# Études rurales . Écraser le serpent ? Violences privées et violences politiques dans l'espace rural turc

Benoît Fliche

▶ **To cite this version:**

Benoît Fliche. Études rurales . Écraser le serpent ? Violences privées et violences politiques dans l'espace rural turc. Études rurales, 2015, 186. hal-02397321

**HAL Id: hal-02397321**
**https://amu.hal.science/hal-02397321**

Submitted on 6 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.

Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

**Études rurales**

**186 | 2010**
**Ruralité, urbanité et violence au Kurdistan**

# Écraser le serpent ?

## Violences privées et violences politiques dans l'espace rural turc

**Benoît Fliche**

**Éditeur**
Éditions de l'EHESS

**Édition électronique**
URL : http://etudesrurales.revues.org/9324
ISSN : 1777-537X

**Édition imprimée**
Date de publication : 29 mars 2010
Pagination : 197-208

**Référence électronique**
Benoît Fliche, « Écraser le serpent ? », *Études rurales* [En ligne], 186 | 2010, mis en ligne le 11 mars 2013, consulté le 27 janvier 2017. URL : http://etudesrurales.revues.org/9324

Ce document a été généré automatiquement le 27 janvier 2017.

© Tous droits réservés

# Écraser le serpent ?

## Violences privées et violences politiques dans l'espace rural turc

Benoît Fliche

1 CETTE POSTFACE part des trois mots principaux du titre de ce numéro : « ruralité », « urbanité » et « violence ». La violence politique (guérilla, guerre) a ravagé le monde rural, provoquant un exode massif vers les métropoles turques, irakiennes et iraniennes. Ce numéro se structure ainsi autour des couples « ruralité-urbanité » et « ruralité-violence », le couple « urbanité-violence » restant, lui, à la marge : aussi paradoxal que cela puisse paraître compte tenu de son discours ouvriériste, le PKK mène en Turquie, depuis 1979, une guérilla essentiellement concentrée en zone rurale. Ce n'est que dans une moindre mesure qu'il a étendu le conflit aux villes, et ce par le biais d'attentats [Grojean 2008]. En Irak et en Iran, également, la guérilla a été menée de préférence dans les montagnes.

2 En Turquie – terrain d'observation de cette postface – la guérilla du PKK a pris la forme inverse de celle qu'avait prise la violence politique des années 1970 : les conflits entre l'extrême droite et l'extrême gauche avaient alors épargné les villages et visé les villes. La violence politique – même si une partie importante de ses acteurs venaient du monde rural – était avant tout urbaine. Avec les années 1980 et le PKK, elle redevient rurale, situation que le pays n'avait plus connue depuis les révoltes de la fin des années 1930.

3 En Turquie, nous sommes en présence de deux situations rurales différentes : en effet, aux disparités de géographie physique entre la Turquie des côtes et la Turquie de l'intérieur [Bazin 1986 et 2005] s'ajoute la fracture entre les territoires en guerre et les territoires en paix. Joost Jongerden montre dans son article que la destruction des villages n'est pas un acte de représailles mais davantage une stratégie destinée à faire de l'espace de combat un espace favorable à l'armée turque. La guerre transforme doublement la ruralité : en la détruisant, d'abord, puis en la reconstruisant selon des modèles de hiérarchisation des espaces qui permettent de mieux les contrôler. Autrement dit, il s'agit de « continuer la guerre par d'autres moyens ». Cette analyse est à mettre en parallèle avec celle que développe Yann Walliser quant à la destruction et à la difficile reconstruction du grenier à blé qu'était le Kurdistan irakien. Les espaces agraires situés

en dehors de ces zones de conflit ont, eux aussi, subi des transformations orchestrées par l'État, mais celles-ci ne sont en rien comparables, par leur ampleur, à ce que connaissent les villages du sud-est de l'Anatolie ou du nord de l'Irak.

4 Est-il dès lors pertinent de rapprocher des situations aussi différentes ? Deux bonnes raisons nous amènent à penser que ce rapprochement se justifie. Il révèle des évolutions curieusement communes, notamment dans les formes contemporaines d'articulation et de hiérarchisation de l'urbain et du rural. Il est aussi l'occasion de réinterroger le lien, dans cette région, entre violence privée et violence politique et de revenir sur la question de la vendetta, étroitement liée, dans l'imaginaire, au monde rural.

## Des territoires en archipel

5 Cette hiérarchisation entre l'urbain et le rural se retrouve dans le domaine linguistique : en kurde comme en turc, le rural a du mal à être signifié. Ainsi, Andrea Fischer-Tahir souligne dans sa contribution combien il est difficile de traduire « rural » en kurde. De même, en turc, il est difficile de trouver un terme proche du sens que ce mot revêt en français [Pérouse 2004]. « *Kırsal* » existe, certes, mais ce terme renvoie plutôt à un espace inculte et sauvage. C'est depuis une dizaine d'années seulement que, sous l'impulsion du questionnement développementaliste, ce mot apparaît dans le vocabulaire du ministère des Affaires de l'agriculture et des villages. Pour évoquer les études rurales, on parle plutôt de *köy sosyolojisi* (sociologie de village). L'utilisation métonymique du village pour désigner le rural peut paraître étonnante. Elle est à mettre en parallèle avec celle qui a trait à la dénomination des régions.

6 En effet, il existe très peu de régions dont le nom diffère de celui de leur préfecture [Bazin 1986]. L'éponymie est ici appropriation : nous sommes dans la région de telle ou telle ville. De façon significative, lorsque le nom d'une région existait, comme le Bozok (centre du plateau anatolien), la République prenait soin de le faire disparaître au profit de l'éponyme : le Bozok est ainsi devenu Yozgat. Bien sûr, ces transformations sont de nature politique : nommer une région autrement que par sa ville préfectorale est un premier pas vers la reconnaissance d'une entité régionale distincte. Or, le régionalisme est mal vu par la République [Hersant et Toumarkine 2005]. Plus généralement, comme le souligne Élise Massicard, les frontières administratives ont été pensées de manière à ce qu'elles ne correspondent à « [aucun] espace économique préexistant, à aucune unité culturelle, linguistique ou religieuse » [2008 : 176].

7 Outre la dimension politique se joue ici une conception de l'espace appréhendé principalement via la concentration urbaine. Autrement dit, l'agglomération fait repère : elle ordonne l'espace rural. Cet ordonnancement se situe dans les représentations spatiales – en cela, le Kurdistan décrit par Jordi Tejel Gorgas et Andrea Fischer-Tahir ne diffère en rien de l'Anatolie. Cet ordonnancement se retrouve aussi dans la domination de l'urbain sur le rural.

8 L'espace rural a du mal à exister pour lui-même. Seuls semblent compter ses villages. En dehors de ceux-ci existent les terres arables, les jardins – avec parfois des vignes – et le *yaban* (sauvage) – terme qui donne en turc « *yabancı* » (« étranger ») –, espace considéré comme dangereux et que l'on ne fréquente qu'armé. Le danger commence à la limite du village. Un jour, un paysan auquel je demandais pourquoi il se déplaçait avec une hachette a répondu :

> En dehors du village il est toujours préférable de se promener avec un fusil, un revolver ou une hachette. Il y a les chiens errants mais, surtout, tu peux croiser ton ennemi.

9 De même, personne ne laisserait un groupe de femmes ramasser du *madımak* (renouée) au printemps sans la protection d'un homme armé : les histoires de femmes violées dans les champs par les bergers sont légion. Et c'est bien la montagne que « prennent », au début des années 1980, les militants de la cause kurde [Grojean 2008], souvent des jeunes issus des espaces urbains. La réaction de cette vieille paysanne de Yozgat à l'annonce du reboisement de la colline au-dessus de son village atteste cette association entre espace sauvage et danger :

> Surtout pas ! Cela va faire venir les terroristes !

10 À ces considérations linguistiques s'ajoutent des éléments plus sociologiques. Les frontières ne sont plus aussi nettes entre les villes et les campagnes, ce que, dans ce numéro, soulignent plusieurs auteurs (Andrea Fischer-Tahir, Jordi Tejel Gorgas, Boris James ainsi que Eva Savelsberg, Siamend Hajo et Irene Dulz). Nombreuses sont les études qui ont montré le renversement des proportions démographiques entre ces deux espaces. La Turquie est un pays de grandes métropoles : à côté du Grand Istanbul (plus de 15 millions d'habitants), d'Ankara (4 millions), d'Izmir (3 millions), de Bursa et d'Adana (2 millions d'habitants chacune), rappelons que des villes plus régionales, comme Kayseri et Antalya, frisent le million d'habitants. Depuis 2000, plus de 65 % de la population est urbaine en raison de l'importance des migrations [Bazin 2005].

11 On pourrait croire que, à la suite de cette urbanisation, le monde rural est de plus en plus enclavé et subordonné à l'urbain. Dans le cas de l'Anatolie centrale, les échanges entre les villes et les campagnes se sont renforcés, et ce dès le début des migrations de travail dans les années 1940. Outre les biens, ce sont des savoirs et des esthétiques qui circulent entre la ville et le village. L'idée souvent répandue est celle d'une « villagisation » de la ville : le tissu urbain se serait constitué à partir d'une population rurale qui aurait reconstruit des « villages urbains ». Jean-François Pérouse montre comment l'exode rural des populations kurdes a alimenté l'imaginaire de la ruralisation-paupérisation d'Istanbul. Dans bien des cas, le fait de voir des villages urbains dans les quartiers de *gecekondu* (littéralement « posé dans la nuit » : habitat autoconstruit) procède d'une exagération de traits « ruraux » au détriment de traits plus « urbains » [Fliche 2007]. Bien sûr, on y croise des vaches et des poules, mais cette présence animalière ne suffit pas à constituer une ruralité : l'expérience montre que ces anciens paysans ont des pratiques et des représentations urbaines, et que le village d'origine ne fait plus vraiment sens pour eux même s'ils sont membres d'une association de village.

12 Inversement, les villages ont subi l'influence de la ville. Ce que traduit notamment l'architecture. Par leurs matériaux et leur organisation interne, les *gecekondu* sont des maisons urbaines et non rurales [Fliche 2006 et 2007]. Or, ces maisons servent de modèle aux habitations villageoises. Exit les maisons basses à toit plat et sans fenêtre : depuis trente ans, elles ont plusieurs étages et ont des toits en pente avec tuiles, à l'image de ce qui se fait en ville. Plus récemment, on voit apparaître de véritables « villas », construites par d'anciens migrants d'Europe, qui tranchent avec l'esthétique villageoise. Certaines habitations prennent la forme d'immeubles, avec des décorations néorurales (kilims) que, jusque-là, on ne trouvait qu'en ville.

13 L'examen des mobilités révèle que les paysans n'hésitent pas à faire construire en ville pour y passer l'hiver ou y scolariser leurs enfants, certains citadins préférant, eux,

envoyer leurs enfants dans les écoles de village, où les classes sont moins surchargées [Shankland 2003]. On assiste aujourd'hui à un phénomène important de retour à la terre de ceux qui l'avaient quittée dans les années 1960-1970. Entre 1990 et 2000, on enregistre 700 000 personnes de plus dans les zones rurales. Ce sont essentiellement des retraités qui, après avoir fait construire une maison au village, entendent en profiter l'été tandis qu'ils passent l'hiver en Europe ou dans une grande ville de Turquie. Ces phénomènes de retour seraient à rapprocher des migrations kurdes à Istanbul (voir l'article de Jean-François Pérouse). Le rural est loin d'être moribond : il offre encore de multiples ressources et conserve, par là, une vitalité évidente.

14 Poser la question du rural en termes de ressources s'avère nécessaire. En effet, comme le rappelle Boris James, le village et la ville sont des territoires dotés de ressources spécifiques : d'ordre économique, bien sûr, mais aussi d'un ordre auquel on ne pense pas forcément et que pointe avec beaucoup de justesse Paulo Pinto, à savoir les ressources religieuses. Le rural héberge en effet une géographie du sacré, que l'on ne doit pas négliger et qui mériterait des études approfondies.

15 Pour caractériser cette mise en relation de territoires aussi hétérogènes que les villages du plateau anatolien, les grandes villes et les banlieues européennes, je parlerai de « territoires en archipel », pour reprendre l'expression utilisée par Altan Gokalp lors de la 2e session d'études doctorales du réseau des Observatoires urbains du pourtour méditerranéen (IFEA, Turquie, mai 2001). Cette « archipélisation » ne date pas d'aujourd'hui : on trouve déjà à l'époque médiévale ce jeu sur le différentiel de ressources entre l'urbain et le rural, comme le montre ici Boris James [voir aussi Bazin 1986].

16 Les Turcs jouent donc sur ce différentiel de ressources. Malgré l'urbanisation de l'esthétique villageoise et la ruralisation de l'esthétique urbaine à travers la patrimonialisation d'objets matériels (kilims, vieilles araires) et immatériels (telle la poésie, dont traite Clémence Scalbert-Yücel), vivre au village n'est pas vivre en ville, même si l'on passe une partie de son temps en ville et une autre au village. Le jeu sur le différentiel des ressources – économiques, esthétiques et religieuses – est essentiel pour comprendre l'articulation de ces espaces.

17 Par ailleurs, les territoires entretiennent entre eux des rapports de hiérarchie (voir Andrea Fischer-Tahir et Yann Walliser). Ce qui se traduit clairement dans l'évolution du marché matrimonial. L'idée que l'émigration transforme le marché matrimonial est ancienne [Vernier 1977]. En Turquie, on voit apparaître un célibat de jeunes villageois. Comme les femmes du village trouvent des maris parmi les Turcs d'Europe, leurs frères et leurs cousins sont confrontés à un déficit d'épouses, à l'origine d'un célibat tardif. Cette situation est devenue si problématique que nombre de villageois d'Anatolie centrale vont chercher des femmes dans le Sud-Est et jusqu'en Azerbaïdjan.

18 Ce survol des transformations de la ruralité turque est certes insuffisant. La mondialisation des enjeux agricoles, le changement climatique, les graves sécheresses enregistrées dans ces régions depuis des années et le problème crucial de l'eau remettent en question bien des économies locales. Il est toujours imprudent de faire des pronostics, mais il est probable qu'en Turquie la question rurale sera bientôt au centre des préoccupations. Au moment où l'on note dans ce pays une désaffection pour les études rurales, ce numéro est une heureuse exception.

## La guerre comme opportunité de vengeance privée ?

19 Cette comparaison entre zones de paix et zones de guerre permet de dégager des pistes de recherche quant à la violence dans le monde rural.

20 Dans ce numéro, l'accent a été mis sur la violence politique née de la guerre entre les États et les partis kurdes armés, et sur les transformations profondes qu'elle a produites, tant au niveau de l'organisation économique (voir Joost Jongerden et Yann Walliser) qu'au niveau de l'organisation sociale des campagnes avec, notamment, les phénomènes de détribalisation dus à l'exode rural [Dorronsoro 2008].

21 On a souvent dit que cette violence politique pouvait se rattacher à des conflits locaux. Marshall Sahlins a montré comment des conflits à différents niveaux scopiques pouvaient s'articuler dans des amplifications structurelles-symboliques [2005]. Ce à quoi on peut ajouter que les violences macroscopiques sont autant de fenêtres d'opportunité à l'expression de tensions entre communautés à un niveau plus microscopique [Xanthakou 1999 ; Bax 2000 ; Kalyvas 2006] : un conflit à coloration nationale ou ethnique est toujours une bonne occasion de se débarrasser de son voisin. L'hypothèse de Mart Bax est que la violence « par le haut » trouve une articulation avec les scènes locales parce qu'elle permet la continuation des pratiques de vendetta ayant cours entre les communautés locales [Bax 2000 ; Tanner 2006]. Stathis N. Kalyvas montre comment la dénonciation peut donner lieu à des transactions entre hommes ordinaires et hommes armés [2006]. Dans une perspective différente, Margarita Xanthakou parle de « dérèglements de comptes » : la conflagration globale dérègle les comptes de la violence de la vendetta traditionnelle en renversant les positions de domination locales [1999].

22 Ces lectures de l'imbrication entre violence de proximité, « intime » pour reprendre le qualificatif de Xavier Bougarel [1996], et violence politique venant « du haut », peuvent être reliées à différents articles de ce numéro, notamment à celui de Hans-Lukas Kieser sur le génocide arménien. L'analyse qu'il effectue pour le sud-est de l'Anatolie mériterait d'être comparée à d'autres situations de violence politique en Turquie et en Irak, même si ce type d'enquête est difficile à mener. Reprenons ici l'exemple du Bozok. Les massacres de 1915 ont bénéficié tant aux sunnites qu'aux alévis, qui se sont installés dans les villages vacants. Les alévis – d'après les informations que j'ai pu récolter – ont vraisemblablement participé aux massacres bien que, dans le même temps, ils aient aussi sauvé des enfants arméniens. C'est sans doute par peur de subir le même sort que ces mêmes alévis se sont révoltés en 1919 et 1920 en suivant la famille des Çapanog˘lu contre Mustafa Kemal [Küçük 2002].

23 Quarante ans plus tard, cet épisode de révolte mis à part, les alévis se sentaient suffisamment protégés par la République pour migrer vers des centres urbains majoritairement sunnites, comme Sorgun. Ce sentiment de sécurité s'est dissipé à partir du milieu des années 1970, lors des affrontements entre la droite et la gauche. Associés à l'extrême gauche, les alévis ont alors subi des violences collectives. Une majorité d'entre eux ont quitté cette petite ville pour se réinstaller dans leurs villages d'origine et y rester jusqu'au coup d'État de 1980.

24 Chose curieuse, la confrontation entre alévis et sunnites semble s'être limitée à l'espace urbain pendant toute cette période. L'enjeu territorial a, dans les métropoles, pris la forme d'un découpage très précis – au coin de rue près – entre la droite et la gauche,

s'exprimant de façon significative dans les échanges de maisons entre alévis et sunnites, qui se sont généralisés dans les quartiers de *gecekondu* et ont entraîné une homogénéisation confessionnelle et politique.

25 Ce conflit ne s'est visiblement pas propagé au monde rural : dans la région de Yozgat, les villages alévis et sunnites ne se sont pas affrontés. Au contraire, ces villages ont conservé des relations de voisinage alors que ces liens étaient largement rompus en milieu urbain. Comment comprendre cette situation de paix relative, qui contraste avec ce qui se passait dans les villes mais aussi avec les situations qu'ont connues les Balkans et le Liban ? Plusieurs explications peuvent être avancées, dont la première tient à l'absence de stratégie de politisation au sein des groupes d'extrême droite à l'époque. Comme le montre Benjamin Gourisse, le MHP avait une stratégie uniquement tournée vers les centres urbains : ce parti cherchait à créer de la tension là où il n'était pas hégémonique[1].

26 Malgré ce premier élément de réponse, la question reste entière. Si l'on suit l'idée que les conflits macroscopiques servent de prétexte à des conflits microscopiques, on s'explique difficilement le calme relatif des campagnes turques dans ces années 1970. Après tout, les affrontements politiques auraient pu être l'occasion de récupérer quelques terres de voisins minoritaires. Ce qui n'a pas été le cas. Faut-il y voir un effet de l'interconnaissance mutuelle ? Les alévis et les sunnites avaient, les uns et les autres, des amis dans les villages alentour. Un système d'échange économique existait, fondé sur l'accès à certains biens non appropriables [Cuisenier 1975], comme l'argile et le madımak. Par ailleurs, lors des fêtes religieuses ou des événements importants, comme les enterrements, les alévis faisaient volontiers venir les imams des villages sunnites voisins. Pour leur part, aujourd'hui, les sunnites, quand ils veulent s'alcooliser sans risquer d'offenser qui que ce soit, n'hésitent pas à rendre visite à leurs « copains » alévis pour boire de la bière et du raki. Ils préfèrent cette convivialité plutôt que boire seuls dans leurs voitures, loin du village, exposés aux chiens errants et à une possible hypothermie.

27 À travers l'exemple de Sorgun se pose donc la question des relations ethnoconfessionnelles dans le monde rural. Cette question, qui reprend celle qu'Hamit Bozarslan avait soulevée dans son article de 1999 intitulé « Le phénomène milicien », devrait être abordée pour l'ensemble de l'Anatolie et du Kurdistan, mais à travers des études de cas précises : dans quelle mesure la confession ou l'ethnicité sont-elles impliquées dans les conflits politiques, comme cela a été le cas au début du XX^e^ siècle ? Pour quelles raisons la violence connaît-elle des intensités différentes ?

28 À Sorgun, on n'a pas observé d'animosités durables entre les villages. Lorsque des conflits éclatent, ils ne sont pas de nature ethnoconfessionnelle mais plutôt économique, et opposent des villages d'éleveurs à des villages d'agriculteurs, l'étincelle étant souvent une bête prétendument égarée dans un champ du village voisin. Il n'en reste pas moins que l'on n'enregistre que peu voire pas de violence du tout. L'animosité se manifeste au sein même du village et, le plus souvent, entre proches : dans près de 50 % des cas de violence du type « vendetta », la victime est un parent [Ünsal 1990]. Aussi pouvons-nous affirmer que la violence politique n'a pas exacerbé la violence villageoise dans la mesure où celle-ci n'existait tout simplement pas.

## Retour sur la vendetta

29 Si la vendetta s'articule ici à la violence politique, c'est selon une modalité différente de celle observée dans les Balkans. En effet, Artun Ünsal [1990] et Gilles Dorronsoro [2006 et 2008] notent, pour les années 1990, que la vengeance par le sang a diminué, et ce du fait de la radicalisation politique, comme si une violence en chassait une autre ou, plus exactement, comme si la violence privée était absorbée par la violence politique. Bien sûr, nous pouvons y voir un effet de camouflage. Cependant, en raison de l'absence de violence entre les villages pour ce qui concerne la Turquie depuis les années 1970, on peut émettre une hypothèse, à savoir celle de la génération.

30 Régulièrement, la presse se fait l'écho de bagarres, de vengeances et de crimes. Cette violence tourne autour de la question de l'honneur *(namus)*, que certains traduisent par « vergogne » ou « honneur sexuel ». Le côté sanglant s'explique en partie par la facilité d'accès aux armes à feu. Paul Stirling notait que les villageois étaient généralement armés, ce qui expliquait que les altercations dégénèrent très rapidement [1965]. Aujourd'hui encore, en Turquie, il n'est pas rare de recourir aux armes lors de différends ordinaires. Cette violence, parce qu'elle est liée au namus, est associée, dans le discours, à l'espace rural (voir l'article de Jean-François Pérouse dans ce numéro). Elle fait partie des poncifs que l'on retrouve dans les séries télévisées [Scalbert-Yücel 2005]. Bien sûr, tout le monde, en Turquie, est conscient qu'en ville aussi le crime sévit, mais la ville n'est pas perçue comme productrice de violence : la mafia, par exemple, n'est pas décrite comme un phénomène urbain à l'instar des gangs du continent américain. Il en va différemment du mode de vie rural car celui-ci serait porteur d'une tradition « coercitive ». Les campagnes turques sont, dans l'imaginaire, le lieu de la violence. La littérature est pleine d'histoires de viols, de crimes d'honneur, de vendetta, à l'image des célèbres romans de Yaşar Kemal tel *Tu écraseras le serpent* [1995]. Le « *kan davası* » (littéralement : « procès de sang », vendetta) semble être une forme de violence particulièrement associée à la vie villageoise. Lorsqu'ils ne surviennent pas au village mais en ville, ces crimes d'honneur sont présentés comme l'œuvre des *köylü*, ces paysans ignorants qui fuient la misère des campagnes pour alimenter celle des villes, tout en restant assujettis aux règles intransigeantes de la tradition.

31 Loin de nous l'idée de nier cette violence rurale : elle existe bel et bien. Elle doit toutefois être relativisée. D'abord, on la retrouve également dans les espaces urbains. Ensuite, elle ne concerne pas tous les villages : dans les années 1970, seuls 8 % des villages anatoliens étaient confrontés à ce type de drame [Ünsal 1990].

32 Par ailleurs, cela ne signifie pas que les villages soient des espaces orthonormés, régis par le *namus*. Le village est aussi un lieu de licence. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire quelques pages de Mahmut Makal [2010 : 88-91]. Quiconque a vécu un temps dans un village sait que la consommation d'alcool la nuit dans les champs ou dans les *çayhane* (maisons de thé, cafés) et que la prostitution et l'adultère sont monnaie courante. Dans l'un des villages de Sorgun, un homme digne de ce nom se doit même d'avoir une maîtresse. Toutefois, dans de nombreuses familles, l'honneur sexuel – le fameux *namus* – est ouvertement raillé. Et les histoires ne se finissent que très exceptionnellement dans le sang. Le passage à l'acte est finalement plus rare qu'on ne le croit[2].

33 Rappelons que la vengeance a un prix : lorsque nous sommes en présence d'une économie paysanne fragile, toute la survie de la famille est en jeu. Sans parler des représailles – et

donc des pertes en hommes –, qui sont généralement une condamnation économique. Certes, en cas de crime d'honneur, les juges sont souvent cléments. Néanmoins, être privé d'un homme pendant cinq à dix ans coûte cher à de nombreux foyers. Sans compter que cela peut se solder aussi par un départ définitif du village, souvent synonyme de ruine, ce qu'illustre cette histoire survenue dans le département de Yozgat.

34 Le drame s'est déroulé au sein de la famille la plus puissante d'un village alévi dit « *sıraç* »[3] . Un *enişte* (mari de la sœur) aurait dit, dans le café du village, à son *kayın birader* (frère de l'épouse) : « J'ai pris ta sœur. J'aurais pu prendre ta mère. » Le *kayin* se serait précipité chez lui, aurait pris son fusil et abattu son beau-frère en pleine rue. Condamné à une dizaine d'années de prison, il a été libéré au bout de cinq ans. Mais l'histoire ne s'arrête pas là : la famille a été déclarée *düşkün*[4] par les *dede* et condamnée à l'exil pour un temps indéterminé. Les personnes qui nous ont raconté l'affaire précisent que cet exil était censé éviter le cycle de la vengeance. Le père – maire du village – et les frères du meurtrier ont dû abandonner leurs terres. Ils ont migré dans un village à une quinzaine de kilomètres de là et, ruinés, ont dû travailler pour d'autres. Ce déclassement social aurait fait une victime supplémentaire : ne supportant plus cette situation, le dernier de la fratrie finit par se pendre. Malgré ces conséquences dramatiques, l'objectif des *dede* a été atteint puisqu'on a échappé au cycle de la vengeance.

35 C'est une autorité religieuse qui décide ici d'exiler la famille, l'exposant ainsi à une situation difficile. Comme le faisait remarquer Paul Stirling [1965], survivre dans un village où l'on est amené à croiser tous les jours son pire ennemi nécessite parfois de renoncer à la vengeance. Ou de faire sien le vieil adage selon lequel la vengeance est un plat qui se mange froid. Cette dernière option explique d'ailleurs nombre d'accrochages et de médisances dans la vie quotidienne [Starr 1978]. Lors d'un de mes terrains, j'ai pu reconstituer des stratégies échafaudées sur plusieurs dizaines d'années dans le but de ruiner la famille adverse. Ainsi, un paysan a vendu un terrain à un autre sans lui remettre le titre officiel de propriété. Il lui a dit qu'il l'avait perdu, ce qui se produisait couramment dans les années 1970. Vingt ans plus tard, il l'a traîné devant les tribunaux, arguant du fait que ce dernier occupait illégalement les lieux. Et de récupérer ainsi la maison que le pauvre dupe venait de se faire construire sur le terrain, objet du litige.

36 Tuer veut dire passer du temps en prison. On pourrait penser que la famille se charge de trouver une femme pour le retour du « héros ». Mes données, trop rares pour être généralisées, indiquent au contraire que la réintégration, notamment par le mariage, ne va pas de soi. Nous retrouvons ici un phénomène qu'avait observé Michael Gilsenan pour le Liban [1996] : le crime d'honneur ne paie pas ; il condamne à une forme de marginalité avec laquelle il est difficile de rompre. La vengeance n'est donc pas le fait de toutes les familles : il faut pouvoir se l'offrir.

37 La vengeance semble être liée à un âge particulier de la vie. Artun Ünsal a dressé le portrait sociologique du « criminel d'honneur » [1990]. Il s'agit d'un homme jeune (92 % ont moins de 30 ans, 50 % moins de 16 ans), célibataire, issu du monde rural. On peut l'apparenter à un *delikanlı* (littéralement : « sang fou »), catégorie émique très importante dans la société turque : à l'aube de l'âge adulte, il n'a pas encore fait son service militaire [Kaya 2008]. Que les meurtriers soient des *delikanlılar* est significatif. Il serait peut-être simple de n'y voir qu'un calcul stratégique – envoyer le plus jeune sachant qu'il bénéficiera d'une remise de peine –, ce qui signifierait que nous sommes en présence d'actes prémédités et, surtout, collectifs. Or, rien n'est moins sûr. D'après Artun Ünsal, 24 % des passages à l'acte relèvent d'une perte de sang froid, 83 % des assassins disent

avoir agi seuls – ce qui peut être une façon de protéger la famille –, 3 % auraient subi la pression des parents, 60 % reconnaissent qu'on ne leur aurait rien reproché s'ils n'avaient pas fait « leur devoir » [1990]. Par ailleurs, ils sont 70 % à penser que les autres les auraient critiqués et 44 % à penser qu'ils se seraient toujours senti dans l'obligation d'agir. Cela relativise le poids de la famille. Artun Ünsal a sans doute raison de parler de « passivité active » [1990]. Il ressort de son étude que la vendetta est un phénomène générationnel avant d'être un problème de tradition ou de famille. Les comptes se règlent dans la rue. C'est une démonstration de force, comme au Liban [Jamous 1993 ; Gilsenan 1996]. Il s'agit de montrer sa bravoure, sa témérité. Bref, de faire le *delikanlı*, c'est-à-dire de transgresser l'ordre social.

38 Le rapport à l'autorité n'est pas à sous-estimer. À la question « pourquoi certains villages connaissent des vendettas et d'autres non, alors qu'ils partagent la même morphologie et le même contexte socioéconomique ? », Artun Ünsal apporte une réponse pertinente en soulignant l'importance de l'autorité. Le plus souvent, on assiste à des vendettas dans les villages où l'autorité traditionnelle fait défaut ; elles sont moins fréquentes là où l'autorité tribale reste puissante [1990]. Ici, quand nous parlons d'autorité, il s'agit d'une autorité de proximité.

39 C'est par cette même autorité qu'Hamit Bozarslan explique l'absence de violence quotidienne privée en milieu urbain [2005]. En Turquie, malgré une grande disparité sociale et un nombre important de quartiers pauvres, la délinquance juvénile est très faible. Les quartiers de *gecekondu* sont, de ce point de vue, très éloignés des favelas brésiliennes par exemple. Hamit Bozarslan explique que cela tient à la surveillance du quartier et à la présence des *aksakal* (« barbes blanches »). En effet, les jeunes respectent énormément leurs aînés. Le rôle assigné au jeune par les structures d'autorité est un rôle subalterne, marqué par une soumission importante au père. Comme le dira un jour explicitement un informateur, qui n'avait pourtant pas lu Freud :

> En Turquie, les pères tuent les fils.

40 Ce complexe de Laïos n'est pas à sous-estimer. Les jeunes adultes des classes populaires n'ont souvent pas d'autre choix, pour échapper à la domination paternelle, que de faire fortune – en migrant par exemple – ou de s'engager dans des mouvements radicaux. Nombreux sont les auteurs qui soulignent que cet engagement permet d'échapper à un mariage arrangé et d'acquérir une autonomie autrement inaccessible [Dorronsoro et Grojean 2004 ; Dorronsoro 2006 ; Grojean 2009]. Bien sûr, les facteurs de l'engagement politique ne se réduisent pas à cela, comme l'a montré Olivier Grojean [2008]. Il reste néanmoins que ce militantisme est essentiellement de nature générationnelle [Bozarslan 1999]. Cette grille de lecture est indispensable pour rendre compte des formes de violence dans les sociétés rurales anatoliennes.

41 Entre violence privée et violence politique, le lien n'est pas aussi évident qu'il y paraît. Les vendettas seraient le fait d'acteurs inscrits dans une problématique autre que celle de la vengeance et qui a trait à une génération. L'hypothèse est sans doute fragile mais elle a le mérite d'attirer l'attention sur une population souvent ignorée : la jeunesse rurale. Plus généralement, elle rejoint l'argument central de ce numéro, à savoir que le rural doit retenir l'intérêt des chercheurs car, plus clairement qu'ailleurs, s'y lisent les enjeux politiques et sociaux de cette région du monde.

## BIBLIOGRAPHIE

**Bax, Mart** — 2000, « Planned Policy or Primitive Balkanism ? A Local Contribution to the Ethnography of the War in Bosnia-Herzegovina », *Ethnos* 65 (3) : 317-340.

**Bazin, Marcel** — 1986, « Les disparités régionales en Turquie », in A. Gokalp ed., *La Turquie en transition. Disparités, identités, pouvoirs*. Paris, Maisonneuve & Larose : 17-47. — 2005, « Diversité ethnique et disparités régionales », in S. Vaner ed., *La Turquie*. Paris, Fayard-CERI : 389-428.

**Bougarel, Xavier** — 1996, *Bosnie. Anatomie d'un conflit*. Paris, La Découverte.

**Bozarslan, Hamit** — 1999, « Le phénomène milicien. Une composante de la violence politique dans la Turquie des années 1970 », *Turcica* 31 : 185-244. — 2005, « Structures de pouvoir, coercition et violence », in S. Vaner ed., *La Turquie*. Paris, Fayard-CERI : 225-249.

**Cuisenier, Jean** — 1975, *Économie et parenté. Leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*. Paris, Mouton.

**Dorronsoro, Gilles** — 2006, « Rules and Resources. Uses of the Clan in the Village of Kirazbahçe (Turkey) », *European Journal of Turkish Studies*. Consultable sur http://ejts.revues.org/index615.htm — 2008, « La torture discrète. Capital social, radicalisation et désengagement militant dans un régime sécuritaire », *European Journal of Turkish Studies*. Consultable sur http://ejts.revues.org/index 2223.html

**Dorronsoro, Gilles et Olivier Grojean** — 2004, « Engagement militant et phénomènes de radicalisation chez les Kurdes de Turquie », *European Journal of Turkish Studies*. Consultable sur http://ejts.revues.org/index198.html

**Fliche, Benoît** — 2006, « L'événement et le quotidien. Une ethnologie du salon dans un quartier de gecekondu d'Ankara (Turquie) », *Anthropology of the Middle East* 1 (1) : 25-36. — 2007, *Odyssées turques. Les migrations d'un village anatolien*. Paris, CNRS Éditions.

**Gilsenan, Michael** — 1996, *Lords of the Lebanese Marches. Violence and Narrative in a Lebanese Society* . Londres, I.B. Tauris Press.

**Grojean, Olivier** — 2008, « La cause kurde, de la Turquie vers l'Europe. Contribution à une sociologie de la transnationalisation des mobilisations ». Thèse de doctorat, EHESS. — 2009, « La production de l'homme nouveau au sein du PKK », *European Journal of Turkish Studies*. Consultable sur http://ejts.revues.org/index2753.html

**Hersant, Jeanne et Alexandre Toumarkine** — 2005, « Hometown Organisations in Turkey. An Overview », *European Journal of Turkish Studies*. Consultable sur http://ejts.revues.org/index397.html

**Jamous, Raymond** — 1993, « Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen », *Terrain* 21 : 97-110.

**Kalyvas, Stathis N.** — 2006, *The Logic of Violence in Civil War*. New York, Cambridge University Press.

**Kaya, Sümbül** — 2008, « La fabrique du "soldat-citoyen" à travers la conscription en Turquie », *European Journal of Turkish Studies*. Consultable sur http://ejts.revues.org/index2922.html

**Kemal, Yaşar** — 1995, *Tu écraseras le serpent*. Paris, Gallimard.

**Küçük, Hülya** — 2002, *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*. Leyde, Brill.

**Makal, Mahmout** — 2010, *Un village anatolien.* Paris, Plon (« Terre humaine »)-CNRS Éditions.

**Massicard, Élise** — 2008, « Régionalisme impossible, régionalisation improbable. La gestion territoriale en Turquie à l'heure du rapprochement avec l'Union européenne », *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 39 (3) : 171-203.

**Pérouse, Jean-François** — 2004, *La Turquie en marche. Les grandes mutations depuis 1980*. Paris, Éditions de La Martinière.

**Sahlins, Marshall** — 2005, « Structural Work. How Microhistories Become Macrohistories and Vice Versa », *Anthropological Theory* 5 (1) : 5-30.

**Scalbert-Yücel, Clémence** — 2005, « Le kurde à la télévision en Turquie », *Outre-Terre* 10 : 357-359.

**Shankland, David** — 2003, *The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. Londres-New York, Routledge Curzon.

**Starr, June** — 1978, *Dispute and Settlement in Rural Turkey. An Ethnography of Law*. Leyde, Brill.

**Stirling, Paul** — 1965, *Turkish Village*. Liverpool et Londres, Charles Brichall & Sons.

**Tanner, Samuel** — 2006, « Le génocide à l'épreuve des massacres de masse contemporains : vers une rupture paradigmatique ? » *Criminologie* 39 (2) : 39-58.

**Ünsal, Artun** — 1990, *Tuer pour survivre : la vendetta*. Paris, L'Harmattan.

**Vatin, Nicolas** — 2005-2006, « Une histoire d'amour, de mort et de mer à Rhodes en 1573 », *Archivum Ottomanicum* 23 : 309-334.

**Vernier, Bernard** — 1977, « Émigration et dérèglement du marché matrimonial », *ARSS* 15 (15) : 31-58.

**Xanthakou, Margarita** — 1999, « Violence en trois temps. Vendetta, guerre civile et désordre nouveau dans une région grecque », in F. Héritier, *De la violence II*. Paris, Odile Jacob (« Opus-Sciences humaines ») : 171-189.

## NOTES

**1.** Voir « Analyse des tactiques partisanes de captation des ressources étatiques ». Communication présentée lors du séminaire de l'EHESS intitulé « Sociologie historique de l'État en Turquie depuis les *tanzimat* », 25 novembre 2009.

**2.** Pour une mise en perspective historique, je renverrai à l'article de N. Vatin, qui montre entre autres que les autorités juridiques de la seconde moitié du XVI^e^ siècle préféraient « sinon étouffer les affaires de mœurs, du moins leur donner le moins de publicité possible » [2005-2006 : 319-320].

**3.** Dans la région, ce village est réputé pour son rigorisme et le rôle que jouent ses *dede* (littéralement : « grands-pères », officiants religieux alévis). Ces derniers continuent à avoir une autorité religieuse et sociale, ce qui n'est plus le cas depuis une trentaine d'années dans les autres villages alévis.

**4.** Littéralement : « celui qui est tombé ». État de celui qui est puni par le *dede* et exclu de la communauté pour un temps plus ou moins long selon la faute commise.