



HAL
open science

Le miroir de la méduse: ethnicité et écriture de la différence en Turquie

Benoît Fliche

► **To cite this version:**

Benoît Fliche. Le miroir de la méduse: ethnicité et écriture de la différence en Turquie. *Ethnologue, passionnément: Etudes offertes à Christian Bormberger*, Karthala, 2016, 978-2-8111-1625-5. hal-01477341

HAL Id: hal-01477341

<https://amu.hal.science/hal-01477341>

Submitted on 3 Dec 2019

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

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

Le miroir de la Méduse : ethnicité et écriture de la différence en Turquie

Benoît FLICHE

En Turquie, l'ethnicité semble être devenue un prêt-à-penser commun. Cette hégémonie nouvelle n'est pas sans étonner lorsqu'on se souvient de la frilosité des chercheurs en sciences sociales à parler d'ethnie jusque dans les années 1980. Si l'on fait exception de Pertev Naili Boratav dans un article de 1935¹, ce terme fut peu usité dans les grandes monographies ethnologiques des années 1950 et 60. On le trouve néanmoins sous la plume d'anthropologues anglophones comme Peter Benedict² ou Paul Magnarella³.

Le terme « ethnie » n'apparaît dans les références bibliographiques en Turquie qu'au milieu des années 1990. Pour nous en rendre compte, outre l'étude des fichiers informatiques des grandes bases de données fournies par les catalogues en ligne des grandes bibliothèques turques, nous nous appuyons sur l'ouvrage de référence de Peter Alford Andrews⁴.

Véritable somme sur laquelle nous reviendrons en raison de son importance, ce livre contient la bibliographie la plus complète sur l'anthropologie de la Turquie du xx^e siècle. Or, nous ne pouvons compter que neuf occurrences d'« *etnik* » (turc) ou d'« *ethnic* » (anglais) sur plus de mille titres référencés. Quatre occurrences sont en turc. Seuls Orhan Turkdoğan, Ahmet Caferoğlu et Ismail Beşikçi – anthropologues dont les positions politiques sont remarquablement opposées – utilisent le terme. Ismail Beşikçi⁵ est un grand anthropologue engagé, qui paya par de longues années de prison ses prises de position scientifiques sur les kurdes

1 P. Boratav, 1935.

2 P. Benedict, 1974, p. 52 et p.54.

3 P. J. Magnarella, 1974, p. 33.

4 P. A. Andrews, 1989.

5 I. Beşikçi, 1969.

(dès les années 1970). L'un des deux autres anthropologues évoqués, Orhan Turkdoğan⁶ – dont la rumeur veut qu'il ait dénoncé son collègue pour propagande marxiste et « séparatisme » – est un académicien que l'on peut aisément qualifier de nationaliste turc, ayant pourtant aussi un passé marxiste⁷. Il importe le terme des États-Unis où il a passé plusieurs années et où il a travaillé avec Paul J. Magnarella⁸. Ahmet Caferoğlu, quant à lui, est aussi très lié au courant nationaliste. Il utilise le terme dans le titre d'un article⁹ mais il semblerait que cela soit un *hapax* : nous ne le retrouvons pas dans la suite de son œuvre.

À partir du milieu des années 1990, la présence forte de ce terme dans le vocabulaire invite à une interrogation sur son rôle dans « l'écriture de la différence¹⁰ ». Autrement formulé, la place centrale qu'il occupe dans le champ académique n'est pas sans conséquence sur la façon dont s'organise et s'écrit la différence. Il n'est pas du tout dit que son usage s'accompagne d'un gain scientifique considérable. La catégorisation « ethnique » des groupes culturels n'invite pas nécessairement à une écriture plus subtile de l'altérité. En témoignent les réactions de ces étudiants en anthropologie des grandes facultés d'Istanbul qui, lors du premier congrès sur les « *Turkish studies* » (2012, Université de Bilgi, Istanbul), ont boycotté la manifestation en raison de l'usage de ce signifiant « *turkish* » qu'ils ont fait résonner comme élément d'exclusion de toutes les identités, participant pourtant au même mouvement identificatoire qu'ils étaient en train de dénoncer. Outre que le sport du moment était de viser la cible que représentait ce signifiant « national », l'argument de la compétition des signifiants identitaires comme mode unique de critique et d'écriture en disait long sur l'efficacité narcissique qu'induit toute énonciation identitaire.

Ne jetons pas la pierre à cette sensibilité identitaire même si elle peut paraître exacerbée de prime abord : l'énonciation de l'ethnicité a en effet été longtemps problématique en Turquie. Ces étudiants ont sans nul doute raison de s'élever contre cette impossibilité de se dire « autre ». Jusqu'alors, la passion du Un empêchait tout recours à ce vocable d'« ethnique ». Autrement dit, la relation à l'Autre ne pouvait s'écrire sur un mode « ethnique ». Le retour sur cette impossible écriture mettra en perspective le changement auquel nous assistons depuis plusieurs années. Nous verrons cependant à quel piège l'usage de cette notion semble invariablement conduire. Je rejoindrai Carole Ferret qui, dans la continuité de la distinction opérée par

6 O. Turkdoğan, 1971.

7 Ç. Özdemir, 2008, p. 270-299.

8 P. J. Magnarella et O. Turkdoğan, 1976.

9 A. Caferoğlu, 1973.

10 M. de Certeau, [1975] 2011, p. 245.

Jean-Pierre Digard¹¹, remarque que les premiers à critiquer les doctrines substantialistes, mettant l'accent sur le « construit » de l'identité, continuent d'utiliser de façon « substantielle » l'ethnicité¹². Il doit être bien clair qu'il ne s'agit nullement d'un jugement ou d'une déconsidération des travaux analysés ici. Ce serait trop simple. Je me loge donc à la même enseigne et je n'échappe pas à ce piège dont j'essaierai de définir les ressorts.

La passion de l'unité

Les raisons de ce rejet de l'« ethnique » ont d'abord été politiques. C'est donc par prudence que l'anthropologue Peter Alford Andrews précise, dès les premières lignes de son ouvrage, que cet usage ne répond en rien à un projet « politique ». L'objectif est, « exclusivement » de produire des données précises pour l'ethnologie. Il prend bien soin de souligner qu'on ne saurait d'ailleurs confondre « nationalité » et « ethnicité » :

« In the context of Turkey, it is particularly important to emphasize this difference, since the ethos upon which the Republic is based has, since its earliest years, incorporated use of the word Türk in an ethnic as well as a national sense¹³ ».

Cette confusion, sciemment entretenue, n'est pas sans verrouiller la question : le jeu de connotation est construit de telle manière qu'évoquer une différence ethnique revient, dans le même temps, à évoquer une différence nationale et, par là, à remettre en cause l'unité de la nation turque. La différence ethnique ne saurait être écrite sans qu'elle soit neutralisée de toute charge politique, à entendre « séparatiste ». Nous retrouvons là une inquiétude, voire une angoisse de la division nationale, que d'autres chercheurs ont bien analysée¹⁴. L'angoisse du démembrement induit que la moindre expression d'une différence est interprétée comme une tentative de division, comme le montrent de nombreux slogans : « Vous ne pourrez pas séparer ces mains. Vous ne pourrez pas diviser cette patrie », ou encore « *Şehitler ölmez, Vatan bölünmez* » (« Les martyrs ne meurent pas, la patrie est indivisible »).

La Turquie est posée comme indivisible ; elle est Une. Cette peur de la division constitue, pour certains, le « syndrome » de Sèvres, du nom du

11 J.-P. Digard, 1988, p. 10-11.

12 C. Ferret, 2011, p. 460.

13 P. A. Andrews, 1989, p. 18.

14 E. Massicard, 2002 ; E. Copeaux, 1997 et 2000.

traité signé le 10 août 1920 à la sortie de la Grande Guerre qui démantelait l'Empire mais qui ne fut jamais appliqué. La construction nationale, à commencer par la guerre d'Indépendance menée par Mustafa Kemal, a été conduite contre ce traité. Ce qualificatif de « syndrome » est à prendre au sérieux car il indique bien que nous sommes en présence d'une logique qui impose sa vérité sans que l'on puisse lui en opposer une autre, par simple fait d'argumentation. Une logique vient envahir l'espace du raisonnement. Elle finit par en être le principe organisateur.

Notons toutefois que ce syndrome ne date pas du traité de Sèvres. Il lui est antérieur. En effet, les difficultés de l'écriture de toute « coupure culturelle¹⁵ », désignée par le signifiant « ethnique », doivent être appréhendées dans une longue histoire du rapport de l'Empire ottoman à la différence. Comme l'écrit Karen Barkey¹⁶, l'Empire a été longtemps celui de la différence ou, pour le dire autrement, l'empire de l'indifférence. Jusqu'au xviii^e siècle, la diversité des populations installées sur le territoire ne constituait pas une question politique majeure, hormis peut-être la question du nomadisme qui commença à se poser graduellement durant l'époque moderne. L'espace ottoman était en extension, non borné par une frontière définissant l'appartenance interne¹⁷. Toujours repoussé, ce bord ne constituait pas son élément d'identification. L'espace était « ouvert ».

La question politique présidant à sa structuration était davantage ce qui se trouvait à l'extérieur de lui, que ce qui le composait. L'indifférence à la différence interne est si patente que cette machine de guerre orientée vers la conquête ne comptait aucun signifiant associé à ses habitants jusqu'à la fin du xviii^e siècle¹⁸. L'Empire ottoman ne disposait pas d'un concept de citoyenneté comme dans le système romain¹⁹ : une fois sous la loi du Sultan, une fois dans l'ensemble ouvert, les individus n'étaient pas porteurs d'un signifiant les rattachant à cet ensemble. Nous retrouvons ici l'une des priorités des ensembles ouverts : l'homogénéité des points le composant ne constitue pas son principe de définition. Ce dernier repose uniquement sur l'ensemble complémentaire. Nul besoin de produire un signifiant pour se ranger derrière lui.

Si l'on note une absence de signifiant faisant lien identificatoire, il ne reste pas moins que des différences entre groupes sociaux, culturels et religieux étaient maintenues en vue de « conquérir » de nouveaux territoires. L'indifférence ne signifie en aucune façon l'égalité de statut. Cette structure inégalitaire doit être entendue comme une volonté de maintien des frontières entre groupes. Les dirigeants de l'Empire étaient

15 M de. Certeau, 2011 [1975].

16 K. Barkey, 2008.

17 R. Kasaba, 2001, p. 124 et p. 114.

18 N. Sigalas, 2007, p. 412 et 409.

19 K. Barkey, 2008.

dotés d'un pragmatisme et d'une étonnante capacité à accepter une grande diversité de situations juridiques et sociales, à condition que cela ne trouble pas l'ordre. Loin d'imposer *une* loi, le mode de gouvernement était plutôt dans l'art de l'aménagement, de la négociation, *par l'exception*²⁰.

Tout commence à basculer au moment où l'Empire se contracte, perdant peu à peu ses territoires. Le traité de Karlowitz en 1699 est souvent considéré par les ottomanistes comme le début du déclin de l'Empire ottoman. Avec lui, un changement topologique se produit : l'ensemble ottoman se ferme. Conséquence de ce passage de l'extension au maintien, ce n'est plus la guerre mais la paix à l'intérieur de l'espace qui détermine la question politique ottomane²¹. À la même période, apparaît le terme « *osmanli* » (ottoman) qui vient désigner les sujets du sultan²². Autrement dit, un signifiant vient désigner les éléments de cet ensemble ouvert qui est en passe de se fermer²³. Comme dans un ruban de Möbius, les deux phénomènes ont l'air de se répondre dans un jeu d'avvers et de revers alors qu'ils appartiennent bien à la même face et participent de la même logique.

Le siècle suivant est celui des « réformes ». Là encore, l'émergence de nouveaux signifiants liés à la différence est remarquable, comme nous pouvons le lire dans le texte fondateur des « réformes » (*Tanzimat*) dit du « rescrit sacré de la maison des roses », proclamé le 3 novembre 1839 par le vizir du sultan Abdulmecit I^{er}. Ce document est considéré comme la charte des réformes ottomanes. Le texte, si nous nous référons à la traduction de Thomas Xavier Bianchi²⁴, introduit un signifiant : *tebaa* '. Thomas Xavier Bianchi le traduit par « sujet », avec une note de bas de page pour préciser qu'il n'existe pas dans le dictionnaire, puisqu'il est nouveau. Il précise que cette désignation annule la distinction qui existait autrefois entre les musulmans et les non-musulmans. Ce changement de signifiant n'est donc pas anodin. Il opère une homogénéisation de l'ensemble en annulant la frontière confessionnelle. Pour la première fois, l'Empire propose un trait unaire, un signifiant comme élément d'identification. Cette parole du sultan fut-elle suivie d'effet ? Le bilan est très mitigé²⁵. Cette tentative doit être replacée dans son contexte politique : en 1839, l'Égypte et la Grèce ont déjà acquis leur indépendance. Les Ottomans ont conscience de la fragilité géopolitique de leur empire. Le constat est là : le nationalisme de type européen, ce concept qui voudrait qu'à chaque peuple corresponde un territoire, se diffuse d'ouest en est et gagne de proche en proche tous les « peuples » de l'Empire ottoman : il impose son

20 M. Aymes, B. Gourisse et E. Massicard, 2013 ; H. Bozarslan, 2013.

21 R. Kasaba, 2001, p. 115.

22 N. Sigalas, 2007, p. 409.

23 N. Sigalas, 2007, p. 410.

24 T.-X. Bianchi, 1852.

25 M. Aymes, 2010.

mode d'écriture de la coupure culturelle. Dès lors, la question d'un territoire indexé à une différence devient centrale.

La transformation introduite est radicale car il ne s'agissait pas « simplement » de réformer l'État mais, selon un mot supposé d'un des grands réformateurs de l'époque, de « créer une nation pour cet État²⁶ ». L'articulation entre territoire et différence va se repenser à partir de cet impératif, introduisant un changement topologique majeur : avec la fermeture de l'espace, les points qui le constituent doivent avoir les mêmes caractéristiques que son bord, lui-même défini par ce nouveau signifiant « ottoman ».

Officiellement, pour des raisons d'administration du territoire, l'État renforça ces différences en cherchant à les identifier, devenant par là un « Empire de la taxinomie²⁷ ». Ce jeu identificatoire ne concerna pas que les « non-musulmans ». À l'intérieur de l'ensemble même des « musulmans », une différence commence à opérer entre « nomades » et « sédentaires », et entre « turcs » et « arabes », les premiers ayant vocation à dominer les seconds²⁸. Plus largement, un jeu de différenciation se met graduellement en place, avec l'apparition de nouveaux signifiants venant découper l'ensemble ottoman : *türk* en est un, *millet* en est un autre. Ce dernier signifiant revêt une grande importance.

Comme le souligne l'historien Marc Aymes²⁹, il est devenu coutumier de mettre un trait d'union entre *millet* et nation. Les nations seraient la continuité « naturelle » des *millet*. Ce trait d'union entre les deux termes mit en fait beaucoup de temps pour s'imposer. Au XIX^e siècle, *millet* ne veut pas dire « nation ». Il a alors de nombreuses significations ; il désignerait plutôt le « peuple », sans que cette notion soit elle-même très précise. « Nation » est surtout traduite par le terme d'ümme. Il reste néanmoins que,

« [...] paradoxalement, tous les lexicographes se sont refusés à accepter *millet* comme équivalent de “nation” bien que ce soit devenu la signification courante après³⁰ ».

Millet a été le terme utilisé par le pouvoir pour administrer les non-musulmans, en l'institutionnalisant en un système. À partir du XIX^e siècle,

« le *millet*, nous dit Marie-Carmen Smyrnelis, est chargé d'encadrer, dans tous les actes de leur vie, les habitants non-musulmans de l'Empire ottoman, cela au moyen des pouvoirs dont il jouit en matière de justice, d'état civil ou d'éducation³¹ ».

26 H. Bozarslan, 2013, p. 145.

27 F. Dundar, 2014.

28 R. Kasaba, 2001, p. 125.

29 M. Aymes, 2005.

30 J. Strauss, 2002, p. 23.

31 M.-C. Smyrnelis, 2005, p. 40.

Là encore, nous retrouvons la logique « möbienne » : « *millet* » serait en quelque sorte l'envers du nationalisme alors que nous sommes en réalité sur la même face. Il en va de même du terme de « minorité » (*ekaliyet* en turc). Ce terme émerge au début du xx^e siècle. Il est contemporain de la violence de masse « qui s'abat sur les populations considérées comme minoritaires *i.e.* comme non assimilables à la nation ; cette dernière étant définie en tant que majorité³² ». Cette logique möbienne se comprend à la lumière de l'échec de l'État à produire un Un identificatoire politiquement viable. La production de la différence par l'État est un moyen pour lui d'institutionnaliser sa position de domination :

« Si l'on examine les interactions qui existaient dans la société en dépit des catégories formelles, nous dit Resat Kasaba, on se rend compte que les populations défiaient en réalité tout classement³³ ».

Ces zones grises – dont les nomades étaient les premiers agents, raison pour laquelle ils furent les premiers en ligne de mire du pouvoir ottoman dès le xviii^e siècle – offraient des croisements culturels qui rendaient difficilement le discernement imaginaire.

Pour mettre un terme à ces images floues, des campagnes « ethnographiques » furent organisées sans autre but que décompter. Dès lors, les signifiants utilisés pour décrire les écarts culturels émergent peu à peu. Le terme « ethnique » n'est pas repris bien qu'il soit connu. Au milieu du xix^e siècle, lors de l'introduction de l'ethnologie, sont préférés les termes d'*ümme* (« communauté religieuse ») et *kavim* (« peuple³⁴ »). L'ethnologie est traduite comme *ilm-i ahval-i akvam*, *akvam* étant le pluriel de *kavim*.

La présence de ce dernier terme ne doit pas donner l'impression d'une stabilité des signifiants censés décrire la différence. Nous l'avons noté ailleurs³⁵ : *oba*, *aşiret*, *kabîle* sont autant de mots désignant les réalités nomades et tribales et ayant des significations très différentes selon la localité. L'historien américain Resat Kasaba note la même approximation terminologique³⁶. L'historienne Aylin de Tapia montre bien dans sa thèse qu'en Cappadoce, dans les sources administratives ottomanes, le mot de *kavim* désigne les *aşiret* (clans tribaux), c'est-à-dire les nomades, que l'on trouve la mention de « musulmans » et de *gayrimuslim* (« non-musulman »), de *zimmi* et de *reya*, mais que le terme de *millet* arrive tardivement, en tout cas bien après les années 1850³⁷.

32 N. Sigalas et A. Toumarkine, 2008, § 7.

33 R. Kasaba, 2001, p. 125.

34 Y. Okay, 2012.

35 B. Fliche, 2007.

36 R. Kasaba, 2001, p. 118.

37 A. A. de Tapia, à paraître.

Il reste néanmoins que les fonctionnaires et les bureaucrates n'ont pas attendu la stabilisation épistémologique des catégories comptables pour commencer à décompter. L'ethnographie, comme l'a bien montré l'historien Fuat Dündar³⁸, a servi une ingénierie démographique : le dénombrement a touché toutes les populations de l'Empire. Si l'on suit Resat Kasaba, les Ottomans furent incapables de produire une véritable politique autour d'un trait unaire qui aille au-delà de sa diversité :

« L'échec de la politique les conduisit à considérer la séparation ethnique et religieuse de leurs sujets comme une condition préalable à la création d'une société stable et prévisible³⁹ ».

La passion de la coupure et du classement par « peuple » se corréle à l'idée d'un Un qui ferait tout, avec les mathématiques dont elle se réclame⁴⁰. Dès lors, le vocabulaire de la différence s'indexe sur un impératif : celui de l'unité. Les peuples sont formés, comptés, découpés, déportés pour qu'il ne reste sur un espace aucunement défini un Un homogénéisant, total, absolu. Le différent est expulsé vers un « même » hors des « frontières » de ce Un. Et lorsque cette différence n'a pas d'ailleurs, son destin se noue à celui de sa disparition, comme ce fut le cas des Arméniens, comme nous le rappelle un entretien d'une grande richesse entre Ahmet Insel et Michel Marian⁴¹ :

« – Ahmet Insel : Quand je regarde ce qui s'est passé, je vois plutôt la volonté d'un groupe de déporter une population de l'Empire ottoman ; et je sais que cette déportation s'inscrit dans une logique d'ingénierie démographique. Les Grecs sont chassés vers la Grèce, les Bulgares sont chassés vers la Bulgarie, les Arméniens n'ont pas de patrie, alors...
– Michel Marian : Alors, ils sont chassés dans le désert. L'anéantissement... ».

La République s'inscrit dans le même programme. L'anthropologie biologique fut mise à contribution en stabilisant les signifiants de l'altérité. Les notions de race (ırk), de lignée (soy) ont été à l'origine d'une entreprise d'État pour créer un corps national, une « race turque », sous l'impulsion de Mustafa Kemal Atatürk et de sa fille İnan. Une campagne dans les années 1930 préleva les mesures de plus de 60 000 sujets pour démontrer l'équivalence imaginaire entre brachycéphalie et turcité⁴². Pour Atatürk, l'enjeu est, littéralement, de donner un corps à la nation et d'en projeter son image aux autres nations. Cette construction imaginaire prend appui sur la « théorie de l'histoire turque » (1928) selon laquelle les Turcs seraient les

38 F. Dündar, 2006.

39 R. Kasaba, 2001, p. 125.

40 F. Dündar, 2006; N. Sigalas et A. Toumarkine, 2008.

41 A. Bonzon, A. Insel et M. Marian, 2009, p. 113.

42 Z. Toprak, 2012.

ancêtres de la Civilisation. L'Europe ne fut que le récipiendaire d'une haute culture répandue partout sur la surface de la terre plusieurs millénaires avant notre ère par la « race » alpine des proto-turcs brachycéphales d'Asie centrale. Les Turcs seraient donc la source de toutes les grandes civilisations, de la Chine à l'Amérique centrale en passant par l'Europe. Nous retrouvons le même procédé dans la théorie de la langue solaire (1935). Elle repose sur quelques propositions « simples » : la langue turque est la langue mère de l'humanité ; la « race » turque originaire d'Asie centrale est la source de toutes les grandes civilisations⁴³.

Dans les deux théories, nous retrouvons la même « épistémopathologie », pour reprendre le terme proposé par l'historien Emmanuel Szurek⁴⁴, qui propose un renversement topologique : la frontière entre eux et les autres est abolie. Même s'il ne le sait pas, le « différent » est toujours « semblable ». Autant dire que nous sommes en présence d'un délire, au sens psychopathologique, qui tente la « conversion » de toute dissemblance en « même ». *Plus rien d'extérieur ne lui est étranger* : plus de murs, plus de ponts, seulement des miroirs en guise de tolérance.

Mosaïque et papier marbré

Cet impossible travail symbolique de l'écriture de la différence trouve une expression particulière dans cet adage souvent répété : « *Türkiye'de yetmiş iki buçuk millet var* » (en Turquie, il y a 72,5 *millet*). Que la moitié de *millet* désigne les Roms n'est pas innocent : marginaux et déconsidérés, les Roms sont désignés comme ne pouvant être « complets », comme bâtards. Outre son racisme, la lecture que nous pouvons avoir de cet adage est cette impossibilité de compter. Ce « demi », ce reste, indiquant bien qu'il y existe un manque, un élément incomplet empêchant que la série puisse être entièrement comptée. L'impossibilité d'en passer par le symbolique, en raison de cette nécessité politique de la faire disparaître ou de la neutraliser, explique en partie que ce soit par le registre imaginaire qu'elle fut appréhendée.

Nul besoin de revenir sur la place centrale qu'occupa dans ce dispositif le folklore national⁴⁵. La diversité est donc « imaginée » avant de pouvoir être symbolisée. Prise dans ce processus imaginaire, la coupure culturelle semble être neutralisée et dépolitisée⁴⁶. Dès lors, l'« ethnique » se trouve

43 E. Szurek, 2013

44 E. Szurek, 2013, p. 529.

45 A. Öztürkmen, 1998 ; M.-H. Sauner, 1995 ; B. Fliche, 2007.

46 E. Massicard, 2005.

pris par cette nécessité politique de produire une image, ce à quoi a contribué très largement l'ouvrage de Peter Alford Andrews, malgré lui.

Même si Peter Alford Andrews prend les précautions d'usage pour ne pas inscrire son entreprise dans une polémique « politique », il reste néanmoins que son objet – l'ethnique – véhicule dans sa définition même le processus de diction de la différence. Ainsi la définition que donne Andrews, dès la première page de l'ouvrage, est-elle centrale pour comprendre la façon dont la différence ethnique va être « imaginée » :

« By ethnicity we understand the concepts, sentiments, and actions which characterize ethnic groups. They define these in contradistinction to other, comparable groups within a state. Ethnic groups are generally endogamous groups, whose criteria for cultural self-definition are common traditions selected from the past⁴⁷ ».

Nous remarquerons que dans ce premier temps de la démonstration, l'ethnicité est pensée sous l'ordre de la relation. Suivons encore un peu l'auteur : pour lui, est importante « l'image à laquelle le groupe s'identifie et avec laquelle le groupe peut être reconnu et se reproduire lui-même de génération en génération comme distinct des autres groupes voisins. Dans ce sens, ethnicité n'est pas à confondre avec nationalité ». Et de poursuivre que cette ambiguïté n'est jamais levée mais qu'une ethnologie « responsable » doit maintenir cette distinction⁴⁸. Peter Alford Andrews ne contribue pas à lever l'ambiguïté. Est-ce que cela renvoie à la conception d'Ernest Renan de la nation ? L'ethnie deviendrait-elle une « nation » au moment où elle se dote d'un projet politique ? Le texte de Peter Alford Andrews ne le dit pas.

Andrews met au centre de la relation ethnique la question de l'image. L'ethnicité serait donc une relation spéculaire. Nous retrouvons la dimension spéculaire au cœur même de la définition de la relation identitaire ethnique, comme dans toute relation identitaire. Il s'agit de l'image que l'on offre à l'autre et sur laquelle le narcissisme vient se fonder⁴⁹.

Une fois posée cette image, tout le livre bascule dans l'imaginaire : Peter Alford Andrews va donner à ses lecteurs une image des « ethnies » présentes en Turquie. Pour cela, il va utiliser trois critères – la langue, la religion et l'organisation « tribale » – qu'il fait varier en arguant que les groupes peuvent maintenir leur identité en appui d'un de ces trois critères. Toutes les combinaisons sont possibles et envisagées. Il dresse ainsi une liste exhaustive de 47 groupes ethniques. Cette liste va littéralement fixer le paysage « ethnique » de la Turquie et se traduit concrètement par une

47 P.-A. Andrews, 1989, p. 17.

48 P.-A. Andrews, 1989, p. 18-19.

49 J. Lacan, 1965 ; S. Thibierge, 2007.

cartographie et une démographie, comme le projet ethnographique impérial du XIX^e siècle. L'édition turque, considérablement appauvrie, des excellents articles scientifiques qui accompagnaient l'édition anglaise, reprend cette liste. Elle fige l'image des groupes. Ce découpage peut être remis en question comme nous le voyons dans le livre de Cemal Şener⁵⁰. De façon concomitante au livre de Peter Alford Andrews, la métaphore de la *mosaïque* fut dès lors la plus communément utilisée à partir des années 1990, après l'ouverture des années Özal⁵¹, pour évoquer la diversité culturelle.

Pourtant un minimum d'ethnographie – pas grand-chose : quelques mois dans un village anatolien suffisent – fait rapidement apparaître l'instabilité des signifiants au niveau de l'ensemble du territoire national, les appellations locales et les sens divergents parfois d'un village à l'autre, contribuant ainsi à un sentiment de grande confusion, notamment lorsque l'on accepte de changer de focale et que l'on descend à des niveaux microscopiques d'observation. La réalité devient alors plus complexe, plus « fluide ». Voilà un informateur qui se définit comme Turc puis, deux mois plus tard, se dira *Türkmen*, pour enfin se réclamer de telle branche alévie, tout en se déclarant *hanefi*⁵². De quoi déconcerter l'observateur... Qui conclura après un effort de logique louable que décidément, l'identité est fluide, voire floue, en tout cas situationnelle et qu'il est difficile de compter dessus.

Ce saut épistémologique de la « fluidité » est effectué depuis dix ans par une bonne partie de l'anthropologie turque. Dans un mouvement d'énonciation « libérateur », les chercheurs parlent plus facilement d'ethnicité. Bien sûr, le conflit turco-kurde a joué un rôle – finalement paradoxal – pour faire apparaître dans l'arène politique ce signifiant « ethnique ». Le terme émerge du champ politique pour s'imposer dans le champ scientifique. Parler d'ethnicité reste un acte politique. Toutefois, pour les anthropologues de Turquie, il s'agit d'en parler autrement qu'en termes de « mosaïque ». Un ouvrage d'un excellent photographe marque le tournant : *Ebru* (mot turc pour désigner le papier marbré⁵³).

Attila Durak a construit son projet à partir des 47 groupes ethniques listés dans le livre de Peter Alford Andrews qu'il prévoyait de tous photographier. Pourtant il note, d'une façon franche, l'impossibilité d'une catégorisation culturelle ou ethnique :

« La manière dont les gens se définissent est bien plus complexe et diverse que nous ne pouvons l'imaginer⁵⁴ ».

50 C. Şener, 2006.

51 E. Massicard, 2005.

52 B. Fliche, 2007.

53 A. Durak, 2009. Cet ouvrage est conçu au départ pour une exposition de photographies.

54 A. Durak, 2009, p. 29.

Son travail de terrain va à l'encontre de son travail d'exposition qui consiste à coller des images – très esthétiques – à des signifiants « ethniques », bref à établir un catalogue ethnique. L'auteur est conscient de cette résistance au réel de l'identité de l'autre. Il reconnaît avoir rencontré beaucoup de réticences de la part des personnes photographiées. Nombreuses furent celles qui refusèrent de participer au projet ou n'acceptèrent pas que soit figurée leur identité « ethnique » supposée. Pour Attila Durak, une peur de l'énonciation de la différence expliquerait ce silence. Il rencontra aussi ce qui est assez commun dans les processus identitaires, à savoir l'intolérance face à la différence de l'autre. La candeur de cette « découverte » rejoint celle du projet photographique ; candeur soutenue par plusieurs personnalités scientifiques « de Turquie » légitimant cette nouvelle métaphore de la diversité en Turquie.

L'argument principal défendu par ces grands noms du paysage intellectuel turc est le suivant : plutôt qu'utiliser l'image de la « mosaïque » dont tout le monde s'accorde à dire qu'elle fige les identités dans des catégories « substantielles », *l'eburu* aurait cette particularité de produire des frontières floues. L'idée centrale est d'avancer que toutes les identités sont « métisses » et que les frontières sont « poreuses ». L'anthropologue Ayşe Gül Altınay précise bien que le projet est autant politique qu'épistémologique.

Précisons le contexte : nous sommes en 2005-2006 durant les années glorieuses de l'AKP⁵⁵. Souffle un vent de liberté. Grâce aux Universités du Bosphore et de Bilgi Istanbul et de celle de Sabancı, un colloque très important – intitulé *Les Arméniens ottomans à l'époque de la chute de l'Empire : responsabilité scientifique et questions de démocratie* – a pu avoir lieu. Pour la première fois, le mot « génocide » fut prononcé publiquement. L'enthousiasme dans le monde académique est général, malgré les signes évidents de raideurs persistantes sur ces questions identitaires. Deux ans plus tard, le vent tournera : Hrant Dink sera assassiné, meurtre qui marque la fin de cette courte parenthèse où certaines choses ont pu s'articuler.

Toutefois en 2005, beaucoup d'intellectuels turcs sont enthousiastes et proposent une nouvelle façon de concevoir l'identité en Turquie. Ainsi, un nouveau signifiant « *Türkiyeli* » (de Turquie) est introduit en concurrence de « *Türk* ». Pour l'anthropologue Ayşe Gül Altınay, il s'agit d'un premier pas pour reconnaître une identité vers une citoyenneté constitutionnelle et établir ainsi une différence entre une *supra-identité* fondée sur le statut de citoyen de Turquie et une *sub-identité* turque, kurde, laze ou juive. Le moment semble historique : il s'agit de proposer une voie alternative au nationalisme essentialiste et à la mosaïque multiculturaliste. Pour l'anthropologue, *Eburu* remet en question les présupposés de l'homogénéité

55 Adalet ve Kalkınma Partisi (Parti de la justice et du développement).

culturelle répandus sur les concepts de minorité et de pluralité. Cela évoque la fluidité, le mouvement, la souplesse, la transition⁵⁶.

Cette métaphore de *l'ebru* a une certaine consistance lorsque l'on compare son procédé technique à celui de la mosaïque (ce que ne fait d'ailleurs pas Attila Durak, étrangement). La mosaïque est une construction qui s'organise autour d'un « tout » final. Chaque pierre n'a de sens que par rapport à sa voisine ; l'ensemble s'organise en une image. D'autre part, la matérialité donne une solidité à l'image qui traverse le temps.

L'ebru est un travail pénible notamment en raison de l'odeur que dégage le support aqueux. Celui-ci est plus dense que les liquides colorés déposés dessus. Il nécessite une excellente préparation. À la différence de la mosaïque, le dépôt des couleurs n'est jamais entièrement maîtrisé : l'aléatoire intervient toujours, si bien qu'il est presque impossible d'avoir deux papiers marbrés similaires. Par ailleurs, la composition ne s'organise pas nécessairement autour d'une image finale, autour d'un Un. Bien sûr, les plus grands artistes sont capables de réaliser des représentations (fleurs, etc.). Mais cela n'est pas l'objectif principal : le hasard a une grande place. En ce sens, filer la métaphore du papier marbré n'est pas infondé, sauf qu'en Turquie l'ingénierie démographique sévit depuis plus d'un siècle. Cela inviterait plutôt à penser la diversité selon un mode « mosaïque », c'est-à-dire maîtrisé et organisé autour d'un « Un » tout. Puis, comme le faisait remarquer une pratiquante du papier marbré, de quelle « fluidité » parle-t-on ? Est-elle celle d'avant le séchage de la feuille de papier ? Car après séchage, les couleurs sont prises, l'image stabilisée, les frontières précisées. De la même façon que pour la mosaïque, nous obtenons une icône toute aussi aliénante.

Il est assez significatif, dans cet *Ebru*, qu'il revienne à une romancière de souligner la force aliénante de l'image⁵⁷. Elif Şafak, à travers une courte nouvelle, raconte l'histoire d'une petite fille confrontée peu à peu au miroir identitaire qu'une institutrice lui présente. Elle sombre peu à peu dans le silence. Une question scande tout le texte, non sans lien avec le soufisme, répétée comme un refrain : « qu'est-ce qu'une image ? ». On admirera la force de cette question dans un livre de photographies voulant donner une *image* de la « diversité » culturelle turque.

Qu'est-ce qu'une image ? Force est de constater que nous revenons à son pouvoir d'aliénation, cette façon dont nous sommes englués dans le registre de l'imaginaire. L'anthropologie des identités « ethniques », religieuses ou autres ne semble pas échapper à ce regard de Méduse. Dès que nous abordons la question de face, nous sommes pétrifiés. Nous savons que tout cela est « fluide ». Et pourtant, à peine ce rappel établi, nous retombons dans autant de

56 A.-G. Altınay, 2009, p. 19-26.

57 E. Şafak, 2009, p. 73-81.

réifications que de groupes que nous étudions. Pour prendre une comparaison, nous nous retrouvons dans la même erreur qu'un mathématicien commettrait si, s'intéressant à la notion de fonction entre un ensemble E dans un ensemble F, il se retrouvait à décompter à l'infini les éléments constituant ces deux ensembles, oubliant l'essentiel, à savoir la fonction qui les relie. S'impose la généralisation du constat de Carole Ferret sur les études centrasiatiques⁵⁸. Nous comprenons aussi que les débats autour de l'ethnicité, en France comme en Turquie, aient souvent donné le sentiment de tourner en rond.

Pourtant l'anthropologie a montré quelque chose : il faut entendre l'ethnicité comme une relation entre des groupes. Mais de quel type de relation parle-t-on ? D'une relation symbolique, c'est-à-dire ayant une valeur de fonction, ou d'une relation imaginaire, c'est-à-dire d'un domaine qui relève du champ de l'optique ? La question mérite d'être posée lorsque nous voyons que le registre imaginaire a pour effet de fixer l'observateur sur des objets qu'il aimerait pourtant dépasser.

Si nous suivons Frederik Barth⁵⁹, plus récemment Rogers Brubaker⁶⁰, ou encore Jean-François Gossiaux⁶¹, la relation ethnique devrait s'appréhender selon un mode logique. Jean-François Gossiaux le démontre bien : la relation ethnique pose, comme présidant à la relation à l'autre et au semblable, une *relation d'équivalence*, au sens mathématique⁶². Cette logique rudimentaire permet d'ordonner le monde dans une dangereuse et violente simplicité : l'efficacité du symbolique pour reprendre l'expression de Claude Lévi-Strauss.

Pourtant, parlant de l'identité, Claude Lévi-Strauss ne semble pas l'inscrire du côté du symbolique. La conclusion du séminaire sur l'identité publié en 1977 reste claire sur ce point⁶³. Alors que la majorité des articles fait une place à des questionnements topologiques clairement hérités des séminaires de Lacan, notamment celui de *l'identification* de 1961-1962⁶⁴, Lévi-Strauss pose au centre du dispositif identitaire la question de la relation spéculaire à l'autre qu'il emprunte aussi, mais sans le nommer, à Lacan, faisant référence à un article célèbre sur le stade du miroir⁶⁵.

Cette relation spéculaire, imaginaire, est l'autre axe de réflexion de l'anthropologie. Il est celui qu'emprunte depuis plusieurs années Christian Bromberger. Dans le prolongement de Claude Lévi-Strauss, Christian Bromberger propose une notion centrale, à partir de son travail sur le

58 C. Ferret, 2011, p. 460.

59 F. Barth, 1995.

60 R. Brubaker, 2006.

61 J.-F. Gossiaux, 2002.

62 J.-F. Gossiaux, 2002, p. 17.

63 C. Lévi-Strauss, 1997.

64 J. Lacan, 2008, [1961-1962].

65 J. Lacan, 1965.

monde méditerranéen : celle de « différences complémentaires ». Dans un article fondamental intitulé « Le pont, le mur, le miroir. Coexistence et affrontement dans le monde méditerranéen⁶⁶ », Christian Bromberger développe cette idée de la Méditerranée comme lieu d'un système de « différences complémentaires » :

« [...] il ne me semble pas cependant que l'on puisse jeter si facilement la Méditerranée avec l'eau du bain. À vrai dire, ce qui donne sa cohérence à ce monde, ce ne sont pas tant des similarités repérables que des différences qui forment système. Et ce sont sans doute ces différences complémentaires, s'inscrivant dans un champ réciproque, qui nous permettent de parler d'un système méditerranéen. Chacun se définit, ici peut-être plus qu'ailleurs, dans un jeu de miroirs (de coutumes, de comportements, d'affiliations) avec son voisin. Ce voisin est un proche dont il partage les origines abrahamiques et ses comportements ne prennent sens que dans ce jeu relationnel⁶⁷ ».

Christian Bromberger fait référence au texte de Sigmund Freud sur le narcissisme des petites différences et montre à travers plusieurs exemples comment les frictions et les antagonismes émergent entre groupes au moment où les proximités culturelles ou sociales deviennent trop réduites⁶⁸. Cette référence à Freud et au narcissisme place, au centre de la relation ethnique, la question de la dimension spéculaire de l'identité.

Ces différentes approches ne sont pas incompatibles : l'imaginaire et le symbolique s'articulent, se nouent. Il reste à savoir comment. Ce n'est pas ici le lieu de développer plus en avant ces questionnements, mais peut-être celui de rappeler que des textes fondamentaux de la psychanalyse ont abordé ces problèmes, au premier rang duquel se trouvent celui de Sigmund Freud⁶⁹ et celui de Jacques Lacan sur le stade du miroir⁷⁰, texte d'accès difficile mais dont l'anthropologie gagnerait beaucoup à le faire entrer dans son patrimoine.

66 C. Bromberger, 2005.

67 C. Bromberger, 2005, p. 126.

68 C. Bromberger, 2005, p. 135.

69 S. Freud, 1962, [1921].

70 J. Lacan, 1965.

Références bibliographiques

- Altınay A.-G., 2009, « Ebru : reflets sur l'eau », in A. Durak (éd.), *Ebru, réflexions sur la diversité culturelle en Turquie*, Arles, Actes Sud, p. 19-26.
- Andrews P. A. (éd.), 1989, *Ethnic groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, Dr Ludwig Reichert [*Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Reihe B, Geisteswissenschaften, n° 60].
- Aymes M., Gourisse B., Massicard E. (éd.), 2013, *L'Art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie, de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Paris, Karthala.
- Aymes M., 2005, « La communauté d'historicité », *Labyrinthe* [en ligne], 21 (2), mis en ligne le 24 juin 2005, consulté le 11 octobre 2012. URL : <http://labyrinthe.revues.org/903>.
- Aymes M., 2010, « Un grand progrès – sur le papier ». *Histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIX^e siècle*, Louvain, Peeters.
- Barkey K., 2008, *Empire of difference. The Ottomans in comparative perspective*. Cambridge-New-York, Cambridge University Press.
- Barth F., 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières » in P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, F. Barth (éd.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, p. 203-249.
- Benedict P., 1974, *Ula, an Anatolian town*, Leiden, Brill.
- Beşikçi I., 1969, *Doğu Anadolu'nun Düzeni. Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller*, Ankara, e yayınları.
- Bianchi T.-X., 1852, *Le nouveau guide de conversation en français et en turc à l'usage des voyageurs français dans le Levant et des Turcs qui viennent en France. Suivi de la collection complète des Capitulations ou Traités de paix entre la France et la Porte Ottomane, depuis 1535 et compris la dernière convention de Constantinople du 25 novembre 1838 et du Khaththi cherif ou Acte constitutif de Gulhane, du 3 novembre 1839, accompagné de notes, commentaires*, Paris, Dondey-Dupré.
- Bonzon A., Insel A., Marian M., 2009, *Dialogue sur le tabou arménien*, Paris, Liana Lévi.
- Boratav P. N., 1935, « Anadoluda ve Türkmenler arasında köroğlu destanının izlerine dair yeni notlar », *Türkiyat mecmuası*, vol. V, p. 79-86.
- Bozarslan H., 2013, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*, Paris, Tallandier.
- Bromberger C., 2005, « Le pont, le mur, le miroir. Coexistence et affrontements dans le monde méditerranéen », in E. La Parra et T. Fabre (éd.), *Paix et guerres entre les cultures. Entre Europe et Méditerranée*, Arles, Actes Sud, p. 115-138.

- Brubaker R., 2006, *Ethnicity without Groups*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press.
- Çaferoğlu A., 1973, « Anadolu etnik Yapısının Oğuz-Türkmen-yörük Üçlüsü », *ITED*, vol. V, n° 1-4, p. 75-86.
- Certeau M de., 2011, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard [1975].
- Copeaux E., 1997, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Paris, éditions du CNRS.
- Copeaux E., 2000, « Le consensus obligatoire », in I. Rigoni (éd.), *Turquie : les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration*, Paris, Syllepse, p. 89-104.
- Digard J.-P., 1988, « Introduction générale », in J.-P. Digard (éd.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, éditions du CNRS, p. 7-13.
- Dundar F., 2006, *L'ingénierie ethnique du CUP et la turcisation de l'Anatolie (1913-1918)*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- Dundar F., 2014, « Empire of Taxonomy: Ethnic and Religious Identities in the Ottoman Surveys and Censuses », *Middle Eastern Studies*, à paraître.
- Durak A., 2009, « Ebru : l'histoire d'un voyage », in A. Durak, *Ebru, réflexions sur la diversité culturelle en Turquie*, Arles, Actes Sud, p. 27-50.
- Ferret C., 2011, « L'identité, une question de définition », *Cahiers d'Asie centrale* 19-20, mis en ligne le 01 janvier 2012, Consulté le 08 octobre 2012. URL : /index1516.html
- Fliche B., 2007, *Odyssées turques*, Paris, CNRS éditions.
- Freud S., 1962, *Psychologie collective et analyse du moi*, Paris, Payot [1921].
- Gossiaux, J.-F., 2002, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF.
- Kasaba R., 2001 « L'Empire ottoman, ses nomades et ses frontières aux XVIII^e et XIX^e siècles », *Critique internationale*, n°12, p. 11-127.
- Lacan J., 2008, *L'Identification*, Paris, Publication de l'Association lacanienne internationale [1961-1962].
- Lacan, J., 1965, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Les écrits*, Paris, Le Seuil, p. 92-99.
- Lévi-Strauss C., 1977, *L'identité*, Paris, PUF.
- Magnarella P., 1974, *Tradition and change in a Turkish Town*, New York-London-Sydney-Toronto, John Wiley and Sons.
- Magnarella P. et Türkdoğan O., 1976, « The development of Turkish social anthropology », *Current Anthropology*, n°2, p. 263-274.
- Massicard E., 2002, « Les alévis et le discours de l'unité en Turquie », in H.-L. Kieser (éd.), *Aspects of the political language in Turkey (19th-20th centuries)*, Istanbul, Isis Press, p. 117-137.

- Massicard E., 2005, *L'autre Turquie*. Paris, PUF.
- Okay Y., 2012, *Etnografya'nın Türkiye'ye Girişi ve İlm-i Ahval-i Akva. Andreas David Mordtmann Osman Bey*, Istanbul, Doğukitabevi.
- Özdemir Ç., 2008, *Türkiye'de sosyoloji*, volume II, Phoenix, Ankara.
- Öztürkmen A., 1998, *Türkiye'de folklor ve milliyetçilik*, Istanbul, İletişim.
- Şafak E., 2009, « E », in A. Durak (éd.), *Ebru, réflexions sur la diversité culturelle en Turquie*, Arles, Actes Sud, p. 73-81.
- Sauner M.-H., 1995, *Évolution des pratiques alimentaires en Turquie : analyse comparative*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.
- Şener C., 2006, *Türkiye'de yaşayan etnik ve dinsel gruplar*, Istanbul, Etik yayınları.
- Sigalas N. 2007, « Devlet et État : du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIII^e siècle ottoman », in G. Grivaud, S. Petmezas (éd.), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou*, Athènes, Alexandria. p. 385-415.
- Sigalas N., Toumarkine A., 2008, « Ingénierie démographique, génocide, nettoyage ethnique. Les paradigmes dominants pour l'étude de la violence sur les populations minoritaires en Turquie et dans les Balkans », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n° 7, Demographic Engineering-Part I. URL : <http://ejts.revues.org/2933>.
- Smyrnelis M.-C., 2005, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII^e et XIX^e siècles*. Louvain, Peeters.
- Strauss J., 2002, « Ottomanisme et "ottomanité" : le témoignage linguistique », in H.-L. Kieser (éd.), *Aspects of the political language in Turkey (19th-20th centuries)*, Istanbul, Isis Press.
- Szurek E., 2013, *Gouverner par les mots. Une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- Tapia A. A. de, à paraître, *Villages et villageois grecs orthodoxes de Cappadoce (fin XVIII^e - début XX^e s.) : vie quotidienne, cultures et relations socio-économiques avec les populations musulmanes*, thèse en cotutelle EHESS (CETOBAC-UMR 8032) et Université de Boğaziçi (The Atatürk Institute for Modern Turkish History).
- Thibierge S., 2007, *Clinique de l'identité*, Paris, PUF.
- Turkdoğan O., 1971, *Malakan'ların Toplumsal Yapısı. Kars İlinin üç Köyünde bir rus Etnik Grubunun sosyo-ekonomik araştırması (1877-1962)*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi.
- Toprak Z., 2012, *Darwin'den Dersime Cumhuriyet ve Antropoloji*, Istanbul, Doğan Yayınları.