le drapeau tricolore, que nous avons détaillés dans les parties précédentes, ont mis en avant les valeurs républicaines avec leur visualisation publique. La culture républicaine s'est diffusée à l'école, à l'armée et au village : les lois Jules Ferry de 1881-1882 ont rendu l'école laïque, gratuite et obligatoire ; la loi de 1889 a rendu le service militaire obligatoire et l'édification des bâtiments publics comme les mairies ont permis aux villageois d'élire leur maire au suffrage universel.⁵²

La série de lois qui ont été promulguées à partir de 1880 en France visait à installer et propager la culture républicaine. L'école, l'armée et les mairies ont été les lieux principaux de la mise en place de la symbolique républicaine française et de la sacralisation du politique à travers les cérémonies officielles et publiques. Les politiques symboliques seraient, d'après Max Weber⁵³, avec l'exercice de la puissance

⁵² Jacques Verrière, **Genèse de la Nation Française**, Paris, Flammarion, 2000, p. 260-271

⁵³ Max Weber, **Économie et société/1 : Les catégories de la sociologie**, *op. cit.*, p. 285-289

publique et l'action rhétorique, l'une des trois instrumentations utilisées par le pouvoir pour manifester sa présence et exercer son emprise.⁵⁴ Ces politiques symboliques s'expriment principalement par l'intermédiaire de deux grands éléments. Le premier relève du rituel, c'est-à-dire d'un ensemble de cérémonies réglementées, répétitives et permanentes, dont le rôle, ainsi que la justification, est de signaler la maîtrise d'un espace géographique, social ou spirituel. Le second regroupe toutes les manifestations qui se rattachent à l'emblématique, dont les signes sont comme autant de caractères identitaires.

Le rituel et l'emblématique constituent en effet le point primordial de notre réflexion sur l'idée de « religion civile ». Dans *Du Contrat Social* (1762), Jean-Jacques Rousseau propose des solutions pour la crise dans laquelle la France était plongée. L'objectif visé par Rousseau, avec cet ouvrage, a deux dimensions : la première est de développer une explication logique en ce qui concerne la légitimité de l'ordre social et la deuxième consiste à montrer la base, la nécessité et les limites de l'autorité politique. Pour réaliser cet objectif, Rousseau propose la religion civile comme solution et avance des hypothèses : l'État nécessite une base religieuse qui puisse incarner chez l'homme l'amour pour les devoirs des citoyens envers l'État. La chrétienté ne constitue point cette base parce qu'elle reste insuffisante dans l'incarnation de cette mission. Rousseau souligne que cette nouvelle base religieuse ne doit avoir aucune relation avec un système de croyance, une religion ou une institution religieuse quelconque. Son champ d'application et ses dogmes doivent être déterminés par l'État.⁵⁵

Ce système de dogmes, que Rousseau explique, s'oppose en fait à toute sorte d'acte qui puisse nuire à l'unité de la nation et contient dans son essence le patriotisme. Nous voyons, donc, que l'amour pour la patrie et la religion civile signifient la même chose pour Rousseau. La religion civile chez Rousseau est une conceptualisation mixte de religion et de politique sous forme d'un lien entre l'État et la société. C'est aussi un moyen qui sert à un but politique et cet outil n'a que quatre fonctions : encourager l'unité nationale, assurer la stabilité politique et sociale, légitimer un ordre politique et

⁵⁴ Pascal Ory, « L'histoire des politiques symboliques modernes : un questionnement », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 47-3 (Juillet-Septembre 2000), p. 525

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, 1996, p. 150

constituer le moral social. Rousseau est pour l'adoption d'un système de croyances complètement « civil » basé sur la sensibilité sociale. Il est possible d'affirmer pour nous que ce que Rousseau veut mettre en évidence, c'est l'impossibilité d'assurer la permanence du régime républicain juste avec des règlements constitutionnels visant à protéger les droits et libertés individuels. Afin de le faire vivre, il est nécessaire que le bien commun précède aux droits et aux intérêts individuels. Et cette priorité ne peut être possible que par l'existence de certains dogmes et d'un patriotisme républicain. La religion civile vise alors la légitimité du pouvoir politique, la fidélité des citoyens et les sacrifices individuelles pour le bien commun.

De ce point de vue, les symboles et les rituels en rapport avec cette conception de la religion civile prennent leur place dans la monarchie constitutionnelle ottomane à partir des années 1880. À cette époque, les nouvelles générations ayant reçu une éducation moderne dans les institutions ottomanes grâce aux réformes de Tanzimat ont commencé à s'impliquer dans la politique. Ces nouvelles générations avaient accès à la presse étrangère, ce qui les maintenait au courant des idées libérales et des régimes politiques constitutionnels alors en vogue en Europe.

Sur ce point, nous pouvons aussi signaler que le pouvoir d'Abdülhamid II au sein de son empire devenait de plus en plus autocratique suite au Congrès de Berlin en 1878. Cette autocratie a été d'abord caractérisée par la dissolution de la Chambre des Députés par le sultan. La Constitution de 1876 (appelé *Kanun-i Esasi* en ottoman) a été suspendue. Les associations, les journaux et les revues créés par les nouvelles générations ont été également fermées. Cela signifie que les décisions autocratiques prises par Abdülhamid II contredisaient l'héritage des réformes de Tanzimat de 1839. C'est la raison pour laquelle « la communauté imaginée » par les dirigeants ottomans avec les symboles que nous avons étudiés jusqu'ici doit être évaluée dans le cadre de ce régime autocratique d'Abdülhamid II.

Dans cette atmosphère autoritaire, quatre étudiants de l'École de médecine militaire ont créé le premier groupe d'opposition sous le nom de « Comité de l'Union ottomane ».⁵⁶ Le comité s'est élargi au cours du temps, ce qui a provoqué l'arrestation

⁵⁶ Erik Zan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, p. 111

de certains de ses membres par Abdülhamid II et la fuite d'autres à Paris. Ainsi, le comité a commencé à s'étendre à l'étranger avec une organisation disposant de plusieurs cellules au Caire, en Roumanie, à Genève, à Paris et en Grande-Bretagne. Le comité, qui visait principalement à rétablir la Constitution de 1876 et la Chambre des Députés, s'est développé principalement à l'extérieur de l'Empire. En 1894, le comité a pris le nom de « Comité de l'Union et du Progrès » et, suite à la Révolution de 1908, il est devenu un parti politique.⁵⁷

L'importance de ce comité, dont les membres s'appelaient les Jeunes Turcs, réside dans le fait qu'il visait à délivrer l'Empire ottoman même si ce comité était par ailleurs déchiré entre différentes idéologies potentiellement contradictoires. L'origine intellectuelle du Comité de l'Union et du Progrès prenait ses racines dans le matérialisme et le positivisme.⁵⁸ Ensuite, le prince Sabahaddin, membre du groupe et neveu du sultan, a souhaité favoriser l'initiative privée et la décentralisation. Il acceptait ainsi les aides des Grandes Puissances. Le groupe nationaliste d'Ahmet Rıza s'est ensuite affirmé par un centralisme autoritaire et le refus de toute intervention européenne dans les affaires ottomanes. Lors du congrès organisé en décembre 1907 à Paris, le comité s'est mis d'accord pour le recours à la résistance armée. En 1907, les Jeunes Turcs n'envisageaient toujours pas la destitution d'Abdülhamid II. S'inspirant de la Révolution française de 1789, des valeurs propagées et des courants du XIX^e siècle en Europe, le Comité de l'Union et du Progrès s'était contenté d'une campagne de presse antihamidiennne qui a tout de même inquiété le sultan. Afin d'affaiblir ce mouvement d'opposition, le sultan a proposé à certains de ses membres des postes importants dans son administration et dans ses ambassades.⁵⁹ Ainsi, le mouvement a gagné un certain dynamisme malgré une perte légère de crédibilité. Venu au pouvoir

⁵⁷ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, Makaleler 4 (sous la dir. Mümtaz'er Türköne et Tuncay Önder), İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, p. 97

⁵⁸ **Le matérialisme** est un ensemble de doctrines qui défendent l'idée selon laquelle il n'existe aucun domaine métaphysique au-delà de la matière et que les sentiments, les pensées et la conscience émanent de la matière. Selon ce courant qui nie toute puissance occulte ou surnaturelle, tout ce qui se passe ne peut être expliqué que par des causes matérielles. Parallèlement, **le positivisme** est un système philosophique ayant comme fondateur Auguste Comte et basé sur la méthode scientifique. Pour les positivistes, la connaissance scientifique est la seule connaissance valable. La réalité ne peut être conçue que par les sens et les expériences. Le courant positiviste est associé aux Lumières vu qu'il prône les sciences et la primauté de la raison.

⁵⁹ Lisa Romeo, « Jeunes Turcs et révolution de 1908 dans l'Empire ottoman », **Les Clés du Moyen-Orient**, publié le 13 octobre 2010 et modifié le 2 mars 2020, <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Jeunes-Turcs-et-revolution-de-1908.html>, [En ligne], consulté le 2 Août 2020

en 1908 et profondément affecté par l'émergence des nationalismes, le Comité de l'Union et du Progrès a alors mis en place un projet de turcité.

Dans cette partie de notre travail, nous mettrons l'accent sur le problème de la représentation de l'État dans les contextes français et ottoman. Ainsi, nous porterons tout particulièrement notre attention sur les nouveaux symboles qui mettant en lumière la volonté de propager les nouvelles valeurs des régimes politiques ottoman et français entre 1870 et 1914. Ces symboles sont la devise nationale, les monuments publics et les médailles.



2.1. La devise nationale « Liberté, Égalité, Fraternité » et l'annexe ottoman « Justice »

Une devise peut être définie comme un ensemble de paroles qui expriment une pensée ou un sentiment. C'est une expression symbolique qui décrit les motivations et les intentions d'un groupe ou d'une organisation ayant un idéal à proposer. Les devises sont souvent observables sur les armoiries où elles rappellent un passé glorieux.

La devise « Liberté, Égalité, Fraternité », qui était seulement un principe pendant la Deuxième République, est devenue le symbole officiel de la Troisième République en 1880.⁶⁰ Les deux mots de la devise (« Liberté » et « Égalité ») sont tirés de l'héritage symbolique de la Révolution de 1789. L'idée d'égalité remonte à la réunion des États Généraux pendant laquelle le clergé et la noblesse ont défendu la mise en place d'un vote par ordre alors que le tiers état a demandé un vote par tête pour assurer l'égalité. La notion de liberté s'associe avec la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789. Le terme de fraternité, qui reflète le sentiment collectif généré par la Révolution de 1789, apparaît pour la première fois lors de l'expérience précédente républicaine, la Deuxième République française. Cette devise républicaine est souvent associée à la figure allégorique de Marianne⁶¹ qui est considéré comme porteuse de ces valeurs républicaines.

Il faut noter que la France a traversé par plusieurs dispositifs au XIX^e siècle. La Restauration s'est appropriée de la fleur de lys, la Monarchie de Juillet a opté pour le coq gaulois et l'Empire s'est équipé d'un aigle afin de se représenter. La République, à son tour, a développé sa propre représentation, exceptionnellement avec l'allégorie de Marianne. Sa figure a permis de marquer la fin du régime monarchique et de visualiser l'État.

Dès 1789, la figure de femme coiffée du bonnet phrygien a commencé à occuper une place importante en tant qu'une image importante de l'histoire française alors que

⁶⁰ Mona Ozouf, « Liberté, Égalité, Fraternité », **Les Lieux de Mémoire**, (sous la dir. de Nora, Pierre), Paris, Gallimard, 1992, Tome III, p. 584

⁶¹ Maurice Agulhon, **Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914**, *op. cit.*, p. 342

l'association du surnom de Marianne à cette image s'est réalisée en 1792.⁶² Finalement, à partir du Second Empire, le nom de Marianne et l'effigie républicaine se sont rejoints.

Image n°7 Figure allégorique de la République, Antoine-Jean Gros, 1794



Source : Antoine-Jean Gros, Figure allégorique de la République, 1794, Grand Palais, Paris, <https://histoire-image.org/de/etudes/symbole-premiere-republique> , [En ligne], Consulté le 8 août 2021

Nous trouvons important de retracer que la Révolution de 1789 est caractérisée par un soulèvement contre l'absolutisme du roi, contre les oppressions provenant de l'aristocratie et du clergé. La Révolution qui s'inscrit dans une recherche de liberté prend la forme d'une République avec le renversement du roi. Il est important de noter, avant de commencer à explorer le sens symbolique de cette image, que l'emploi de cette figure de femme à bonnet phrygien s'est transformé au cours du temps. « Marianne » a été originellement employée comme symbole de la liberté. Son emploi a pris une forme institutionnelle et politique une fois qu'elle a été acceptée comme représentation de la République française et ensuite une forme géographique vu qu'elle a été associée à la représentation de la France.

⁶² Maurice Agulhon, « Marianne, réflexions sur une histoire », *Annales historiques de la Révolution française*, 1992, n° 289, p. 313, https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1992_num_289_1_1894 [En ligne] Consulté le 12 juillet 2020

La Liberté guidant le peuple réalisée par Eugène Delacroix, inspirée de la révolution des Trois Glorieuses et datée de 1830 permet de repérer les traits essentiels de Marianne. Elle est située au centre du tableau, coiffée d'un bonnet phrygien et porte le drapeau tricolore. Elle a une robe déchirée ainsi que des pieds nus. Sa poitrine est en partie découverte. Dans la période antique, le bonnet phrygien avait deux sens distincts : le premier concerne l'appellation des étrangers comme « barbares » par les Grecs et le deuxième est associé à l'usage du bonnet en tant qu'un signe de liberté par les Romains. Le bonnet phrygien s'inscrit aussi dans la symbolique de la Guerre d'indépendance américaine et il a actuellement sa place sur le drapeau du Sénat des États-Unis et sur le drapeau de l'État de New York. Cet emploi de bonnet phrygien nous montre en effet que c'est un symbole universel qui évoque l'idée de liberté liée à l'indépendance.

Image n°8 *La liberté guidant le peuple*, Eugène de la Croix, 1830



Source : <https://www.louvre.fr/oeuvre-notices/le-28-juillet-la-liberte-guidant-le-peuple> [En ligne], consulté le 7 août 2020

Albert Mathiez souligne que le bonnet phrygien apparaît pour la première fois sur une statue représentant la nation en mai 1790.⁶³ Comme nous avons précédemment

⁶³ Albert Mathiez, *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, op. cit., p. 34

précisé, le drapeau tricolore consiste au drapeau officiel français depuis 1794 (à l'exception des périodes de Restauration) et ses origines remontent à la journée symbolique du 14 juillet 1789 où la Bastille a été prise. Marianne est donc relative, avec ce geste de porter le drapeau tricolore, à l'idée républicaine. Sa poitrine qui est quasiment nue sur le tableau évoque l'idée que Marianne est une femme qui alimente, nourrit la nation.

Selon Maurice Agulhon, « l'allégorie féminine des vertus abstraites (comme la Loi, la Nation, la Liberté, l'Égalité, la Nature) est déjà une vieille tradition de la culture classique, depuis l'Antiquité, rajeunie par la Renaissance. »⁶⁴ L'auteur, dans *Un usage de la femme au XIXème siècle : l'allégorie de la République*, s'interroge sur le choix de l'allégorie féminine et puis, il cite trois raisons pour ce choix.

La première raison est grammaticale ; en 1870, chaque État d'Europe disposait encore d'un monarque pour l'incarner alors que la France a glissé vers une troisième expérience de République. Il était donc nécessaire pour la France de recourir à une représentation impersonnelle et collective, c'est-à-dire à l'allégorie. Agulhon explique que vu que « la République » tout comme « la France » est un mot du genre féminin, cela appelle naturellement une allégorie féminine. Ceci, pour Agulhon, explique le fait que la France, au début des années 1900, apparaît comme la seule nation représentée en femme au milieu des personnages masculins comme l'Oncle Sam, l'Ours russe, Kaiser casqué et moustachu.⁶⁵ La deuxième raison est esthétique et explique la volonté française d'être universelle ; le visage féminin qui est lisse est semblable à lui-même au cours des siècles alors que le visage masculin rasé, barbu ou taillé selon une certaine mode porte nécessairement la marque d'une époque. Dernièrement, la troisième raison est d'ordre socioculturel ; l'association de la mission de représentation à la femme est une manière de la transformer en objet, ce qui est un signe de civilisation à domination masculine.

⁶⁴ Maurice Agulhon, « Un usage de la femme au XIXème siècle : l'allégorie de la République », *Romantisme*, 1976, n° 13-14, p. 144, https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_1976_num_6_13_5059 [En ligne] Consulté le 21 juillet 2021

⁶⁵ *Ibid*, p. 143

Pour les raisons que nous venons de citer, Marianne commence à être identifiée à un symbole de pouvoir, surtout sous les Deuxième et Troisième Républiques. La lecture de Maurice Agulhon nous permet d'affirmer que le régime de 1848 a encouragé la diffusion des grandes statues de République-Liberté dans les mairies de Paris et dans les grandes villes. Ainsi, au début de la Troisième République où le mouvement démocratique radical et ouvrier était ardent, la diffusion des gravures représentant la République et des petits bustes de Marianne est devenue visible. Les manifestations de masse se sont déroulées avec à leur tête une femme coiffée du bonnet phrygien et figurant la République. Le gouvernement, face à ces manifestations, a décidé de diffuser une image officielle de la République pour qu'elle soit établie sur les édifices publics et sur les places. Maurice Agulhon souligne qu'à cette époque, il était possible de parler deux images concurrentes de Marianne. L'une était soutenue par les cercles dirigeants et possédaient une coiffure avec divers objets incarnant les valeurs modérées alors que l'autre qui portait toujours le bonnet était plus populaire mais plus inquiétant.⁶⁶

Image n°9 Buste de Marianne, Mairie de Montoisson, signé par Doriot vers 1871



Source : <https://cartepatrimoine.ladrome.fr/notice-3728> , [En ligne] Consulté le 29 août 2021

⁶⁶ *Ibid*, p. 149

Ainsi, nous apercevons dans les bustes des années 1870 que Marianne est coiffée d'une couronne végétale composée de feuilles de chêne, de laurier et d'épis de blé avec une étoile centrale. Elle porte un bandeau autour du front où « Honneur » et « Patrie » sont inscrits. Elle porte également un collier formé de huit médailles rondes qui représentent respectivement l'agriculture, le commerce, les beaux-arts, l'instruction, la justice, la science, la marine et l'industrie. En bas, une balance encadrée par « RF » (République française) est placée. Une autre buste de la même époque représente Marianne d'une manière sage et docile avec sa tête légèrement inclinée vers le bas.

Image n°10 Buste de Marianne, Mairie de Saint-Jean-de-Losne, anonyme, vers 1871



Source : <https://www.stjeandelosne.fr/marianne-symbole-de-la-republique> , [En ligne] Consulté le 29 août 2021

En 1880, Marianne est dotée de fameux bonnet phrygien et elle prend une posture qui est courageuse et prête au défi. Elle a l'allure d'une guerrière et ses habits marquent son rattachement au peuple et aux milieux populaires : elle est la fille de la patrie.

Image n°11 Buste de Marianne, Paris, Jean Gautherin, 1880



Source : <https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/petit-palais/oeuvres/buste-la-republique#infos-principales> , [En ligne] Consulté le 29 août 2021

La figure républicaine laïque de Marianne s'oppose aussi à la figure religieuse de Marie, mère de Jésus, adorée par les Catholiques. Les républicains sont francs-maçons, athées ou déistes. Ils sont en conflit avec le clergé catholique qui soutient la Monarchie. Tous les symboles de la République visent à laïciser les symboles religieux. Idem avec la mise en place d'un pouvoir civil qui concurrence celui du curé (état-civil, mariage, naissance, décès, cimetière, etc.).

Comme nous venons de voir, la figure de Marianne fait partie de la symbolique républicaine et participe effectivement à la diffusion de la culture républicaine. L'allégorie de Marianne accentue également l'originalité française du fait qu'au début des années 1900, c'est la seule figure féminine représentant la nation française sur la scène internationale symbolique qui est plutôt masculine à l'époque. Finalement, il est possible d'affirmer que Marianne consiste à l'image officielle de la République et surtout à partir des années 1870, elle devient un décor essentiel dans les espaces publics. Sous la Troisième République, les statues et les bustes de Marianne se

multiplient en particulier dans les mairies, parfois privée de leur bonnet phrygien jugé trop séditionnel au profit d'un diadème ou une couronne.⁶⁷⁶⁸

Lorsque nous nous intéressons à la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane, nous remarquons la devise « Padişahım Çok Yaşa ! » (« Vive le sultan ! ») qui a été prononcée lors des cérémonies par les soldats et les fonctionnaires de l'État conformément à un protocole rigide déterminé par le palais. Selim Deringil opère une tendance de ressemblance dans le protocole mondiale de cette époque et précise qu'en effet, l'exemple ottoman est une mimésis pour l'exemple anglais qui n'autorisait l'ovation de « Long live the Queen ! » (« Vive la reine ! ») que lors des cérémonies officielles.⁶⁹ Abdülhamid II est reconnu pour son soin d'éviter ses propres représentations visuelles et sa présence en espace public.⁷⁰ Pour diffuser « les résonances de son pouvoir », la devise « Padişahım Çok Yaşa ! » brodée sur les flammes a été accrochée dans les bâtiments publics et dans le palais de Yıldız.

La similarité entre le cas ottoman et les cas européens que nous avons précédemment mentionnée est aussi repérable dans la pratique des Jeunes Turcs. Le Comité de l'Union et du Progrès emprunte la devise républicaine française « Liberté, Égalité, Fraternité » et y ajoute le mot « Justice ». Cet emprunt est significatif vu que la liberté, l'égalité et la fraternité sont les valeurs principales de la République alors que ces valeurs ont été adoptées sous une monarchie constitutionnelle pour les Ottomans. Cette situation nous permet de placer les prémices de l'idée républicaine à une période antérieure à la proclamation de la République turque en 1923.

⁶⁷ L'interdiction de l'exhibition du bonnet phrygien sera abordée dans la partie suivante de notre travail.

⁶⁸ Marianne, elysee.fr, <https://www.elysee.fr/la-presidence/marianne>, [En ligne] Consulté le 8 août 2021

⁶⁹ Selim Deringil, *Simgeden Millete, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, *op.cit.*, p.58

⁷⁰ François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, *op.cit.*, p. 62-63

Image n°12 Une carte postale de monarchie constitutionnelle où une femme représentant la liberté est décrite, le 11 juillet 1908



Source : Osman Köken (dir.), *Yadigâr-ı Hürriyet, Orlando Carlo Calumeno Koleksiyonu'ndan Meşrutîyet Kartpostalları ve Madalyaları*, İstanbul, Birzamanlar Yayıncılık, 2008, p. 107

La femme que nous apercevons sur la carte postale s'appelle Selma Rıza Feraceli et elle est la première journaliste turque et la seule membre femme du Comité de l'Union et du Progrès. Sœur d'Ahmet Rıza qui était en tête de la cellule du Comité à Paris, elle rentre à Istanbul suite à la proclamation de la Deuxième Monarchie constitutionnelle et publie son roman *Uhuvvet* où elle traite la question féminine au sein de la société ottomane.⁷¹

Afin de mieux comprendre la question féminine au sein de la société ottomane, il faut nous référer à la période de Tanzimat où les femmes ont lancé les premiers pas vers la vie sociale. Avant, les femmes n'avaient pas le droit de participer à la vie politique et leur participation à la vie sociale était limitée malgré l'atmosphère de progression et de réforme de l'époque. Le rôle social des femmes réduit au cadre familial a continué pendant cette période, les femmes étaient toujours considérées comme les responsables des enfants et des tâches ménagères. Elles étaient également associées à l'esthétique, aux activités de couture et de broderie. Dans la vie publique, le principe de non-mixité était déterminant. L'apport de la période de Tanzimat à la

⁷¹ Bedrettin Aytaç, « The Question of Women in the Works of Selma Rıza and May Ziadeh », *Orient am Scheideweg, Verlag Dr. Kovac*, (sous la dir. Martin Tamecke), Hamburg, 2003, p. 309-319

place de la femme dans la société a été la modération de certaines interdictions et restrictions ainsi que la rédaction des textes défendant la reconnaissance des droits aux femmes.⁷²

C'est grâce à l'atmosphère de liberté et d'égalité de la Deuxième Monarchie constitutionnelle que la place de la femme a eu des transformations au sein de la société ottomane. Les femmes ont pu clairement exprimer leur volonté de faire partie des domaines militaire et économique à la fois en tant que des individus et par l'intermédiaire des associations et de la presse. Ainsi, elles ont pu revendiquer des droits et des libertés de manière organisée.⁷³ L'apparition des femmes ottomanes dans de différentes couches sociales a été aussi soutenue par le pouvoir du Parti de l'Union et du Progrès. Il est possible pour nous de repérer la transformation dans la question féminine dans une carte postale datée de 1895 :

Image n°13 Une carte postale de 1895 où la femme représente la liberté



Source : Gazanfer IBAR, *op.cit.*, p. 210

⁷² Tezer Taşkıran, *Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1973, p. 24-27

⁷³ Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul, Metis Yayınları, 1996, p. 22

Sur la carte postale, nous remarquons au milieu une figure de femme qui est sur ses genoux et qui se libère des chaînes avec l'appui des précurseurs du Mouvement de l'Union et du Progrès : Enver Bey, Niyazi Bey, Fuad Bey, Mithad Bey et le Prince Sabahaddin.⁷⁴ Ce qui est important, c'est que la femme n'est plus représentée avec son voile. L'ange, qui symbolise l'émancipation, est en train de voler dans le ciel avec la devise « Liberté, Égalité et Fraternité » en turc et en grec. Parallèlement, à gauche, nous apercevons une foule représentant les différents *millet* de l'empire, surtout les Grecs et les Turcs qui s'enlacent. À gauche et en bas, nous voyons l'expression « la Régénération de la Turquie ».

Sur une autre carte postale, nous remarquons au centre la figure de sultan qui est entouré de principes de liberté, d'égalité et de la fraternité. Ces principes sont représentés avec des figures de femme qui ne portent pas de voile mais qui ont le croissant de lune à la tête, ce qui nous montre que l'Empire a la tendance de garder un lien avec la religion. À gauche et à droite, il y a deux groupes : les Jeunes Turcs avec des habits modernes et officiels et les Orientaux avec des habits traditionnels. Tous les deux groupes montrent explicitement leur soutien à la Constitution de 1876.

Image n°14 La carte postale « Salut de Constantinople. Vive la Constitution ! »



Source : Gazanfer IBAR, *op.cit.*, p. 210

⁷⁴ Ces personnages historiques seront plus tard mentionnés dans le cadre d'un culte des grands hommes ottomans.

Aussi, une affiche de l'époque met en évidence que la notion de liberté est associée à la femme sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle. Sur l'image, la figure de femme est au milieu, elle est accompagnée d'un lion, symbole de la majesté, du courage, de la braverie et du pouvoir. La femme d'une part tient l'étendard ottoman et d'autre part porte une épée. L'épée, en dehors de sa référence militaire, fait allusion à la justice. Sur le dessin, les traits de la poitrine de la femme sont apparents, cela peut être interprétée en deux façons. L'une souligne que c'est la femme qui nourrit la patrie parce que les seins évoquent l'allaitement et l'autre accentue l'insoumission de la femme qui ne cache plus sa maternité et sa féminité. Donc, la liberté symbolisée avec la figure de femme est le garant du pouvoir, de l'indépendance et de la justice. L'attachement à l'Islam est accentué par le symbole de croissant de lune qui se montre deux fois. Les branches de rose symbolisent également la vie, l'amour pour la patrie et l'épanouissement.

Image n°15 Une affiche de liberté en trois langues : le turc, le grec et l'arménien



Source : Gazanfer IBAR, *op.cit.*, p. 232

Le choix de la figure de femme pour la représentation de la liberté sous la Monarchie constitutionnelle en 1908 n'est pas au hasard. Pendant la Troisième République en France, la femme, plus précisément « Marianne », était le symbole de la liberté. Ce parallélisme de figure de femme peut être interprété en tant qu'essai d'articulation du pouvoir politique ottoman incarné désormais par les Jeunes Turcs aux travaux de symbolique politique courants au XIX^e siècle.



2.2. Le Monument de la Liberté et le Panthéon en tant que les « lieux de mémoire »

Notre mémoire se forme à travers la notion de temps, mais elle est aussi formée par rapport à l'espace. Les événements relatifs à nos expériences passées laissent des traces dans l'espace et ces traces constituent nos souvenirs. De ce point de vue, l'espace est un élément important pour la survie et la protection de la mémoire.

Les transformations survenues dans l'espace signifient en effet la transformation de la société vivant dans cet espace. Lorsque nous traitons la relation entre l'espace et la mémoire, il est nécessaire pour nous de faire la distinction entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. En cas d'un rassemblement dans un espace déterminé, les membres d'une communauté ne possèdent pas les mêmes souvenirs au niveau individuel, mais ils gardent un souvenir au sens collectif quoi qu'il en soit. La mémoire collective est donc formée de souvenirs, conscients ou non, à propos d'une expérience vécue ou idéalisée par une communauté et le rapport au passé se trouve dans l'identité de cette communauté.⁷⁵

Le sociologue français Maurice Halbwachs s'intéresse à la mémoire collective en se référant aux termes de « représentations collectives » de Durkheim. Ces représentations sont en effet les symboles publics d'une société ainsi que ses rituels commémoratifs : « La mémoire d'un groupe est constituée d'*imagos* qui ne se situent pas dans l'esprit des individus mais leur sont rappelés de l'extérieur : le groupe social permet aux individus de reconstruire ces souvenirs par des récits et des symboles véhiculés par des artefacts sociaux.⁷⁶

Les souvenirs collectifs appartiennent au patrimoine national à travers leur rapport à l'espace, aux « lieux de mémoire » qui ne peuvent pas être réduits à un espace géographique. Les monuments, les musées, les cimetières peuvent être des lieux de mémoire tout comme les cérémonies commémoratives et les personnages historiques.

⁷⁵ Pierre Nora, « La mémoire collective », **La nouvelle histoire** (sous la dir. Le Goff, Jacques), Paris, Retz-CEPL, 1978, p. 398

⁷⁶ Maurice Halbwachs, **On Collective Memory**, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 46-52

La mémoire collective renforce l'identité nationale et elle fournit aux membres d'un groupe, d'une nation, la base d'appartenance à une communauté.

Dans le V^e arrondissement de Paris, au sein du Quartier latin se trouve le Panthéon, un grand monument caractérisé par un dôme et par son style néo-classique. Venant du grec *pántheion* et signifiant « de tous les dieux », le Panthéon possède une façade en triangle bâtie sur des colonnes sur laquelle nous retrouvons en majuscules « Aux Grands Hommes La Patrie Reconnaisante ». ⁷⁷ Cette expression nous conduit à une réflexion sur « le culte des Grands Hommes ».

Le culte des Grands Hommes renvoie à la formation d'une nouvelle mémoire collective par le biais de la célébration des grandes figures du passé. Il est en opposition avec « le culte de l'homme fort » qui met en avant plutôt la personne d'un héros ou d'un leader à domination charismatique ou traditionnelle et qui ainsi s'inscrit dans les régimes monarchiques ou totalitaires. La pratique de célébrer les Grands Hommes remonte à l'Antiquité où le terme se définissait par des individus offrant un exemple bienfaisant à l'existence des autres sous la plume de Plutarque. ⁷⁸

Le Panthéon est originellement une église pendant l'Ancien Régime. Lorsqu'il tombe malade, Louis XV fait appel à une sainte française qui s'appelait Sainte Geneviève pour qu'elle le sauve. En échange, il lui promet de construire une basilique en son honneur. Une fois guéri, Louis XV fait ériger l'Église de Saint Geneviève en 1764. Le culte des Grands Hommes est enraciné de plus en plus à partir de la période des Lumières mettant l'accent sur « l'homme vertueux et illustré ». Suite à la Révolution française de 1789, l'église prend le nom du Panthéon pour être reformé en tant qu'un monument symbolique commémorant la mort des Grands Hommes ayant rendu service à la patrie.

⁷⁷ Samuel Ball Platner, **A Topographical Dictionary of Ancient Rome**, London, Oxford University Press, 1929, p. 382-383, https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Places/Europe/Italy/Lazio/Roma/Rome/Texts/PLATOP*/Panthéon.html [En ligne] Consulté le 20 août 2021

⁷⁸ Plutarque, « Vie de Timoléon », in **Les Vies parallèles**, Robert Flacelière et Emile Chambry (trad. et éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1957, Tome 1, 1-1, 5

Image n°16 Vue de la façade principale du Panthéon en voie de réparation, Charles Marville, 1871



Source : <https://www.cca.qc.ca/fr/articles/issues/9/architecture-de-linvoction/32749/la-vie-politique-dun-batiment>, [En ligne], consulté le 8 août 2020

La décision d'inhumation des grandes figures était prise suite à un décret au sein de l'Assemblée nationale. Pendant la Révolution, les « Grands Hommes » se définissaient par deux types d'exemplarité : le philosophe et le militaire. Le culte se représente ainsi par une rupture radicale par rapport à l'Ancien Régime vu que ce sont les actions réalisées pendant le cours de vie qui donne droit à la reconnaissance en tant que grand homme et non, le rang de naissance ou le titre du droit divin.

La Troisième République s'empare du culte des Grands Hommes dans l'objectif d'introduire les valeurs républicaines et unificatrices dans la vie de tous les jours des citoyens. En 1885, suite à la mort de Victor Hugo, la Troisième République organise des funérailles nationales et une inhumation et ainsi, elle fait du Panthéon un symbole républicain. Ayant une signification politique, les funérailles nationales représentent un véritable rite participant à la religion civile républicaine et donnant naissance à un sacré qui n'est pas religieux.

Image n°17 Le Tombeau provisoire de Victor Hugo au Panthéon, le 2 juin 1885



Source : Neurdein Frères, *Le Tombeau provisoire de Victor Hugo au Panthéon, le 2 juin 1885*, Maison de Victor Hugo, Hauteville House, Paris, <https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/maison-de-victor-hugo/oeuvres/le-tombeau-provisoire-de-victor-hugo-au-pantheon-2-juin-1885#infos-principales> [En ligne] Consulté le 20 août 2021

L'originalité du Panthéon en tant qu'un lieu de mémoire réside dans le fait qu'il s'inscrit dans le culte laïc des grands hommes que la Révolution de 1789 a nécessité en termes de sacralité. En 1888, c'est-à-dire lors de la Troisième République, on remet l'inscription « Aux grands hommes la patrie reconnaissante » sur le fronton du Panthéon qui était enlevé en 1851, à la veille du Second Empire.⁷⁹ Mirabeau, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, Victor Hugo, Sadi Carnot, Émile Zola et Léon Gambetta ont leur tombeau au Panthéon.

Il est aussi possible pour nous d'observer l'existence du même culte sous l'Empire ottoman. La « Visite des mausolées » accompagnée de la « Cérémonie de l'intronisation par l'épée » (Kılıç Alayı) était un outil de proclamation de la légitimité pour les sultans. Dès que le sultan passait au trône, il rendait visite aux mausolées des sultans précédents et au trésor d'Enderûn conformément à une cérémonie spécifique.⁸⁰

⁷⁹ Mona Ozouf, « Le Panthéon », *Les Lieux de Mémoire*, op. cit., Tome III, p. 139-166

⁸⁰ Gülru Necipoğlu, « Osmanlı sultanlarının portre dizilerine karşılaştırmalı bir bakış », *Padişah Portresi, Tesavir-i Âl-i Osman*, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2000, p. 22-30

Pour la cérémonie, les invités se rendaient au palais avec une tenue officielle dès les premières heures du matin. Avant la dissolution des janissaires, les soldats, alignés en deux tout au long de la chaussée où le sultan allait passer, étaient sur pied pour la cérémonie et ils saluaient le sultan pendant son passage aux Mausolées d'Eyüp Sultan ou de son retour. Les mausolées faisaient partie de la Mosquée d'Eyüp Sultan élevée par Mehmed II après la prise de Constantinople en 1453 en l'hommage d'Abu Ayyub al-Ansari, compagnon du prophète Mahomet. Cette visite était caractéristique pour deux raisons principales. Premièrement, elle signifiait l'accomplissement d'un rituel pendant lequel le sultan passant au trône prenait en charge l'épée d'Osman, fondateur de la dynastie ottomane. Deuxièmement, elle renvoyait à une sacralité par le fait que les objets personnels du prophète Mahomet (y compris son empreinte de pied) se trouvaient dans cette mosquée. Les mausolées, qui ont pris la forme d'une nécropole réservée aux autorités ottomanes et à leur famille, marquaient la permanence du pouvoir et renforçaient la légitimité du nouveau sultan.⁸¹

Nous pouvons affirmer que la « Visite des Mausolées » des ancêtres avant l'arrivée au pouvoir du Comité de l'Union et du Progrès en 1908 s'approchait plutôt du « culte de l'homme fort » en la personnalité du sultan et la visite en question répondait au besoin de garder l'image de l'Empire fort ayant des racines bien solides ancrées dans le passé et dans la lignée dynastique. En 1908, l'Empire ottoman était une monarchie constitutionnelle avec le sultan dont certains droits étaient limités par la Constitution de 1876. Le culte des Grands Hommes sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane a vu le jour autour des « libérateurs de la patrie » parmi qui se trouvaient Enver Bey, Niyazi Bey, Talat Bey, Cemal Bey et le Prince Sabahaddin. Le Comité a gardé la « Visite des Mausolées » hérité du passé en propageant les valeurs de liberté, d'égalité, de solidarité et de justice de la Révolution française de 1789.

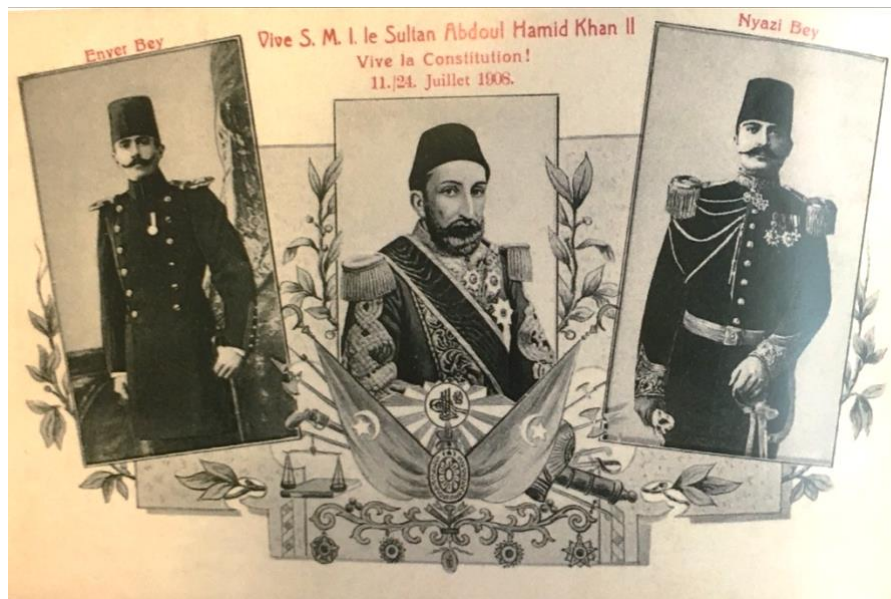
⁸¹ Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, *op. cit.*, p. 42

Image n°18 Les libérateurs de la patrie



Source : Osman Köken (dir.), *op.cit.*, p. 81

Image n°19 Abdülhamid II, Enver Bey, Niyazi Bey, « Vive S. M. I. le Sultan Abdoul Hamid Khan II, Vive la Constitution, 11/24 Juillet 1908 »



Source : Gazanfer IBAR, *op.cit.*, p. 192

Suite à l'Incident du 31 Mars, le sultan Abdülhamid II avait été détrôné et qu'un état de siège avait été déclaré par l'Armée de l'Action venant de Thessalonique à İstanbul afin de réprimer les révoltes.

L'Incident du 31 Mars a débuté avec la révolte du Quatrième bataillon des chasseurs. Les soldats résistaient contre les officiers, originaires de l'Académie militaire dont l'éducation possédait des traces d'influence prussienne. D'autres officiers et marins ont rejoint les révoltes, les représentants de l'ouléma et les étudiants des *medrese*, qui croyaient en incompatibilité du régime constitutionnel et du chéria, ont soutenu le conflit. Pendant les révoltes, 100 soldats de l'armée conventionnelle et 230 révoltés sont morts. Le 14 avril 1909, les martyrs de l'Armée de l'Action ont été enterrés et le lieu d'enterrement a commencé à être appelé la Colline de la Liberté éternelle afin de commémorer ceux qui se sont battus pour la liberté. Dans la cérémonie d'enterrement, Enver Bey a prononcé un discours qui accentuait que les musulmans et les non musulmans étaient en paix ensemble et qui reflétait le principe de non-discrimination religieuse et ethnique du Comité de l'Union et du Progrès. L'idée de transformer cette cimetière de martyrs en monument national appartenait à Hacı İhsan Bey, Ebulfuad Refik Bey et Mihran Efendi. C'est l'architecte Ali Muzaffer Bey qui a conçu le monument en tant qu'une lame de canon perpendiculaire de 10 mètres de hauteur sur un piédestal hexagonal. Sur le piédestal se trouve le tugra du sultan Mehmed Reşat V, qui est passé au trône le 27 avril 1909. Le Monument de la Liberté a été placé ainsi sur une mausolée et un meschid souterrains.⁸²

Pour rejoindre le piédestal du Monument de la Liberté, il faut prendre un escalier de 12 marches. Aux deux côtés de l'entrée se trouvent des réceptacles. Les six colonnes autour du monument symbolisent le lieu et servent de lampion orné de croissants de lune. Le dôme d'entrée et la porte principale ont l'air d'un *namazgâh*. La petite mosquée souterraine possède un autel sous lequel les tombeaux des 71 martyrs se trouvent. Même si l'inauguration du Monument de la Liberté date du 23 juillet 1911, sa fonction comme lieu de mémoire a débuté le 5 septembre 1910 par le biais des funérailles des martyrs. Le Monument de la Liberté a été dédié à la date où la liberté a été rétablie, au 23 juillet 1909.⁸³

⁸² Klaus Kreiser, "Özgürlük Anıtı", *Toplumsal Tarih*, 291, Mart 2018, p. 13

⁸³ *Ibid.*, p. 14-15

Le Monument de la Liberté et la Colline de la liberté éternelle ont été les lieux des cérémonies officielles des fêtes nationales pendant un quart de siècle. Le monument et ses alentours constitue le lieu de mémoire des précurseurs ottomans des idéaux patriotiques constitutionnels. Les grands noms de l'époque comme Mahmud Şevket Bey, Midhad Bey, Enver Bey et Talat Bey ont été inhumés sous ce monument avec des funérailles nationales.

Image n°20 Le Monument de la Liberté



Source : Klause Kreiser, "Özgürlük Anıtı ", *Toplumsal Tarih*, 291, Mart 2018, p. 12

Il est important de souligner que le Monument de la Liberté et la Colline de la liberté éternelle ne se limitent pas à des lieux de commémoration. Ces lieux étaient les lieux de référence du rituel politique ottoman sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle que nous détaillerons dans la partie suivante de notre travail. Comme nous venons de citer dans les sous-parties précédentes, pour la célébration du 23 juillet 1909, la voie menant de Şişli à la Colline de la liberté éternelle a été décorée de colonnes. Même le Palais de Beşiktaş a été parfaitement orné, des feux d'artifice ont été lancés lors des célébrations. Aussi, une cérémonie a été prévue à la Colline de la liberté éternelle pour les martyrs inhumés là-bas. Sur un espace de 600 m² ont été installées des tentes ou des pavillons d'une manière linéaire. À tous les deux bouts de cette ligne, des tribunes d'où les hauts fonctionnaires de l'État allaient regarder la cérémonie, ont été construites. Un pavillon impérial a été également conçu pour le sultan. Un grand défilé officiel des étudiants de l'école militaire et des officiers de

garnison a été organisé pour la cérémonie.⁸⁴ Tout comme les commémorations, les fêtes nationales et les célébrations se sont déroulées dans ces lieux de mémoire.

Image n°21 Une photo de marche vers le Monument de la Liberté, le 26 juillet 1912



Source : Klaue Kreiser, "Özgürlük Anıtı", *op. cit.*, p. 14

Pour conclure sur cette partie, nous pouvons dire qu'il est impossible de voir ou de toucher une nation, il faut une forme symbolique pour qu'elle soit représentée. Cette représentation devient donc l'objet d'un culte. Ce culte doit être conçu dans le cadre de la notion de religion civile qui est la distinction entre ce qui est sacré et ce qui est profane.⁸⁵ La religion civile remplit les mêmes fonctions qu'une religion et réunit les membres d'une communauté à travers les croyances, les expériences et les rituels partagés. Le nationalisme peut être conçu comme un système de croyances similaire à la religion⁸⁶ vu que c'est la société elle-même qui est la chose la plus sacrée dans la conjoncture du XIX^e siècle. Elle est la seule source unique du moral. L'idéal moral donne la principale raison de son existence à la société qui est un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes.

⁸⁴ Sanem Yamac, « Meşrutiyetin Bayramı : 10 Temmuz İd-i Millisi », **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 0/38, Kasım 2011, p. 329

⁸⁵ Émile Durkheim, **Sociologie et philosophie**, Paris, PUF, 1974, p. 79

⁸⁶ Robert N. Bellah, « La Religion civile en Amérique », **Archives des Sciences Sociales des Religions**, 35, 1973, p. 17

2.3. Les médailles relatives à la Constitution de 1876 et les Légions d'honneur

Les médailles sont des ordres commémoratifs accordés aux guerriers et aux soldats pour leur service à la patrie, aux grands hommes et aux triomphants pour leur contribution à un but proprement déterminé et aux concernés pour leur part dans un événement quelconque considéré comme important.

Les médailles font ainsi partie de la symbolique politique et elles remplissent une fonction honorifique. Sous la Troisième République française et sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane, les médailles étaient le symbole de la conception de pouvoir par lui-même et aussi le symbole de reconnaissance des services civils et militaires. Les devises et les expressions ayant figuré sur les médailles reflétaient les valeurs de l'époque.

Le 27 avril 1909, Abdülhamid II a été détrôné et Mehmed Reşad V est devenu le sultan suite à la déclaration de l'état de siège par l'Armée d'Action.⁸⁷ Les médailles ottomanes de cette époque constituent un domaine intéressant à analyser.⁸⁸

⁸⁷ L'Armée d'Action est l'armée organisée par le Comité de l'Union et du Progrès qui est venue de Thessalonique à İstanbul afin de réprimer l'Incident du 31 Mars. Cet incident était une révolte conservatrice qui s'est développée contre la restauration de la Constitution de 1876 en 1908 par les Jeunes-Turcs.

⁸⁸ Les premiers signes des ordres de l'ère moderne sous l'Empire ottoman sont le *Mecidi* d'Abdülmeçid à partir de 1852 et le *Osmanî* d'Abdülaziz à partir de 1861. L'importance accordée aux médailles a connu son apogée durant la période d'Abdülhamid II où les anciens ordres continuaient à être distribués et où de nouvelles catégories comme l'Ordre de Charité décerné aux femmes et la Médaille d'Éducation pour les bons élèves ont apparus. À la suite de la Révolution de 1908, les ordres et les médailles se sont transformés en symboles d'affiliation, de patriotisme et de nationalisme accentuant le discours idéologique et politique en faveur de la guerre. Pour plus d'informations cf. Edhem Eldem, **Pride and Privilege. A History of Ottoman Orders, Medals, and Decorations**, İstanbul, Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2004, p. 416-483.

Image n°22 La Médaille de la Constitution ottomane de 1876, médaille officielle, or, 24x27mm



Source :Osman Köken op. cit., p. 114

En 1909, une médaille en or pour la restauration de la Constitution de 1876 a été émise. Ce qui est remarquable, c'est que sur l'avant de la médaille, il est possible d'observer le *tugra* du Sultan Mehmed Reşad V. Sous le *tugra*, « la Constitution de 1876. Le 24 juillet 1908 » est mentionné. Quant au revers de la médaille, nous retrouvons le symbole de croissant de lune accentuant le califat autour duquel nous pouvons lire « Hükümet-i meşrûta-i Osmaniye » (le Gouvernement constitutionnel ottoman) et « Hürriyet, müsavat, adalet. 24 Cemaziyelâhir 1324 » (Liberté, égalité, justice. Le 24 juillet 1908).

Image n°23 Médaille ottomane non officielle, laiton, 29 mm



Source : Osman Köken op. cit., p. 128

Un autre exemple de médaille de l'époque met en évidence les valeurs unificatrices ottomanes qui ont été appropriées suite à la Révolution de 1908. L'avant de la médaille est en français et comporte la devise « Justice, Égalité, Fraternité, Liberté » avec un croissant de lune et une étoile. Le revers de la médaille a au milieu

le drapeau ottoman. Sur le revers, nous retrouvons la date du 24 juillet 1908 et les quatre valeurs principales des Jeunes-Turcs : la liberté, l'égalité, la fraternité et la justice.

Dans la même époque en France, nous examinons la continuité de la tradition de Légion d'honneur⁸⁹ parmi les médailles officielles. À l'exception des Légions d'honneur, les médailles commémoratives non officielles retiennent la référence à la République avec la figure de Marianne et de son bonnet phrygien.

Image n°24 La Légion d'honneur commandant sous la Troisième République



Source : <http://www.cndp.fr/crdp-reims/ressources/dossiers/legiondhonneur/panneau8ter/panneau8ter.html>, [En ligne], consulté le 9 août 2020

⁸⁹ L'ordre national de la Légion d'honneur est la plus haute décoration honorifique française. Elle a été accordée pour la première fois en 1802 par Napoléon sous la Première république au nom du peuple français suite à l'abolition des décorations de l'Ancien Régime. La Légion d'honneur honore les militaires et les civils ayant rendu service à la nation.

Image n°25 République française du 4 Septembre 1870, Médaille française non officielle, cuivre, 24mm



Source : <https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/musee-carnavalet/oeuvres/proclamation-de-la-republique-le-4-septembre-1870-7-infos-principales> [En ligne], consulté le 9 août 2020

Pour conclure sur cette grande partie de notre travail, il est possible d'affirmer que les cas ottoman et français ont fait appel à la même politique symbolique qui a contribué à la mise en place des nouvelles valeurs. Nous avons essayé de voir que les symboles mobilisés pour l'installation de la Troisième République et de la Deuxième Monarchie constitutionnelle ne représentaient pas une rupture totale de l'héritage des anciens régimes. Ce qui est remarquable, c'est que les autorités politiques ottomanes et françaises se sont appropriées des valeurs universelles de la Révolution française de 1789. La liberté, l'égalité, l'émancipation des femmes, le positivisme et la raison sont les valeurs fondamentales pour les deux cas.

Un autre point sur lequel nous devons insister, c'est que les symboles comme l'hymne national, le drapeau, les armoiries, les devises, les monuments publics et les médailles sont les constituants importants des religions civiles ottomane et française qui ont offert à la fois une légitimité aux pouvoirs en place de point de vue politique et une base d'unité faisant appel à la conscience de la collectivité de la société de point de vue social. Dans la partie suivante de notre travail, nous nous intéresserons davantage aux « rituels » qui sont les autres constituants de la notion de religion civile.

3. LA RÉORGANISATION TEMPORELLE ET SPATIALE DES NOUVEAUX SYSTÈMES POLITIQUES OTTOMAN ET FRANÇAIS

La représentation politique est expressément attaché au concept de pouvoir. L'exercice du pouvoir devient légitime dans les démocraties à condition que les citoyens l'admettent par le biais de la représentation qui peut être conçue en tant qu'actions d'agir, de faire ou de parler au nom des personnes.⁹⁰ La représentation consiste aussi à l'exercice d'un représentant à qui les électeurs délèguent leurs droits et leurs intérêts pour que celui-ci les exerce ou défende dans une assemblée.

Mais la représentation politique est aussi l'action de concevoir et de rendre présent à l'esprit le pouvoir politique par l'intermédiaire d'une figure, d'un symbole ou d'un fait. Dans la première partie de notre travail, nous avons parlé de ce fait ; les symboles sont des ressources de légitimité du pouvoir exercé par les gouverneurs sur les gouvernés. Pour la continuation de cette légitimité, les rituels paraissent se charger des fonctions spécifiques.

Les découvertes préhistoriques signalent l'existence de croyances et de pratiques rituelles il y a plus de quarante mille ans. Celles-ci comprenaient surtout la reproduction des animaux de chasse, la productivité de chasse, la sexualité et la mort.⁹¹ Cette période qui débute l'histoire de l'Humanité est dépourvue de toute connaissance relative au pouvoir politique institutionnel. Même si nous pouvons parler d'une distinction ou d'une différenciation au sein des générations et des relations sociales, il est impossible de constater la primauté d'une classe sociale ou d'un groupe sur l'ensemble de la communauté préhistorique.

C'est l'agriculture qui - par le biais d'une opportunité de contrôle des éléments nutritifs, de l'institutionnalisation de la division sociale du travail, du temps libre engendré par le surproduit et la plus-value – a constitué le fond à la structuration des

⁹⁰ Gerhard Göhler, « Political Representation – Reconsidered » in **La « Représentation » du Politique : Histoire, Concepts, Symboles**, Diehl, Paula, Escudier, Alexandre (sous la dir.), *op. cit.*, p. 14

⁹¹ Sibel Özbudun, *op. cit.*, p. 11

classes sociales, à la différenciation intersociétale, à la complication des relations sociales et par conséquent au dilemme gouverneurs-gouvernés.⁹²

Les progrès agricoles vont donc de pair avec un processus de reformation et de restructuration de l'univers préhistorique qui aboutissent à long terme à la distinction de rituel et de cérémonie. Les rituels qui veillaient à l'abondance de la nature et du lignage avec une confirmation nette de l'existence de la communauté sociale se transforment ainsi en outil d'accentuation des ressources du pouvoir politique et en outil d'accompagnement des transformations des systèmes de croyance. Les cérémonies soutiennent la formation et à l'institutionnalisation du pouvoir politique et offrent aux gouverneurs une base de légitimité découlant d'une mise en relation de ceux-ci avec la sacralité.

En sciences politiques et en anthropologie, le rituel retrouve une variété de sens et de définitions qui désignent à peu près le même objet d'étude mais avec des focalisations particulières. C'est cette variété complémentaire qui nous permet d'aboutir à une compréhension plus englobante de la notion. Au sein de cette variété, il va de soi que nous rencontrons l'usage fréquent des notions de rite et de rituel. Les termes « rite » et « rituel » (qui peuvent être considérés comme synonymes dans l'usage qui en est fait) viennent du latin *ritus*, signifiant « ordre prescrit », qui serait lui-même issu d'une forme de l'indo-européen védique *rta* ou *arta*, évoquant l'ordre du cosmos.⁹³

Durkheim, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, réduit les phénomènes religieux à deux catégories : les croyances et les rites.⁹⁴ Les croyances sont par nature invisibles et consistent à des représentations, à des états de l'opinion alors que les rites sont des modes d'action. Dans la pensée durkheimienne, les rites emportent sur les croyances, ils permettent la transformation de ce qui est sous la forme de pensée en une action véritable. Puis, ils créent le lien social dans l'inconscience des individus, rassemblent la collectivité et renouvèlent le sentiment de solidarité fondé

⁹² *Ibid.*, p. 11-12

⁹³ Dominique Picard, « Rites, rituels », Jacqueline Barus-Michel éd., **Vocabulaire de psychosociologie.**, Érès, 2002, pp. 251-257

⁹⁴ Émile Durkheim, **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, *op. cit.*, p. 308

sur des représentations communes. Nous trouvons cette même psychologie des foules chez Gabriel Tarde⁹⁵ qui parle d'un état de liesse, de surexcitation et encore de délire.

Cette pensée est primordiale dans la mesure où elle nous permet de comprendre la sécularisation du politique dans les temps modernes où le politique est entendu par son caractère rationnel dépourvu des affinités probables avec les institutions religieuses. Nous observons que dans les sociétés modernes, il est possible de parler d'un « transfert de sacralité » : le sacré ayant un caractère séculier existe désormais et la religion se présente d'une manière rationnelle, critique, voire laïque. Le sacré est donc l'élaboration des différents imaginaires sociaux, il est relatif à une réalité qui dépend de la définition de valeurs par un groupe sur un temps précis et un espace déterminé. Il peut ainsi couvrir l'individu, le groupe, la religion ainsi que le politique.⁹⁶

Les rites sont caractérisés par leur répétitivité, leur standardisation et leur symbolique. Ils sont par nature cérémonieux et sérieux.⁹⁷ Ils ne visent pas un résultat pratique. Ils sont résistants au changement ou bien ils changent peu à peu. L'improvisation n'a qu'une part très limitée dans les rites dont le pouvoir réside dans la sacralité ou la religiosité qu'ils accordent aux sujets auxquels ils sont relatifs.

La remémoration et la célébration ne sont pas seulement des éléments de la mémoire collective, elles sont aussi les sources et les conditions de ce qui est sacré. La société a besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments et les idées collectives qui font son unité, son identité et sa personnalité. Les cérémonies civiles ne diffèrent pas en nature des cérémonies proprement religieuses.⁹⁸

Les rites offrent une base de légitimité permettant aux pouvoirs politiques de réunir les individus et d'assurer leur loyauté autour d'un sentiment d'appartenance à la même communauté. Ils s'affichent au sein des rapports sociaux.⁹⁹ Les cérémonies et les commémorations déterminées par l'État afin de se légitimer et de définir les principes de citoyenneté et d'appartenance à la communauté nationale, ont été

⁹⁵ Gabriel Tarde, **L'Opinion et La Foule**, Paris, PUF, 1989

⁹⁶ Claude Rivière, **Les Rites profanes**, Paris, PUF, 1995, p. 8

⁹⁷ Graham W. Sumner, **Folkways and More**, New York, Schocken Books, 1979, p. 60

⁹⁸ Marc Augé, **Un Ethnologue dans le métro**, Paris, Hachette, 1991, p. 32

⁹⁹ Erving Goffman, **Les Rites d'interaction**, Paris, Édition de Minuit, 1974, p. 16

instrumentalisées par le pouvoir afin d'inscrire la mémoire collective dans un double processus de continuité mais aussi d'innovation politique. L'imposition de ces (nouvelles) valeurs communes ne peut véritablement s'enraciner dans la conscience collective que si l'État parvient à les ritualiser d'une façon durable. Il est donc crucial que ces activités mémorielles et symboliques soient régulièrement mises en scène par l'État qui s'incarnera alors lors des fêtes nationales, des célébrations et des moments commémoratifs.



3.1. Les fêtes nationales : la Fête de la Liberté et la Fête de la République

Le premier quart du XX^e siècle a été spécialement dur pour l'Empire ottoman. Le système de « millet » a été fragilisé devant l'essor du nationalisme suite à la Révolution française de 1789. Les réformes économiques, sociales et politiques réalisées par le Comité d'Union et du Progrès ont échoué. L'État a perdu sa puissance militaire et politique en raison de conflits intérieurs et extérieurs.

Alors, après la proclamation de la Deuxième Monarchie constitutionnelle en 1908, les jeunes intellectuels turcs se sont mis à établir des journées nationales qui permettraient le redressement en s'inspirant du passé glorieux de l'Empire et qui prépareraient la jeune génération à l'avenir avec des discours renforçant le sentiment national. Les jeunes intellectuels turcs constituaient donc le groupe qui était chargé de transmettre la mémoire collective selon les nécessités du temps. Auparavant, les célébrations sous l'Empire ottoman se réalisaient plutôt en l'occasion des cérémonies de *cülus* et de *sélamlik* de vendredi.¹⁰⁰ On a commencé à célébrer les anniversaires des sultans à partir du règne de Mahmoud II.¹⁰¹ L'effet de ces cérémonies sur le peuple s'était affaibli au cours du temps.

Le 25 juillet 1908, le peuple a manifesté sa joie pour la restitution de la Constitution de 1876 l'avant-veille à Istanbul, la capitale ottomane : Des milliers de commerçants et d'industriels de toutes les croyances (les Musulmans, les Grecs, les Arméniens, les Juifs) ont retrouvé la foule qui inondait les rues. Le 26 juillet, les célébrations ont continué. Une manifestation s'est réalisée sur la place du Ministère de la Guerre par les représentants des corporations. La foule est ensuite passée en

¹⁰⁰ La cérémonie de *cülus* était la cérémonie d'intronisation du nouveau sultan après la mort ou le détronement du précédent alors que la cérémonie de *beyat* qui est un contrat sociopolitique était relatif à l'acceptation et la confirmation de l'autorité du nouveau sultan par les élites civiles et militaires. Le fait que la cérémonie de *cülus* passe dans le palais inaccessible au peuple nous démontre cette caractéristique de l'événement. Pendant les cérémonies de *sélamlik* de vendredi qui étaient des événements organisés lors du départ et de l'arrivée des sultans de l'Empire ottoman aux prières du vendredi, les sultans gagnaient de la visibilité en retrouvant leurs sujets et en les saluant. C'est aussi une occasion pour recevoir les « rikap arzuhalleri » par les hommes du sultan, ce qui démontre le dysfonctionnement de la bureaucratie étatique

¹⁰¹ Mehmet Şahingöz, « Osmanlı'dan Millî Mücadeleye İstiklâl-i Osmanlı Günü Kutlamaları », **Yeni Türkiye Dergisi**, Ankara, 1999, Vol. 1, p. 194

marchant au Palais de Yıldız où des discours ont été adressés.¹⁰² Le 13 août 1908, une messe a été organisée à l'Église des Trois-Autels, à Beyoğlu pour laquelle une série d'invitations a été préparée par les Arméniens d'Istanbul. Les rues et les avenues menant vers l'Église avaient été décorées de drapeaux. Les hommes d'État et les notables ottomans, tout comme le Cheikh-al-Islam et les représentants de toutes les croyances ont participé à la cérémonie. La foule a ensuite marché vers le Jardin de Beyoğlu Taksim où les célébrations ont reconnu leur apogée.¹⁰³ Les fêtes révolutionnaires et les célébrations à Istanbul attestent l'enthousiasme de différentes villes et de différents groupes ethniques de l'Empire. Ces activités nous signalent en effet le début d'une nouvelle période pour l'espace public qui utilisera la culture locale écrite et les rituels locaux dans l'intégration des multiples groupes religieux et ethniques à la culture de « millet » ottoman.

Les participants aux célébrations développent une conscience de la collectivité¹⁰⁴ en réunissant leur enthousiasme, leur joie, leur colère ou leurs craintes dans le bien commun. Cette conscience constitue la société et désormais il est possible de parler de l'âme d'une société. C'est un ensemble d'idée que les participants ne peuvent pas concevoir quand ils sont tous seuls et qui ne peut être formé et vécu qu'en présence de la pluralité. Une fois ensemble, il dégage du rapprochement des participants une sorte d'énergie, « d'électricité » en termes de Durkheim, qui les conduit à un certain niveau d'excitation, c'est-à-dire à un niveau d'« effervescence collective ».¹⁰⁵ Les moments effervescent participent de cette manière au rafraîchissement de la croyance civile qui lie les individus à la communauté morale et cette croyance n'est pas différente d'une religion quelconque qui est basée, elle aussi, sur des pratiques collectives. C'est à travers ces moments effervescent que la société aboutit au moral.

Nous pouvons ainsi affirmer que la religion civile n'est pas réduite à un outil politique. C'est aussi une croyance civile non coercitive qui puisse lier les individus à une communauté morale. Elle est à la fois au service de la société et de l'État.

¹⁰² Bedross Der Matossian, « Devrim Coşkusu », **Parçalan Devrim Düşleri**, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2016, p. 55

¹⁰³ *Ibid.*, p. 56-57

¹⁰⁴ Émile Durkheim, **L'éducation morale**, Paris, Alcan, 1934, p. 318

¹⁰⁵ Émile Durkheim, **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, *op. cit.*, p. 308

Le 27 janvier 1909, le député d'Istanbul, Hüseyin Cahit Yalçın, a proposé la date de 23 juillet¹⁰⁶ pour la fête nationale au sein de l'Assemblée. Cette date renvoyait au jour où la Deuxième Monarchie constitutionnelle avait été proclamée. Elle a été confirmée le 8 juillet 1909 avec la loi n° 93 intitulée *Sur l'adoption de la date de 23 juillet comme jour de fête officielle annuelle*. Le 23 juillet a commencé à être célébré à partir de 1909 en tant que la Fête de la Liberté.

La mise en place d'une fête nationale vise à intensifier la qualité et l'importance de la monarchie constitutionnelle ainsi qu'à rendre visible ceux qui y ont joué un rôle important. Les célébrations sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ont pour objectif la création de la conscience d'ottomanisme et le regroupement des différents ethnies sous le toit ottoman. Comme Birol Çaymaz le souligne, la période de Tanzimat est caractérisée par son idéologie d'ottomanisme, celle d'Abdülhamid II par l'islamisme et la Deuxième Monarchie constitutionnelle par le nationalisme.¹⁰⁷

En 1909, les célébrations de la fête nationale de 23 juillet ont nécessité des préparations. Une commission incluant l'officier de protocole du grand vizirat et l'officier militaire de protocole a réalisé une réunion le 13 juillet 1909 à la Sublime Porte.¹⁰⁸ À la fin de cette réunion, la commission a abouti à des décisions : des colonnes en traversée allaient être dressées au long de la nationale de Şişli jusqu'à la Colline de la liberté éternelle, même le Palais de Beşiktaş allait être parfaitement orné, des feux d'artifice allaient avoir lieu lors des célébrations.¹⁰⁹ Aussi, une cérémonie a été prévue à la Colline de la liberté éternelle pour ceux qui ont été inhumés là-bas. Sur un espace de 600 m² ont été installées des tentes ou des pavillons d'une manière linéaire. À tous les deux bouts de cette ligne, des tribunes d'où les hauts fonctionnaires de l'État allaient regarder la cérémonie, ont été construites. Un pavillon impérial a été également conçu pour le sultan. Un grand défilé officiel des étudiants en école militaire et des officiers des garnison a été organisé pour la cérémonie.

¹⁰⁶ Selon le calendrier islamique/lunaire, la date de la fête nationale est le 10 juillet 1324 alors que pour le calendrier grégorien/solaire, elle correspond au 23 juillet 1908. À l'époque, il y avait un décalage de 584 ans et de 12 jours entre les deux calendriers. À partir de l'an 1918 selon le calendrier grégorien, le décalage de 12 jours a été supprimé et on n'a maintenu que la différence de 584 ans. Nous privilégions la date selon le calendrier grégorien dans notre travail afin de ne pas produire de confusion.

¹⁰⁷ Birol Çaymaz, *Türkiye'de Vatandaşlığın İnşası*, İstanbul, Yeni İnsan Yayınevi, 2019, p. 29

¹⁰⁸ Sanem Yamak, *op. cit.*, p. 328

¹⁰⁹ *Tanin*, no : 311, 1 Temmuz 1325 (14 Temmuz 1909), p. 3

D'autres célébrations ont aussi eu lieu aux différents endroits d'Istanbul. Les membres de l'Assemblée, les ministres, les hauts fonctionnaires militaires, les représentants de la presse intérieure et extérieure ainsi que la Délégation des sciences islamiques ont été invité au Palais de Yıldız pour un festin.¹¹⁰ Au programme festif des offices municipaux, il a été indiqué que tous les offices municipaux et la mairie allaient être décorés et illuminés, des feux d'artifice allaient être lancés et des spectacles enflammés allaient être organisés dans des lieux avec plages. En outre, il a été aussi précisé que lors du festival qui se tiendrait à Sarayburnu au nom de toutes les municipalités, on jouerait des instruments de dix heures à minuit et des spectacles enflammés auraient lieu dans la Tour de Léandre, à partir de deux heures et pendant trois heures. Selon les informations fournies par le Comité de l'Union et de l'Entraide de l'École impériale, une cérémonie aurait lieu dans le jardin de Beyoğlu Taksim à l'occasion de la fête, avec la participation d'élèves, d'enseignants et de diplômés. Les participants seraient envoyés ensuite à la Colline de la liberté éternelle. Suite aux discours, des prières seraient faites pour les martyrs enterrés sur cette colline. Les « citoyens juifs » d'Istanbul se rassembleraient également sur la Place du poste de police de Şişhane le 23 juillet à neuf heures du matin, se rendraient sur la Colline de la liberté éternelle avec une fanfare devant eux et déposeraient un grand bouquet de fleurs sur les tombes de martyrs.

Les mesures nécessaires ont également été prises pour assurer le bon déroulement des célébrations de la Fête de la Liberté. L'annonce publiée dans les journaux par le ministère de la Gendarmerie indiquait que le tir de pétards entre les quartiers et les jeux avec feu créant un risque d'incendie, les feux d'artifice ne pouvaient être lancés que dans des endroits avec une côte, et ceux qui agissent contrairement à cela seraient arrêtés par la police et des poursuites judiciaires seraient engagées contre eux. En revanche, dans l'annonce de l'inspecteur général de la gendarmerie et de la police, il s'agissait « d'un avertissement et d'une annonce » de ne tirer aucun pétard qui ferait du bruit pendant les célébrations, et c'était interdit en vertu de bon augure tant pour les sujets ottomans que pour les étrangers d'accrocher des drapeaux d'États étrangers ou de les faire montrer. Pour participer aux célébrations en dehors de la capitale ottomane, en province, le ministre de l'Agriculture Arestidi Paşa

¹¹⁰ **Tanin**, no : 318, 8 Temmuz 1325 (21 Temmuz 1909), p. 3

est parti en Anatolie et le ministre des Finances Publiques Cavit Bey en Roumélie. Le 7 juillet, les ministres se sont présentés devant le sultan qui leur a demandé de transmettre aux ottomans son salut et sa volonté de vivre heureux comme des frères sans recours à discrimination ethnique ou religieuse et de progresser. Des comités spéciaux ont été formés pour les célébrations au Caire et en Alexandrie et vingt mille six cents cotes ont été collectés par les « patriotes » qui ont participé aux dépenses.

L'intériorisation des nouveaux symboles politiques et sociaux s'est avérée nécessaire pour aboutir à un consensus parmi tous les groupes ethniques, ce qui nous montre qu'une initiative de « religion civile » a été lancée afin d'assurer la solidarité sociale et afin d'accentuer l'union plutôt que la séparation.

Au lendemain des guerres balkaniques de 1912-1913, le turcité a connu un essor particulier. Ziya Gökalp, sociologue connu sous le nom de « Père du nationalisme turc », faisait partie du Comité de l'Union et du Progrès et il avait d'abord travaillé sur le pantouranisme et ensuite le turcité. Son ouvrage intitulé *Turcité, islamité, modernité* qu'il a publié en 1918 était en effet un recueil de ses articles parus dans les magazines *Türk Yurdu* et *İslam* en 1913 et en 1914¹¹¹. Cet ouvrage, qui peut être considéré comme l'ouvrage principal de la période de Comité de l'Union et du Progrès, montre que Ziya Gökalp entendait par l'Islam une culture éthique, rationaliste et scientifique. Ziya Gökalp a publié *Les principes de Turcité* en 1923, la même année que la proclamation de la République turque.

L'adoption de la date de 23 juillet en tant que fête nationale ottomane s'agissait de la reconstruction du passé : la fête nationale faisait référence au passé glorieux de l'Empire et permettrait le redressement de l'Empire avec la légitimation du nouveau pouvoir politique avec l'inculcation du sentiment patriotique aux jeunes. À ce titre, la fête nationale de 23 juillet constituait le pont entre le passé et l'avenir. Yaşar Semiz explique que la tendance idéologique du Comité de l'Union et du Progrès, qui était originellement l'ottomanisme dans le but d'assurer l'union des différents éléments ethniques et religieux, s'est évalué vers l'islamisme et le turcité jusqu'aux guerres balkaniques de 1912-1913 :

¹¹¹ Recep Ertürk, « Ziya Gökalp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarifi », *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 2005, Cilt : 3, Sayı : 10, p. 81-90

« [...] Jusqu'en 1908, le Comité de l'Union et du Progrès ne néglige pas la protection de l'unité nationale et travaille pour la coexistence de différentes ethnies à travers la proclamation de la Deuxième Monarchie constitutionnelle. C'est pour cela que le Comité évite de prononcer explicitement l'idée de turcité. [...] L'attente du Comité de cette monarchie constitutionnelle était d'assurer l'union et l'intégrité avec la bonne gestion des territoires restants à l'Empire, de renforcer les Turcs qui constituaient l'élément souverain et de réaffirmer la souveraineté turque. Mais en ce faisant, l'affirmation de la souveraineté turque pourrait éloigner les différents groupes ethniques de l'Empire. »¹¹²

Le changement d'idéologie a été officiellement annoncé le 16 septembre 1909 par Hüseyin Cahit Yalçın qui représentait le Comité de l'Union et du Progrès dans la presse : « Le Comité a abandonné l'Ottomanisme, il n'y a aucune moyen d'autre que le turcité. Si les Turcs vont continuer à diriger l'Empire, alors le turcité est la seule option à choix. »¹¹³

Nous pouvons donc affirmer que le discours sur l'ottomanisme et l'initiative de « religion civile » sur les bases ottomanes en 1908 et en 1909 visaient le consensus populaire. Afin de légitimer le nouveau pouvoir et d'effacer la légitimité de l'ancien, les rituels ont joué un rôle crucial dans le soutien du nouvel ordre constitutionnel. D'après Mona Ozouf, les célébrations révolutionnaires se développent à condition que le patriotisme soit en danger. Une fois que le patriotisme a été assuré, elles s'éteignent.¹¹⁴ Dans l'exemple des célébrations de la restitution de la Constitution de 1876 et celui de la fête nationale de 23 juillet, la participation étendue des différents groupes sert de preuve pour leur attachement au nouveau régime. Mais il faut souligner que les deux types de célébrations diffèrent l'un de l'autre sur le plan structurel. La première se déroule d'une manière radicale et spontanée et vise à mobiliser les différentes identités tandis que la deuxième est beaucoup plus institutionnelle, englobant au début mais accentuant la turcité à partir des guerres balkaniques.

En France, la Troisième République proclamée le 4 septembre 1870 possédait un passé révolutionnaire. La capture de Napoléon III à Sedan le 2 septembre au cours

¹¹² Yaşar Semiz, « İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Türkçülük Politikası », **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, 2014, 1/35, p. 223

¹¹³ Hüseyin Cahit Yalçın, « Türklük-Müslümanlık-Osmanlılık », **Tanin**, le 16 septembre 1909 in Ahmet Yıldız, **Ne Mutlu Türküm Diyebilene**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, p. 305-308

¹¹⁴ Mona Ozouf, **Festivals and the French Revolution**, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 22 in **Parçalanın Devrim Düşleri**, Der Matossian, Bedross, *op. cit.*, p. 59

de la guerre franco-allemande de 1870 a permis à l'opposition parlementaire républicaine, dont le leader est Léon Gambetta, de mettre en place un gouvernement provisoire, celui de la Défense nationale. La Troisième République constitue « le moment républicain » qui est une période marquée par une forte identité démocratique avec de grandes lois sur l'instruction, la laïcité, les droits de grève, d'association et de réunion. Un tel contexte nous permet de comprendre les efforts pour l'enracinement de la culture républicaine.

Les républicains ont rapidement compris que la naturalisation des valeurs républicaines en France ne pourrait être assurée que par deux faits : l'intériorisation de la République par tous les Français et la conviction pour laquelle la République ne serait pas révolutionnaire. Les célébrations constituaient, pour les républicains, l'outil idéal pour la naturalisation de la République vu qu'elles avaient un effet moral et qu'elles étaient capables de créer une simultanéité des émotions sur le territoire national. Donc, l'objectif des républicains était dorénavant de célébrer la République sans se montrer célébrer la Révolution de peur que l'idée républicaine ne rétablissent dans le jugement des Français des reflets de guerre civile. Il fallait donc réaliser une reprise attentive mais sélective du passé.¹¹⁵ C'est la raison pour laquelle la symbolique républicaine s'est écartée de son sens originel pendant les célébrations ; le bonnet phrygien a laissé sa place au drapeau national et la devise républicaine de « Liberté, Égalité, Fraternité » a été reformulée. La Troisième République a en réalité tenté d'instaurer, à travers les célébrations, un lien politique qui devait être pensé en tant qu'un libre consentement à la loi. Il faut tout de suite préciser que la Troisième République avait, pendant ce processus de naturalisation, ses propres adversaires monarchistes ou cléricaux. Cette adversité doit être interprétée dans un sens où la République est plus qu'un régime politique. C'est un système de pensée qui se caractérise par l'engagement, la lutte et la confrontation.

Il est nécessaire, en ce point, d'affirmer que la théorie républicaine de la fête n'est pas homogène et qu'elle se classe autour de pôles clairement différenciés. Olivier Ihl, dans *la Fête Révolutionnaire*, propose quatre modèles de fête républicaine qui sont

¹¹⁵ Mona Ozouf, « Préface », in **La Fête révolutionnaire**, Ihl, Olivier, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. III

la solennité religieuse, la commémoration citoyenne, le culte patriotique et la liturgie civique.

Le premier modèle de fête républicaine défendu par les républicains traditionnalistes est la solennité religieuse. La solennité religieuse comprend les fêtes qui s'appuient sur l'expression de la liesse. Selon Henri Baudrillart, ces fêtes offrent « un moyen de faire entrer de grandes et fortifiantes images dans l'esprit des hommes. »¹¹⁶ Baudrillart affirme que l'individu doit se fondre dans une force morale qui, au-dedans s'appelle la discipline, au-dehors l'indépendance. Les traditionnalistes critiquent les précédentes fêtes nationales en disant qu'il leur manquait l'utilité et la grandeur morale. Pour les traditionnalistes, les fêtes doivent avoir un caractère libre et spontané. C'est pour cette raison qu'ils refusent les commémorations politiques et préfèrent les expositions commerciales ou artistiques, les comices agricoles, les congrès scientifiques, les concours musicaux dans lesquels les individus sont libres à prendre la part qu'ils souhaitent sans contrainte.

Le deuxième modèle de fête républicaine, qui consiste à la commémoration citoyenne, est défendu par les républicains libéraux. Les républicains libéraux se focalisent sur le bonheur public, et non sur le bonheur commun parce que la citoyenneté forme un écran à la vie privée qui consiste à un domaine inviolable. Ils se réfèrent au paradigme individualiste et pensent que la conscience individuelle doit se déterminer d'une manière indépendante des opérations extérieures. La fête est pour une universalisation de la participation civique. Donc, ce modèle de fête prend comme cible une représentation politique affranchie des distinctions qui divisent l'échange électoral.

Les républicains communautaires, quant à eux, soutiennent l'idée d'un culte patriotique qui n'a pas de perspective individuelle, mais organique. Pour les républicains communautaires, tout ordre politique doit se doter d'un système de culte et de symboles afin de pouvoir reproduire les liens sur lesquels il est fondé. Ainsi, les fêtes participent au maintien, à la protection et à la continuation de l'ensemble. L'idée

¹¹⁶ Henri Baudrillart, **Histoire du luxe privé et public depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours**, Paris, Hachette, 1878, t. I, p. 17, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k86303747.texteImage>, [En ligne] Consulté le 2 juillet 2021

est que si le fond de la nature humaine est la sociabilité, alors il faut rendre l'homme à la foule. Et afin de former un corps civique, il est nécessaire de forger un véritable culte national. Le culte patriotique sert à réveiller le sentiment de devoir envers la patrie dans le cœur des citoyens.

Le dernier modèle festif consiste à la liturgie civique par laquelle sont principalement intéressés les partisans d'une religion civique. La fête, par cette école, est placée sous un triple signe du Peuple, de la Raison et de la Révélation. L'un des représentants de cette école est Charles Fauvety qui a lancé en 1876 la revue intitulée de *La Religion laïque. Organe de régénération sociale*. La revue contient la représentation une construction religieuse, qui est à la fois universaliste, fraternelle et rationnelle, dont l'objectif est de former l'homme nouveau.

Il est possible pour nous de conclure que la Troisième République française est à la recherche d'un assemblage qui voudrait bien que les citoyens se retrouvent autour des lois qui n'impliqueraient aucune obligation. La citoyenneté sous la Troisième République a un substitut laïc, ce qui peut être observé dans la politique festive mise en œuvre à partir de 1870.

Parmi les premières célébrations républicaines, celle qui est datée du 30 juin 1878 et qui célèbre la paix ainsi que le travail est la plus frappante. D'ailleurs, la période de 1871-1879 consiste à une période défavorable du point de vue festif vu que cette période se représente en tant que le lendemain de la défaite et de la Commune de Paris. Le 1^{er} mai 1878 est la date marquée par l'inauguration de la troisième Exposition universelle, la première sous le régime républicain, à Paris. Cette organisation vise, en effet, à faire oublier au monde entier l'effondrement de 1870 et aux français le traumatisme de la défaite. L'Exposition, qui reçoit plus de 6 millions de visiteurs, est un grand succès. Le 30 juin constitue le jour choisi pour l'inauguration de la statue de la République d'Auguste Clésinger (où nous trouvons l'allégorie de Marianne) au Champ-de-Mars. La toile intitulée de *La Rue Montorgueil* de Claude Monet décrit cette journée même si la toile est souvent perçue en tant qu'une représentation du 14 juillet qui n'était pas encore décrété fête nationale à cette époque-là. La toile, qui a une vue plongeante, permet de visualiser les drapeaux tricolores flottant au vent et la foule en liesse et enthousiaste pour la célébration. Une autre toile de Monet, *La Rue*

Saint Denis, décrit aussi la fête du 30 juin 1878 qui consiste à la première fête nationale autorisée depuis la défaite de Napoléon III en 1870.

Image n°26 *La Rue Montorgueil*, Claude Monet, 1878



Source : Claude Monet, *La Rue Montorgueil*, 1878, Grand Palais, Paris, <https://histoire-image.org/fr/etudes/30-juin-1878-fete-vraiment-nationale>, [En ligne] Consulté le 8 août 2021

Afin de pouvoir parler du 14 juillet en tant que fête nationale, il faut souligner que la naturalisation de la République a nécessité un mythe fondateur définitif. La République faisant tout le temps référence à la Révolution française avec ses principes, ses symboles, ses cérémonies et ses chants s'est proclamée héritière de la Révolution de 1789. C'est la raison pour laquelle la Troisième République devait commémorer un moment de la Révolution sans paraître une République révolutionnaire, mais le choix pour ce moment a été problématique. Dans l'ordre chronologique ; le 5 mai 1789, le

20 juin 1789, le 14 juillet 1789, le 4 août 1789, le 10 août 1792, le 21 janvier 1793 et le 9 thermidor 1794 constituaient les dates susceptibles de prétendre au titre de fête nationale, mais finalement en 1880, le 14 juillet a été déclaré la fête nationale.

Liberté consiste en ce point au mot-clé qui a participé à la déclaration du 14 juillet en tant que fête nationale parce qu'elle symbolise l'œuvre de la Révolution. L'objectif visé par la Troisième République était de tracer une frontière insurmontable entre l'Ancien Régime et la France contemporaine complètement affranchie du triple joug féodal, clérical et monarchique. La prise de la Bastille le 14 juillet 1789 résumait clairement cet objectif de la République du fait que la Bastille était identifiée au Moyen Âge et à l'Ancien Régime, comme l'a exprimé Léon Gambetta le 14 juillet 1792 dans son discours à La Ferté-sous-Jouarre : « Ils y sont tous, tous représentent l'unité française réclamant ses droits ; tous rassemblent leurs efforts, [...], non pas seulement renverser une Bastille de pierres, mais pour détruire la véritable Bastille : le moyen âge, le despotisme, l'oligarchie, la royauté ! »¹¹⁷

Mais la fête nationale du 14 juillet ne commémorait pas seulement la prise de la Bastille dans l'année 1880. Le 14 juillet, c'est aussi une date qui renvoie également à la Fête de la Fédération qui a célébré la prise de la Bastille un an plus tard, en 1790, au Champ-de-Mars. Ce premier anniversaire de la prise de Bastille, aux yeux des républicains, était quand même la réplique d'un phénomène unique.

Il est possible, en ce point, pour nous de placer le 14 juillet dans une continuité : le 14 juillet 1789 où la Bastille a été prise a libéré les français sur le plan social en proclamant leur égalité. La révolution de février 1848 a affranchi les français sur le plan politique en leur accordant le suffrage universel. Et la Troisième République a émancipé les français du joug clérical en établissant l'école laïque en 1882 et en séparant l'Église et l'État en 1905. Donc, le 14 juillet a un rôle fondamental dans la formation de l'État de droit social et laïc français. D'ailleurs le discours de Léon Gambetta nous montre que le 14 juillet consistait déjà à un culte rituel célébré par les républicains depuis 1872.

¹¹⁷ Léon Gambetta, **Discours politiques de M. Gambetta: Deux lettres à un conseiller général**, Paris, E. Leroux, 1874, p. 143, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6112251b/texteBrut> [En ligne] Consulté le 5 juillet 2021

Après avoir discuté le choix de la date du 14 juillet pour la fête nationale française, nous pouvons maintenant aborder l'enracinement du rituel entre les années 1880 et 1889. Il faut tout d'abord préciser que cette période de 1880-1889 est marquée par les lois Jules Ferry rendant l'école gratuite, obligatoire et laïque. Selon la théorie fonctionnaliste dont l'un des prémisses est Émile Durkheim, l'école consiste à une miniature de la société qui a sa propre hiérarchie et ses propres règles.¹¹⁸ Elle renforce la solidarité sociale, elle maintient les rôles sociaux et elle assure la division de travail. L'école est en même temps un appareil idéologique d'État par lequel l'État façonne les individus avec une certaine identité sociale.¹¹⁹ Il est aussi possible de penser l'école avec la notion d'hégémonie de Gramsci¹²⁰ qui ne possède pas seulement une dimension économique. Selon Gramsci, l'hégémonie signifie la capacité de la classe dominante détenant du capital économique et politique à imposer son idéologie aux autres classes se trouvant sur sa domination. Mais la notion de consentement est présent dans les relations hégémoniques : la dominance d'une idéologie dépend du consentement des dominés. L'école devient ainsi un instrument travaillant au service du leadership culturel. L'importance accordée à l'enseignement sous la Troisième République peut être examinée de ce point de vue : l'école modèle les comportements des futurs citoyens et elle les limite. L'école essaie de former « l'homme nouveau » en apprenant aux français à être citoyen en sortie de la Révolution française. Ainsi, il devient possible pour nous d'affirmer que l'État, par l'enseignement, participe à la formation des positions sociales en façonnant et en limitant les comportements des individus vu qu'il fait les identités individuelles relativement importantes. Et ceci rend observable la caractéristique de dépersonnalisation du pouvoir politique dans la structure étatique française.

Afin de traiter le 14 juillet 1880 comme un ancrage des rituels, il faut préciser que le Champ de Mars a été quitté pour l'hippodrome de Longchamp. Les présidents de la République, de la Chambre des députés et du Sénat ainsi que les membres du gouvernement, les élus de la Nation, les délégations étrangères et les chefs militaires du pays y étaient présents au moment du défilé militaire. Le moment le plus important de la fête est ce moment qui donne lieu à la distribution de nouveaux drapeaux à

¹¹⁸ Émile Durkheim, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 1995, p. 51

¹¹⁹ Louis Althusser, *Positions (1964-1975)*, *op. cit.*, p. 67-125

¹²⁰ Antonio Gramsci, *Cahiers de prison : 10, 11, 12, 13*, Paris, Gallimard, 1978

l'armée par Ferry, Gambetta et Say vu que la perte des drapeaux dans la guerre de 1870 a entraîné un traumatisme profond. La cérémonie était chargée d'effacer ce traumatisme avec la construction d'un lien entre l'armée et le peuple. La distribution des drapeaux signifie que le pouvoir politique investit l'armée, au nom de la Nation, de la mission de la protéger, de la représenter et de remplir les missions qui lui sont dévolues. L'absence de la messe et du *Te Deum* dans la fête indique que dès le début, c'est une fête purement militante : républicaine et anticléricale. La distribution de secours aux indigents lors de la fête montre comment la République essaie de faire intérioriser au peuple la fraternité qui l'un des éléments de la devise de « Liberté, Égalité, Fraternité » héritant de la Révolution. La République tente de faire de cette journée un moment d'expression collective de paix civile et d'union nationale. De nombreuses festivités se déroulent dans l'espace public le 14 juillet 1880. Le défilé militaire a lieu le matin, la musique jouée par les orchestres et les fanfares créent un espace sonore propre à la journée. Le banquet républicain, tout comme des grands concerts aux jardins du Luxembourg et des Tuileries, ont leur place dans la journée. Et le soir, le bal populaire accompagné des illuminations et des jeux d'artifice se présente. Le bal est une occasion formidable qui rend les citoyens actifs : la célébration ne reste pas dans un niveau abstrait, elle prend la forme d'une communion des citoyens français qui s'impliquent activement dans la mise en scène de leur propre histoire.

Alors, le 14 juillet ne signifie pas la commémoration abstraite d'une date importante, mais l'incarnation en actes et en spectacles de valeurs républicaines. L'intériorisation de ces valeurs, c'est-à-dire la naturalisation de la République, ne peut être réalisée que par une liesse collective qu'il faut « organiser » attentivement. Le 14 juillet qui était accompagné des revues, des banquets, des jeux, des inaugurations de bustes de Marianne et des défilés commençait dès la matinée avec les manifestations officielles et continuait avec dans l'après-midi les jeux et les distractions populaires. Il existait aussi des discours qui retraçaient les grands combats par le tiers état contre la Féodalité, l'Église et la Royauté et qui voyaient dans la prise de la Bastille l'acte fondateur de la Révolution et de la nation. Christian Amalvi, qui nous fournit toutes ces connaissances, résume également que « le développement du nationalisme français, attisé par le boulangisme en 1889, a valorisé et popularisé la revue militaire :

celle-ci est progressivement devenue l'attraction majeure, voire le symbole de la fête nationale elle-même... »¹²¹



¹²¹ Christian Amalvi, « Le 14-Juillet » in **Les Lieux de Mémoire**, *op. cit.*, p. 444

3.2. Les célébrations de *cülus* et de *veladet* et du Centenaire des États-Généraux de 1789

Selon Eric Hobsbawm, l'invention de la tradition s'est réalisée de la manière la plus dense dans la période de 1870-1914 en Europe.¹²² Lorsque les développements concernant l'invention de la tradition en Occident et dans l'histoire ottomane récente sont observés côte à côte, il est possible de conclure que les frontières de l'influence occidentale sur l'empire s'élargissent un peu plus. En fait, il est possible de voir plus intensément le même effet dans les premières années de la République turque, dans le cadre de l'invention de la tradition par l'État et basée sur les cérémonies et les rituels.

L'invention de la tradition sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle peut être remontée à la période de Tanzimat, même au règne de Mahmoud II. Comme nous avons précédemment précisé dans notre travail, les cérémonies de *cülus*, de *beyat* et de *Cuma selamlığı* étaient des cérémonies héritées des anciens États islamiques et bien ancrées dans la pratique ottomane. La célébration de l'anniversaire du sultan a été réalisée pour la première fois sous le règne de Mahmoud II avec l'organisation d'un *mevlid* et elle a été officialisée sous le règne d'Abdülaziz.¹²³¹²⁴ Avec Mahmoud II, la notion de « Velâdet-i Humayun » qui signifiait auparavant la naissance des filles et des fils des sultans, a été aussi utilisée pour les anniversaires des sultans.¹²⁵

Le sultan Abdülhamid II est né le 12 septembre 1842. Après 1876 où il est passé au trône, ses anniversaires ont été célébrés d'une manière spectaculaire. La célébration de l'anniversaire du sultan dans le Palais de Yıldız commençait par la visite du Grand *Mabeyn-i Humayun* (la chambre qui se trouvait entre le *harem* et le *selamlık* du palais) aux jours de *cülus* et de *velâdet*. Le sultan acceptait les félicitations des ministres, des vizirs, des maréchaux et des ambassadeurs étrangers jusqu'au soir. Il ne pouvait trouver le temps de venir au harem et d'accepter les félicitations de sa propre famille

¹²² Eric HOBSBAWM, Terence, RANGER (dir.), *Geleneğin İcadı*, *op. cit.*, p. 305-356

¹²³ Hakan T. Karateke, *Padişahım Çok Yaşa ! Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merasimler*, *op. cit.*, p. 56

¹²⁴ *Mevlid* est le nom donné aux cérémonies de célébration de l'anniversaire du prophète Mahomet dans la littérature islamique et aux textes littéraires sous forme de vers écrits et composés pour être lus lors de ces cérémonies. Au cours du temps, les *mevlid* ont été lus pour les sultans.

¹²⁵ Said Olgun, « Padişahım Çok Yaşa ! Sosyal ve Siyasi Yönleriyle II. Abdülhamit İçin Yapılan Doğum Günü Kutlamaları », *Akademik Bakış*, Cilt : 11, Sayı : 23, Kış 2018, p. 111

et des autres sultans que vers le soir. Sa famille portait des belles toilettes à jupe longue, tous leurs insignes afin de se rendre dans la Grande Salle et féliciter le Sultan. Dans le jardin du palais, la façade des appartements était décorée de lanternes, de drapeaux et de pancartes « Vive mon sultan ! » accrochés aux portes. Entre famille, divertissements élégants pour cette nuit-là étaient organisés. On s'invitait et donnait des banquets. Tous les compagnons du palais portaient leurs plus beaux habits et on s'amusait jusqu'au tard dans la musique et la joie.¹²⁶

Le jour de l'anniversaire du sultan, des tirs d'artillerie ont été réalisés dans tout l'Empire, notamment dans la capitale Istanbul. Des festivals ont eu lieu à Istanbul, en particulier autour de Beyoğlu et du Bosphore. Avec ces festivités auxquelles toutes les couches de la société assistaient, le peuple exprimait sa loyauté et sa gratitude au sultan. Les consuls et les citoyens de pays étrangers participaient également aux célébrations. A Beyoğlu, les commerçants locaux équipent leurs magasins de drapeaux ottomans, les commerçants étrangers décoraient leurs lieux de travail en accrochant les drapeaux des pays dont ils étaient citoyens à côté des drapeaux ottomans. Alors que les rues de Beyoğlu, décorées par des locaux et des étrangers dans une course pour montrer leur joie et leur bonheur, prononçaient avec des lanternes et des lampes à huile à la main : « Vive le sultan Abdülhamid Han Gazi ! ».¹²⁷

Le 12 septembre 1908 était le 68^{ème} anniversaire du sultan Abdülhamid II. Le matin, tous les ministres et maréchaux se sont respectivement présentés au Palais de Yıldız. Vers 17 heures et demie, le sultan Abdülhamid II s'est rendu à la chambre de Mabeyn-i Humayun pour accepter les félicitations. Il a admis Bahaeddin Bey, Talat Bey et Hakkı Bey parmi les membres du Comité de l'Union et du Progrès, il a préféré les accueillir seul. Talat Bey a prononcé un discours afin de présenter ses meilleurs vœux. En échange, le sultan a expliqué qu'il était content de la loyauté et de la bonne intention du Comité. Il a ajouté que son objectif était de servir à l'État et à la nation et il a affirmé qu'il serait fidèle à la Constitution de 1876. Il a volontairement adressé des compliments aux membres du Comité.¹²⁸

¹²⁶ Ayşe Osmanoğlu, **Babam Sultan Abdülhamid**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1986, p. 83-84

¹²⁷ Said Olgun, *op. cit.*, p. 120

¹²⁸ Ömer M. Koç, Mete Tunçay, « İkinci Abdülhamid'in Doğum Günü », **II. Meşrutiyet'in İlk Yılı 23 Temmuz 1908-23 Temmuz 1909**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, p. 136

Les cérémonies et les célébrations sont en général l'une des types de représentation les plus appréciés des pouvoirs politiques parce que si elles sont rationnellement utilisées, elles répondent aux attentes du pouvoir. Elles sont également capables de s'adresser à des individus des différents niveaux intellectuels. De nombreux tuyaux relatif au caractère du pouvoir sont cachés au sein des cérémonies et des célébrations. À côté de l'exposition de l'autorité, le pouvoir vise à communiquer sa structure théorique, sa vision du monde et ses objectifs à travers des signes au public. Lorsque les interlignes des cérémonies et des célébrations sont observés, il est possible d'y découvrir des indices concernant la définition du pouvoir politique par lui-même. Mais cette autodéfinition à travers les symboles et les expressions symboliques ne suffit pas à être légitime. Il faut que les interlocuteurs du pouvoir le définissent en tant que tel.¹²⁹

Les cérémonies de célébration sous l'Empire ottoman se sont plutôt réalisées en raison des anniversaires et des *yevm-i cülus* qui sont des cérémonies annuelles rappelant le *cülus* du sultan. Cette forme de célébration s'est transformée en tradition au cours du temps mais vers les années 1900 son effet a commencé à diminuer, ce qui s'est accompagné du développement de nouvelles idées. Le besoin ressenti pour l'existence des jours nationaux englobant tous les Ottomans s'annonce dans cette période.

Lors des débats concernant l'adoption du date du 23 juillet en tant que fête nationale, l'une des propositions a été faite le 27 janvier 1909 par le fonctionnaire du Ministère de l'Éducation Mehmet Ziya Bey pour la date du 27 janvier comme le jour de la fondation de l'Empire ottoman. L'adoption du date du 23 juillet en tant que fête nationale se réalise sous la forme d'une réponse suite à cette proposition par le député d'Istanbul Hüseyin Cihat Yalçın.¹³⁰

L'accord sur la date du 23 juillet une fois établi, la proposition de Mehmet Ziya Bey n'est pas oublié. Suite à des discussions sur la difficulté de déterminer la date exacte de la fondation de l'Empire ottoman, la date du 30 décembre est acceptée comme le Jour de l'Avenir Ottoman (*İstiklâl-i Osmânî Bayramı*) et commence à être

¹²⁹ Hakan Karateke, *op. cit.*, p. 236

¹³⁰ Mehmet Şahinöz, *op. cit.*, p. 195

célébrée à partir de 1913. Surtout dans les années où la Première Guerre mondiale a commencé et s'est poursuivie, l'excitation de la nation a été maintenue vivante en organisant de grandes cérémonies et des processions de lanternes passionnantes et enthousiastes pour ce jour.¹³¹ La célébration du Jour de l'Avenir Ottoman est significative dans la mesure où elle nous signale que sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle, les idées de monarchie absolue et les idées panottomanistes continuaient à exister. Ces idées ont été réévaluées et servies à l'attention du peuple par les dirigeants du Comité de l'Union et du Progrès en temps de crise. Ainsi, le pouvoir politique d'après 1908 n'est pas en situation de nier radicalement son lien avec le passé ottoman. Au contraire, il s'en sert en formant un discours patriotique dans le but d'assurer l'unité au sein de la société.

Image n°27 Talat Paşa en train de donner un discours sur le Jour de l'Avenir Ottoman à Bab-ı Âli



Source : *Servet-i Fünûn*, Aralık 1913, p. 196

Le journal *Tercüman-ı Hakikat* explique le déroulement du Jour de l'Avenir Ottoman en 1914 de la manière suivante :

« Aujourd'hui est le jour où le premier hûtbe a été prononcé au nom du sultan Osman avec la création de l'État ottoman indépendant. Aujourd'hui, le jour de la fondation du sultanat, que tous les Ottomans ont déclaré le djihad pour protéger leur existence et leur liberté et ont célébré avec

¹³¹ *Ibid.*, p. 198

enthousiasme, peut sans aucun doute être considéré comme un gage de confiance et d'avenir. Des nations qui savent célébrer leurs minutes et leurs jours saints, leurs émotions historiques, toujours avec le même enthousiasme frais, prouvent autant leur loyauté, leur confiance et leur conviction pour l'avenir que leur engagement historique. Au matin, Istanbul était en pleine joie. [...] Le cortège a traversé le pont en passant par l'armurerie et a atteint le palais du sultan après avoir salué l'assemblée nationale. Des drapeaux à la main défilaient avec joie et en harmonie avec la musique. »¹³²

Image n°28 Le cortège sortant du Ministère de la Guerre durant la célébration du Jour de l'Avenir ottoman en 1914



Source : *Servet-i Fünûn*, Aralık 1914, p. 1

En France, la célébration officielle du 14 juillet 1880 semble être la célébration la plus spectaculaire sous la Troisième République. Suite aux élections municipales et sénatoriales de 1879, les républicains remportent sur les royalistes. Le 30 janvier le monarchiste Mac-Mahon démissionne ; un républicain Jules Grévy, devient le président de la République après une décennie d'une étrange République laissée aux mains des monarchistes. La refondation institutionnelle du pays est marquée par une

¹³² *Tercüman-ı Hakikat*, le 30 décembre 1914, <http://www.osmanligazeteleri.com/haber/istiklal-i-osmani-osmanli-bagimsizlik-gunu-buyuk-bir-sevkle-kutlandi-1914/279/>, [En ligne] Consulté le 8 août 2021

série de célébrations et de commandes publiques qui exaltent l'héritage de 1789 et inscrivent la Troisième République dans la continuité de la république originelle.¹³³

Image n°29 *Le 14 Juillet 1880*, Alfred Roll, 1882



Source : Alfred Roll, *Le 14 Juillet 1880*, 1882, Petit Palais, Paris, <https://histoire-image.org/fr/etudes/celebrations-revolution-iiiie-republique>,
[En ligne] Consulté le 8 août 2021

Le 14 Juillet 1880, un tableau d'Alfred Roll, dépeint ce jour-là : Les Français sont réunis à l'occasion du Monument à la République. La partie intérieure du tableau nous montre que le public comprend les personnes de tous les âges. À droite, nous remarquons une tribune de spectateurs ornée de drapeaux tricolores et à gauche, nous voyons l'estrade d'une fanfare. À l'arrière-plan, il est possible d'apercevoir le Monument à la République érigé par Léopold Morice. Ainsi, la commémoration révolutionnaire devient l'instrument du nouveau pouvoir républicain.

Une autre œuvre de l'artiste, qui s'appelle *La Célébration du Centenaire des États-Généraux de 1789*, reprend le principe de la condensation du peuple français. Les détails de rouge, de bleu et de blanc sur les costumes rappellent le caractère

¹³³ Mehdi Korchane, *Célébrations de la Révolution sous la III^e République*, mars 2008, <https://histoire-image.org/fr/etudes/celebrations-revolution-iiiie-republique>, [En ligne], Consulté le 8 août 2021

national de la célébration. Le tableau se distingue par la présence des couleurs sombres, ce qui nous montre que l'artiste veut dépeindre une scène de cérémonie officielle, et non une festivité populaire. De ce fait, nous remarquons le président Sadi Carnot au centre et à gauche.

Image n°30 *La Célébration du Centenaire des États-Généraux de 1789*, Alfred Roll, 1893



Source : Alfred Roll, *La Célébration du Centenaire des États-Généraux de 1789*, 1882, Petit Palais, Paris, <https://histoire-image.org/fr/etudes/celebrations-revolution-iiiie-republique>, [En ligne] Consulté le 8 août 2021

Une délibération extraite du registre aux délibérations de la commune de Vauchelles-les-Domart datée du 28 avril 1889 aborde l'organisation d'un bal populaire à l'occasion du 5 mai 1789. C'est un document que le pouvoir politique adresse aux Conseils municipaux.¹³⁴

Selon cette délibération, le Conseil municipal de Vauchelles-les-Domart souhaite le pavoisement des édifices publics et des maisons particulières ainsi qu'une fanfare et un bal gratuit pour la fête. Il est possible de remarquer une note en marge qui précise que c'est une session extraordinaire du Conseil municipal. Les termes utilisés semblent témoigner de l'engouement des membres du Conseil concernant l'organisation de la fête :

¹³⁴ **Grande fête patriotique pour le centenaire de la Révolution de 1789** (1889), www.nieversomme.fr, [En ligne] Consulté le 8 août 2021

associés, où ils se soutiennent et où ils endurent les sentiments et les idées communs grâce à l'existence de leurs similaires.¹³⁵ C'est par les cérémonies et les célébrations que les membres de la communauté arrivent à surmonter leurs divisions et leurs conflits. C'est aussi par ce moyen que ces membres, c'est-à-dire les interlocuteurs du pouvoir, participent à la définition du pouvoir et confirment son autodéfinition.



¹³⁵ Émile Durkheim, **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, op. cit., p. 609-610

3.3. Commémorer le passé ottoman et français à travers les colonnes, les bustes, les statues et les tours

Le XIX^e siècle se différencie des autres périodes historiques par le fait que les notions d'égalité et de souveraineté du droit qui ont commencé à être prononcées de plus en plus ont participé à la reformation de la relation entre la société et l'État. La modernité ne se révélait pas seulement au niveau des réformes bureaucratiques et juridiques, elle signalait le surgissement d'une nouvelle conception de société.

À l'opposé des monarchies et des Empires qui consistaient en régimes politiques d'un personnage, la République était tissée des principes et des valeurs, ce qui imposait naturellement un problème de visibilité : Au XIX^e siècle, l'État devait pénétrer toutes les couches de la société plus que jamais, il devait acquérir une présence plus visible dans la vie quotidienne afin de faire adopter à ses citoyens les politiques qu'il mettait en œuvre par les moyens indirects ou directs. En face d'une nouvelle forme de société, ces moyens devraient être d'une plus grande originalité.

Parmi les moyens d'augmenter la visibilité étatique devant le public et d'accentuer le pouvoir politique, la presse et l'éducation étaient les outils idéologiques dont les frontières étaient les plus vastes. Les symboles comme les drapeaux et les armoiries que nous avons examinés dans la première partie de notre travail étaient plus efficaces aux niveaux physique et symbolique. Ils ont été intégrés à la vie quotidienne publique. Les autres moyens de donner l'État à voir, de le célébrer et de donner corps au politique étaient des pratiques comme les fêtes nationales, les célébrations, les cérémonies officielles et les défilés.

Les commémorations constituent ainsi un autre pilier de la restructuration de la relation entre la société et l'État et nous fournissent un domaine riche de recherche vu qu'elles mettent en relation le passé et le présent d'une façon beaucoup plus directe. Puisqu'il s'agit de rappeler le souvenir des grandes figures historiques ou des événements marquants par une cérémonie, les commémorations interagissent avec des monuments publics comme les colonnes et les statues. Alors qu'elles avaient aussi le mérite d'être traitées en tant que symboles produits et diffusés lors de l'affirmation d'un nouveau pouvoir politique, nous avons privilégié l'examen des colonnes et des

statues dans cette partie dans le but d'accentuer leur interaction avec les cérémonies commémoratives. Selon Avner Ben Amos, même si la tendance est d'analyser les monuments du point de vue du passé ou de l'avenir, il est important de se rendre compte que l'édification des monuments se déroule dans le présent, ce qui montre leur insertion ultérieure à la mémoire de la nation. Donc, la participation à l'édification des monuments et puis aux rituels liés à ces monuments est aussi important que les textes, les images et les discours du point de vue performatif.¹³⁶

Sous l'Empire ottoman, les mosquées et les *küllüye*¹³⁷ suffisaient à visualiser l'autorité et le pouvoir du sultan avant la période de Tanzimat. Ces édifices représentaient l'existence de l'emprise politique sur les gouvernés, ils assuraient la visibilité publique du sultan. Ils confirmaient aussi la richesse, la puissance, la continuité et la grandeur du pouvoir politique ottoman dans l'espace urbain avec la transmission de celles-ci dans la vie quotidienne.¹³⁸ Les fontaines faisaient traditionnellement partie des monuments publics ottomans visant à satisfaire le besoin d'eau potable. À partir du XVIII^e siècle, de nouvelles fontaines à grande échelle ont apparu dans l'espace public. La spécificité des fontaines du XVIII^e siècle résidait dans le fait qu'elles étaient construites non dans le champ limité par les frontières des mosquées ou des *küllüye*, mais dans l'espace libre urbain et d'une façon frappante. Cependant, ni les mosquées et les *küllüye* ni les fontaines n'étaient pas conçus dans le but de ne transmettre que des messages politico-idéologiques ou culturels. Ces monuments étaient prioritairement construits dans la visée de service public.

C'est à partir de la période de Tanzimat que la première tentative d'édifier un monument dont l'objectif principal était de transmettre des messages politico-idéologiques a vu le jour. Connu sous les noms de *seng-i adalet* (la pierre de la justice) et *nişan-ı adalet* (la marque de la justice), le projet voulait que la date du 3 novembre 1839 où le *Hatt-i Sharif* de Gülhane a été signé soit transformée en un anniversaire qui

¹³⁶ Avner Ben Amos, « A War Commemoration and the Formation of Israeli National Identity », **Journal of Political and Military Sociology**, 2003, vol. 31, n° 2, p. 171-195

¹³⁷ C'est un annexe et complexe monumental qui est généralement situé autour d'une mosquée et qui comprend des hôpitaux, des marchés, des tombes, des magasins.

¹³⁸ Yasemin Avcı, Safi Avcı, « Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasi Meşruiyet ve Propaganda Aracı Olarak Anıtın İcadı (1840-1917) », **Kebikeç : İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmalı Dergisi**, 2017, Sayı 43, p. 25

serait célébré chaque année. Ainsi, un centre d'assemblage public serait créé dans l'espace urbain.

Le design du monument a été conçu par l'architecte italien Gaspare Fossati qui a travaillé à Istanbul entre 1837 et 1858. Le monument serait composé d'un piédestal vaste et d'un obélisque sur lequel le texte du *Hatt-i Sharif* de Gülhane, le *tugra* du sultan Abdülmeceid, les distiques et les éloges marquant la date serait inscrits. Sur l'esquisse du projet, aux quatre abords du monument se trouvaient des fontaines coulées de bronze et en forme de lions. L'ajout de ces quatre fontaines au monument visait à faciliter l'acceptation d'un élément architectural qui pourrait paraître étranger par le peuple et à renforcer sa légitimité publique. Le projet a été abandonné en 1840 vu que ces pratiques étaient considérées comme « occidentales » à l'époque et qu'il y a eu des rumeurs au sein du peuple.¹³⁹ L'ajout des fontaines peut être interprété en tant que restructurer une ancienne pratique courante avec de nouvelles conceptions et donc en tant que « l'invention de la tradition » avec les termes d'Eric Hobsbawm.

Image n°32 Le Monument du Hatt-i Sharif conçu par Gaspare Fossati

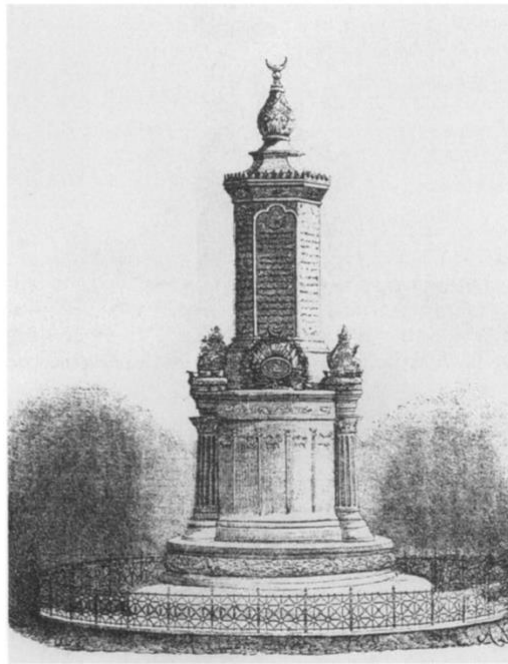


Source : Klaus Kreiser, « Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916 », *Muqarnas*, 1997, Vol. 14, p. 103

¹³⁹ Klaus Kreiser, « Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916 », *Muqarnas*, 1997, Vol. 14, p. 103

Une deuxième tentative de bâtir un monument - le Monument de Tanzimat à l'occasion de l'Exposition de Paris de 1855 suite à l'initiative de l'architecte ottoman Artin Bilezikçi - n'a pas pu être appliquée même si la construction d'un tel monument a été demandée par une pétition réunissant 48 hommes étatiques et même si le projet a été exposé lors de l'événement.¹⁴⁰

Image n°33 Le Monument du Tanzimat conçu par Artin Bilezikçi



Source : Klaus Kreiser, « Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916 », op. cit., p. 104

La formation d'une culture renforçant la légitimité politique dans l'espace public commence au XIX^e siècle, sous le règne d'Abdülhamid II et les monuments mémoriaux édifiés pendant cette période possèdent le tugra du sultan, « Arma-i Osmani » et les autres signes du sultanat ottoman. Parmi les monuments mémoriaux les plus significatifs de l'époque, il faut citer la Colonne du Télégraphe, la Colonne du Chemin de Fer de Haïfa et la Colonne commémorative de la ligne télégraphique de Hedjaz.

La Colonne du Télégraphe, qui a été conçue par l'architecte principal du sultan Raimondo D'Aronco, a été construite en 1904 au point du départ de la ligne

¹⁴⁰ Yasemin Avcı, Safi Avcı, *op. cit.*, p. 28

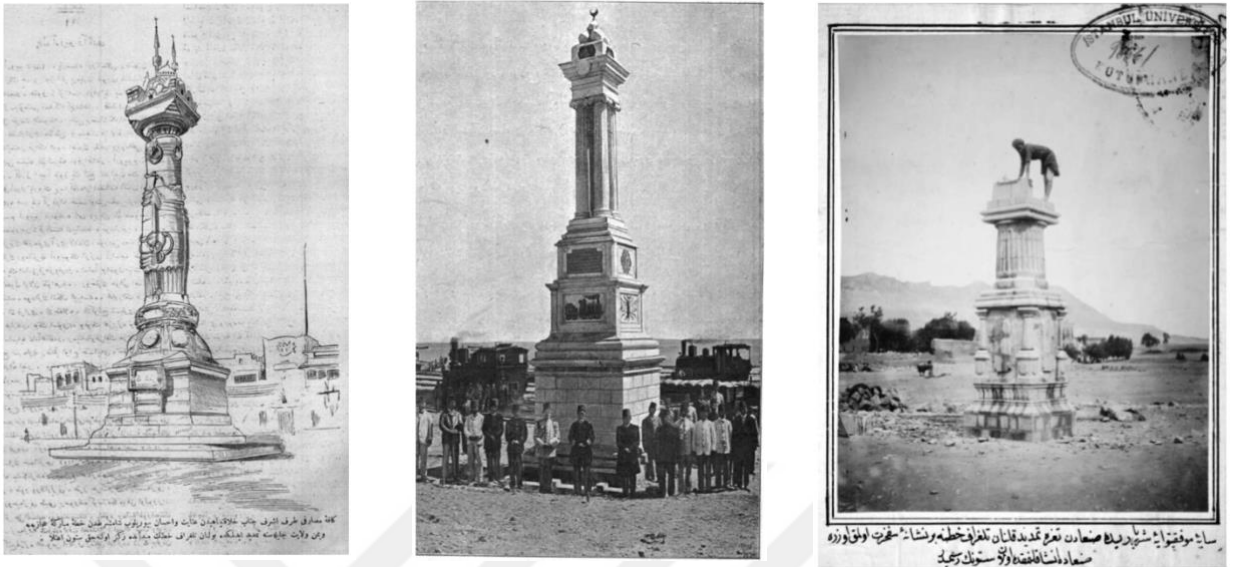
télégraphique entre Damas et Hedjaz, et ensuite jusqu'au Yémen par l'extension. Un croissant de lune et une étoile ainsi qu' « Arma-i Osmani » se trouvait sur le piédestal de la colonne. Une miniature de la Mosquée de Yıldız a été placée au sommet de la colonne car la Mosquée de Yıldız, où le sultan Abdülhamid II visitait régulièrement pour les prières du vendredi, est connue comme le symbole de son régime. Les codes visuels qui se trouvaient sur la colonne ne référait pas seulement à l'union islamiste connaissant un essor sous le règne d'Abdülhamid II, mais aussi à l'adaptation des nouveaux moyens technologiques par l'État ottoman et au symbole de la modernisation.

Bâtie en 1903 pour le souvenir du début de l'extension Damas-Haïfa du Chemin de Fer de Hedjaz, la Colonne du Chemin de Fer de Haïfa proposait une synthèse des références aux civilisations antiques et des symboles impériaux ottomans. Un relief de locomotif à vapeur se trouvait sur son piédestal, à côté du *tugra* du sultan et l'emblème du Chemin de Fer de Hedjaz. Deux épigraphes, l'un en arabe et l'autre en ottoman, entouraient ces éléments et précisaient que le Chemin de Fer de Hedjaz était construit afin de faciliter le pèlerinage des musulmans. Ainsi, la Colonne renforçait le rôle du Sultan Abdülhamid II en tant que califat et protecteur de l'Islam.¹⁴¹

Quant à la Colonne commémorative de la ligne télégraphique de Hedjaz, elle a été construite au début des années 1900 dans le but de célébrer la construction de la ligne télégraphique entre Sana et Taïz. Le trait particulier de cette colonne s'explique par le fait qu'elle reflétait les caractéristiques architecturales de la région.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 32

Image n°34 La Colonne du Télégraphe, La Colonne du Chemin de Fer de Haïfa et La Colonne commémorative de la ligne télégraphique de Hedjaz



Source : Yasemin Avcı, Safi Avcı, « Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasi Meşruiyet ve Propaganda Aracı Olarak Anıtın İcadı (1840-1917) », *Kebikeç : İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmalı Dergisi*, 2017, Sayı 43, p. 30-32

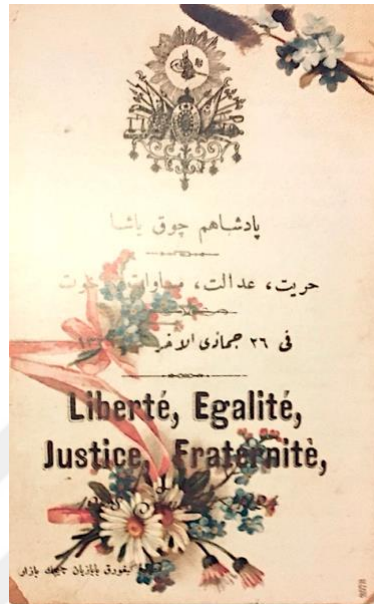
Il est possible pour nous d'affirmer que la pratique de colonne commémorative qui a eu une dimension plus riche et complexe sous le règne d'Abdülhamid II a participé à la formation d'une culture de commémoration dans la société ottomane avec des éléments plastiques concrets. Le choix des colonnes commémoratives suite aux tentatives de la construction du Monument du Hatt-i Sharif et du Monument de Tanzimat semble intentionnel pour la familiarisation des ottomans avec cette pratique. Les colonnes commémoratives sont donc le reflet d'une politique prudente et modérée dans transmission d'un élément architectural occidental dans la culture ottomane.

Le régime constitutionnel de 1908, qui a marqué un bouleversement dans la tradition politique ottomane, était basé sur les principes de liberté, d'égalité et de fraternité. Comme il était question de rendre visible la nouvelle idéologie officielle, les autorités sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ont eu un rapport plus dense avec la culture visuelle. Palmira Brummett parle d'une référence aux symboles, signes et slogans identifiés à la Révolution française de 1789 pour l'imaginaire national de cette époque.¹⁴² Ainsi, de nouvelles carte postales, de nouvelles caricatures,

¹⁴² Palmira Brummett (tr. par Ayşen Anadol), *İkinci Meşrutiyet Basınında İmge ve Emperyalizm 1908-1911*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003

de nouveaux timbres, des bustes et des statues ont été créés afin de permettre la circulation de ceux-ci dans la vie quotidienne.

Image n°35 Une carte postale de la Deuxième Monarchie constitutionnelle en français et en ottoman, « Liberté, Égalité, Justice, Fraternité », envoyé le 6 juillet 1908 d'İzmir à Paris, 9x14cm



Source : Osman Köken, (dir.), *op. cit.*, p. 75

Même si un sculpteur levantin a proposé d'ériger un monument pour le souvenir de Fuad Bey mort en 1869, le grand vizir de l'époque Mehmed Emin Ali Paşa a poliment et explicitement refusé cette proposition en précisant que les coutumes du pays et les traditions religieuses musulmanes ne permettraient pas la construction de ce type de monument commémorant la mort d'une personne.¹⁴³ Sous l'Empire ottoman, les monuments et les colonnes n'ont pas de caractère figuratif. Le nombre de bustes érigés au nom des grands personnages historiques est négligeable.

Le premier et le seul sultan possédant une statue figurative est le sultan Abdülaziz qui a régné de 1830 en 1876. L'absence de monuments publics figuratifs ou non figuratifs ne signifie cependant pas que les Ottomans ignoraient la sculpture. La statue équestre d'Abdülaziz a été conçue par le sculpteur Charles Fuller. À partir de la fin du XIX^e siècle, on commence à trouver des portraits en buste des personnages

¹⁴³ Klause Kreiser, "Özgürlük Anıtı", **Toplumsal Tarih**, *op. cit.*, p. 12

historiques et vivantes dans les palais d'Istanbul. Lions, cerfs et taureaux commencent à avoir leur place dans les jardins des familles aristocrates.¹⁴⁴

Image n°36 La statue équestre du sultan Abdülaziz, Istanbul, Palais de Beylerbeyi



Source : Klaus Kreiser, « Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916 », *op. cit.*, p. 103

Nous pouvons affirmer que le rapport aux statues et aux bustes se développe tardivement sous l'Empire ottoman et que ce rapport reste au niveau d'un intérêt porté aux arts et à l'architecture dans les années 1870. Les œuvres, qui sont souvent placées à l'intérieur ou à l'extérieur des palais pour leur fonction esthétique, n'ont pas de caractère de lieu ou de monument à titre public et ne possède pas de message politico-idéologique visant une légitimation ou une visibilité de l'autorité politique. Cette situation se confirme par le fait que nous sommes face à l'absence d'initiative pour la construction des bustes ou des statues figuratives par le sultan Abdülhamid II qui est passé au trône après Abdülaziz. Comme nous l'avons traité dans les sous-parties de notre travail, Abdülhamid II a privilégié l'apparition de son *tugra* sur les monuments publics si bien que l'usage de *tugra* et d'« Arma-i Osmanî » s'est transformée en une pratique très courante sous son règne.

¹⁴⁴ Klaus Kreiser, « Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916 », **Muqarnas**, *op. cit.*, p. 109

En revanche, la Troisième République française fournit un large éventail d'exemplaires de statues figuratives et de bustes. En supplément des bustes de Marianne placés dans les mairies en province, il est possible de trouver des statues et des bustes des grands personnages historiques dans l'espace public et urbain français.

Parmi les monuments en tant que lieu de mémoire, le Panthéon a une place à part vu qu'il s'inscrit au culte des grands hommes que nous avons traité dans la partie précédente. Mona Ozouf précise qu'une des obsessions du siècle a été d'inventer, par la célébration des grands hommes, une nouvelle mémoire collective.¹⁴⁵ Censé être un lieu d'unanimité, le Panthéon s'est transformé en sujet controversé pendant plusieurs années suite à des débats sur la définition de « grand homme » et sur le choix de ceux qui allaient être inhumés au Panthéon.¹⁴⁶

En ce point, il convient de faire une remarque importante. Même s'ils sont conçus pour l'unanimité, les monuments commémoratifs peuvent être loin d'être un moment d'accord parfaite. Les cérémonies ayant lieu autour des monuments peuvent générer la cohésion tout comme l'incohésion. En d'autres termes, les monuments peuvent tout aussi bien être des *pacificateurs* de mémoire que des *agitateurs* de mémoire : ils sont avant tout des actes publics, inscrits dans la vie politique et à ce titre, ils peuvent être objets de rivalités, d'oppositions comme de consensus.¹⁴⁷

En 1846, le poète français Henri-Auguste Barbier écrit un poème faisant allusion aux grands hommes qu'il nomme *La Statuomanie*.¹⁴⁸ Le poème critique la pratique d'ériger des monuments aux grands personnages morts sous la Monarchie de Juillet avec un ton ironique. En 1978, Maurice Agulhon reprend le terme dans l'un de ses articles afin de corriger son sens péjoratif : Observé aussi sous la Troisième République, le mouvement de statuomanie, qui est un phénomène urbanistique,

¹⁴⁵ Mona Ozouf, « Le Panthéon », **Les Lieux de Mémoire**, *op. cit.*, Tome III, p. 141

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 162

¹⁴⁷ Catherine Brice, « Monuments : pacificateurs ou agitateurs de mémoire » in **Les guerres de mémoires. La France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques**, Blanchard Pascal, Veyrat-Masson, Isabelle, Paris, La Découverte, 2008, p. 200

¹⁴⁸ Auguste Barbier, « La Statuomanie », **Satire et Chants**, 1853, Paul Masgana Librairie-Éditeur, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5469687d.texteImage>, [En ligne] Consulté le 8 août 2021

artistique et politique, est un mouvement qui touche l'ensemble de l'Europe ainsi que les États-Unis.¹⁴⁹

Les statues peuvent être considérées comme des produits permettant la construction d'une mémoire collective et elles ne sont pas complètement différentes des symboles ou des objets assistant à l'invention des traditions et des identités. La stèle nue érigée dans un espace symboliquement dominé par la mairie est le type le plus fréquent de monuments aux morts en France sous la Troisième République :

*« La stèle ne comporte aucun emblème allégorique, si ce n'est la croix de guerre, décoration due, effectivement, aux morts pour la France. [...] Le monument ne préjuge pas des opinions des citoyens : en cela, il est républicain et laïque ; d'ailleurs il évite généralement les emblèmes religieux. Nous sommes en présence de monuments civiques. »*¹⁵⁰

Pour que le patriotisme républicain fasse à un nationalisme avéré, il lui faut quelques signes supplémentaires. Les plus fréquents sont le coq gaulois surmontant une stèle, les statues de poilu triomphant brandissant une couronne de lauriers, avec parfois un casque à point ou un aigle impérial aux pieds.¹⁵¹

Au total 150 statues ont été érigées à Paris sous la Troisième République entre 1870 et 1914.¹⁵² Les citoyens de la Troisième République passant dans les rues voyaient l'effigie nationale à travers trois séries d'édifices qui étaient multipliées à l'époque : les façades de mairies, les statues des grands hommes et les monuments commémoratifs de batailles.¹⁵³ Les premiers monuments aux morts sous la Troisième République ont été érigés à Paris et en Province pour honorer les morts de la guerre de 1870-1871. *Gloria Victis* a été réalisé par Antonin Mercié en 1875¹⁵⁴ et a été érigé à

¹⁴⁹ Maurice Agulhon, « La "statuomanie" et l'histoire », *Ethnologie française*, Nouvelle série, t. VIII, n° 2-3, 1978, p. 145-172.

¹⁵⁰ Antoine Proust, « Les Monuments aux morts » in *Les Lieux de Mémoire*, *op. cit.*, Tome I, p. 201

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 202-203

¹⁵² June Hargrove, *Les Statues de Paris : La Représentation des grands hommes dans les rues et sur les places de Paris*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 105

¹⁵³ Maurice Agulhon, *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, *op. cit.*, p. 113

¹⁵⁴ Pour plus d'information sur *Gloria Victis*, cf. <https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/petit-palais/oeuvres/gloria-victis#infos-principales>, [En ligne], consulté le 11 août 2021

Paris en 1879, le *Lion de Belfort* vers 1880 par l'architecte Auguste Bartholdi¹⁵⁵ et le Monument à Léon Gambetta¹⁵⁶ en 1888 dans le Jardin des Tuileries.

Image n°37 Gloria Victis, Le Lion de Belfort et le Monument à Léon Gambetta



Source : Le site internet des musées de la ville de Paris,

<https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/petit-palais/oeuvres/gloria-victis#infos-principales>, [En ligne], consulté le 11 août 2021

¹⁵⁵ Pour plus d'information sur le *Lion de Belfort*, rf.

<https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/musee-carnavalet/oeuvres/lion-de-belfort-place-denfert-rochereau-14eme-arrondissement-paris-aout#infos-principales>, [En ligne], consulté le 11 août 2021

¹⁵⁶ Pour plus d'information sur le Monument à Léon Gambetta, rf.

<https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/musee-carnavalet/oeuvres/monument-de-leon-gambetta-1838-1882-place-du-carrousel-1er-arrondissement#infos-principales>, [En ligne], consulté le 11 août 2021

Les exemples de monuments aux morts que nous venons de citer sont significatifs par leur caractère allégorique. Même s'il est possible de trouver des exceptions, la monumentalité publique sous la Troisième République a généralement une essence abstraite qui peut être aussi retrouvée dans le cas des monuments érigées pour la République elle-même.

Le projet d'ériger un monument de la République a été mis à l'ordre du jour du Conseil municipal de Paris pour la première fois lors de la session du 14 mars 1878. Ce projet devait coïncider avec l'Exposition universelle qui allait se passer plus tard la même année. Le souhait de la majorité du conseil municipal était que la statue porte le bonnet phrygien, c'est-à-dire le symbole de la liberté. Pour recevoir les propositions, un concours a été prévu et il a été décidé que le bonnet phrygien serait inscrit parmi les conditions. En raison de l'interdiction de l'exhibition de l'image de la République portant le bonnet du président Thiers, la décision n'a pas eu de suite et aucune statue de la République n'a été exposée.¹⁵⁷

Nous voyons que les monuments dédiés à la République portent majoritairement sur les œuvres de Maurice et de Dalou. *La Statue de la République* que nous voyons aujourd'hui sur la Place de la République à Paris est le modèle de Léopold Morice. *Le Triomphe de la République*, la statue de Jules Dalou, avait reçu le 5^{ème} prix dans le concours organisé pour les monuments républicains. Il a été racheté par le Conseil municipal de Paris le 22 juin 1880 et placé au milieu de la place de la Nation en 1889.

¹⁵⁷ Janice Best, « Une Statue Monumentale De La République », **Nineteenth-Century French Studies**, vol. 34, no. 3/4, 2006, pp. 303–322, www.jstor.org/stable/23537654, [En ligne] Consulté le 11 août 2021

Image n°38 *La Statue de la République* de Léopold Morice



Source : Janice Best, « Les Trois Statues de la République », *Les Monuments de Paris sous la Troisième République : Contestation et Commémoration du Passé*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 77

<http://liseuse.harmattan.fr/?sj=HTQ984bbb04e90778931a5e0f4a58b9cf12&sh=0a46307670ab9e7945f2f94512b804fe>, [En ligne] Consulté le 11 août 2021

Image n°39 *Le Triomphe de la République* de Jules Dalou



Source : *Ibid*, p. 83

Il faut noter que l'interdiction de l'exhibition du bonnet est relative à une expérience précédente, celle de la Première République. Le 23 septembre 1792, le

gouvernement républicain avait désigné le sceau de l'État comme une femme portant un bonnet phrygien. Cette femme portant le bonnet a été adoptée par la Convention et a été nommée plus tard Marianne. La décision d'interdiction est donc relative à un acte prudent vu que Marianne pourrait être vue comme une référence directe à un événement associé à une phase plus radicale de la Révolution.¹⁵⁸

Même si la statue de Léopold Morice a été préférée pour l'absence de bonnet en 1880, il est possible d'observer un bonnet discret dans sa forme définitive qui a été inaugurée en 1883. Et sur le piédestal de la statue de Morice, les douze scènes historiques de la Révolution sont inscrits alors qu'aucun événement de la Terreur, ni celui de la Commune de Paris n'y figure.¹⁵⁹ Nous pouvons ainsi affirmer que la réticence sur le bonnet phrygien ne résulte pas de sa portée symbolique, mais qu'elle est dû à la volonté de rappeler un passé glorieux du régime républicain essayant de ne pas accentuer les événements violents.

Les bustes et les statues ont aussi eu leur place à l'intérieur des monuments sous la Troisième République. En ce point, nous pouvons affirmer que les mairies sous la Troisième République occupent une place importante étant donné qu'elles contribuent à la réaffirmation de la République. Les lois Jules Ferry avaient rendu l'école gratuite, laïque et obligatoire en 1882. Les écoles étaient désormais les lieux de découverte des valeurs républicaines. Ces lois ont été accompagnées ensuite par la loi municipale du 5 avril 1884 qui a prévu que toutes les communes françaises devaient disposer d'une mairie. La mairie, c'était le lieu de mariage et de vote, mais dans certains villages, c'était aussi l'école du village.

En revanche, la mairie ne doit pas être envisagée dans les limites de son caractère institutionnel et politique, c'est aussi un lieu symbolique. Elle est la mémoire d'un village par son existence, ses fonctions et son décor.¹⁶⁰ Le cadastre (la propriété du sol), les archives (la gestion municipale) et l'état-civil (la vie des gens) sont des domaines qui relèvent du pouvoir des mairies. À partir des années 1880, les mairies

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 312

¹⁵⁹ Janice Best, « Les Trois Statues de la République », *op. cit.*, p. 76
<http://liseuse.harmattan.fr/?sj=HTQ984bbb04e90778931a5e0f4a58b9cf12&sh=0a46307670ab9e7945f2f94512b804fe> [En ligne] Consulté le 11 août 2021

¹⁶⁰ Maurice Agulhon, « La Mairie » in **Les Lieux de Mémoire**, *op. cit.*, Tome III, p. 167

étaient généralement indissociables du buste de Marianne qui incarnait la liberté depuis la Révolution mais qui a commencé à refléter l'esprit démocratique républicain par sa présence continue dans les mairies.

Image n°40 La mairie - l'école avec le buste de Marianne, 1880, Arques, le Pas-de-Calais



Source : *La Mairie – Les Écoles, Buste de la République*, <https://www.reseau-canope.fr/virtualhis/pedagogie/Classe/co/ecole%20republique.html>.
[En ligne], consulté le 8 août 2020

Quand nous examinons l'idéologie de légitimité ottomane, nous voyons que les lieux de mémoire ont aussi une place critique comme ceci était le cas dans l'exemple français. Sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle, les principaux lieux de mémoire, qui sont la ville d'Istanbul, les mausolées des sultans et les tours d'horloge, ont aussi été accentués par le sultan lui-même. Abdülhamid II, qui menait une vie solitaire au Palais de Yıldız, a fait gagner une accélération sans précédente à la symbolique politique.¹⁶¹ Cette symbolique soulignait davantage la dimension religieuse de son pouvoir. Même si son titre principal était le sultan, Abdülhamid II avait des titres religieux importants comme le calife.

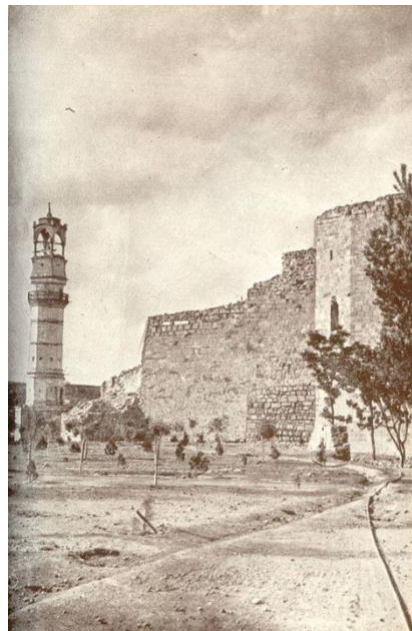
Comme nous l'avons précédemment traité, le projet panislamiste était le travail de correction de l'image de calife et le maintien des relations avec les confréries. Il est possible de mettre en relation le projet panislamiste et la ville d'Istanbul qui a une portée essentiellement symbolique. Istanbul a toujours occupé une place centrale dans le symbolisme visant à consolider la légitimité des sultans ottomans. La symbolique de la ville d'Istanbul prenait son origine de la conquête de Constantinople par Mehmed

¹⁶¹ François Georgeon, *op. cit.*, p. 228

Il le Conquérant en 1453. La Cathédrale de Sainte-Sophie, qui a été transformée en mosquée après la conquête, symbolisait un passé glorieux ainsi que la tolérance ottomane envers les croyances religieuses. Pour Abdülhamid II, la Cathédrale de Sainte-Sophie avait une place à part à côté de la ville d'Istanbul parce que c'était là où Selim I^{er} s'était vêtu du cafetan de califat en 1519.¹⁶² Istanbul est donc le symbole de la continuité de la dynastie ottomane et la Sainte-Sophie celui du califat.

Nous avons aussi vu que la confirmation visuelle de la souveraineté du sultan se faisait par le biais de son *tugra* et de « Arma-i Osmanî » contenant celui-ci. En ce point, il s'avère essentiel pour nous de préciser que le *tugra* du sultan ne se trouvait pas seulement sur l'armoirie officielle, mais aussi sur les cartes d'identité, les passeports, les timbres postaux, les documents officiels ainsi que sur les portes et les panneaux des magasins et des usines (à condition d'obtenir le permis d'utilisation du *tugra* du sultan) et sur certains produits commerciaux comme les bouteilles et les papiers de cigarette.¹⁶³ Une fois que l'armoirie officielle a été diffusée au sein de l'Empire, le tour est venu pour la construction des tours d'horloge. Les premières tours d'horloge ont été bâties dans les villes anatoliennes comme Niğde, Adana et Yozgat.

Image n°41 La tour d'horloge de Niğde lors de la Deuxième Monarchie constitutionnelle



Source : <http://www.nigde.gov.tr/kale-ve-kuleler> , [En ligne], consulté le 8 août 2020

¹⁶² Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, *op. cit.*, p. 42

¹⁶³ Tolga Akay, « Osmanlı Devleti'nde Arma-i Osmani ve Tuğra-yi Hümayun'un Alamet-i Farika Olarak Kullanımı », *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 9, Bahar 2012, p. 6-7, 10

Les tours d'horloge constituent un point tournant pour la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane en termes de symbolique politique. Elles permettaient à l'époque la reconnaissance de l'existence et de l'autorité du pouvoir politique par le peuple provincial. En même temps, elles annonçaient la mise en place d'un nouveau pouvoir et le passage à une nouvelle période. Les tours d'horloge peuvent aussi être considérées en tant que des efforts de modernisation et d'articulation aux civilisations occidentales vu qu'avant l'installation de ces tours, la notion de temps était conçue par le peuple à travers l'appel à la prière diffusé des mosquées, c'est-à-dire par la religion. Avec les tours d'horloge, une conception séculière du temps a apparu.

Pour conclure sur cette grande partie de notre travail, nous pouvons affirmer que les rites participent à la légitimation de l'autorité politique et à la consolidation du sentiment d'appartenance à une communauté sous la forme des célébrations et des commémorations pendant lesquelles les symboles accentuant les valeurs partagées sont en circulation. Les célébrations et les commémorations forment la mémoire collective : elles n'honorent pas seulement le souvenir d'une personne ou d'un événement, elles renvoient aussi à une série d'actes et un ensemble de qualités. Les colonnes, les bustes, les statues et les tours qui rendent visible l'autorité politique rappellent régulièrement aux citoyens leurs raisons de vouloir continuer leur vivre-ensemble au sein de la société en agissant sur l'espace. Ces éléments constituent d'une part une façade qui s'ouvre sur le passé et d'autre part une façade qui appréhende l'avenir. Les exemples que nous avons examinés nous montrent que les éléments mentionnés n'impliquent un ensemble de valeurs partagées et un consensus, mais font occasionnellement ressortir les divisions et les conflits dans la société. De même, ils peuvent se différencier les uns des autres selon leur façon de relater les événements historiques.

5. CONCLUSION

Sous quelles formes l’imaginaire national a-t-il donc contribué à l’enracinement de l’idée républicaine sous l’Empire ottoman et en France entre 1870 et 1914 ? Dans la totalité de notre travail, nous avons essayé de répondre à cette problématique. Nous avons ainsi introduit trois hypothèses principales.

En premier lieu, en admettant que la Révolution française a participé à l’émergence des nations et des nationalismes, nous avons envisagé la Nation en tant qu’ « une communauté imaginée » par le pouvoir politique et nous avons affirmé que l’imaginaire national avait un rôle crucial dans la construction de la Nation. Nous avons vu que les cas ottoman et français renvoyaient tous les deux à l’expérience de Révolution française de 1789 par les valeurs partagées et par les réformes réalisées. Nous avons noté que le caractère universel de la Révolution française de 1789 a été déterminant dans le recours à la symbolique politique du XIX^e siècle. En deuxième lieu, nous avons avancé l’hypothèse selon laquelle les deux régimes politiques français et ottoman ont connu de sévères perturbations politiques nécessitant une consolidation de leur légitimité politique en raison de la mise en place de nouveaux régimes politiques. Et, enfin, nous avons souhaité montrer que les deux régimes politiques étaient en interaction permanente et qu’ils partageaient, malgré leurs différences, la même volonté d’instaurer une « religion civile » dont les origines remontent clairement à la révolution de 1789 et au devenir républicain de la nation française.

Notre première partie nous a permis de nous rendre compte de l’existence d’un imaginaire national héritant à la fois de la Troisième République française et des anciens régimes politiques sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane. L’examen des drapeaux, des hymnes nationaux et des armoiries sous les deux régimes a montré que le nouveau pouvoir politique avait la volonté de garder un lien avec le passé afin de pouvoir faire appel à la mémoire commune même si les anciens régimes étaient en rupture totale avec les valeurs qui étaient désormais véhiculées par les nouveaux gouvernants. Les drapeaux, les hymnes nationaux et les armoiries ont ainsi participé à l’intériorisation des valeurs républicaines par les citoyens tout en permettant de préserver un fond traditionnel profondément enraciné dans l’héritage ottoman. De ce fait, nous pouvons affirmer que les symboles qui reposaient aussi sur l’héritage des

anciens régimes visaient l'unité et l'intégrité de la nation ainsi que la légitimité et la continuité du pouvoir politique.

Notre deuxième partie nous a permis de dresser un tableau plus détaillé de cette incarnation des nouvelles valeurs unificatrices sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane et sous la Troisième République française. Nous avons remarqué que ces valeurs de liberté, égalité et fraternité étaient communes aux deux régimes français et ottoman. L'insertion de la valeur de solidarité dans le cas ottoman nous a donné un indice sur l'idéologie étatique vu que la société ottomane était constituée de nombreux « *millet* » et qu'il fallait insister sur le dénominateur commun, ce qui explique « Les Trois Façons de Politique »¹⁶⁴ de l'Empire ottoman reposant sur l'islamisme, l'ottomanisme et le nationalisme/la turcité. L'accent que nous avons mis sur la devise nationale, les monuments publics et les médailles nous a permis de voir comment l'idée républicaine a été consolidée dans le cas français et comment l'idée républicaine a pu aussi germer, malgré son origine exogène, dans la société ottomane.

Notre troisième et dernière partie consacrée à la dimension rituelle du politique sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane et sous la Troisième République française, nous a permis de comprendre qu'à travers les fêtes nationales, les célébrations et les commémorations, les deux régimes politiques ont favorisé l'émergence d'une « religion civile ». Nous avons aussi noté que cette religion civile générerait non seulement une forme de consensus mais aussi pouvait provoquer des conflits et des divisions allant de pair avec la lutte continue pour l'obtention (et la préservation) du pouvoir. Les deux régimes politiques ont réorganisé le temps et l'espace grâce à l'établissement d'un système de croyances, de rites et de symboles qui a relativisé le rôle des individus en tant que citoyens ainsi que la place des sociétés ottomane et française avec les conditions de leur existence dans le temps, l'espace et l'histoire.

Le temps et l'espace sont les deux paramètres cardinaux permettant à la société de se définir et à chaque individu de trouver sa place dans sa communauté d'appartenance. Il n'est donc pas surprenant que tout régime politique, et tout

¹⁶⁴ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020

particulièrement les régimes d'inspiration révolutionnaire, ont attaché une grande importance à la redéfinition et surtout à la maîtrise des cadres spatio-temporels permettant de structurer toute expérience collective.

Il faut cependant noter que le temps et l'espace, bien qu'inséparables, diffèrent l'un de l'autre : si le temps renvoie à une réalité beaucoup plus abstraite et conceptuelle, l'espace bénéficie, lui, d'une dimension plus matérielle et concrète. L'homme ne peut que mesurer le temps, à défaut de pouvoir vraiment le définir, alors que l'espace est plus ouvertement susceptible d'être manipulé, aménagé ou contrôlé par l'homme. Par exemple, un gouvernement peut contrôler ses frontières mais il ne peut pas contrôler le temps qui inévitablement nous échappe. L'État demeure ainsi l'un des principaux agents du processus d'invention, de structuration et de consolidation du cadre spatio-temporel qui structure notre rapport au monde et à la société. L'autorité de l'État repose en grande partie sur cette capacité à définir puis à maîtriser le cadre spatio-temporel de la vie collective. Cette maîtrise de l'espace-temps permet alors à l'État d'imposer son autorité : c'est ainsi qu'il a le monopole de la violence physique et symbolique et qu'il peut alors exercer son pouvoir de contrôle voire d'oppression. Mais ce pouvoir de l'État est aussi fragile : toute institution ne peut vivre ou survivre que si cette imposition de la force et ce devoir d'obéissance sont contrebalancés par une forme de consentement collectif.

C'est au niveau des rituels, des cérémonies et des symboles que l'État peut espérer consolider son autorité. Dès les premières sociétés dites « primitives », l'ordre social s'est en effet construit à partir d'une série de symboles, de rituels et de cérémonies permettant à la société de préserver son unité. Tout comme les sociétés dites « primitives », les sociétés modernes et étatiques ont besoin de tels symboles afin de maintenir leur autorité, c'est-à-dire de préserver un sentiment d'appartenance collective à une Nation. Les symboles et les rituels rythment donc la vie sociale et politique en s'inscrivant dans le temps et dans l'espace. Les jours d'indépendance, les anniversaires, les funérailles et les fêtes constituent ces moments privilégiés où symboles et rituels permettent, d'une part, à l'État de légitimer son autorité et, d'autre part, aux citoyens de se réunir autour d'une histoire et d'une culture qu'ils considèrent comme leur patrimoine commun. Ainsi, les symboles et les rituels sont pour l'État tout aussi important pour le bon fonctionnement de la société que l'armée, l'éducation, la

presse ou tout autre institution nécessaire au bon fonctionnement de la vie collective. Ces symboles permettent ainsi aux sociétés de de vivre au présent en se ressourçant dans leur passé tout en se projetant collectivement dans le futur.

Loin d'être des détails, les cérémonies officielles ou encore les symboles comme les drapeaux, les hymnes, les armoiries permettent aux sociétés modernes de retrouver dans leur passé leur raison d'exister au présent mais aussi leur capacité à se projeter collectivement dans le futur. Les symboles n'existent donc pas uniquement pour maintenir une tradition ou un ordre passé. Ils permettent aussi de créer un sens nouveau et de mobiliser la Nation autour de nouveaux projets politiques comme le passage de la Monarchie ou de l'Empire à la République.

En guise de conclusion, nous pouvons affirmer que l'apprentissage de la République sous la Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane et en France entre 1870 et 1914 s'est réalisée à travers une prise de possession accélérée et contractée du temps, de l'espace et des esprits. La capacité à former « l'esprit républicain » des deux régimes politiques s'est accompagnée d'une hégémonie par une mobilisation autour des valeurs fondatrices et par une religion civile. L'idée républicaine s'est ainsi distinguée par un investissement en profondeur et par la formation systématique d'une mémoire collective que nous qualifions d'unitaire, d'exclusiviste et de passéiste. Cependant, l'utilisation politique de la mémoire collective n'est pas spécifique aux cas ottoman et français, c'est un phénomène d'époque dont tous les pays ont fait l'expérience.

6. BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages :

- Abélès, Marc, **Anthropologie de l'État**, Paris, Armand Colin, 1990
- Agulhon, Maurice, **Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914**, Paris, Flammarion, 1989
- Althusser, Louis, **Positions (1964-1975)**, Paris, Les Éditions sociales, 1976
- Anderson, Benedict, **L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme**, Paris, La Découverte, 2002
- Aracı, Emre, **Donizetti Paşa, Osmanlı Sarayının İtalyan Maestrosu**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020
- Auge, Marc, **Un Ethnologue dans le métro**, Paris, Hachette, 1991
- Azéma, Jean-Pierre, Winock, Michel, « **Naissance et mort... » La III^e République: 1870-1940**, Paris, Calmann-Levy, 1970
- Balandier, Georges, (tr. par Çetinkasap, Devrim), **Siyasal Antropoloji**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016
- Burke, Peter, (tr. par Tunçay, Mete), **Tarih ve Toplumsal Kuram**, Ankara, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994
- Baudrillard, Henri, **Histoire du luxe privé et public depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours**, Paris, Hachette, 1878 [En ligne] Consulté le 2 juillet 2021
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k86303747.texteImage>>

- Baudrillart, Henri, **Les Fêtes Publiques**, Paris, Firmin Didot, 1873 [En ligne]
Consulté le 2 juillet 2021
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57139927.texteImage>>

- Best, Janice, **Les Monuments de Paris sous la Troisième République : Contestation et Commémoration du Passé**, Paris, Harmattan, 2010 [En ligne] Consulté le 11 août 2021
<<http://liseuse.harmattan.fr/?sj=HTQ984bbb04e90778931a5e0f4a58b9cf12&sh=0a46307670ab9e7945f2f94512b804fe>>

- Bourdieu, Pierre, **Le sens pratique**, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980

- Brummett, Palmira (tr. par Anadol, Ayşen), **İkinci Meşrutiyet Basınında İmge ve Emperyalizm 1908-1911**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003

- Castoriadis, Cornélius, **L’Institution imaginaire de la société**, Paris, Seuil, 1975

- Challamel, Augustin, Lacroix, Désiré, **Grands hommes et grands faits de la Révolution française (1789-1804) : Album du centenaire**, Paris, Combet, 1902, [En ligne] Consulté le 24 août 2020
<<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5656749b.r=L%27Assemblée+de+Vizille.langDE.textePage>>

- Çakır, Serpil, **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları, 1996

- Çaymaz, Birol, « II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Ulusal Kimlik ve Vatandaşlık Eğitimi », **Türkiye’de Vatandaşlığın İnşası**, İstanbul, Yeni İnsan Yayınevi, 2019

- Deringil, Selim, **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)**, İstanbul, Doğan Kitap, 2014

- Deringil, Selim, **Simgeden Millete, II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007

- Diehl, Paula, Escudier, Alexandre, (dir.), **La « Représentation » du Politique : Histoire, Concepts, Symboles**, Les Cahiers du CEVIPOF, CNRS Sciences Po, Février 2014, n° 57 [En ligne] Consulté le 12 août 2021 <<https://www.sciencespo.fr/cevipof/sites/sciencespo.fr.cevipof/files/cahier57.pdf>>

- Durkheim, Émile, **Éducation et sociologie**, Paris, PUF, 1995

- Durkheim, Émile, **L'éducation morale**, Paris, Alcan, 1934

- Durkheim, Émile, **Les Formes élémentaires de la vie religieuse**, Paris, PUF, 1994

- Durkheim, Émile, **Sociologie et philosophie**, Paris, PUF, 1974

- Georgeon, François, (tr. par Berktaç, Ali) **Sultan Abdülhamid**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012

- Gellner, Ernest, **Nations and Nationalism**, Ithaca, Cornell University Press, 1983

- Gambetta, Léon, **Discours politiques de M. Gambetta: Deux lettres à un conseiller général**, Paris, E. Leroux, 1874 [En ligne] Consulté le 5 juillet 2021 <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6112251b/texteBrut>>

- Goffman, Erving, **Les Rites d'interaction**, Paris, Édition de Minuit, 1974

- Habermas, Jürgen, (tr. par McCarthy, Thomas) **Legitimation Crisis**, Londres, Heinmann, 1980

- Halbwachs, Maurice, **On Collective Memory**, Chicago, University of Chicago Press, 1992
- Hargrove, June, **Les Statues de Paris : La Représentation des grands hommes dans les rues et sur les places de Paris**, Paris, Albin Michel, 1989
- Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence, (dir.), **Geleneğin İcadı**, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006
- İbar, Gazanfer, **Meşrutiyeti Çok Sevmiştik**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018
- Ihl, Olivier, **La Fête révolutionnaire**, Paris, Éditions Gallimard, 1996
- Karateke, Hakan, **Padişahım Çok Yaşa ! Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merasimler**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017
- Kedourie, Elie, **Nationalism**, New York, Praeger University Series, 1967
- Kertzer, David I., **Rites, politique et pouvoir**, Paris, La Découverte, 1992
- Koç, Ömer M., Tunçay, **II. Meşrutiyet'in İlk Yılı 23 Temmuz 1908-23 Temmuz 1909**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018
- Köken, Osman, (dir.), **Yadigâr-ı Hürriyet, Orlando Carlo Calumeno Koleksiyonu'ndan Meşrutiyet Kartpostalları ve Madalyaları**, İstanbul, Birzamanlar Yayıncılık, 2008
- Launay, Denise, **La Musique religieuse en France : du Concile de Trente à 1804**, Paris, Société française de musicologie et Éditions Klincksieck, 1993
- Mardin, Şerif, **Türk Modernleşmesi**, Makaleler 4 (sous la dir. Türköne, Mümtaz'er Türköne et Önder, Tuncay), İstanbul, İletişim Yayınları, 2018

- Mathiez, Albert, **Les Origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)**, Paris, Librairie Georges Bellais, 1904, p. 34 [En ligne] Consulté le 2 août 2020 < <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5442625k>>
- Matossian, Bedross Der, **Parçalanın Devrim Düşleri**, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2016
- McLuhan, Marshall, Powers, Bruce R., **Global Köy**, İstanbul, Skala Yayıncılık, 2015
- Nora, Pierre, (dir.), **Les Lieux de Mémoire**, Paris, Gallimard, 1984
- Oroux, Étienne, **Histoire Ecclésiastique de la Cour de France, Où l'on trouve tout ce qui concerne l'histoire de la Chapelle & des principaux Officiers Ecclésiastiques de nos Rois**, Volume II, Paris, Imprimerie Royale, 1777 [En ligne] Consulté le 24 août 2020 <<https://books.google.fr/books?id=cSeyAAAAMAAJ&pg=PAc#v=onepage&q&f=false>>
- Osmanoglu, Ayşe, **Babam Sultan Abdülhamid**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1986
- Özbudun, Sibel, **Ayinden Törene**, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 1997
- Özdemir, Kemal, **Osmanlı Arması**, İstanbul, Dönence Basım ve Yayın Hizmetleri, 1997
- Pinoteau, Hervé, **Le Chaos français et ses signes**, La Roche-Rigault, Éditions PSR, 1998
- Rivière, Claude, **Les Liturgies Politiques**, Paris, PUF, 1988
- Rivière, Claude, **Les Rites profanes**, Paris, PUF, 1995

- Rousseau, Jean-Jacques, **Du Contrat Social, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité**, Paris, Bookking International, 1996
- Sfez, Lucien, **La politique symbolique**, Paris, PUF, 1988
- Sumner, Graham W., **Folkways and More**, New York, Shocken Books, 1979
- Taşkiran, Tezer, **Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları**, Ankara, Başbakanlık Basımevi, 1973
- Verrière, Jacques, **Genèse de la Nation Française**, Paris, Flammarion, 2000
- Yıldız, Ahmet Ne Mutlu Türküm Diyene, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001
- Weber, Max, **Économie et société/1 : Les catégories de la sociologie**, Paris, Pocket, 1995
- Zürcher, Erik Zan, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017

Articles :

- Agulhon, Maurice, « La Mairie », **Les Lieux de Mémoire**, (sous la dir. de Nora, Pierre), Paris, Gallimard, 1984, Tome III, p. 167-193

- Agulhon, Maurice, « La “statuomanie” et l’histoire », **Ethnologie française**, Nouvelle série, t. VIII, n° 2-3, 1978, p. 145-172

- Agulhon, Marianne, « Marianne, réflexions sur une histoire », **Annales historiques de la Révolution française**, 1992, n° 289, p. 313-322 [En ligne]
Consulté le 12 juillet 2020 < https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1992_num_289_1_1894 >

- Agulhon, Maurice, « Politique, images, symboles dans la France postrévolutionnaire », **Histoire vagabonde**, t. 1 : *Ethnologie et politique dans la France contemporaine*, Paris, Gallimard, 1988 (1^{ère} édition de cet article en 1985), p. 282-318

- Agulhon, Maurice, « Un usage de la femme au XIX^{ème} siècle : l’allégorie de la République », **Romantisme**, 1976, n° 13-14, p. 143-153 [En ligne]
Consulté le 21 juillet 2021 < https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_1976_num_6_13_5059 >

- Akay, Tolga, « Osmanlı Devleti’nde Arma-i Osmani ve Tuğra-yi Hümayun’un Alamet-i Farika Olarak Kullanımı », **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı 9, Bahar 2012, p. 1-15

- Amalvi, Christian, « Le 14-Juillet » in **Les Lieux de Mémoire**, Nora, Pierre, (dir.), Paris, Gallimard, 1984, Tome I, p. 383-422

- Amos, Avner Ben, « A War Commemoration and the Formation of Israeli National Identity », **Journal of Political and Military Sociology**, 2003, vol. 31, n° 2, p. 171-195

- Aupiais, Grégory, « Les politiques symboliques », **Hypothèses**, vol. 8, no. 1, 2005, p. 17-22
- Avcı, Yasemin, Avcı, Safi, « Osmanlı İmparatorluğu'nda Siyasi Meşruiyet ve Propaganda Aracı Olarak Anıtın İcadı (1840-1917) », **Kebikeç : İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmalı Dergisi**, 2017, Sayı 43, p. 23-46
- Aytaç, Bedrettin, « The Question of Women in the Works of Selma Riza and May Ziadeh », **Orient am Scheideweg, Verlag Dr. Kovac**, (sous la dir. Tamcke, Martin), Hamburg, 2003, p. 309-319
- Balandier, Georges, « Images images images », **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Nouvelle Série, Vol. 82, p. 7-22 Nouvelles images, nouveau réel (Janvier-Juin 1987) [En ligne] Consulté le 12 août 2021
<<https://www.jstor.org/stable/40690295>>
- Bellah, Robert N., « La Religion civile en Amérique », **Archives des Sciences Sociales des Religions**, 35, 1973, p. 7-11
- Best, Janice « Une Statue Monumentale De La République », **Nineteenth-Century French Studies**, vol. 34, no. 3/4, 2006, pp. 303–322 [En ligne] Consulté le 11 août 2021<www.jstor.org/stable/23537654>
- Brice, Catherine « Monuments : pacificateurs ou agitateurs de mémoire », in Blanchard, Pascal, (éd.), **Les guerres de mémoires. La France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques**, Paris, La Découverte, « Cahiers libres », 2008, p. 199-209
- Coleman, John A., « Civil Religion », **Sociological Analysis**, 1970, Vol. 31, n° 2, p. 67-77
- Coulomb-Gully, Marlène, « Rhétorique télévisuelle et symbolique politique », **La démocratie mise en scènes : Télévision et élections**, Paris,

CNRS Éditions, 2001, p. 185-191 [En ligne] Consulté le 12 août 2021

<<https://books.openedition.org/editionscnrs/8351>>

- Çetinsaya, Gökhan, « Abdülhamid II's Domestic Policy : An Attempt at Periodization », **The Journal of Ottoman Studies**, 2016, p. 353-409
- Deringil, Selim, « The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq », **Die Welt des Islams**, tome 30, 1990, p. 45-62
- Eldem, Ethem, « Geç Osmanlı Döneminden Günümüze İntikal Eden Bir Kitsch Numunesi : Arma-i Osmanî », **Toplumsal Tarih**, Aralık 2009, n° 192, p. 1-10
- Ertürk, Recep, « Ziya Gökalp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarifi », **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, 2005, Cilt : 3, Sayı : 10, p. 81-90
- Girardet, Raoul, « Les Trois Couleurs », **Les Lieux de Mémoire** (sous la dir. de Nora, Pierre), Paris, Gallimard, 1984, Tome I, La République, p. 5-35
- Göhler, Gerhald, « Political Representation – Reconsidered » in Diehl, Paula, Escudier, Alexandre (dir.), **La « Représentation » du Politique : Histoire, Concepts, Symboles**, Les Cahiers du CEVIPOF, CNRS Sciences Po, Février 2014, n° 57, p. 15-26 [En ligne] Consulté le 12 août 2021
<
<https://www.sciencespo.fr/cevipof/sites/sciencespo.fr.cevipof/files/cahier57.pdf>>
- Hayward, Jack, « The French Identity : The National Search for Retrospective Legitimacy and Unanimity », **Fragmented France : Two Centuries of Disputed Identity**, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 41-67
- Kreiser, Klause, « Public Monuments in Turkey and Egypt, 1840-1916 », **Muqarnas**, 1997, Vol. 14, p. 103-117

- Kreiser, Klaue, “Özgürlük Anıtı”, **Toplumsal Tarih**, 291, Mart 2018, p. 12-17
- Masters, Bruce, « Millet », **Encyclopedia of the Ottoman Empire** (sous la dir. Ágoston, Gábor, Masters, Bruce), New York, Facts On File Library, 2009, p. 383-384
- Mutlu, Kubilay, « Halkın Değişen Müziksel Temsilleri: Osmanlı’dan Günümüze Müziğin Siyasal Tahayyülü, Tahayyülün Siyasal Müziği », **Afyon Kocatepe Üniversitesi Akademik Müzik Araştırmaları Dergisi**, n° 1, Cilt 1, Ocak 2005, p. 1-12
- Necipoğlu, Gülru, « Osmanlı sultanlarının portre dizilerine karşılaştırmalı bir bakış », **Padişah Portresi, Tesavir-i Âl-i Osman**, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2000, p. 22-30
- Nora, Pierre, « La mémoire collective », **La nouvelle histoire** (sous la dir. Le Goff, Jacques), Paris, Retz-CEPL, 1978, p. 398-401
- Olgun, Said, « Padişahım Çok Yaşa ! Sosyal ve Siyasi Yönleriyle II. Abdülhamit İçin Yapılan Doğum Günü Kutlamaları », **Akademik Bakış**, Cilt : 11, Sayı : 23, Kış 2018, p. 111-138
- Olick, Jeffrey K., « Collective memory: The two cultures », **Sociological Theory**, vol. 17, n° 3, Novembre 1999, p. 333-348
- Ory, Pascal, « L’histoire des politiques symboliques modernes : un questionnement », **Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine**, 47-3 (Juillet-Septembre 2000), p. 525-536
- Ozouf, Mona, « Liberté, Égalité, Fraternité », **Les Lieux de Mémoire**, (sous la dir. de Nora, Pierre), Tome III, Les France De l’archive à l’emblème, Paris, Gallimard, 1992, p. 583-629

- Ozouf, Mona, « Le Panthéon », **Les Lieux de Mémoire**, (sous la dir. de Nora, Pierre), Paris, Gallimard, 1984, Tome III, p. 139-166
- Picard, Dominique, « Rites, rituels », Jacqueline Barus-Michel éd., **Vocabulaire de psychosociologie**, Érès, 2002, pp. 251-257
- Proust, Antoine « Les Monuments aux morts », **Les Lieux de Mémoire**, Paris, Gallimard, 1984, Tome I La République, p. 195-225
- Rivière, Claude « Célébrations et cérémonial de la République » in **Hermès**, 2005, vol. 43, p. 23-29
- Semiz, Yaşar, « İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Türkçülük Politikası », **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, 2014, 1/35, p. 217-244
- **Servet-i Fünûn**, Aralık 1913, p. 196
- **Servet-i Fünûn**, Aralık 1914, p. 1
- Şahingöz, Mehmet, « Osmanlı'dan Millî Mücadeleye İstiklâl-i Osmanlı Günü Kutlamaları », **Yeni Türkiye Dergisi**, Ankara, 1999, Vol. 1, p. 194-201
- **Tanin**, no : 311, 1 Temmuz 1325 (14 Temmuz 1909), p. 3
- **Tanin**, no : 318, 8 Temmuz 1325 (21 Temmuz 1909), p. 3
- **Tanin**, no : 320, 10 Temmuz 1325 (23 Temmuz 1909), p. 2
- **Tercüman-ı Hakikat**, le 30 décembre 1914 [En ligne] Consulté le 8 août 2021 <<http://www.osmanligazeteleri.com/haber/istiklal-i-osmani-osmanli-bagimsizlik-gunu-buyuk-bir-sevkle-kutlandi-1914/279/>>

- Tunaya, Tarık Zafer, « 1876 Kanun-u Esasisi ve Türkiye’de Anayasa Geleneği », **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, Tome 1, p. 27-39
- Umur, Süha, « Osmanlı İmparatorluğu’nda Resmi Marşlar », **Tarih ve Toplum**, Kasım 1986, p. 5-9
- Yamak, Sanem, « Meşrutiyetin Bayramı : 10 Temmuz İd-i Millisi », **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 0/38, Kasım 2011, p. 323-342
- Willaime, Jean-Paul, « De la fonction infrapolitique du religieux », **The Annual Review of the Social Sciences of Religion**, 1985, Vol. 5, p. 167-186
- Willaime, Jean-Paul « La religion civile à la française », **Autres Temps. Les Cahiers du Christianisme Social**, Paris, 1985, N° 6, p. 11-13

Sites internet :

- Auguste Barbier, « La Statuomanie », **Satire et Chants**, 1853, Paul Masgana Librairie-Éditeur [En ligne] Consulté le 8 août 2021 <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5469687d.texteImage>>
- Delacroix, Eugène, **La Liberté guidant le peuple**, 1830, Paris, Musée du Louvre [En ligne] Consulté le 7 août 2020 <<https://www.louvre.fr/oeuvre-notices/le-28-juillet-la-liberte-guidant-le-peuple>>
- **Grande fête patriotique pour le centenaire de la Révolution de 1789** (1889) [En ligne] Consulté le 8 août 2021 <www.nievresomme.fr>
- Gros, Antoine-Jean, **Figure allégorique de la République**, 1794, Grand Palais, Paris, [En ligne] Consulté le 8 août 2021 <<https://histoire-image.org/de/etudes/symbole-premiere-republique>>
- « janissaires », **Le dictionnaire de l'Histoire**, [En ligne] Consulté le 22 août 2020 <<https://www.herodote.net/janissaires-mot-361.php>>
- Jameux, Dominique, « La fonction du symbole », **Symbole**, universalis.fr, [En ligne] Consulté le 12 août 2021 <<https://www.universalis.fr/encyclopedie/symbole/1-la-fonction-du-symbole/>>
- Mehdi Korchane, **Célébrations de la Révolution sous la III^e République**, mars 2008 [En ligne] Consulté le 8 août 2021 <<https://histoire-image.org/fr/etudes/celebrations-revolution-iiie-republique>>
- La légion d'honneur sous la Troisième République, **La Décoration Reflet de Ces Évolutions Politiques** [En ligne] Consulté le 9 août 2020 <<http://www.cndp.fr/crdp-reims/ressources/dossiers/legiondhonneur/panneau8ter/panneau8ter.html>>

- **La mairie au début du XX^e siècle**, Collection du Musée de l'Histoire vivante, [En ligne] Consulté le 8 août 2020 <<https://www.montreuil.fr/la-ville/histoire-de-la-ville/le-xixe-siecle-a-montreuil-1810-1914/la-naissance-des-ecoles-communales>>

- La tour d'horloge de Nigde lors de la Deuxième Monarchie constitutionnelle, **Kale ve Kuleler**, [En ligne] Consulté le 8 août 2020 <<http://www.nigde.gov.tr/kale-ve-kuleler>>

- **Marianne** [En ligne] Consulté le 8 août 2021 <<https://www.elysee.fr/la-presidence/marianne>>

- Marville, Chalres, **La façade principale du Panthéon en voie de réparation**, 1871 [En ligne] Consulté le 8 août 2020 <<https://www.cca.qc.ca/fr/articles/issues/9/architecture-de-linvocation/32749/la-vie-politique-dun-batiment>>

- **Médaille française non officielle sous la République française du 4 septembre 1870** [En ligne] Consulté le 9 août 2020 <<https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/musee-carnavalet/oeuvres/proclamation-de-la-republique-le-4-septembre-1870-7-infos-principales>>

- Monet, Claude, **La Rue Montorgueil**, 1878, Grand Palais, Paris [En ligne] Consulté le 8 août 2021 <<https://histoire-image.org/fr/etudes/30-juin-1878-fete-vraiment-nationale>>

- Alfred Roll, **Le 14 Juillet 1880**, 1882, Petit Palais, Paris [En ligne] Consulté le 8 août 2021 <<https://histoire-image.org/fr/etudes/celebrations-revolution-iiie-republique>>

- Romeo, Lisa, « Jeunes Turcs et révolution de 1908 dans l'Empire ottoman », **Les Clés du Moyen-Orient** [En ligne] Consulté le 2 août 2020
<<https://www.lesclesdumoyenorient.com/Jeunes-Turcs-et-revolution-de-1908.html>>



TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : İkbâl Dilara ADAŞ
Tez Başlığı : Analyse comparée des rites et symboles politiques de la
Deuxième Monarchie constitutionnelle ottomane et de la
Troisième République française
Savunma Tarihi : 15 / 09 / 2021
Danışmanı : Prof. Dr. Birol ÇAYMAZ

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı Soyadı

Prof. Dr. Birol ÇAYMAZ
Doç. Dr. Hakan YÜCEL
Doç. Dr. Ahmet Emre ATEŞ

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK
Enstitü Müdürü